

Intencionalidad y noema en la fenomenología de Husserl: un abordaje al problema mente-mundo y al debate internalismo-externalismo

Juan Sebastián González Orozco - 201923269

Trabajo de monografía para optar al título de Licenciado en Filosofía

Dirigido por
Julio César Vargas Bejarano
Profesor titular

Departamento de Filosofía
Universidad del Valle
Santiago de Cali

Índice

Introducción	3
Capítulo uno. Contexto y antecedentes: la intencionalidad y el camino hacia el noema	10
§ 1. El problema de la posibilidad del conocimiento y el inicio del método fenomenológico	10
1.1. El problema de la posibilidad del conocimiento	10
1.2. El método fenomenológico en las <i>Investigaciones Lógicas</i>	15
§ 2. El concepto fundamental de intencionalidad y los antecedentes del noema en las <i>LU</i>	18
2.1. El concepto de intencionalidad: modelos alternativos y sus problemas	18
2.2. La intencionalidad y los antecedentes del noema en las <i>Investigaciones Lógicas</i>	23
§ 3. El giro a la fenomenología trascendental: la epojé, la reducción trascendental y la correlación noesis-noema	27
Capítulo dos. Acerca de la naturaleza del noema: ¿qué es el noema?	34
§ 1. La estructura del noema: ¿cómo es el noema?	35
§ 2. La interpretación de la Costa Oeste y la interpretación de la Costa Este del noema	41
2.1. La interpretación analítica: el noema como contenido que media la relación acto-objeto	42
2.2. Los problemas de la interpretación analítica del noema	44
2.3. La interpretación continental del noema: el noema como el objeto mismo	47
§ 3. Las recientes propuestas de Mazijk e Hirvonen	52
Capítulo tres. El idealismo trascendental frente al internalismo y el externalismo	56
§ 1. El idealismo trascendental: la correlación entre conciencia y mundo	56
§ 2. ¿El idealismo trascendental como internalismo o externalismo?	71
Conclusiones	78
Bibliografía:	80

Agradecimientos

El agradecimiento es la muestra de que nada podría haber sido posible en las soledades del sí mismo, sino siempre en su relación con otros. Por tal, en primer lugar, quisiera agradecer a mi familia, principalmente a mi padre Diego y mi mamá Viviana, a mi abuela Martha y a mi hermano Alejandro por sus múltiples esfuerzos para yo estar aquí y por su compañía incondicional. Agradecer también a mi novia Amalia, por siempre estar presente y estar dispuesta a escucharme. Agradecer a mi maestro Julio, quien desde un comienzo creyó en mí y quien ha sido una fuente infinita de aprendizajes para mí. Asimismo, debo agradecer a todos mis amigos de la carrera, por esas charlas estimulantes con cada uno de ellos, especialmente a Brayan, quien comparte el gusto por la fenomenología y con quien pude hablar mucho sobre mi tesis. En general, extendiendo mis agradecimientos a todos los que directa o indirectamente contribuyeron a la realización de esta monografía.

Resumen

Esta tesis explora el problema de la relación entre mente y mundo desde la perspectiva fenomenológica de Edmund Husserl, centrándose en los conceptos de intencionalidad y nóema. Partiendo del problema de la posibilidad del conocimiento y de las dificultades inherentes a la oposición tradicional entre immanencia y trascendencia, el trabajo examina la evolución del pensamiento de Husserl desde sus primeros escritos hasta su idealismo trascendental maduro. El estudio enfatiza el papel crucial del método fenomenológico, en particular la epoché y la reducción trascendental, para fundamentar la correlación constitutiva (correlacionismo) entre la conciencia (nóesis) y sus objetos intencionales (nóema). Se argumenta que el nóema se entiende mejor no como un mero contenido o representación mediadora dentro de la conciencia, sino como el objeto mismo tal como se da en su manifestación, inseparable de la experiencia actual o posible por la que se muestra el objeto. Este marco correlacional trasciende la estricta dicotomía internalismo-externalismo, dando lugar a una interdependencia fundamental e inseparabilidad entre la conciencia y el mundo, mediada por la intersubjetividad y fundamentada en las estructuras de la experiencia. La tesis concluye situando el idealismo trascendental de Husserl como una forma robusta de correlacionismo, lo cual tiene importantes implicaciones en los debates contemporáneos sobre filosofía de la mente y metafísica, incluyendo críticas al realismo escéptico y la reflexión sobre enfoques corpóreos y enactivos de la cognición.

Palabras clave: Intencionalidad, noema, fenomenología, correlacionismo, internalismo-externalismo.

Introducción

El problema de la relación entre conciencia y mundo tiene larga data en la historia de la filosofía. Buena parte de su origen lo encontramos en el momento en que la modernidad, en cabeza de Descartes, distinguió entre la *res cogitans* y la *res extensa*. A partir de esta distinción fundamental, la mente (en tanto *ser inmanente*) y el mundo (en tanto *ser trascendente*) se concibieron como dos entidades diferentes e independientes entre sí¹. El problema mente-mundo tiene que ver con determinar el modo o los términos en que se relacionan estas dos esferas del ser. Para ello, resulta evidente que tenemos no solo que dilucidar el modo de ser de la conciencia o la mente, sino también indagar la naturaleza del mundo y la realidad. Dicho problema, además, puede tener distintas formulaciones. A partir de la recepción de los textos noéticos de Aristóteles, en el medievo San Agustín, Avicena y Duns Scoto, por ejemplo, formularon el problema de cierto modo y lo abordaron. Frente al dualismo de sustancias de Descartes, el debate también se dio en ese contexto en otros términos. Husserl, por otro lado, plantea el problema de formas distintas, pero la más clara se da en las *Lecciones* de 1907 en Gotinga, cuando formula el problema de la *trascendencia*. Sin omitir el debate entre internalistas-externalistas, propio de filósofos de corte analítica como Jerry Fodor y John Searle frente a Hilary Putnam y Donald Davidson, donde también plantean el problema a su modo. Así, se trata de un problema filosófico global y fundamental.

En realidad, aunque he dicho que buena parte del problema tiene su origen en el pensamiento moderno, lo cierto es que es un asunto planteado desde los orígenes de la filosofía, proyectado siempre como el problema de si el pensamiento coincide con el ser². En la modernidad, no obstante, el problema adquiere otro matiz porque se introduce en la cuestión el ámbito de la subjetividad. Dicha relación de *coincidencia* entre el pensar y el ser puede hacernos pensar que el asunto tiene que ver eminentemente con una investigación epistemológica, y sí, en buena medida lo es. Pero no solo se trata de establecer cómo se da la relación cognoscitiva, científica y teórica entre la conciencia y el mundo al que pretende acceder, sino que el problema de la relación mente-mundo hay que entenderlo en un sentido global, en el sentido de cómo la experiencia accede y se encuentra con un mundo con el que se relaciona no solo intelectivamente, sino perceptiva, práctica y afectivamente. Además, no se trata solo de un problema epistemológico, sino que se trata también de un problema ontológico en el que tenemos que esclarecer qué son los objetos trascendentes, no solo los que fungen

¹ He planteado en el título el problema en los términos de mente-mundo y no de conciencia-mundo por una cuestión de adaptarme a la literatura y al modo en que se habla del problema en el mundo académico actual. Sin embargo, usaré los términos de conciencia y mente como equivalentes, salvo en algunas ocasiones que precisaré asuntos sobre la conciencia. Si bien el marco teórico del escrito es estrictamente fenomenológico, tengo también la intención de entrar en diálogo con otras tradiciones filosóficas, de ahí la mención al debate entre internalistas y externalistas y, justamente, el uso del término mente.

² Al respecto, dice Parménides: «Pues lo que cabe concebir y lo que cabe que sea, son una misma cosa» (III / enumeración de Bernabé, 1995). Con Parménides inicia el problema filosófico del vínculo entre el *logos* y el *ser*, la cuestión de si es posible que el espíritu diga verdaderamente lo real y, en esa medida, si el *logos* y el *ser* se identifican o se diferencian y de qué modo se corresponden entre sí.

como objetos fantásticos o ideales, sino principalmente aquellos objetos que están ahí perceptivamente en el mundo material y los cuales experimentamos de múltiples y diversos modos.

El problema de determinar qué son los objetos trascendentes es nuclear. El realismo metafísico, por ejemplo, nos dice que el objeto cuenta con un modo de ser en sí que es independiente del acto perceptivo o intelectual que accede a él. De este modo, como el mundo se nos aparece de determinados modos, en ciertos límites y en perspectiva, el realista metafísico se ve en la obligación de distinguir el mundo tal como es para nosotros del mundo real y en sí (Zahavi, 2008, pp. 363-367). Sin embargo, la idea de un mundo en sí y de objetos en sí olvida que la inteligibilidad de cualquier objeto supone la dación del mismo a la experiencia, esto es, la absolutización del mundo y sus entidades hace caso omiso a los horizontes en los cuales está incrustado todo objeto, por lo que dicha posición es irremediabilmente dogmática y especulativa (Parker, 2021, p. 8; Vincini, 2021, pp. 43-44). En efecto, se estaría suponiendo una experiencia sin perspectiva, una visión desde ninguna parte, a la especie de un ojo de Dios. Pero el realismo metafísico no solo adolece de este problema, sino que al distinguir entre el mundo para nosotros y el mundo en sí se nos abre camino hacia el escepticismo en la medida en que podríamos tener una serie de experiencias reguladas y ordenadas por medio de las cuales los objetos aparecen de ciertos modos coherentes y, no obstante, estaría vigente la posibilidad de que el mundo verdadero fuera totalmente distinto o, incluso, no existiera (Zahavi, 2017, pp. 180-187).

Para evitar estos problemas tenemos que tomarnos en serio la *intencionalidad*, la cual indica cómo los actos anímicos de la conciencia perciben, expresan lingüísticamente y piensan los objetos a partir de un *cómo*, esto es, que los objetos se presentan siempre bajo ciertas perspectivas y determinados modos. Al respecto, la intencionalidad es un concepto fundamental que tuvo su origen en Aristóteles, el cual ofreció la base sobre la que pensadores medievales como San Agustín, Avicena y Duns Scoto, entre otros, dieron lugar a intensos debates noéticos en los que se buscaba dar cuenta del vínculo intencional entre los actos anímicos y la realidad (Vargas, 2023, pp. 9-22). Con la llegada de la modernidad, el concepto de intencionalidad cayó en desuso (aunque no los problemas que se tematizaban por medio de ella) hasta que Franz Brentano lo retomó y, dentro del contexto psicológico y epistemológico que lo rodeaba, Edmund Husserl apareció y se apropió también de la intencionalidad (Drummond, 1990, p. 11). En esta situación, la intencionalidad se comprendió como la nota que indica que la conciencia es, en muy buena parte de sus vivencias, *conciencia de algo*, que cuando percibimos siempre percibimos algo, cuando imaginamos siempre imaginamos algo, cuando queremos siempre queremos algo. En términos generales, la intencionalidad tiene que ver con aquello que le permite a los actos de la conciencia tener referencia hacia algo que no es el acto mismo.

Sin embargo, a pesar de esta aparente obviedad, Husserl nos dice que la intencionalidad tiene muchas oscuridades. En efecto, no solo hay que establecer la naturaleza de este tipo de relación intencional, sino también aclarar si dicha relación es posible o por un

influjo causal, o por la formación immanente de algún contenido u entidad mediadora, o si es posible por la naturaleza misma de las experiencias³. Frente a ello, resulta necesario indagar qué es propiamente el objeto intencional, si se identifica o no con los objetos reales y ordinarios de nuestra experiencia. Además, la naturaleza de la intencionalidad está en estrecha relación con la concepción de conciencia que tengamos, si se trata de una conciencia vista como una especie de recipiente en el que ingresan objetos representadores, como una entidad con un interior autocontenido, o si más bien la conciencia es definida en términos de su apertura e implicación hacia el mundo. De ahí entonces que haya interpretaciones mentalistas y representacionalistas de la intencionalidad, u otras que la conciben de una manera más global, de suerte que ella también nos dice algo sobre el estatuto del mundo y los objetos trascendentes ya que concibe a éstos y a la conciencia como inherentemente relacionados entre sí⁴.

La tematización de la intencionalidad, dentro del contexto de la reducción trascendental, nos conduce necesariamente a la noción de *noema*. En la *V Investigación Lógica* Husserl (1999) nos presenta su teoría de la intencionalidad (pp. 489-530), pero en las *Investigaciones* la fenomenología es concebida como una psicología descriptiva y, por tanto, tiene limitaciones metodológicas para dar cuenta de los objetos intencionales, de suerte que no plantea ni tematiza el problema de la trascendencia (Husserl, 1999, p. 504, 521; Zahavi, 2017, p. 48; Rabanaque, 1994, p. 56; Ingarden, 1975, pp. 10-11). Con el giro a la fenomenología trascendental, Husserl busca darle a la fenomenología una base más fundacional y un propósito más abarcador. Así, con la aplicación de la epojé y la reducción suspendemos nuestra inclinación realista hacia el mundo para así describir la experiencia y sus correlatos solo en los estrictos límites en que se da a la intuición originaria. En este punto, Husserl hace un análisis minucioso de la experiencia intencional reducida. Aquí nos propondrá, como estructura universal de la conciencia intencional, la correlación entre *noesis* y *noema* (Hua III, p. 200, 310; Husserl, 2008, p. 198). La noesis sería entendida como los actos y todos los momentos reales-ingredientes

³ Todas estas preguntas tienen historia. Por ejemplo, la cuestión de si el conocimiento es resultado de un proceso puramente receptivo o si las facultades tienen un papel activo e interpretador fue abordada por Aristóteles y los escolásticos (Perler, 2003, pp. 7-8). También, la cuestión de si la forma que entiende el alma se identifica o asemeja con la forma del objeto (Vargas, 2023, pp. 14-22; Perler, 2003, pp. 8-13). Si se asemeja o no, ahí entra en juego la cuestión del representacionalismo y ello se trabajó en cierta medida a partir de la cuestión de las especies (Vargas, 2023, p. 108-109; Castello, 2014, p. 16). En la modernidad, a partir de la división metafísica entre lo interior y lo exterior, el asunto del representacionalismo y la necesidad de apelar a una entidad mediadora entre los actos y la realidad se acrecentó (Dreyfus, 2003, pp. 4-5), y ello lo vemos por ejemplo en la interpretación representacionalista que se hace de Descartes (Gomila, 1996), o en un empirista como Locke (Locke, 2005, p. 142). En el contexto de Husserl este problema fue debatido intensamente, al igual que los intérpretes de la intencionalidad y del noema en Husserl abordan enérgicamente esta cuestión. Todo ello lo iremos viendo a lo largo de la investigación.

⁴ En el contexto de la interpretación de la fenomenología de Husserl, entiendo por un relato mentalista y representacionalista de la intencionalidad aquél defendido por algunos autores que conciben la conciencia como una esfera interior autocontenida, separada e independiente del mundo, de suerte que comprenden la teoría de la intencionalidad de Husserl como una teoría del mediador, en la cual se abordan las entidades intencionales que permiten la referencia hacia los objetos externos (McIntyre y Smith, 1989, p. 82, 152, 162; Dreyfus, 2003, pp. 57-58, 84; Carman, 2003, pp. 80-83). Frente a esta posición, autores como Drummond, Sokolowski y Zahavi reaccionan e interpretan la conciencia no como un recipiente con un interior al que llegan representantes, sino más bien como una esencial apertura hacia el mundo, concibiendo a la intencionalidad como aquello que posibilita la correlación entre la conciencia y la realidad (Zahavi, 2017, p. 57; Drummond, 1990, p. 54; Sokolowski, 1987, pp. 524).

de las vivencias, y el noema sería entendido como todo correlato intencional, como *el árbol en tanto percibido* o *el libro en tanto imaginado*, dando lugar así a lo trascendente en el dominio fenomenológico (Hua III, pp. 203-204, 231). Husserl aquí introduce un nuevo lenguaje dado que las viejas palabras como “sujeto”, “objeto”, “sentido” están llenas de equívocos y, por tanto, hay que desconfiar del lenguaje ordinario y científico (Hua III, p. 222). Sin embargo, esta noción de noema es del todo ambigua y equívoca.

La literatura acerca del noema es extensa y sobre dicha noción se han dado intensos debates (Føllesdal, 1969; Dreyfus, 1982, 2003; McIntyre y Smith, 1982, 1989; Smith, 2013; Drummond, 1990, 1992, 2015; Sokoloswki, 1987; Zahavi, 2004, 2013, 2017; Mazijk, 2020; Hirvonen, 2022; Rabanaque, 1994, 2009, 2011, 2018). El más interesante en términos filosóficos empezó a finales de los 80 y principios de los 90, en donde dos tradiciones interpretativas, a menudo conocidas como la interpretación de la Costa Oeste (la analítica) y la interpretación de la Costa Este (la continental), debatieron sobre si se podía establecer una distinción ontológica entre el noema y el objeto. En efecto, los distintos intérpretes de este debate intentaron dilucidar qué era exactamente el noema y si se debía concebir más bien o como un contenido intensional que media la relación acto-objeto o como el objeto mismo de la intención. La interpretación analítica del noema aboga por distinguir entre el noema y el objeto, arguyendo que el noema debe ser entendido como una especie de *Sinn* similar al planteado por Frege en su semántica, como una estructura mediadora. La interpretación continental, en cambio, identifica al noema con el objeto y considera que el noema es el objeto mismo solo que ahora considerado en una actitud distinta a la natural, por lo que el noema es un objeto ordinario considerado en una actitud extraordinaria. Ambos relatos no solo se basan en interpretaciones muy distintas de la intencionalidad de Husserl, sino también de la conciencia y de la reducción trascendental.

El debate sobre el noema ha sido en muy buena medida producto de cierta ambigüedad por parte de Husserl, sobre todo en sus *Ideas*. En efecto, por ejemplo, Husserl nos dice que toda unidad real es una unidad de sentido (Hua III, p. 120), o también nos dice que sea objeto y realidad lo que sean deben considerarse siempre en relación con la conciencia (Hua III, p. 310), lo cual parece apoyar la interpretación de la costa Este. No obstante, Husserl también dice que el árbol físico puede quemarse, mientras que el árbol como correlato no puede arder (Hua III, p. 205), o también afirma que una *cosa* no es lo mismo que una “cosa” como correlato dado que son temas distintos (Hua V, p. 85), dando así fuerza a la interpretación de la costa Oeste. Con todo, como veremos a lo largo del segundo capítulo, creo que hay buenas razones para considerar como errónea la interpretación analítica del noema. En este sentido, defenderemos la interpretación continental del noema, conciliando esta tensión y aparente contradicción en los pasajes de Husserl como un deslizamiento entre dos actitudes distintas, es decir, los pasajes en los que se sugiere una distinción entre el noema y el objeto como propios de la actitud natural, frente a los pasajes en los que se afirma la identificación entre ambos como propios de la actitud trascendental. A propósito, Mazjik (2020) e Hirvonen (2022) han ofrecido recientemente nuevas formas de conciliar estos pasajes y las dos respectivas interpretaciones del noema, pero al final del segundo capítulo sostengo que ambas

interpretaciones son erróneas dado que malentienden el sentido de la fenomenología trascendental y de la correlación.

Con base en lo anterior, el problema de la relación mente-mundo será abordado concretamente desde la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. Para ello me basaré en los dos conceptos fundamentales ya mencionados y los cuales serán la columna de todo el escrito, a saber, la *intencionalidad* y el *noema*. En el primer párrafo decía que el problema mente-mundo nos exige esclarecer tanto el modo de ser de la conciencia como el modo de ser de los objetos trascendentes y, en últimas, del mundo. Cada uno de estos dos conceptos puede verse como un modo de abordar cada una de estas dos cuestiones: la intencionalidad con respecto a la conciencia y el noema con respecto a los objetos y el mundo. Así, el abordaje de la intencionalidad nos dejará ver cómo la conciencia debe ser definida en términos de su esencial apertura hacia el mundo y, por tanto, que el *adentro* es siempre ya un *afuera*, como también el abordaje sobre el noema nos dejará ver que el análisis ontológico sobre el sentido de ser de la realidad trascendente no deja concebirla como un objeto absoluto, sino como un ser intencional de una legalidad específica. De este modo, el resultado del análisis de estas nociones proporcionará los recursos para comprender la relación mente-mundo en Husserl.

Para poder tematizar positivamente la posición de Husserl integraremos la comprensión ganada de la intencionalidad y el noema en su idealismo trascendental. En el tercer y último capítulo, expondremos dicho idealismo en función de la intencionalidad y el noema, y lo desarrollaremos a partir de la concepción husserliana de la intersubjetividad, de la realidad, de la constitución y de la facticidad. El todo de estas nociones nos permitirá formular la posición de la fenomenología husserliana en el problema de la relación mente-mundo en los términos de un *correlacionismo*, por el cual Husserl concibe a la conciencia y al mundo como esencialmente relacionados y, por tanto, como interdependientes e irreducibles entre sí. En este capítulo, me parece, hago un trabajo de síntesis no solo de distintos intérpretes de Husserl como D. Zahavi, S. Vincini, I. Breuer, R. Rabanaque, entre otros, sino también de obras de Husserl como las *Ideas I y II*, las *Meditaciones*, las *Crisis*, el *Hua XXXVI*, que permite presentar de manera panorámica la posición correlacionista de Husserl, con sus tesis principales e implicaciones. Aquí, por ejemplo, atender a las particularidades del correlacionismo de Husserl puede ayudarnos en las discusiones metafísicas actuales a hacerle frente al resurgimiento de nuevas formas de realismo, como el realismo especulativo, que popularizan formas dogmáticas de hacer filosofía y que, como sabemos, la fenomenología siempre nos ha cuidado de caer en ello.

Ahora, para terminar, en las últimas décadas el debate en torno al noema ha sido reavivado por un interés en determinar cómo queda posicionada la fenomenología de Husserl en la escala del debate entre internalistas y externalistas (Zahavi, 2003, 2008, 2017; Crowell, 2008, 2013; Carman, 2003; A. Smith, 2006; Murchadha, 2008; Man-To, 2014; Hirvonen, 2022). En efecto, distintos intérpretes se han percatado cómo la comprensión implícita que se tenga de la intencionalidad y la reducción, y la comprensión explícita que se tenga del noema, puede llevar a considerar a Husserl ora

como un internalista, ora como un externalista. Históricamente, la interpretación analítica del noema ha considerado a Husserl como un internalista. Últimamente, a partir de nuevas interpretaciones de Husserl, se ha sostenido que la fenomenología husserliana es más cercana al externalismo. También, por último, otros han considerado que en realidad se trata de una alternativa distinta, ya que la fenomenología hace un replanteamiento metafísico tal que se ve en la obligación de abandonar los términos en que se da el debate internalismo-externalismo. Aunque simpatizo con las afinidades de cierto externalismo con la fenomenología, al final abogo por la última opción. Así, reconocemos que la fenomenología al renunciar a esa división entre interior/exterior puede constituirse como una alternativa distinta a dicha dicotomía, alternativa que nos evita caer en 1. el escepticismo y en la especulación de un segundo mundo detrás de las apariencias, en 2. la oscuridad de una mente autocontenida y representacional que se trasciende hacia lo que no es ella; pero también nos permite 3. aclarar el problema de cómo la conciencia de un contenido posibilita la conciencia de un objeto y, en últimas, 4. esclarecer y fundamentar lo que sea ese mundo y esos objetos hacia los cuales nos dirigimos en múltiples modalidades experienciales y referenciales.

De esta manera, hasta aquí he presentado de modo general las tres piezas centrales del escrito. En primer lugar, el tema de la intencionalidad y el método fenomenológico. En segundo lugar, la noción del noema y la pregunta que indaga por su naturaleza. En tercer lugar, como resultado de las interpretaciones que hagamos de la intencionalidad y del noema, y de cómo integremos tales nociones al idealismo trascendental de Husserl, determinar entonces cómo queda la fenomenología en tanto correlacionismo en la escala internalismo-externalismo. La inclusión de la fenomenología en dicho debate no solo la hacemos como un intento de disputar con otras tradiciones, sino también como una excusa para determinar dentro de cierto contexto teórico el modo en que la fenomenología plantea la relación mente-mundo. Con base en lo anterior, entonces, podemos plantear la pregunta que guía todo el texto en los siguientes términos: *¿Podemos a partir de la interpretación de la intencionalidad como una esencial apertura de la conciencia hacia el mundo, y consecuentemente el noema como el objeto mismo en tanto intencionado, mostrar que la fenomenología trascendental no equivale a un internalismo, ni tampoco a un externalismo propiamente dicho, sino a una alternativa distinta que podemos denominar correlacionismo?*

Como la pregunta misma lo sugiere, la hipótesis que sostendré en este texto será la siguiente. Primeramente, defenderé una interpretación antirepresentacionista de la intencionalidad, en la que los correlatos intencionales no son objetos ni entidades mediadoras que nos representan unos putativos objetos externos. Ello está en estrecha relación con una concepción de conciencia que no tiene un interior ni se trata de una mente autocontenida, sino que es definida por su esencial apertura hacia lo otro. Seguidamente, abogaré por una interpretación del noema como el objeto mismo en tanto manifestado, a partir de la cual el noema no equivale a una entidad distinta a los objetos ordinarios, sino que el noema expresa el sentido de ser de los objetos trascendentes, explícita lo que creemos cuando en actitud natural postulamos la realidad trascendente. Para defender consecuentemente esta posición, criticaré las interpretaciones recientes de

Mazijk (2020) e Hirvonen (2022). Luego de ello, interpretaré el idealismo trascendental de Husserl como un correlacionismo entre la conciencia y el mundo que presenta a ambos como interdependientes e irreducibles entre sí. Así, según el trabajo de síntesis y desarrollo que realizo en este capítulo, Husserl defiende un correlacionismo entre mente y mundo que puede hacer frente a nuevas formas dogmáticas de realismo. Sobre la base de esta comprensión, en el último punto argumentaré que Husserl no es definitivamente un internalista y, aunque comparte ciertas intuiciones con cierto tipo de externalismo, en realidad la fenomenología trascendental constituye una alternativa distinta. Ello es así porque hemos abandonado una metafísica ingenua que no acepta la distinción entre interior/exterior, pues en el ámbito de la manifestación estas divisiones no tienen lugar.

De este modo, la relación mente-mundo que nos enseña la fenomenología puede sintetizarse en la palabra *correlacionismo*, como ha insistido Zahavi (2017), Vincini (2021) o Parker (2021). La virtud de esta interpretación estriba no solo en que hace ver la fenomenología trascendental menos marginal y más continuada por otros fenomenólogos a lo largo del siglo XX, sino que le da actualidad en las discusiones metafísicas que el realismo especulativo ha iniciado contra todo correlacionismo, como también permite establecer relaciones con enfoques actuales sobre la conciencia, como la teoría de las 4E. Para la defensa de tal interpretación, cabría prestar atención a obras de Husserl que vayan más allá de *Ideas I* y leer en contexto principalmente los pasajes que se usan como evidencia de tales o cuales interpretaciones. Ahora, la lectura en contexto de dichos pasajes no debe tener en cuenta solo el lugar y la función que cumplen dentro de la obra, sino la coherencia sistemática que ellos deben tener con el proyecto fundacional de la fenomenología trascendental. Desde luego, el análisis de pasajes claves y asuntos principales estará acompañado y reforzado de artículos y libros de intérpretes que ayudarán a sostener nuestra posición. Especialmente, como se verá a lo largo del texto, he seguido con buena fidelidad distintas interpretaciones del Dr. Dan Zahavi, de Stefano Vincini, de Román Rabanaque y de John Drummond, aunque en algunos asuntos he procurado desarrollar de modos distintos sus interpretaciones.

Así, por tanto, el texto tiene la siguiente estructura. En el primer capítulo exponemos la intencionalidad y el método fenomenológico primero en las *Investigaciones* y luego en *Ideas I*, para así ver con mayor claridad los cambios que implica el giro trascendental. Dicho capítulo también servirá como un contexto, una exposición de antecedentes y, en últimas, el modo de trazarnos un camino hacia el noema. En el segundo capítulo nos dedicaremos a la cuestión de qué es el noema. Para ello expondré la estructura general del noema, estructura que el noema tiene independientemente de cuál sea la interpretación que defendamos. Luego de ello presentaré la interpretación analítica del noema, mostraré sus problemas interpretativos y filosóficos, para así pasar a la interpretación continental del noema. En este punto, defenderé esta última interpretación y criticaré las recientes propuestas de Mazijk (2020) e Hirvonen (2022). En el tercer capítulo presentaré el idealismo trascendental e integraré a éste la comprensión de la intencionalidad ganada en el primer capítulo y del noema en el segundo, dando lugar así al correlacionismo constitutivo de Husserl. Con esto, por último, indagaremos cómo se posiciona la fenomenología de Husserl en la escala internalismo-externalismo.

Capítulo uno.

Contexto y antecedentes: la intencionalidad y el camino hacia el noema

§ 1. El problema de la posibilidad del conocimiento y el inicio del método fenomenológico

El origen de la fenomenología y la tematización del conocimiento tienen una estrecha relación. Si bien el centro de la presente investigación es la indagación por la naturaleza de la intencionalidad y del noema, y no tanto el problema de la posibilidad del conocimiento, este último nos será de utilidad para dar cuenta de la génesis de ambas nociones. Por ello, iniciamos el capítulo con este problema, concretamente con la formulación que encontramos del mismo en las *Lecciones* de 1907 que Husserl llevó a cabo en Gotinga. Como veremos, en las dos primeras *Lecciones* se encuentran explícitamente preguntas que motivaron en *Ideas I* la incorporación del noema en la fenomenología de Husserl. Desde luego encontramos un abordaje de la intencionalidad y antecedentes del noema en las *Investigaciones Lógicas (LU)*, como veremos en el segundo párrafo, pero en las *Lecciones* vemos de manera más explícita y temática la pregunta por la *trascendencia*. En este sentido, nos valdremos de este problema inicial con el objetivo tanto de contextualizar la cuestión del noema como de trazar un camino hacia el mismo a partir de la intencionalidad. Como paso seguido, en este párrafo expondré algunas características principales del método fenomenológico en las *LU*, con el fin de explicitar algunos rasgos propios del marco teórico en el que nos estamos basando. He decidido no iniciar directamente con la fenomenología trascendental porque la fenomenología de las *LU*, y la intencionalidad en este contexto, sirven de antecedente para ilustrar de mejor manera el cambio de perspectiva con el giro trascendental.

1.1. El problema de la posibilidad del conocimiento

Antes de iniciar el planteamiento de dicho problema, cabría explicitar de manera general el trasfondo metafísico que posibilita el planteamiento de tal problema. Como sabemos, la conquista de la subjetividad llevó al pensamiento moderno a fundarse en la creencia de que existen dos ámbitos fundamentales del ser, a saber, el *ser inmanente* y el *ser trascendente*⁵. Dicha distinción tuvo su origen en el momento en que Descartes se percató de que salvo la conciencia ninguna entidad del mundo, ni el mundo mismo, consiste en *ser para sí* y en darse cuenta de sí misma. De cierto modo, se trata de que frente al mero «estar ahí» de las cosas, a su ser las unas *en* las otras, la conciencia goza

⁵ Desde luego, Descartes plantea esta distinción con los términos de *res cogitans* y *res extensa*, pero podemos adelantarnos y empezar a utilizar la terminología más cercana al contexto psicológico y epistemológico de Husserl. Los conceptos de inmanencia/trascendencia son usados para denominar lo que es interior o propio a la conciencia frente a lo que es exterior o extraño a ella. En este sentido, el acto de percibir o imaginar es inmanente, pero el libro o árbol que percibo es trascendente. Dentro de la fenomenología, tales conceptos son utilizados también para referir a lo que está dado de manera adecuada y por tanto goza de indubitabilidad (lo inmanente), en oposición a todo aquello que no se da de manera plena y es dubitable (lo trascendente).

del misterioso privilegio de la reflexión, la cual nos deja evidenciar que el ser de la conciencia se funda en la inmediatez que tiene consigo misma y en su *aparente* independencia de todo lo externo. Por ello, sin desconocer los antecedentes en San Agustín o Avicena, se puede decir que con Descartes el mundo material y el espiritual se separan por su esencia misma y, en esa medida, fundan dos regiones del ser. Así, la conciencia, por un lado, y el mundo o los objetos, por el otro, serían los dos representantes de esta bifurcación ontológica.

Sobre esta base, el fenómeno del conocimiento será entendido a partir de la dualidad del *sujeto* que conoce y el *objeto* conocido. El conocimiento natural da cuenta de este fenómeno expresando que hay conciencia o conocimiento de los objetos trascendentes y reales. Entre las distintas vivencias o actos de la conciencia, el conocimiento será uno en el que la conciencia puede fundir en unidad a la inmanencia del acto con la trascendencia del objeto. Normalmente, esta relación entre ambos se comprende en términos de una concordancia o adecuación, lo que en la tradición filosófica se ha dado como la clásica cuestión de si el pensamiento concuerda con el ser. En la *VI Investigación Lógica*, por ejemplo, Husserl define el conocimiento como siempre verdadero en términos de un esquema de adecuación entre la intención significativa y el contenido objetivo correspondiente que se da a la intuición, ya sea sensible o categorial (Husserl, 1999, p. 686). En cualquier caso, lo que importa señalar es que el fenómeno del conocimiento se ha comprendido a partir de la relación de un sujeto que conoce frente a un objeto cognoscible y que tal relación se ha concebido en términos de una correspondencia o adecuación entre ambos polos.

Con ello en mente, puede pensarse que el conocimiento natural es una prueba de que dicha adecuación se realiza efectivamente. En efecto, no solo el pensamiento científico alcanza verdaderamente los objetos que pretende conocer, sino que también las personas con sus conocimientos precientíficos, cuando hacen juicios sobre las cosas y sus propiedades, cuando las dominan en función de sus intereses prácticos, están ciertamente seguros de que conocen de cierta manera su realidad entorno. Así, nos dice Husserl, «el conocimiento natural en su continuo progreso y éxito en las distintas ciencias está completamente seguro de su capacidad de alcanzar su objeto y no tiene motivos para dudar de la posibilidad del conocimiento y *del sentido de la objetualidad que ha conocido*» (Husserl, 2011, p. 91). El conocimiento natural se apodera cada vez más de una realidad que simplemente existe y está dada desde el principio, hace juicios a veces singulares y a veces universales sobre las cosas, sus cualidades, relaciones, modificaciones y leyes de transformación. El pensamiento natural, tanto el precientífico como el científico, da por sentado el conocimiento y lo considera un hecho, un supuesto sobre el cual es posible su actividad.

Sin embargo, cuando abandonamos provisionalmente este pensamiento natural y cotidiano con el objetivo de reflexionar filosóficamente sobre la relación entre el acto de conocimiento y el objeto de conocimiento, se nos revela dicha relación como un misterio (Husserl, 2011, p. 77). El conocimiento es, como nos dice Husserl, en cualquiera de sus modalidades una vivencia psíquica, es un acto del sujeto cognoscente;

frente a este sujeto y sus vivencias se hallan los objetos conocidos. Ahora bien, nosotros solo tenemos certeza y dación intuitivamente evidente de lo inmanente⁶, esto es, del flujo de manifestaciones (*cogitatio*) que se nos da de manera inmediata y adecuada en virtud de que comparte el mismo modo de ser de la conciencia. Los distintos tipos de actos y sus momentos, cuando pasan a ser el objeto intencionado de un acto reflexivo, se dan de manera clara y absoluta y dan prueba de su indubitabilidad, mientras que el objeto de conocimiento y la realidad es trascendente, su “ser” excede el flujo de las manifestaciones y, por tanto, no sólo no se da con la certeza y la claridad intuitiva con la que se da lo inmanente, sino que lo trascendente por principio parece gozar de un modo de ser distinto, externo e independiente a lo inmanente. Husserl expresa esta primera incógnita de manera sencilla:

El conocimiento es una cosa distinta del objeto del conocimiento; el conocimiento está dado, pero el objeto del conocimiento no lo está; y, sin embargo, se supone que el conocimiento debe referirse al objeto, debe conocerlo. ¿Cómo puedo comprender esta posibilidad? (Husserl, 2011, p. 97)

Atendamos a la pregunta con la que termina la cita. En efecto, Husserl no considera que lo enigmático y misterioso sea el hecho de que efectivamente conocemos, sino más bien de cómo es posible ese conocimiento. Así, su interés no está en explicar el hecho eficiente de que hay conocimiento, cuanto más bien en aclarar el modo o las condiciones de posibilidad del mismo. Si no damos cuenta de una teoría que pueda decirnos cómo el acto de conocimiento puede alcanzar algo que le es trascendente, entonces tampoco sabremos con rigor si es posible. Como vemos, lo que resulta enigmático y perplejo en estas reflexiones sobre la posibilidad del conocimiento es su *trascendencia*. Todo el conocimiento natural -tanto el precientífico como el científico-, dice Husserl, «es conocimiento trascendentemente objetivante; pone objetos como existentes, se alza con la pretensión de alcanzar cognoscitivamente asuntos que en el conocimiento no están “dados en el sentido verdadero”, que no le son “inmanentes”» (Husserl, 2011, p. 94). De aquí resulta inevitable no solo preguntarnos cómo cada uno de nosotros puede ir más allá de su inmanencia y alcanzar algo completamente distinto de sí, sino también cómo podemos tener certeza de la correspondencia entre el acto de conocer y el objeto conocido.

Con la exposición de dicho enigma Husserl da lugar a una crítica fenomenológica del conocimiento en donde tendrá el objetivo de dilucidar la posibilidad de un conocimiento verdadero y seguro que funja como punto de partida del filosofar, para luego de ello ir más allá de los problemas epistemológicos y encaminarse -como lo muestra la obra de Husserl- a los ideales éticos y metafísicos más elevados. Para nuestros intereses, en relación a los problemas concernientes a la correlación entre acto de conocimiento, sentido y objeto, Husserl menciona el importante problema de mostrar «... el sentido de

⁶ Dentro de la terminología de Husserl, por inmanente se entiende los ingredientes de la vivencia, esto es, los momentos reales (*rell*) del acto. En las *Investigaciones lógicas* dichos momentos son denominados actos de aprehensión y contenidos de sensación. En *Ideas I* pasan a llamarse actos noéticos y material hylético, pero como veremos en la fenomenología trascendental el concepto de inmanencia tiene un radical cambio de sentido en virtud de la reducción.

la esencia de la objetualidad cognoscible o, lo que es lo mismo, la de la objetualidad en cuanto tal: el sentido que le está prescrito *a priori* en virtud de la correlación entre conocimiento y objetualidad del conocimiento» (Husserl, 2011, p. 81). De este modo, no se trata solo de una investigación noética sobre el acto y su capacidad de alcanzar una objetividad, sino que se debe tematizar el correlato u objeto de conocimiento, es decir, se deben analizar las estructuras fundamentales del objeto en su esencial relación con la conciencia que lo vive. Husserl (2011) sintetiza todo lo anterior del siguiente modo:

Lo que se pone en cuestión es la posibilidad del conocimiento o, dicho con mayor precisión, la posibilidad de que el conocimiento puede alcanzar una objetividad que, después de todo, es en sí lo que es. En el fondo, lo que está en cuestión es el trabajo realizado por el conocimiento, el sentido de su pretensión de validez o legitimidad, el sentido de la distinción entre conocimiento válido y meramente presunto; asimismo, por otra parte, el sentido de una objetualidad que existe y es lo que es, tanto si se la conoce como si no, y que aun así, en cuanto objetualidad, es objeto de un conocimiento posible: objeto, por principio, cognoscible, aun cuando de hecho nunca haya sido conocido ni lo vaya a ser y que, por principio, es perceptible, representable, determinable por predicados de un posible juicio, etcétera (p. 84).

Podemos complementar la exposición de Husserl en estas *Lecciones* de la siguiente manera. Según lo anterior el problema de la posibilidad del conocimiento está formulado en dos preguntas. La primera de ellas tiene que ver con la trascendencia de los actos, esto es, en cómo la vivencia o el acto puede ir más allá de sí para entrar en relación con un objeto “externo”; la segunda de ellas tiene que ver con la correlación entre acto y objeto, esto es, en cómo estamos seguros de su mutua correspondencia. Dentro del contexto de Husserl, la formulación de estas preguntas fue motivada por una concepción de inmanencia y trascendencia problemática. Se trata de una visión extendida en la modernidad que comprende la inmanencia como un interior, como una esfera cerrada sobre sí que no tiene, por principio, un carácter de apertura que relacione a la conciencia de manera esencial con los objetos del mundo⁷. En la medida en que Husserl empieza a depurar de prejuicios el concepto de inmanencia, el concepto de trascendencia también se modifica. Por lo pronto, basta mencionar que esta concepción de inmanencia como un interior, en el que se refuerza la idea de que tanto conciencia como objeto constituyen dos regiones del ser independientes entre sí, dificulta responder no solo a cómo ese “interior” del acto entra en relación con los objetos

⁷ Interpreto esta concepción formulada o presupuesta en términos de un interior/exterior como una que se ve en la obligación de mediatizar la relación entre la conciencia y los objetos trascendentes a partir de una “imagen”, una “representación”, una “idea” o algún tipo de objeto mediador que permita la representación de lo “externo”. Entre esta tradición, se puede encontrar la interpretación del representacionalismo clásico que se le atribuye a Descartes (Gomila, 1996). También se puede rastrear de manera más explícita en Locke (Locke, 2005, p. 142). Se puede de igual modo pensar en una suerte de representacionalismo en el primer Brentano, con su escolástico concepto de objeto inexistente. Incluso, esta visión se puede encontrar en filósofos contemporáneos a Husserl, como por ejemplo Nicolai Hartmann (Hartmann, 1957, pp. 60-61). Sin omitir a neurocientíficos contemporáneos (Damasio, 2000, p. 348) o a filósofos de la mente de tradición analítica que, como veremos en el tercer capítulo, se basan o suponen esta distinción. Según como lo veo, la fenomenología rompe con esta distinción.

“exteriores”, sino también en cómo habríamos de entender al objeto para que pueda acceder a la “interioridad” del proceso cognoscitivo sin dejar su “exterioridad”.

El mismo Husserl, en las *Investigaciones Lógicas*, ya renegaba de esta distinción entre interior/exterior cuando se trataba de investigar la naturaleza de la conciencia y la intencionalidad (Husserl, 1999, p. 704). De manera más tardía, en las *Meditaciones Cartesianas* sostiene que la correspondencia entre la conciencia y el ser no puede ser externa, como si ellos fueran independientes entre sí y se relacionaran solo accidentalmente (Husserl, 2022, p. 111). Análogamente, Heidegger en el párrafo 13 de *Ser y Tiempo* reniega de ese “ser interior” de la inmanencia del sujeto en la que está “encerrado” el conocimiento y sostiene que, sobre la base de esa interioridad, decir que la conciencia “sale” y alcanza algo como una trascendencia es irremediamente enigmático (Heidegger, 1951, p. 73). En este sentido, ambos autores hacen explícita la exigencia de dilucidar no solo el modo de ser de esta conciencia que ha de entrar en comunión con las cosas mismas, sino también aclarar cómo habremos de concebir al objeto para que no lo reduzcamos a una aparente “interioridad”, pero tampoco lo dejemos en una “exterioridad” fuera del alcance de una conciencia real y posible.

Desarrollemos un poco esto último. En efecto, dentro de esta concepción de inmanencia, la conciencia sería un continente encerrado dentro de ciertos límites en los que no se sabría con claridad cómo ella puede escapar del cerco de sus representaciones⁸, esto es, cómo podríamos saber que el sujeto accede a las cosas mismas y no a meras proyecciones o ilusiones o, en otras palabras, cómo podemos saber que esas representaciones *representan* efectivamente esos objetos “exteriores” y reales⁹. En el fondo, el problema es que si la conciencia es una interioridad en la que los objetos se han de “interiorizar” para el respectivo proceso cognoscitivo, la significación objetiva parece no ser posible dado que cada objeto de conocimiento se volvería inmanente, psíquico y relativo al acto concreto en que está siendo conocido. Así, como este problema se apoya sobre la idea de que conciencia y mundo constituyen dos regiones del ser esencialmente independientes y opuestas entre sí (Mayz, 1986, pp. 36-37), cabría entonces iniciar cuestionando este supuesto ontológico. En verdad, como he venido sugiriendo, el fenómeno del conocimiento parece exigir una relación esencial entre la conciencia y los objetos, es decir, que la relación entre ellos no sea externa o accidental como si de entrada fueran independientes entre sí, sino más bien que de manera inherente ambos sean momentos de una totalidad correlativa. Husserl lo empieza cuestionando así:

¿Hasta qué punto será, ante todo, el mundo material algo por principio de otro género, algo excluido de la esencialidad propia de las vivencias? Y si es esto, si frente a toda

⁸ El concepto de representación es de por sí equívoco y ambiguo. Dentro del marco de la intencionalidad, tomo aquí representación no como acto, sino como un tipo de objeto mediador, del carácter que sea, con el que la conciencia habría de estar relacionada de manera inmanente o interna y que, solo a partir de esta relación, es posible la relación mediata y derivada de la conciencia con los objetos reales y trascendentes.

⁹ Toda esta parte será desarrollada en el segundo párrafo del capítulo presente. Por lo pronto, el profesor Luis Villoro expresa este problema en un texto que, si bien algo antiguo, tiene una claridad ejemplar: (Villoro, 1966, pp. 225-231).

conciencia y su esencialidad propia el mundo material es lo “extraño”, el “ser diferente”, ¿cómo puede entretenerse con él la conciencia; con él y, consecuentemente, con el mundo entero extraño a la conciencia? [...] ¿Puede la unidad de un todo ser de otra manera que unida por la esencia propia de sus partes, las cuales, por tanto, tienen que tener alguna comunidad de esencia en vez de ser heterogéneas por principio? (Hua III, p. 80).

El cuestionamiento de dicho supuesto es el primer paso para reformular los conceptos de inmanencia y trascendencia, lo cual resulta necesario para responder al problema de la posibilidad del conocimiento y a la relación mente-mundo. Si bien diremos cosas importantes sobre la inmanencia en Husserl y la apertura esencial de la conciencia, nosotros aquí nos vamos a concentrar también en lo *trascendente*, esto es, en lo que Husserl llamará *noema*. Como vimos, a las preguntas que conforman el problema de la posibilidad del conocimiento se le suma la cuestión *del sentido de la objetualidad del conocimiento*, es decir, de dar cuenta fenomenológicamente del objeto trascendente. Para empezar a comprender el modo en que será posible esto último, pasaremos a dar una caracterización del método fenomenológico en las *Investigaciones*, no solo para abrirnos camino hacia el concepto central de intencionalidad, sino también para mostrar la limitación de la fenomenología de las *Investigaciones* a la hora de dar cuenta de los objetos trascendentes y, por tanto, indicar la necesidad de una filosofía trascendental en vistas de garantizar el acceso fenomenológico a los objetos trascendentes, pudiendo tematizar así su relación con la conciencia. En el tercer capítulo entraremos a este asunto con los recursos de la fenomenología trascendental.

1.2. El método fenomenológico en las *Investigaciones Lógicas*

El pensamiento fenomenológico de Husserl tiene su origen en las *Investigaciones Lógicas* (1900). Como sabemos, en las *Investigaciones* Husserl está principalmente interesado en cuestiones lógico-semánticas y aborda las condiciones del conocimiento objetivo y científico. En la primera parte o los *Prolegómenos* Husserl despliega una tarea crítica en donde de manera negativa muestra cómo el psicologismo conduce al escepticismo dado que reduce toda la idealidad de las objetividades a la facticidad de los actos psíquicos. Ahora, en la segunda parte ya de manera positiva Husserl da cuenta de algunas condiciones *a priori* para que el conocimiento sea posible. En este punto, Husserl habla tanto de las condiciones lógicas como de las condiciones noéticas o subjetivas (Husserl, 2006, pp. 109-110, 197-198). Dado que el conocimiento es en todo caso una vivencia que se realiza en una conciencia particular, las condiciones noéticas refieren a cómo el sujeto goza de la capacidad para distinguir entre verdad y falsedad, hecho y esencia, validez e invalidez, etc. Aquí, no obstante, podría uno preguntarse cómo es que Husserl, al reconocer estas condiciones subjetivas, no recae en una suerte de psicologismo.

En efecto, a pesar de que Husserl ha criticado al psicologismo, él se sigue viendo con la aparente paradoja de que toda verdad objetiva y toda idealidad se conoce en actos subjetivos, es decir, que toda verdad se justifica en cada caso por un agente particular. Sin embargo, con esta constatación Husserl no pretende reducir los objetos y las

idealidades a los actos subjetivos en los que se conocen, como hace el psicologismo, sino que más bien pretende investigar la relación que existe entre ambos sin suprimir su mutua diferencia (Zahavi, 2002, p. 11). Se trata, por tanto, de una orientación correlativa en donde no se analizan las verdades e idealidades sin más, sino siempre en función o en correlación con los actos específicos en que se dan. En este sentido, la investigación correlativa toma como hilo conductor una objetividad dada en el acto y así, por medio de la *reflexión*, se nos permite el esclarecimiento de todas las operaciones de la conciencia que se orientan a esa objetividad (Scherer, 1969, pp. 60-61). Por ello, todo principio lógico, toda idealidad y, como se verá más claramente después del giro a la fenomenología trascendental, todo objeto en general debe ser investigado en su relación con los actos específicos de conciencia por los que aparece.

Ahora bien, esta investigación correlativa no se trata de un abordaje empírico-psicológico ni neurológico, no pretende dar cuenta de las condiciones fácticas y causales que los seres humanos deben satisfacer para que sea posible el conocimiento. Más bien, se trata de un análisis esencial en el que se exploran las capacidades que toda conciencia (independiente de su base material) ha de poseer para conocer, es decir, se quiere investigar las estructuras que deben estar presentes necesariamente en todo caso posible de una determinada operación de conciencia (Lohmar, 2005, p. 9-11). Como a la fenomenología no le interesa la relación particular entre este acto concreto y este objeto específico, sino entre un acto en general y su objeto en general, el método que Husserl seguirá no puede limitarse a una recolección de hechos y datos particulares. En cambio, Husserl sostendrá que a partir de los hechos y las intuiciones particulares es posible realizarse una *abstracción ideatoria* o una *intuición de esencias* que permita esclarecer las relaciones aprióricas de cada fenómeno de conciencia (Hua III, pp. 12-17). De ahí que la fenomenología sea una ciencia de esencias en donde la esencia y la posibilidad del conocimiento encuentran su lugar (Husserl, 2011, p. 60)¹⁰.

Ahora bien, el análisis eidético de nuestras investigaciones fenomenológicas debe estar regulado metodológicamente por un principio fundamental, a saber, el de la *falta de supuestos*. En efecto, Husserl nos insta a neutralizar la legitimidad y validez de toda creencia metafísica sobre el mundo y los objetos reales, sobre todo prejuicio psicológico y epistemológico de corte empirista o racionalista, sobre toda creencia y tesis que no encuentre su evidencia en el vivenciar mismo de la conciencia (Husserl, 2003, pp. 227-230). Precisamente, como este análisis del vivenciar debe ser eidético, no puede tratarse de un enfoque explicativo-causal que parta de supuestos y pretenda dar cuenta de los rasgos eficientes de ese vivenciar, sino más bien de un análisis puramente descriptivo o, más bien, de una descripción purificada de toda existencia real (Scherer,

¹⁰ Es una lástima no poder ahondar en el asunto de las esencias en la fenomenología. Con todo, se puede mencionar que hay un acto de conciencia denominado visión de esencia o ideación (*Wesensschau/Ideation*) que, a partir de su método de variación eidética, puede captar las esencias de los objetos, experiencias o fenómenos en general. No obstante, Husserl no entiende por esencia un *quid* en el sentido escolástico, es decir, una entidad que preexiste y es independiente a la experiencia misma, ni tampoco se trata de una esencia cerrada o ya completada, sino que ella está abierta en un constante e infinito proceso de constitución. Las esencias en Husserl tienen el ambiguo carácter de ser prospectivamente *a priori* (son condición previa para ulteriores experiencias), pero son retrospectivamente *a posteriori* (se fundan en la experiencia) (Zhok, 2012, pp. 99-130).

1969, p. 65). Dicha suspensión de los prejuicios nos invita no solo al difícil trabajo de describir lo dado a la intuición *como* se da y en los estrictos *límites* en que se da, sino también a aceptar lo dado a la intuición como un conocimiento originario, como la fuente sobre la que se ha de fundar todas nuestras teorías y conceptos científicos (Hua III, p. 51).

Husserl en las *Investigaciones* llama a la fenomenología una psicología descriptiva, en el sentido de Brentano, buscando con ella una reducción a la inmanencia pura de la conciencia con el fin de solucionar cuestiones epistemológicas, lógicas y semánticas. No obstante, en esta fenomenología Husserl aún no se propone explícitamente la cuestión de la relación entre la conciencia, el mundo y los entes que lo habitan, ni por tanto atiende temáticamente al correlato de la percepción externa, sino que ello llegará de manera sistemática con la fenomenología trascendental (Ingarden, 1975, pp. 10-11). A pesar de ello, en las *Investigaciones* ya está prefigurado el sentido original de esta nueva ciencia. Como el mismo nombre lo dice, el dominio de investigación de la fenomenología debe restringirse al fenómeno, entendiendo a este no de manera negativa como una apariencia que oculta el verdadero ser de las cosas, sino como el ámbito de aparición en donde es posible que *algo* se muestre como lo que es, pero requiriendo siempre para ello de un *alguien* a quien se le muestra y aparece¹¹. La aparición es siempre aparición *de* algo *para* alguien, hay un dativo de manifestación como un genitivo de manifestación (Zahavi, 2017, p. 108). Así, como el objeto no puede aparecer si no es en virtud de una conciencia que lo vive, la fenomenología da lugar a una empresa descriptiva en donde se busca en la conciencia purificada (luego denominada trascendental) las estructuras y funciones constitutivas que posibilitan la manifestación de los objetos.

Con base en lo anterior, toda dación evidente y adecuada tiene que estar fundada necesariamente en el vivenciar mismo de la conciencia, limitándonos a describir exclusivamente lo que en la reflexión de estas vivencias se nos da. Zahavi (2003) expresa todo lo anterior con total claridad:

If we are to examine in a nonprejudicial manner what ideality or reality is, we need to pay attention to its experiential givenness. But in order to do so it will also be necessary to undertake an investigation of consciousness, since it is only in, or rather for, consciousness that something can appear. Thus, if we wish to clarify the true status of ideal logical principles or real physical objects we have to turn toward the subjectivity that experiences these principles and objects, for it is only there that they show themselves as what they are. Consequently, the answers to the fundamental questions that we find in epistemology and in the theory of science call for an ‘unnatural’ change

¹¹ Benoist (1997) sugiere que Husserl dio cuenta de un concepto de fenómeno no mentalista, pues él muestra cómo lo que aparece, en tanto apariencia, «n’est ni dedans ni dehors» (p. 228). Para el autor, Husserl no determina metafísicamente el aparecer de un lado o del otro, para luego tener que deducir el lado que queda en suspenso; en la aparición “dentro” y “afuera” ya están irremediabilmente unidos. Esto puede relacionarse también con lo que Sartre sostiene al inicio del *Ser y la Nada*, en donde afirma que a partir de la idea de fenómeno de la fenomenología el aparecer ya no se opone al ser, sino que el primero es la medida del último (Sartre, 1993, p. 16). El ser de lo que aparece ya no depende de una naturaleza oculta detrás de las apariciones, sino que lo que el fenómeno es lo es absolutamente, pues devela *cómo es* aquello que es.

of interest. Instead of paying attention to the objects, we must reflect on, thematize, and analyze the acts of consciousness. It is only in this way that we will be able to reach an understanding of the relation between the act of knowing and the object of knowledge (p. 12).

Según esta breve exposición, la fenomenología sería una ciencia regulada metodológicamente por una suspensión de la validez objetiva de ciertos supuestos metafísicos y epistemológicos que permiten la descripción de lo dado tal y como se da, no solo describiéndolo de manera eidética, sino también de manera correlativa. Dentro del marco de la fenomenología habremos de tematizar el problema de la trascendencia expuesto en el inicio de este capítulo. La pregunta gira en torno a saber cómo accedemos con evidencia a los objetos trascendentes. La posibilidad de responder a dicho problema requiere de una previa indagación por la capacidad de la conciencia para relacionarse o alcanzar lo otro de sí, cuestión a la que Husserl responderá con una teoría *sui generis* de la intencionalidad. En este sentido, en el siguiente párrafo desarrollaremos el concepto de intencionalidad expuesto por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*, mostrando sus virtudes y el avance significativo que implicó, pero al tiempo resaltando sus limitaciones para responder verdaderamente al problema de la trascendencia.

§ 2. El concepto fundamental de intencionalidad y los antecedentes del noema en las *LU*

El tema principal de este párrafo será la tematización del concepto de intencionalidad. Como dije anteriormente, la pregunta que indaga por cómo es posible que la conciencia vaya más allá de sí misma y perciba, sienta, represente, quiera y juzgue todo aquello que no es ella es respondida por Husserl con una teoría novedosa de la intencionalidad. Para ello, iniciaremos con una caracterización general de la intencionalidad, a la vez que presentaremos dos modelos generales de comprender la intencionalidad, los cuales avivan distintos problemas y serán objeto de crítica por parte de Husserl. Sobre esta base, pasaré a dar una caracterización positiva de la teoría de la intencionalidad de Husserl en las *Investigaciones Lógicas* y, con ello, mostrar algunos antecedentes del noema en esta primera formulación de la intencionalidad, lo cual nos permitirá ver los límites de este primer abordaje de la intencionalidad y del objeto trascendente. Así, veremos con mayor claridad cómo con el giro trascendental se nos ofrece una comprensión de la correlación entre la conciencia y el mundo que permite abordar el problema de la trascendencia. Con todo, veremos que la teoría de la intencionalidad de Husserl, ya en las *Investigaciones*, nos deja ver que los objetos no pueden ser algo inmanente a la conciencia y, todavía de una manera preliminar, nos indica que la conciencia no debería ser considerada como una esfera interna cerrada sobre sí.

2.1. El concepto de intencionalidad: modelos alternativos y sus problemas

En las últimas investigaciones lógicas Husserl aborda el tema de qué es o en qué reside lo característico de ser consciente. Como indicamos anteriormente, Husserl no está interesado en las condiciones empíricas como podrían ser los procesos neuronales o las bases biológicas de la conciencia, sino más bien en el carácter experiencial de la

conciencia; su interés gira en torno a una descripción de la experiencia tal y como se da desde una perspectiva en primera persona. Así, en su análisis de la estructura de la experiencia, Husserl presta especial atención a aquellas experiencias que gozan de intencionalidad, esto es, que poseen una referencia a un objeto. En la vida cotidiana constatamos que no solo se percibe, se imagina, se ama o se juzga, sino que se percibe un árbol, se imagina un unicornio, se ama a un familiar, etc. Cualquiera sea la modalidad de conciencia, ya sea una percepción, una fantasía o un juicio, estas formas de experiencia se distinguen por estar dirigidas a objetos intencionales, lo cual deja ver que el objeto percibido, imaginado o juzgado debe tenerse en cuenta en las descripciones de las respectivas experiencias en que son vividos. En este sentido, Husserl considera la intencionalidad como un rasgo esencial de la conciencia o de la experiencia consciente (Hua III, p. 74, 202; Husserl, 1999, pp. 490-493).

Sin duda, todos reconocemos la herencia de Brentano en la medida en que fue quien revivió el escolástico concepto de intencionalidad, caído en desuso en los inicios de la modernidad. Drummond (1990) nos cuenta que Brentano retoma la intencionalidad como un concepto clave en los asuntos del conocimiento en una época en la que el idealismo y el empirismo perdían fuerza y parecían alternativas cada menos atractiva, y que es justo dentro de este contexto que la teoría de Husserl debe ser situada y entendida (p. 11). Así, para distinguir entre fenómenos psíquicos y físicos Brentano parte del hecho obvio e inequívoco de que los primeros están siempre referidos a un objeto, atribuyendo la intencionalidad como el carácter distintivo de los fenómenos psíquicos (Brentano, 2020, pp. 114-115). No obstante, a pesar de esta aparente obviedad, Husserl nos advierte que la intencionalidad es clarísima y, a la vez, *oscurísima* (Hua III, p. 201), de ahí que él llegue a considerar la intencionalidad como el problema fundamental de la fenomenología (Hua III, p. 337). Con ello, no vendría mal que expongamos en qué radica esta oscuridad, a la par que presentemos versiones de la intencionalidad que avivan dicha oscuridad y las contrastemos con la posición de Husserl.

Partimos de la constatación de que nuestras experiencias están intencionalmente dirigidas a objetos de diverso carácter, por ejemplo, los entes del mundo. Como decíamos en el primer párrafo, una determinada comprensión de la inmanencia de la conciencia, entendida como un interior o un recipiente que no tiene en sí mismo relación con los objetos trascendentes, y que la relación que establece con ellos solo puede ser secundaria y accidental, es problemática. Aquí, cabe preguntarse cómo es posible que nuestras experiencias “contengan” objetos existencialmente distintos de ellas mismas, qué noción de “contenido” puede justificar esta naturaleza autotranscendente y “contenedora” de la experiencia (Drummond, 2003, p. 65). Es más, todo se complica en el momento en que tenemos en cuenta el carácter veritativo de esos objetos, pues la experiencia puede tender hacia un objeto e intuirlo, pero muchas veces ella intenciona objetos de manera distinta a como son efectivamente o, incluso, objetos que en realidad no existen. La oscuridad de la intencionalidad no solo reside en que no es claro cómo la experiencia intencional “contiene” a su objeto o en qué términos se da

dicha relación, sino tampoco cómo se puede distinguir las experiencias verdaderas de las que no lo son.

A lo largo del texto hemos sido insistentes con esa concepción de conciencia que la concibe como una entidad análoga a una suerte de recipiente o de interior en el que se “ingresan” cosas. Sobre la base de esta concepción podemos identificar dos formas generales de comprender la intencionalidad, ambas sustentadas por creencias propias de la actitud natural, que intensifican esta oscuridad mencionada¹². La primera de ellas, denominada por Dan Zahavi como una comprensión *objetivista* de la intencionalidad, parte de la idea de que conciencia y objeto están relacionados externamente en el mundo. Desde esta perspectiva, la conciencia en sí misma no tiene relación con el mundo, pero si un objeto externo influye en ella de manera causal, entonces puede darse tal relación (Zahavi, 2003, p. 14)¹³. Así, la posibilidad de que una experiencia consciente esté dirigida a un objeto depende de que dicha experiencia esté influida causalmente por el objeto en cuestión. Sin embargo, considerar que la cognición o la experiencia en general de un objeto depende de este tipo de relación causal, parece obviar que la conciencia no solo está intencionalmente dirigida a los objetos reales y existentes en el mundo entorno, sino también a objetos inexistentes, ideales, imposibles o futuros. Como resulta evidente, todos estos tipos de objetos no pueden influir casualmente en mi vivencia de ellos.

Así, el hecho de que la conciencia pueda intencionar objetos que no existen, o que no están presentes, es suficiente para mostrar que la condición general para que una experiencia esté dirigida a un objeto no es la influencia causal de éste sobre aquella (Zahavi, 2003, p. 15). En efecto, cuando me imagino un unicornio, o pienso en el principio de identidad, o recuerdo un suceso del pasado, no estoy pensando en nada, sino en algo que en la descripción de nuestras vivencias, incluidos los casos de las fantasías y las alucinaciones, aparece como aquella referencia intencional hacia la cual se dirige la vivencia respectiva. Precisamente, tanto Drummond (1990) como McIntyre y Smith (1989) nos dicen que una de las características esenciales de la relación intencional es su independencia de la existencia del objeto (p. 12; p. 150). Pero ello no solo se aplica para las fantasías o el deseo de algo que no ha ocurrido, por ejemplo, sino también para las experiencias perceptivas en las que suponemos que lo que se percibe existe físicamente. Así, en una ilusión perceptiva, sin ser consciente de que es una ilusión, vemos efectivamente el oasis en un desierto o la mujer que nos saluda de lejos (que es en verdad un maniquí) y, no obstante, nada de ello existe. Sin embargo, ver a la mujer o al oasis inexistente no es lo mismo que no ver nada en absoluto (Drummond, 1990, p. 12). Desde luego, queda pendiente la cuestión de cómo distinguimos una percepción verdadera de una mera ilusión, pero basta para sostener que la relación

¹² Estos dos modelos de la intencionalidad los expongo con base en una síntesis de los textos *Husserl's Phenomenology* de Zahavi (2003, pp. 13-22), el 1er cap. de *Husserl Intentionality and non-foundational realism* de Drummond (1990) y el texto de McIntyre y Smith titulado *Theory of Intentionality* (1989).

¹³ Si bien Zahavi no menciona a ningún autor representante de este enfoque, me parece que Hilary Putnam en su primera etapa funcionalista puede fungir como uno de ellos. También Daniel Dennett, con su marcado naturalismo y funcionalismo, puede pensarse como un representante de este enfoque. Por último, se me ocurre que Jerry Fodor, con su representacionalismo computacional que se basa en una lógica causal puede entrar en esta posición.

intencional de una vivencia con un objeto puede darse incluso cuando dicho objeto no existe.

Como vemos, la versión objetivista de la intencionalidad tiene problemas para explicar la relación de la conciencia o de los estados mentales con los objetos que no existen físicamente. De ahí que el otro modo de concebir la intencionalidad, una versión *subjetivista* (Zahavi, 2003, p. 15) u *objetualista* (McIntyre y Smith, 1989, pp. 153-154) de la intencionalidad, abogue por concebir la relación entre conciencia y objeto en principio como una relación con un objeto intramental o inmanente, de modo que en los casos en que el objeto no existe físicamente, la intencionalidad del acto quede asegurada por un objeto que existe de un modo inmanente/psicológico. No obstante, como bien sabemos, esta interpretación de la intencionalidad fue constantemente criticada por Husserl. En efecto, piénsese en las implicaciones que dicha concepción tiene con respecto a la distinción categorial entre acto y objeto. Walton mismo, por ejemplo, nos dice que la distinción entre acto y objeto, y la distinción entre éste último y los contenidos inmanentes o sensaciones, es el inicio y avance original de la fenomenología (Walton, 1988, pp. 7-8). Si suponemos que el objeto intencional es inmanente, esto es, que comparte el mismo modo de ser de la vivencia o del acto, entonces estamos contrariando esta distinción originaria, la cual fue el primer paso de Husserl para criticar el psicologismo y dar lugar a la fenomenología. Pero desarrollemos todo esto con más detenimiento.

Desde esta interpretación subjetivista de la intencionalidad, la relación intencional es vista como una relación ordinaria con un tipo de objeto extraordinario (intencional), distinto del objeto trascendente y real (Drummond, 1990, p. 13; McIntyre y Smith, 1989, pp. 153-154). Así, el objeto intencional se vuelve una especie de objeto inmanente, con el que la conciencia está relacionada tanto en los casos en que no existen los respectivos objetos trascendentes como en los casos en que sí. Para Husserl, Brentano es un buen representante de esta concepción de la intencionalidad. En la *V Investigación Lógica*, Husserl le critica a Brentano el hecho de que su concepto de fenómeno psíquico cae en el equívoco de tomar los objetos percibidos, juzgados o queridos como si ellos “entraran” en la conciencia, de suerte que tanto el acto como el objeto “están” en la conciencia (Husserl, 1999, pp. 494-495). Sin embargo, por más minuciosamente que describamos las vivencias de la conciencia, nunca encontraremos como ingrediente de ellas algo así como un objeto, pues tanto el objeto como los actos gozan de cualidades que no son comunes a ambos. Así, las vivencias intencionales tienen su referencia a un objeto, pero este objeto no existe ni en la conciencia, ni tiene necesariamente que existir fuera de ella, sino que por la mera estructura intencional de tales vivencias ellas tienen la *intención*, la dirección hacia ese objeto. Por ello, el objeto intencional no hace parte del contenido inmanente o mental de la conciencia (Husserl, 1999, p. 496, 513).

¿Cómo podríamos sustentar esta postura de Husserl? En primer lugar, Husserl nos enseñó que el acto, con todos sus momentos ingredientes (*reell*), se da de una manera distinta a como se da el objeto. Por ejemplo, un objeto de la percepción como mi celular

se manifiesta desde una determinada perspectiva, lo percibo a partir de ciertos aspectos parciales en los que exhibe determinadas cualidades actuales, pero que al cambiar de orientación y lado puede exhibir otras nuevas, de suerte que la aparición del objeto se da dentro de ciertos límites que no permiten captarlo en su totalidad, sino que siempre podemos experimentarlo de nuevas formas. De manera análoga si me imagino o fantaseo un unicornio éste se me aparece de enfrente, o de perfil, o cuando pienso un objeto siempre lo hago a partir de cierta descripción o concepción, llevando así a que el objeto nunca se agote en una sola dación, sino que siempre la trascienda¹⁴. En cambio, el acto por medio de los cuales intenciono esos objetos no se da en perspectiva: si yo reflexiono sobre mi percepción visual, dicha vivencia no se dará en escorzos, no tendrá un reverso oculto. Por tanto, si el objeto fuera inmanente, tendría que compartir este carácter no-perspectivo de las vivencias, pero resulta evidente que no es así. De ahí que el objeto intencional, en virtud de su trascendencia, deba tener un modo de ser distinto al de la inmanencia.

En este sentido, como nos dice Zahavi finalmente, si el objeto intencional fuera inmanente al acto y por tanto tuvieran el mismo modo de ser, nunca se podría experimentar el mismo objeto más de una vez (Zahavi, 2003, p. 15). En efecto, al intentar percibir un objeto de nuevo, ello tendría que hacerse mediante una nueva percepción, pero como el objeto es inmanente a cada percepción, entonces tendría que ser un nuevo objeto. Por extensión, tampoco sería posible el carácter público e intersubjetivo de los objetos perceptivos, pues nadie podría experimentar el mismo objeto en la medida en que cada acto perceptivo de cada uno es único e irrepetible. Así como el psicologismo ignora la diferencia entre la temporalidad del acto y la identidad y unidad objetiva de los objetos, la interpretación subjetivista de la intencionalidad comete la misma falacia al pretender reducir el objeto intencional al contenido inmanente. Pero para terminar de rematar, al decir que el objeto intencional es inmanente y que tiene alguna suerte de existencia psíquica, ello implicaría que los objetos de las fantasías y de las ilusiones, por ejemplo un centauro que me imagino, existe al mismo nivel que existe este acto fantasioso en el que lo imagino (Hua III, pp. 49-50). De ahí, entonces, no podríamos estar tan seguros de que una afirmación universal como “no hay/no existen centauros” sea falsa.

De este modo, para Husserl el objeto intencional no existe en la mente, no es una construcción mental o una imagen del objeto respectivo. Ante ello, es muy conocido el hecho de que Husserl criticó ferozmente una *teoría representativa de la percepción*, esto es, que la relación entre el sujeto y el objeto de la percepción se establece gracias a una representación mental interna que media entre ambos. Por ejemplo, si yo veo este lápiz, desde luego éste en tanto objeto físico no puede estar en mi conciencia, por lo que más bien el lápiz afecta mi aparato sensorial de tal modo que se produce en mi conciencia una representación mental de dicho lápiz. Por tal, toda percepción implicaría dos

¹⁴ Ello lo sostiene Husserl tempranamente con su concepto de *materia* en la *V Investigación* (Husserl, 1999, p. 523), lo reafirma en *Ideas I* cuando habla del ser fenoménico de las cosas o del sentido noemático (Hua III, pp. 91-95, 299-300) y lo profundiza aún más cuando tardíamente, en libros como *Experiencia y Juicio*, habla de la trascendencia del sentido con respecto al horizonte de la experiencia (Husserl, 1980, p. 35).

entidades: el objeto perceptivo extramental y la estructura representacional interna a partir de la cual puedo percibir al primero. Como mencioné en la nota de página 7, esta teoría es una interpretación extendida a lo largo de la tradición que hoy en día sigue encontrando adopción. Sin embargo, para Husserl dicha teoría no explica nada, pues el problema fundamental radica en explicar por qué la representación mental, que por principio es distinta del objeto perceptivo, debería de permitirnos conocer a este último (Husserl, 1999, p. 527-530 / Hua III, pp. 207-209).

Así, el principal argumento de Husserl se basa en un análisis de la conciencia representativa, en donde sostiene que ser representativo de un objeto no es una cualidad inherente del objeto representador¹⁵. Mientras que la semejanza es una relación recíproca, la representación no lo es, pues una pintura de Napoleón puede representarlo, pero Napoleón mismo no representa a la pintura. Según Husserl, para que X represente a Y, X debe ser interpretado como una representación de Y, es decir, requiere del rendimiento de una conciencia que le dé ese sentido de representador. Así, para poder comprender que X representa a Y por semejanza, se debe tener un acceso a Y que no esté mediado por X, pues si solo se conoce la representación (X), entonces la conciencia no tendría modo de compararlos y dar cuenta de su semejanza, por lo que en últimas no se sabría si la representación mental representa efectivamente o se asemeja al objeto perceptivo (Zahavi y Gallagher, 2014, p. 146). Además, dice Husserl, esta duplicación de la realidad lleva a un contrasentido. En efecto, si toda percepción y toda vivencia en la que se interpreta a algo como algo requiere de la distinción entre objeto inmanente (ya sea una imagen o representación) y objeto real, resulta evidente que este objeto inmanente ya es algo distinto del acto representativo o perceptivo en cuestión y, por lo tanto, la imagen misma que se supone nos lleva hacia el objeto perceptivo ya sería un objeto real/psíquico que requeriría de otra imagen/representación a partir de la cual la conciencia se relaciona con él y así *ad infinitum* (Hua III, p. 208).

Según lo anterior, la percepción no puede tener un carácter representacional no solo porque caería en una regresión al infinito, sino porque también presupone lo que pretende explicar, es decir, supone un acceso al objeto representado que no está mediado por el objeto representador, pero tal teoría justo lo que quiere sostener es que la percepción es posible gracias a la representación. En contra de esto, Husserl defiende una suerte de realismo perceptivo directo en el que la conciencia está relacionada, en carne y hueso, con los objetos del mundo; no hay imágenes ni objetos intencionales mentales mediando entre ellos (Rosemary, 2005, p. 206). Así, para retomar el inicio de la exposición con respecto al modelo subjetivista de la intencionalidad, Husserl considera que tanto las vivencias dirigidas a objetos inexistentes como las percepciones se caracterizan por su referencia a un objeto trascendente. No obstante, la diferencia estriba en que en la percepción el objeto existe físicamente, mientras que en el caso de las alucinaciones o fantasías el objeto no existe ni intra ni extramentalmente, es decir, solo hay un acto con una referencia intencional, pero no con un referente. En este

¹⁵ Si bien Husserl critica principalmente a la teoría representativa de la percepción basada en la imagen, esto es, que la representación da con el objeto en virtud de su similitud, parece que su crítica puede aplicarse a todo modelo que considere que nuestra percepción es indirecta y que está mediada por otro objeto distinto del perceptivo.

sentido, la apertura intencional de la conciencia es esencial e inherente a la misma y no algo que se añade a partir de una afección del objeto externo o a partir de la formación de una representación u objeto inmanente.

2.2. La intencionalidad y los antecedentes del noema en las *Investigaciones Lógicas*

Con toda la sección anterior podemos vislumbrar de manera indirecta y negativa algunos rasgos de la teoría de la intencionalidad de Husserl en las *Investigaciones*. Por ejemplo, vimos que la relación intencional no puede depender de la existencia del objeto, sino que -y aquí entra el relato de Husserl- basta que haya una vivencia con la estructura de la intencionalidad para que *eo ipso* ella tenga una referencia intencional hacia un objeto, el cual puede o no existir (Husserl, 1999, p. 495, 498). También vimos que para Husserl la relación intencional no se establece entre los actos y algún tipo de objeto inmanente o mental, no hay una duplicación de la realidad ni se reconoce una distinción entre objeto intencional y objeto real; para Husserl, en la percepción externa, la relación de la conciencia con su objeto perceptivo es directa y no está mediatizada. Por ello, en la *V Investigación* Husserl insiste en hacer ver que el objeto intencional no comparte el mismo modo de ser de la vivencia ni de los contenidos de sensación, no es inmanente al acto (Husserl, 1999, p. 501). Con todo, aún no hemos establecido de manera positiva qué es lo que compone a la inmanencia de la vivencia, por qué hay que diferenciar lo que en ella hay del objeto intencional y, por último, cuál es el estatuto de este último. Pasemos a ello.

En las *LU* Husserl entendió la intencionalidad como donación de sentido (*Auffassung*) de un material amorfo e inanimado que funge como representante. En la *I Investigación*, el esquema contenido-aprehensión opera en el ámbito del lenguaje, donde a partir de los signos escritos o de los sonidos pronunciados, que serían el contenido o material amorfo, la conciencia efectúa sobre ese material una donación de sentido que le permite intencionar algo distinto del mero signo. En la *V Investigación*, dicho esquema se aplica al ámbito de la percepción externa y funcionaría de la misma manera: así como los signos son animados por los actos, las sensaciones son animadas y, en virtud de ello, se nos dan los objetos y sus determinaciones (Husserl, 1999, pp. 503-504). Aclaremos estos conceptos. Los contenidos de sensación son entendidos por Husserl como los momentos no-intencionales de la vivencia, esto es, los datos brutos que nos llegan a partir de nuestro aparato sensorial, por ejemplo, la sensación de color, de sonido, de figura, de textura, las sensaciones propioceptivas, etc. Dichas sensaciones son interpretadas o dotadas de sentido por la conciencia a partir de los actos de aprehensión, los cuales constituyen el carácter intencional de la conciencia. La funcionalidad de estos actos estriba en que a partir de ellos se sintetizan y organizan los datos de las sensaciones para así experimentar significativamente el mundo, para que los objetos aparezcan como siendo algo.

Así, los contenidos de sensación, junto a los actos que los aprehenden y les dan forma o sentido, son considerados por Husserl como el contenido real (*reell*) de la vivencia, son los momentos ingredientes e inmanentes que conforman las vivencias. Ahora bien,

dichos contenidos de sensación deben distinguirse de los objetos respectivos. Dice Husserl: «Las sensaciones, e igualmente los actos que las «aperciben», son vividos, pero no aparecen objetivamente; no son vistos, ni oídos, ni percibidos por ningún sentido. Los objetos, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero no vividos» (Husserl, 1999, p. 503). En efecto, cuando se me aparece visualmente una manzana, yo no veo ni percibo la sensación de rojo, pero sí veo el rojo objetivado (intencionado) de la manzana que tengo enfrente. Por ello, aunque las sensaciones no sean las determinaciones objetivadas del objeto, sí son necesarias para que dichas determinaciones se nos aparezcan. Podríamos decir que a partir de la aprehensión las sensaciones *presentan* las determinaciones del objeto, pero no se identifican con ellas¹⁶. De este modo, como los contenidos de sensación no son equivalentes al objeto ni a sus cualidades, hay que distinguir entre los contenidos reales (*reellen*) del acto y el contenido intencional (Husserl, 1999, p. 513).

Así, Husserl se distancia de Brentano dado que éste no vio la diferencia entre la posesión pasiva de un contenido y la dación de sentido sobre el mismo a través de un acto, no dio con la función objetivante de la intencionalidad que muestra que la dirección hacia un objeto por parte de la conciencia no se da sólo gracias a la posesión de unos contenidos inmanentes (Rabanaque, 1994, p. 44). Por tal, la intención hacia los objetos exige un *plus* (*Überschuß*) de los actos que unifica y organiza las múltiples sensaciones para que aparezca un objeto con sentido, un objeto que trasciende a los contenidos reales e ingredientes de la vivencia (Husserl, 1999, p. 514). Ahora, el concepto de contenido intencional es ambiguo y tiene distintos sentidos, ya sea el de objeto intencional, el de materia o el de esencia intencional (Husserl, 1999, p. 513). La diferencia entre el primero y la segunda es que el objeto intencional refiere a aquello *a lo* que se dirige el acto, mientras que la materia se refiere a aquello *por lo* que el acto se dirige al objeto intencional, al sentido que marca *cómo* el objeto se da a la conciencia. No entraré en los pormenores de ello, sino que más bien quiero enfatizar en que esta distinción entre contenido inmanente/intencional le genera limitaciones metodológicas a Husserl.

En efecto, a pesar de todo lo que hemos podido decir sobre el objeto intencional, la descripción que Husserl lleva a cabo en la *V Investigación* no permite una descripción temática sobre el estatuto y la estructura misma del objeto intencional, pues en las *Investigaciones* el objeto intencionado por la conciencia no es tematizado. Como se

¹⁶ Husserl ofrece dos argumentos para mostrar que las sensaciones o contenidos inmanentes no son lo mismo que el objeto. En primer lugar, podemos percibir un objeto como idéntico a pesar de que constantemente estén cambiando las sensaciones que tenemos, por ejemplo, yo veo una silla como la misma a pesar de que cambie la iluminación del cuarto y, por tanto, los colores y la figura aparezcan con otra intensidad y plenitud, o puedo voltear la silla y ver nuevos aspectos, pero seguiré percibiendo a la misma silla. Así, pueden vivirse contenidos de sensación muy diversos y, no obstante, el objeto perceptivo ser el mismo (Husserl, 1999, p. 501). En segundo lugar, Husserl también afirma que puede darse el caso de que los contenidos de sensación sean los mismos, pero que la aprehensión perceptiva, esto es, la dación de sentido o la interpretación que hace la conciencia de esos contenidos cambie y, correlativamente, cambie el objeto (Hua III, p. 230, Walton, 1988, p. 6). El clásico ejemplo es el de unos arabescos que veo e interpreto en un inicio como un objeto estético, pero luego me percató de que tales arabescos son en verdad signos de un lenguaje determinado, por lo que un mismo conjunto de sensaciones es interpretado de manera distintas, en un inicio como arabescos y luego como signos de un lenguaje.

sabe, Husserl circunscribe sus indagaciones a la esfera de la inmanencia, pues en este ámbito es donde se consiguen las donaciones evidentes. No obstante, en las *Investigaciones* la reducción a la inmanencia es entendida en un sentido cartesiano, ya que sólo se atiende a lo dado de modo real-inmanente y, por tanto, sus análisis remiten exclusivamente a las *cogitationes*: a los actos de aprehensión y contenidos de sensación (Rabanaque, 1994, p. 56). Por ello Husserl insiste en que todos sus análisis son anteriores a cualquier metafísica, de suerte que los problemas con respecto al ser objetivo, el ser real o el ser en sí de los objetos y del mundo quedan fuera de circuito (Husserl, 1999, p. 504). De ahí que Husserl pueda decir que «el objeto no es nada para la consideración fenomenológica» (Husserl, 1999, p. 521). Al respecto, Zahavi ha insistido en la neutralidad metafísica de Husserl en esta primera etapa, pues Husserl no solo no aborda la cuestión de si el objeto intencional es o no independiente de la conciencia, sino que insiste en que la existencia del objeto intencional es fenomenológicamente irrelevante en la medida en que la naturaleza del acto no varía si existe o no el objeto (Zahavi, 2017, p. 48).

Con base en lo anterior, aunque Husserl considere acertadamente que no hay necesidad de distinguir entre objeto intencional y objeto real, pues si el objeto intencional existe realmente entonces es este objeto real, y no otro, nuestro objeto intencional (Husserl, 1999, p. 529), lo cierto es que él en las *LU* no está en capacidad de dar cuenta fenomenológicamente de la diferencia entre el objeto meramente intencionado y el objeto real y efectivo. De esta manera, el objeto trascendente y real, en la medida en que no puede darse en la inmanencia, queda fuera del alcance de la psicología descriptiva de las *Investigaciones*. Si retomamos el problema de la trascendencia del primer párrafo, podríamos decir que en el desarrollo de la intencionalidad en las *Investigaciones* Husserl da cuenta de la naturaleza autotrascendente de la conciencia, pero no explica aún la trascendencia, no tiene los medios para dar cuenta cómo ha advenido real el objeto y se hace presente. Por tal, el reto estaría en comprender el sentido en el que se puede incluir al objeto intencional en lo que puede describirse fenomenológicamente, lo cual parece exigir que el sentido de la conciencia se modifique hasta el punto en que en ella se pueda describir no solo el acto trascendente, sino la correlación intencional misma, es decir, el acto intencional y su correlato intencional.

Con todo, a pesar de tal restricción metodológica, resulta evidente que aquí Husserl dice cosas importantes sobre el objeto intencional, por lo que puede uno interpretar que el objeto como correlato ya está expuesto en las *Investigaciones* de manera operativa e implícita, pero no aún de manera temática. La posibilidad de tematizar al objeto la encuentra Husserl con la *epojé*, en donde el objeto intencional pasa a ser un elemento funcional para dar cuenta de la experiencia de la conciencia y, por ello, Husserl se referirá a él con un nuevo término, a saber, el noema. En últimas, lo que me interesó recalcar en todo este párrafo es que para Husserl la conciencia es autotrascendente, está por sí misma dirigida a lo otro de sí y, en esa medida, el objeto intencional no está contenido inmanente ni psicológicamente, sino que al ser lo otro de la conciencia debe ser trascendente. Aunque será más evidente a partir del giro trascendental, ya en las *LU* Husserl concibe la inmanencia de la conciencia no como un interior al que ingresan

objetos, sino como una “inmanencia” que debe ser pensada en términos de su esencial apertura. Para terminar, y a modo de síntesis, cito un pasaje de Sartre (1960) en donde plásticamente nos deja no solo la enseñanza fundamental de la intencionalidad de Husserl, sino también buena parte de la tesis que pretendo defender en todo el texto:

Husserl no se cansa de afirmar que no se puede disolver las cosas en la conciencia. [...] No podrían entrar en vuestra conciencia, pues no tienen la misma naturaleza que ella [...] La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella. [...] Sabíais muy bien que el árbol no era vosotros, que vosotros no podíais hacerlo entrar en vuestros estómagos oscuros y que el conocimiento no podía, sin improbidad, compararse con la posesión. *Al mismo tiempo la conciencia se ha purificado, es clara como un gran viento, nada hay ya en ella, salvo un movimiento para huir, un deslizamiento fuera de sí. Si por imposible entráseis “en” una conciencia, seríais presa de un torbellino que os arrojaría afuera, junto al árbol, en pleno polvo, pues la conciencia carece de un “interior”; no es más que el exterior de ella misma y son esa fuga absoluta y esa negativa a ser sustancia las que la constituyen como conciencia [...]* A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama “intencionalidad” (pp. 25-26, las cursivas son mías).

§ 3. El giro a la fenomenología trascendental: la epojé, la reducción trascendental y la correlación noesis-noema

Hemos llegado a la última parte de este primer capítulo, por lo que no vendría mal recapitular el camino que hemos trazado para llegar hasta aquí. En primer lugar, expusimos el problema de la posibilidad del conocimiento en términos del problema de la trascendencia, el cual exige no solo mostrar cómo la conciencia puede relacionarse con lo otro de sí, sino sobre todo en cómo justificamos racionalmente el objeto trascendente y damos cuenta de su esencial correspondencia con los actos de la conciencia. De manera seguida, pasamos a analizar el concepto de intencionalidad expuesto en las *LU* y vimos que con ello Husserl había respondido a la primera parte del problema, pero ahí no tenía aún los medios metodológicos para responder a la segunda parte. En verdad, aunque en las *LU* (1900) Husserl nos dé muchas luces sobre cómo entender la relación entre la conciencia y los objetos intencionales, en ellas Husserl no cuestiona directamente el problema de la posibilidad del conocimiento trascendente como sí lo hace después en las *Lecciones* (1907), por lo que se entiende que ahí no haya respondido completamente. Por tal, si la fenomenología pretende dar cuenta del sentido en que la conciencia puede conocer lo trascendente, y de cómo lo trascendente está por principio al alcance de la conciencia, Husserl se ve en la obligación de reformular el sentido y el método de la fenomenología. Así, como nos dice el profesor Julio César (2012), cuando la fenomenología quiere dar cuenta de la “realidad del mundo” y preguntarse cómo ha advenido lo real, tiene lugar el giro trascendental (p. 46).

Desde un comienzo Husserl vio en la fenomenología una ciencia nueva y estricta que goza de un objetivo fundacional, a saber, el de brindar los fundamentos epistemológicos y metafísicos de toda ciencia posible. La fenomenología de las *Investigaciones* tenía

esta pretensión, pero Husserl se percató de que ella en tanto psicología descriptiva no era capaz de cumplir con tales fines. La diferencia entre esta fenomenología de las *Investigaciones*, y aquella que se empieza a esbozar en las *Lecciones* y que se concretiza sistemáticamente en *Ideas I* tiene que ver con el creciente compromiso de Husserl con el ideal de un conocimiento plenamente justificado, en donde se han revelado y analizado críticamente los supuestos más fundamentales de toda actividad científica. Justamente, con la formulación del problema de la posibilidad del conocimiento en las *Lecciones* Husserl no solo está dejando ver una de las limitaciones de las *Investigaciones*, sino que está expresando un problema y una crítica más general que le exigirá un nuevo método: la reducción trascendental. Como dicha crítica del conocimiento es condición de posibilidad de toda metafísica (Husserl, 2011, p. 91, 117), la crítica no solo establecerá cómo es posible que la conciencia pueda conocer lo trascendente, sino que brindará las bases para poder tematizar los objetos trascendentes del mundo. Veamos, por tanto, estas novedades.

La metodología de la fenomenología trascendental tiene como ejes nucleares la *epojé* y la *reducción trascendental*, por lo que aclarar el sentido de esta doble operación es el objetivo de este parágrafo. De manera general, por *epojé* se entiende el momento negativo en el que se suspende la validez objetiva de la creencia más fundamental de la actitud natural para así posibilitar la actitud fenomenológica. Como resultado de ello, deviene la reducción como el momento positivo en el que se produce una reorientación temática desde el mundo experimentado de manera unilateral e ingenua hacia el mundo esencialmente relacionado con sus modos de darse, de suerte que gracias a la reducción cobramos conciencia de la necesaria correlación entre conciencia y mundo. En la medida en que la reducción solo es posible gracias a la *epojé*, iniciaremos desarrollando la *epojé*. Como sabemos, para Husserl la actividad filosófica se distingue de la actividad científica y cotidiana dado que aquella consiste en una forma radical de clarificación crítica, es decir, tiene que llevar a cabo un trabajo reflexivo en el que tematice lo que en las ciencias y de ordinario no se puede tematizar. En concreto, cuando los científicos investigan el mundo natural o social están operando sobre una serie de supuestos metafísicos y epistemológicos que posibilitan su actividad, de ahí que la tematización de esos supuestos no puede llevarse a cabo por los científicos dado que ellos dependen de la certeza de esos supuestos para que su actividad científica sea lo que es.

Ahora bien, estos supuestos en los que se basa la actividad científica se funden o tienen su raíz en la creencia en una realidad independiente de la mente, la creencia en un mundo que es lo que es y que está ahí necesariamente como realidad universal (Hua III, p. 57, 61). Dicha creencia se trata de una ingenuidad natural y necesaria no solo para los científicos, sino también para todos nosotros en nuestra vida cotidiana pre-teórica, de ahí que Husserl se refiera a ella como la *tesis general* de la *actitud natural*. Para comprender la actitud natural, podríamos iniciar preguntándonos qué significa el término actitud (*Einstellung*). Dentro de la fenomenología, se entiende por actitud una disposición habitual que tiene *un correlato o un respecto a qué está dispuesto*, que es además voluntaria y que está motivada por intereses (Rabanaque, 2011, p. 155). Para Husserl, las actitudes pueden clasificarse muy generalmente en actitudes teóricas,

prácticas y valorativas-afectivas (Hua III, pp. 339-342). En la vida cotidiana podemos adoptar distintas actitudes, por ejemplo, un científico que al inicio del día cavila sobre un problema adopta una actitud predominantemente teórica, pero luego puede salir de esa actitud y realizar un oficio, en donde su actitud se torna más práctica y, al final cuando llega la noche, puede complacerse escuchando una pieza de Schubert, por lo que su actitud pasa a ser más valorativa/afectiva. Las actitudes no solo son hábitos que se van aprendiendo y sedimentando, sino que ellas cambian y el paso de una a otra es voluntario.

Como vemos, pueden darse diversas actitudes especiales o específicas, como la del científico, la del comerciante, la del artista, etc., las cuales no solo deben ser aprendidas, sino que pueden ser adoptadas temporalmente. No obstante, cuando Husserl habla de actitud natural se refiere a una actitud básica y originaria en la que el *cogito*, en tanto «forma fundamental de toda vida actual», vive siempre su experiencia (Hua III, p. 59, 62). No se trata de una actitud que cambia ni una de la que volitivamente puedo prescindir cuando guste. ¿Por qué? Porque el correlato de esta actitud no es un ámbito determinado, como el del geómetra, el músico o el biólogo, ni se dirige al mundo con unos intereses específicos y preferidos, sino que el correlato de la actitud natural es algo anterior a todos estos ámbitos e intereses determinados, a saber, el mundo mismo en su unicidad (Husserl, 2008, pp. 185-187). De este modo, como el mundo constituye el horizonte último en el que se integran todos los posibles correlatos de las distintas actitudes especiales, la actitud natural que se dispone hacia ese mundo es el trasfondo (*Hintergrund*) o la base de todos los actos y actitudes particulares. Por ello, Husserl habla de una tesis general de la actitud natural (Hua III, p. 60,), en la que su tema o correlato es el mundo percibido y originario, el mundo pre-dado que es condición para la aparición del resto de actitudes especiales y sus ámbitos respectivos.

En este sentido, vemos el carácter de predonación de la actitud natural con respecto al resto de actitudes y, correlativamente, el carácter unitario del correlato intencional de tal actitud, a saber, el mundo como totalidad. Así, la vida natural se mueve sobre el suelo de la tesis general, de la creencia (*Glauben*) fundamental en un mundo independiente de la conciencia que existe y en el que estamos contenidos todos y cada uno de los entes. Ahora bien, por más necesario y natural que sea permanecer en esta actitud, ella supone una *ingenuidad* inherente. En efecto, sobre la base de esta creencia la ciencia da por sentado que hay objetos en el mundo que pueden investigarse, pero no se detiene a reflexionar sobre qué significa que algo esté dado como objeto de investigación ni a cómo es posible que lo esté (Zahavi, 2017, p. 57). Por tal, cuando nos cuestionamos esta ingenuidad no estamos interesados en seguir buscando más conocimiento positivo del mundo, sino que más bien nos preguntamos por el *cómo* de su carácter dado y el origen de la legitimidad de la creencia en la que se funda ese mundo dado y vivido. De este modo, si queremos evitar la ingenuidad del sentido común, entonces tenemos que suspender la validez objetiva de la tesis de la actitud natural. Este primer paso destructivo o negativo, en el que se pone entre paréntesis lo supuesto por la actitud natural, es llamado por Husserl *epoché*.

La epojé es un concepto central de la fenomenología trascendental de Husserl que se ha interpretado de maneras muy diversas. En términos generales, con la epojé Husserl “desconecta” o “pone entre paréntesis” todo lo que abarca óticamente la tesis general de la actitud natural, todo el mundo natural y los entes contenidos en el mismo, todo conocimiento de las ciencias positivas y, en últimas, nosotros mismos como sujetos psicofísicos (Hua III, pp. 62-66). Pero, ¿qué quiere decir en este contexto “desconectar”? En realidad, con el uso de la epojé no tratamos de suprimir el mundo o de eliminar las posiciones de existencia con las que vivimos el mundo natural, sino que más bien las neutralizamos, no hacemos uso de ellas, de suerte que reconocemos la tesis en su carácter de creencia o prejuicio y, de este modo, podemos suspender su validez en vistas de poder advertirla y analizarla. De ahí que el propósito de la epojé no sea dudar, ni ignorar, ni excluir la realidad, sino que su objetivo consista más en neutralizar o suspender cierta actitud o interpretación dogmática hacia la misma. Por ello, Husserl mismo dice que «no se “interpreta”, ni menos se niega, la realidad real, sino que se desecha una interpretación de ella que entraña un contrasentido» (Hua III, p. 120). En efecto, esta interpretación estriba en el prejuicio del mundo como una realidad que existe en sí independientemente de la conciencia subjetiva/intersubjetiva¹⁷.

Ahora, ¿por qué esta interpretación tácita padece de un contrasentido? En un artículo Stefano Vincini (2021) sintetiza dos razones de ello. En primer lugar, pensemos en cosas que consideramos inexistentes, por ejemplo, el ratón Pérez o el dios Zeus. Como ocurrió con el éter en la física o los humores en la medicina, no se encontraron pruebas reales de su existencia. Así, en concordancia con el sentido de ser implícito en nuestra actitud natural, consideramos que algo no existe cuando suponemos que nunca se podrá dar evidencia o prueba real de su existencia. Justamente, la noción del mundo y del objeto en sí como algo que es lo que es independientemente de la conciencia, consiste en algo que existe aunque nunca podamos dar una prueba real de su existencia (Vincini, 2020, p. 47). Con ello, el contrasentido estriba en que la idea de una existencia en sí equivale a la de algo inexistente. En segundo lugar, el planteamiento natural del mundo no puede fundamentar la creencia en ese mundo sin desembocar en un razonamiento circular, pues como el pensamiento natural siempre presupone el mundo, la evidencia de tal creencia reafirmaría explícita o implícitamente dicha creencia (Vincini, 2020, p. 55). En la medida en que el filósofo debe llevar a cabo una elucidación crítica en la que dé con la evidencia de las creencias más fundamentales, no puede sencillamente aceptar este sentido del mundo en el que solo se puede evidenciar dogmática y circularmente.

En este sentido, cuando Husserl suspende todas las posiciones de existencia de la tesis general está suspendiendo una determinada “interpretación” que nos hace *ver* el mundo de una manera que no nos permite fundamentar filosóficamente la indubitabilidad en ese mundo, que no nos permite justificar racionalmente la creencia en un mundo pre-dado que existe, existió y siempre existirá. En otras palabras, no queremos rechazar

¹⁷ El papel de la intersubjetividad lo desarrollaré un poco en el tercer capítulo. Se trata de que en actitud fenomenológica damos cuenta de que el proceso de constitución no es algo que concierne solo a una conciencia subjetiva, sino que se trata de un proceso intersubjetivo, por lo que la constitución de los objetos trascendentes y reales se enmarca en horizontes intersubjetivos en los que es necesaria una comunidad.

la actitud natural, sino *comprenderla*, y para ello requerimos suspender la validez de la misma para poder aclarar el sentido de sus supuestos más significativos. Así, como Husserl no está negando ni excluyendo el mundo de su interés, él puede decir que después de la epojé «el mundo natural entero que está ahí adelante seguirá estándolo, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis» (Hua III, p. 65). Efectivamente, luego de la epojé y la reducción no hemos perdido nada, ni el mundo ni los entes trascendentes que lo habitan (Hua III, p. 107), todo sigue estando donde estaba antes, pero ahora con una radical *modificación de sentido* (Hua III, p. 205). Por ello, cuando algunos como Hubert Dreyfus (2003) sostienen que la metodología trascendental excluye el mundo (p. 71), se equivocan dado que el propósito de Husserl es más bien excluir un prejuicio ingenuo sobre el estatuto metafísico del mundo. En realidad, como dice Husserl en el epílogo de *Ideas III*:

[la fenomenología] no niega la existencia efectiva del mundo real (y ante todo de la naturaleza)... Su única tarea y efectuación consiste en aclarar el *sentido* de este mundo, precisamente el sentido en el que él [el mundo] vale para cualquiera como efectivamente existente y con derecho efectivo (Hua V, p. 152).

Según esta cita, con la epojé y la reducción queremos dilucidar el sentido del mundo, la legitimidad de la fuente de la que brota la creencia en el mismo. Aquí podemos inferir, con respecto al problema de la trascendencia del primer parágrafo, que si el conocimiento trascendente es un conocimiento mundano, entonces aclarar la posibilidad del conocimiento trascendente coincide con la fundamentación de la creencia en el mundo, esto es, dar cuenta de la posibilidad del conocimiento mundano en general. Así, parte del propósito de la reducción fenomenológica se identifica con el intento de dar cuenta de la posibilidad del conocimiento de lo trascendente. Desde luego, como venimos diciendo, para lograr esto suspendemos nuestra orientación realista para dar con una nueva manera de experimentar, pensar y teorizar. Pero, ¿qué vamos a experimentar o pensar si todo está suspendido? En últimas, ¿luego de haber purificado nuestra indagación de los aspectos posicionales de la experiencia natural qué queda disponible para una legítima descripción? Aquí queda lo que Husserl llama el residuo fenomenológico, esto es, la *conciencia trascendental* (Hua III, pp. 67-70). Con ello, al haber suspendido la actitud natural, pasamos a la actitud fenomenológica en la que su correlato o tema es la conciencia trascendental. Intentemos entender un poco a qué se hace referencia con ello.

Para Husserl, dicho muy ambiguamente, la conciencia trascendental es el ser absoluto (Hua III, pp. 103-107), es el universo del sentido posible (Husserl, 2022, p. 111). En realidad, aunque la conciencia trascendental es un concepto básico, ella se ha interpretado de diversas maneras. En los siguientes capítulos abordaremos colateralmente dicho concepto, ya que la noción de noema está condicionada por la concepción que se tenga de la conciencia trascendental. Con todo, aclaremos provisionalmente que ella no se trata de una conciencia transpersonal ni mística, sino que con conciencia trascendental entendemos más bien el campo de experiencia en general, la correlación intencional cuyas estructuras subyacen a la posibilidad misma de

la experiencia de mundo¹⁸. En este sentido, la fenomenología trascendental tematiza la conciencia trascendental no solo como el último ámbito de validez en el que se puede dar cuenta de las estructuras invariantes de la experiencia, sino también *del origen del sentido del ser de todo objeto*. Al titular estas estructuras de «trascendentales» Husserl está haciendo referencia a su contribución *constitutiva* (Hua III, pp. 196-199). Por constitución Husserl no está sugiriendo que las estructuras de la experiencia producen o crean la realidad en algún sentido metafísico, sino que más bien en virtud de estas estructuras trascendentales la experiencia posibilita la manifestación de la realidad, permitiéndole a uno experimentar la realidad como lo hace en primer lugar, como real y objetiva (Hirvonen, 2022, p. 903).

Con base en lo anterior, Husserl hace énfasis en la contribución constitutiva de la conciencia, esto es, que la experiencia de mundo no es mera recepción o un mero reflejo, sino que el mundo y los entes que lo pueblan solo se manifiestan con sentido, con unidad e identidad objetiva gracias a una conciencia vinculada intersubjetivamente que los tipifica y les posibilita aparecer en su individualidad. Ahora bien, ello es posible porque la estructura esencial de la conciencia trascendental es la *intencionalidad*. En virtud de esta estructura, el yo trascendental se comprende como esencialmente relacionado con el mundo y los objetos, por lo que se da una correlación intencional en la que el yo no puede ser sin el mundo, ni el mundo sin la conciencia¹⁹. Luego de la epojé, la reflexión sobre mi percepción de este portátil sigue teniendo como correlato, como momento necesario, al portátil mismo, aunque ya no ejecutando tácitamente una posición de existencia, sino solo concibiéndolo *en tanto intencionado*, en tanto correlato de esta percepción reducida (Hua III, pp. 182-183). En otras palabras, aunque hayamos purificado la experiencia, la experiencia no deja de ser experiencia *de* algo, no deja de estar referida a lo *otro* de ella. Por tanto, dice Husserl, después de la epojé no hemos perdido al mundo ni a los objetos trascendentes, sino que siguiendo el esquema *ego-cogitatio-cogitatum* conservamos a los objetos y al mundo en tanto *cogitatum*, en tanto referido intencionalmente por la conciencia reducida (Husserl, 2022, p. 51).

Pero, luego de la reducción, ¿cómo puede la conciencia conservar al mundo y a los objetos trascendentes? En verdad, con la reducción el sentido de la conciencia trascendental se amplía hasta “incluir” al objeto experimentado *tal como es experimentado*, esto es, a aquel correlato que puede describirse fenomenológicamente incluso cuando todo el mundo natural está suspendido. La inclusión del objeto intencional puede entenderse de dos maneras principales. Por un lado, se concibe a la conciencia trascendental como una región ontológica en la que los noemata, en tanto contenidos intencionales, fungen como elementos mediadores que posibilitan la relación

¹⁸ La conciencia o el yo trascendental no es un principio último de fundamentación, no se trata de una entidad primera que funge como axioma a partir del cual se deduce todo el ser (Husserl, 2022, p. 38). En este sentido, la conciencia trascendental no es una entidad substancial encerrada sobre sí como en Descartes (Herrera, 2008, p. 28), sino que es un ámbito de conocimiento apriorico-eidético en el que toda dación encuentra su validez de sentido y, por tanto, en el que podemos dar cuenta cómo la subjetividad y el mundo mismo se constituyen en tanto correlacionados.

¹⁹ Este punto será de suprema importancia para la interpretación del noema que sostendré y, en últimas, para mostrar la posición del idealismo trascendental de Husserl frente al debate internalismo-externalismo. Ello lo desarrollaré con algo de extensión en el último capítulo del escrito.

intencional con los objetos del mundo (McIntyre y Smith, 1989, p. 162). Por otro lado, se concibe la conciencia trascendental no como la región de lo psicológico, sino como una región general y anterior a todas las demás, en la que se tematiza la experiencia a partir de una actitud distinta que nos deja ver cómo los objetos son, en última instancia, el resultado de una constitución subjetiva-intersubjetiva (Drummond, 2008, p. 202). Aunque en *Ideas I* puede haber razones para pensar que la conciencia trascendental trata de una región entre otras regiones, y así afianzar una interpretación subjetivista e internalista de la fenomenología de Husserl, lo cierto es que en obras más tardías como *Crisis* Husserl sostiene explícitamente que la reducción trascendental nos revela el *a priori* universal de la correlación entre la *conciencia-de-mundo* y el *mundo* (Husserl, 2008, pp. 192-193, 198), lo cual deja ver que lo que él llama noema en *Ideas I* no es un mero contenido mental, sino que es el mundo y los objetos trascendentes pero vistos desde una actitud distinta a la natural. En los próximos capítulos veremos ello en detalle.

Con todo, Husserl da lugar a la correlación entre conciencia y mundo en tanto estructura universal de la conciencia trascendental, en donde los actos de la conciencia serán denominados ahora *noesis* y los objetos intencionados *noema* (Hua III, pp. 202-205). Con la neutralización de la epojé deviene el momento positivo de la reducción, donde tematizamos esta correlación entre noesis-noema en todas sus formas de relación y estratificaciones posibles. La indagación del noema, en el marco de la experiencia intencional reducida, tiene que ver con dilucidar el *sentido* de ser de los objetos y la realidad trascendente²⁰. En la medida en que el noema es algo que solo se puede tematizar a partir de la reducción fenomenológica, tenemos que detallar qué nos dice el noema sobre los objetos y el mundo y, así, ver hasta qué punto Husserl nos indica según la correlación noético-noemática una nueva forma de comprender la relación entre conciencia y mundo. Dada la modificación de sentido que hicimos sobre el mundo y los objetos, el noema aparece como el correlato intencional de la experiencia, pero ahora como experiencia trascendental tomo la silla que percibo *solo en tanto percibida (als)*, describiéndola dentro de los límites de una experiencia en la que metodológicamente hemos prescindido de toda posición de existencia. Sin entrar aún a detallar qué puede significar este “*en tanto tal*” del noema, podemos decir que el noema surge como un elemento funcional o constitutivo, es decir, aparece como aquel elemento que nos permite fundamentar fenomenológicamente el objeto intencionado y, en general, todos los objetos posibles de experiencia. La noción de trascendencia, que tanto nos inquietó al inicio, parece recibir un cambio de sentido con la incorporación del noema. Llegados a este punto encontramos algunas respuestas a las preguntas desarrolladas a lo largo del capítulo.

²⁰ Vincini (2021) nos dice que la reducción trascendental se aplica en distintos contextos, ya sea ontológico, metafísico o epistemológico. En nuestra discusión sobre el noema nos moveremos principalmente en el contexto ontológico, en el cual no se indaga si algo existe, sino que más bien damos cuenta de cuál es el sentido fundamental de la realidad trascendente que experimentamos en la vida natural (p. 41). Es decir, se trata de dilucidar qué planteamos cuando postulamos en nuestra vida ordinaria la existencia de las cosas trascendentes, cuál es el sentido de su realidad y ser. En el siguiente capítulo desarrollaremos esta cuestión.

Como vemos, el problema de la trascendencia ha sido abordado por Husserl a partir de una teoría de la intencionalidad de la conciencia en la que la tematización de la correspondencia entre la conciencia y los objetos se da en términos de la correlación noético-noemática. En la medida en que la intencionalidad dentro de la fenomenología de las *Investigaciones* no podía dar cuenta del objeto intencional dado que salía del campo fenomenológico, con el giro a la fenomenología trascendental y la suspensión de la interpretación ingenua de objeto y realidad Husserl ha conseguido un modo de incorporar en el dominio de sus investigaciones toda esa dimensión trascendente con el concepto de noema. Aquí, por tanto, se torna posible dar cuenta del *sentido de la objetualidad*, tal y como nos planteábamos en el primer párrafo. Como la objetualidad la planteamos a partir de aquí en tanto noema, se nos impone la pregunta de qué es entonces el noema y, más concretamente, si se puede establecer una distinción ontológica entre el noema y los objetos. Si hemos dicho en el segundo párrafo que los objetos no pueden ser inmanentes, pero aquí hemos neutralizado toda la realidad natural y nos hemos quedado solo con la conciencia reducida, ¿el noema no será entonces algo “inmanente”? En este sentido, ¿el noema es el objeto trascendente mismo o más un *sinn* o una estructura mediadora de índole mental? Pero si el noema es algo solo “mental”, ¿en qué sentido cabe hablar de un conocimiento o de una dación de lo trascendente en la correlación noético-noemática? ¿Cómo podría el noema, siendo algo de índole mental, dar cuenta del *sentido* de la realidad trascendente? ¿Hasta qué punto ha cambiado metafísicamente todo con este giro a la fenomenología trascendental? Para ello pasaremos al siguiente capítulo.

Capítulo dos.

Acerca de la naturaleza del noema: ¿qué es el noema?

Con la exposición del capítulo pasado intenté mostrar las razones que llevaron a Husserl a dar lugar a la noción de noema. Con el camino trazado, el noema parece enmarcarse en una cuestión principalmente epistemológica, toda vez que hemos dado cuenta de su origen a partir del problema de la posibilidad del conocimiento de lo trascendente y lo hemos tematizado a partir de la intencionalidad de la conciencia. Sin duda, los conceptos de noesis y noema nos permiten comprender de un nuevo modo el fenómeno del conocimiento y, por ello, Husserl mismo nos dice que la correlación noético-noemática es la única solución pensable al problema esencial del conocimiento (Hua III, p. 228). Sin embargo, como es costumbre desde Kant, las cuestiones epistemológicas están estrechamente relacionadas con cuestiones ontológicas. Así, la importancia de la correlación noético-noemática no solo reside en que ahí pueda encontrarse la fuente de toda referencia objetivamente válida del mundo, sino que lo que entendamos por noema tendrá implicaciones medulares sobre lo que el mundo y los objetos mismos *sean*. De ahí que mi investigación sobre el noema esté motivada por un interés metafísico/ontológico y no exclusivamente epistemológico.

Pero, podría preguntarse uno, ¿cómo es que el noema tiene esta importancia tan capital para el proyecto de la fenomenología trascendental? La respuesta sería que sí, al tenor de Husserl, decimos que todo fenómeno se constituye como una unidad noético-noemática, entonces lo que entendamos por noema determinará lo que sea un fenómeno y, por tanto, lo que la fenomenología misma sea y tenga como sentido. Como lo enigmático de esta correlación es esa dimensión trascendente que ahora denominamos noema, no extraña lo mucho que esta noción ha dado para cavilar y debatir. En concreto, la indagación por el noema ha girado en torno a qué es exactamente el noema y cuál es su relación con el objeto, si puede o no establecerse una distinción ontológica entre el noema y el objeto. Frente a ello, se han instituido dos relatos principales que responden de manera distinta a estas preguntas, por un lado, la llamada *interpretación de la costa oeste* (Føllesdal, 1969; Dreyfus, 1982, 2003; McIntyre y Smith, 1982, 1989; Smith, 2013), frente a la denominada *interpretación de la costa este* (Drummond, 1990, 1992, 2015; Sokoloswki, 1987; Zahavi, 2008, 2013, 2017). Los primeros abogan por distinguir entre el noema y el objeto; los segundos defienden una identificación entre ambos.

Como veremos, interpretar de una manera u otra el noema tiene implicaciones en lo que sean los objetos y, por tanto, la discusión habrá de tener implicaciones ontológicas. En este punto, para esclarecer lo que el noema sea debemos prestar atención al modo en que los respectivos intérpretes entienden la intencionalidad, la reducción y la conciencia trascendental. La relación mente-mundo, que aquí se tematiza en los términos de la correlación noético-noemática, puede tener distintos sentidos dependiendo de lo que se entienda por noema, ya sea o un *Sinn* mediador que posibilita en la región específica de lo mental la presentación de los objetos, o ya sea el objeto mismo solo que ahora considerado en una actitud distinta en la que el objeto se ofrece en tanto constituido. En el segundo parágrafo de este capítulo detallaremos ambas interpretaciones, sus tesis e implicaciones. Ahora bien, antes de ello, iniciaremos con una descripción de la estructura general del noema no solo porque el noema goza de dicha estructura independientemente de cuál sea la interpretación que defendamos, sino también porque ambos relatos se valen de esta estructura del noema para justificar su interpretación.

§ 1. La estructura del noema: ¿cómo es el noema?

El noema tiene su presentación en el contexto de la conciencia reducida. Dado que para describir a la conciencia de este modo se requiere del método de la fenomenología trascendental, retomemos un momento la *epoché*. Este instrumento metodológico, decíamos, se aplica sobre la tesis general de la actitud natural. En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl se refiere a esta tesis como una creencia en el ser (*Seinsglauben*) (Husserl, 2020, p. 26). Así, todas nuestras experiencias se caracterizan por este planteamiento natural en el que se supone la actualidad de nuestro mundo natural. Podríamos pensarlo, también, en términos de los aspectos posicionales de la experiencia, es decir, que la experiencia tiene un compromiso latente con la realidad de lo experimentado. No hay que confundir este compromiso con un juicio expreso en el que se plantea la existencia del mundo, sino más bien como una suposición

generalizada, como una creencia latente que acompaña de manera silenciosa todas nuestras vivencias en el mundo. En la medida en que el objetivo de la fenomenología es dar una descripción fiel de lo dado en los límites de la experiencia (Hua III, p. 51), la epojé tiene la función de suspender esta creencia de que las cosas llevan consigo el ser para describir las vivencias en pureza fenomenológica y sus correlatos trascendentes en tanto presentificados, de ahí el «cambio de signo» que mencionamos (Hua III, p. 205).

De este modo, la epojé se aplica sobre las vivencias originales, por ejemplo, sobre la percepción normal. Al aplicarse la epojé en estas vivencias se genera una nueva experiencia que marca y modifica aquellas vivencias. Con la puesta fuera de juego de la creencia en el ser, adoptamos voluntariamente una postura en la que cambiamos el enfoque de las vivencias y sus respectivos objetos, pues los describimos ahora como esencialmente correlacionados. Se trata, por tanto, de una modificación reflexiva de la experiencia, una atención modificada en la que se ha neutralizado todas las posiciones pre-críticas de la actitud natural. Pero fijémonos que esta modificación es, como nos dice Husserl, asunto del sujeto que reflexiona en actitud fenomenológica, de suerte que a la percepción original, por ejemplo, no le falta ni su posición de ser ni a la casa percibida su carácter de existencia fáctica (Husserl, 2022, p. 49). De cierta manera, como nos dice Moran (2015), la epojé «should be understood in the manner in which an electrician will first power-off a device and unplug it before investigating it further. It must be disabled. [...] One can carry what is in brackets from one operation to another without altering its internal structure» (p. 198). Así, la epojé lo que posibilita es una nueva perspectiva, un modo distinto de tematizar lo que en la actitud natural se da. Dicha metáfora nos será de gran utilidad para luego interpretar el noema.

El noema es introducido en la sección 3 de *Ideas I*, en donde Husserl hace gala del método fenomenológico y lo aplica en una indagación detallada de la experiencia intencional. Aquí, dentro del contexto del análisis de la conciencia reducida, Husserl se propone dilucidar la intencionalidad de una manera radicalmente nueva, pues aborda la experiencia intencional en abstracción de todos los supuestos con respecto al ser del mundo natural, de suerte que no se toma la experiencia como un estado psíquico real que se relaciona causalmente con el mundo físico. Como prueba de esta novedad, Husserl en el párrafo 90 hablará por primera vez de la correlación entre noesis y noema, introduciendo así un nuevo lenguaje. Ello resulta necesario porque, como nos dice Husserl, las viejas palabras como “sujeto”, “sentido” u “objeto” están llenas de equívocos y, por lo tanto, hay que desconfiar un poco del lenguaje ordinario y científico (Hua III, p. 222). Estos nuevos términos, junto con el uso tan frecuente que hace Husserl de las comillas para indicar un cambio de sentido de algunos términos que se usan en actitud natural, sugieren el carácter introductorio de las meditaciones que se presentan en esta sección de *Ideas I*. De ahí que Husserl se compare a sí mismo con un viajero que traza una región desconocida (Hua III, p. 224).

En este sentido, el objetivo de Husserl será proporcionar un análisis eidético de la experiencia intencional reducida. Recordemos que para Husserl los distintos modos, cambios y relaciones que se establecen “en” la conciencia nunca son accidentales, sino

que ellos están regulados por leyes eidéticas (Hua III, p. 210). Como vimos anteriormente, a partir de la reflexión toda experiencia puede intencionarse a sí misma para captar sus momentos constitutivos. Pero aquí en *Ideas I*, a diferencia de las *Investigaciones*, Husserl considera que la reflexión fenomenológica puede dirigir la atención no solo al lado noético de la vivencia, sino también al lado objetivo o noemático (Hua III, p. 229). De ahí que Husserl diga que efectivamente toda vivencia intencional es siempre vivencia *de algo*, pero también se pregunte «qué es lo que puede enunciarse esencialmente acerca de este “de algo”» (Hua III, p. 202). Tal y como dije en el segundo párrafo del primer capítulo, este *algo* del que se es consciente, el correlato intencional, no puede tener el mismo modo de ser de las vivencias ni ser inmanente a las mismas. Por ello aquí en *Ideas I* Husserl retoma la distinción fundamental entre los momentos reales-inmanentes de la experiencia y sus correlatos intencionales/trascendentes. Para detallar el noema, retomemos estos momentos ingredientes (*rell*) de la vivencia, ahora denominados actos noéticos e *hyle*, los cuales son necesarios para la constitución del noema.

El material hylético y los actos noéticos son agrupados por Husserl bajo el título de noesis completa. Aquí podemos establecer dos tipos de diferencias, una interna entre los componentes de la noesis completa y otra entre la noesis completa y el noema. En primer lugar, los datos hyléticos y los actos noéticos tienen funciones constitutivas distintas, pues en la medida en que los primeros tienen un carácter no-intencional, los segundos serán aquellos que proporcionarán la *morphé* intencional sobre ese material. De este modo, para percibir algo no basta el contenido hylético, sino que ese material debe ser interpretado a partir de las funciones sintéticas y dadoras de sentido de los actos noéticos para así experimentar *como algo* lo que se está dando²¹. Por ello, nos dice Husserl, el objeto trascendental se constituye «por medio» de las funciones noéticas y “sobre la base” de las vivencias *materiales* [hyle]» (Hua III, p. 228). En segundo lugar, mientras que la noesis completa es esencialmente temporal y múltiple, el noema goza de unidad e identidad objetiva. Por ejemplo, al analizar mi percepción, este libro que tengo enfrente aparece en una diversidad de escorzos hyléticos, que van cambiando conforme mejora o empeora la iluminación, o conforme me muevo y voy viendo nuevas determinaciones del libro, pero a pesar de estas diversas apariciones el libro se muestra como el mismo.

Así, esta segunda diferencia estriba en que mientras los actos noéticos y la hyle son inmanentes-reales (*rell*), transitorios y múltiples, el correlato es intencional y mantiene la unidad e identidad. De ahí que nunca podamos confundir la hyle con lo percibido, pues los escorzos *hyléticos* tienen la función de exhibir a la cosa y sus determinaciones,

²¹ Esta concepción del material hylético como algo informe o desprovisto de cualquier tipo de organización previa a los rendimientos activos de los actos noéticos es problemática y Husserl mismo se percató de ello a lo largo de su obra. Ello es problemático porque los datos hyléticos subdeterminan el objeto intencional, es decir, dan la base sobre la cual un objeto aparecerá de maneras específicas. De ahí que yo no vea un árbol como un camión o un libro como un pájaro, pues los datos sensibles que tengo de esos objetos ya son de cierta manera indicativos del mismo y, por tanto, la interpretación noética que se haga de ellos no puede ser arbitraria. En el periodo genético, Husserl sostendrá una intencionalidad pasiva y una organización de asociaciones y de campos para estos datos hyléticos (Husserl, 1980, pp. 77-82, Hua XI, división 3). Es más, según Serrano de Haro, Rabanaque y Zahavi, la *hyle* es una suerte de proto-noema. En el tercer capítulo abordaremos un poco este asunto.

pero no se identifican dado que el escorzo es vivido, mientras que lo escorzado es espacial e intencionado (Hua III, p. 86). De este modo, podemos considerar que en la medida en que la noesis completa está sujeta a la temporalidad, y el noema es de cierta manera independiente del fluir constante de la conciencia, la noesis puede concebirse como una *multiplicidad constituyente*, frente al noema que sería una *unidad constituida* (Hua III, p. 231). Dicha correlación entre multiplicidad constituyente y unidad constituida es posible gracias a una estructura paralela e irreductible entre los momentos de la noesis y los momentos del noema, estructura por la que Husserl sostiene que no hay un momento noético al que no le corresponda un momento noemático (Hua III, p. 215). Aquí Husserl, en el párrafo 98, da cuenta de que el noema, a partir de la reflexión, es efectivamente un objeto, pero desprovisto de toda autonomía con respecto al acto noético respectivo, pues se trata del objeto en tanto constituido, en tanto inserto en horizontes subjetivos e intersubjetivos, en tanto que se nos manifiesta.

Sin embargo, cabe aclarar, el *esse* del noema no está contenido de manera real-inmanente, no se trata de un idealismo al tipo de Berkeley²² (Hua III, p. 230). Precisamente, el carácter intencional del noema no solo consiste en no ser parte de lo real-inmanente, sino en que mantiene la identidad en medio del flujo y la corriente de vivencias. Como ya sabemos, el noema no puede ser algo inmanente entre otras razones porque ello implicaría, como el dualismo cartesiano, una duplicación de la realidad: inmanente el noema, trascendente la “cosa en sí” (Rabanaque, 2009, p. 43). El noema es, según la paradójica expresión de Husserl, una «trascendencia en la inmanencia», pero ya sabemos que esa inmanencia no podemos interpretarla en términos de un «interior». Ya tendremos tiempo para detallar ello. Ahora, con respecto a esa relación de no-independencia del noema, Husserl sostiene que el *eidos* noema remite al *eidos* noesis y que, en virtud de esta «copertenencia eidética», es posible una morfología general del noema que se opondría correlativamente a una morfología de la noesis y sus materiales hyléticos (Hua III, p. 230). En honor a esta estructura paralela y correlativa, momentos de la noesis como lo serían la *cualidad* del acto o la *materia* del acto (hablando en términos de las *Investigaciones*) tienen ahora su lado correlativo, siendo el *carácter de ser* noemático para el primero y el *núcleo noemático* para el segundo (Hua III, p. 298, 305). Así, ya la cualidad o la materia no serían solo una propiedad noética del acto, sino que ellas implican también los rasgos del objeto en tanto correlato de la experiencia.

En esta morfología del noema, Husserl no sólo describe sus momentos constitutivos, sino que también se propone hacer frente a problemas claves como el modo de ser del noema o el modo en que somos “conscientes” de él (Hua III, p. 222). Así, con el análisis de la intencionalidad de la experiencia, Husserl se interesa por la constitución de los objetos, en donde se busca dar cuenta del modo en que los objetos, sus propiedades y

²² Dice Berkeley: «... que todo el coro de los cielos y cosas de la tierra, o, en una palabra, todos esos cuerpos que componen la poderosa estructura del mundo, carecen de una subsistencia independiente de la mente, y que su ser consiste en ser percibidos o conocidos» (Berkeley, 1992, p. 58). Carlos Mellizo, quien hace el prólogo de los *Principios del conocimiento humano* de Berkeley, toma este pasaje para ejemplificar el «inmanentismo radical» del escocés (Berkeley, 1992, p. 11). Justamente, Husserl se refiere a que el noema no subsiste en este sentido inmanentista, el ser de los correlatos intencionales no comparte el mismo modo de ser que los actos anímicos o las vivencias.

modos de ser se manifiestan en el flujo y mantienen su estabilidad a través de la variabilidad y el cambio de actos y estados mentales. Notemos que, sin aún haber entrado a detallar la estructura del noema, hemos establecido ya algo imprescindible del noema, a saber, la estructura correlativa que lleva a que todo momento noemático esté correspondido por un momento noético. Eso sí, a pesar de este correlacionismo y esta relación de no-independencia, el noema puede ser considerado por sí mismo y por ello podemos hacer una morfología de él. De manera general, el noema es el objeto intencional reducido. Uno de los puntos medulares del debate entre la interpretación analítica y la continental del noema reside en que Husserl se refiere ambiguamente al noema de dos maneras, como el objeto en cuanto tal (*als solches*) y como un sentido (*Sinn*). Miremos un ejemplo de ello:

La percepción, por ejemplo, tiene su nóema, en lo más bajo su *sentido perceptivo*, es decir, lo PERCIBIDO COMO TAL. Igualmente tiene el respectivo recuerdo su RECORDADO COMO TAL, precisamente como suyo, exactamente como éste es “mentado”, “conciente” en él; [...] Dondequiera hay que tomar el correlato noemático, que aquí se llama “sentido” (en una significación muy ampliada), EXACTAMENTE TAL como éste reside “inmanentemente” en la vivencia de la percepción, del juicio, del agrado, etc., es decir, tal como, SI CONSULTAMOS PURAMENTE A ESTA VIVENCIA MISMA, nos es ofrecido por ella (Hua III, p. 203).

Aquí, entonces, nos encontramos con una ambigüedad a la hora de caracterizar al noema. Rudolf Bernet, en su artículo sobre el noema, enfatiza esta ambigüedad en *Ideas I* y nos indica tres posibles conceptos del noema que cabría diferenciar, a saber: 1. el noema como la apariencia noemática concreta; 2. el noema como el “sentido” o el “significado” ideal-idéntico y 3. el noema como el objeto unificado y constituido (Bernet, 1990, p. 71). Tomando la noción 2 y 3 que expone Bernet, y con el pasaje citado, podemos empezar a sospechar que la interpretación analítica del noema abogará más por la comprensión del noema como un “sentido”, en una concepción un poco fregeana, frente a la interpretación continental que resaltará más la comprensión del noema como el objeto en tanto constituido. Parece que para Husserl, en principio, “lo percibido en cuanto tal” y el “sentido perceptivo” no son cosas distintas o al menos no son excluyentes. El noema, en efecto, parece comprender ambos aspectos. ¿Pero cómo? Para empezar a aclarar esta ambigüedad detallemos la estructura del noema. Cuando Husserl somete el noema a la variación eidética, se percata de que el noema completo goza de una identidad, de unos sentidos cambiantes y de una modalidad. De ahí que debamos diferenciar los momentos del noema, dando lugar a sus dos capas fundamentales: el núcleo noemático y los caracteres de ser (Hua III, pp. 229-237, 295-305). Empecemos con el primero.

El núcleo noemático, o también llamado el sentido noemático, está constituido por *la X determinable* y por *el objeto en el cómo* (o el sentido). Iniciemos detallando la X determinable. Husserl caracteriza la X como el «momento más íntimo del noema» (Hua III, p. 299), como el objeto *simpliciter* que, en abstracción de todos sus predicados y determinaciones, funge como punto central de unidad. Para Husserl, la X es una abstracción porque nunca experimentamos un *individuum* sin determinación alguna,

sino que siempre experimentamos la X como algo, a partir de un *cómo* se da. Ahora bien, para que yo experimente algo como algo, debe de haber el “algo”, de ahí que Husserl afirme que «no hay “sentido” sin el “algo”» (Hua III, p. 303) y, por tanto, en ningún noema puede faltar ese portador o ese “sustrato” sobre el cual hay sentido²³. Uno puede interpretar la X como el *individuum* en el que se han instanciado todos los atributos y determinaciones, dando lugar a una interpretación de carácter ontológico, pero varios intérpretes han preferido sugerir que la X tiene la función de *individuar* al objeto de la intención, de ahí que consideren que la X es un tipo de *Sinn* demostrativo y no-descriptivo que cumple la función indexical de determinar el objeto único de referencia²⁴. No obstante, Husserl describe más explícitamente la X como una identidad entre lo múltiple o como un polo de unidad, y es de este modo que otros intérpretes como Sokolowski y Drummond la han desarrollado y matizado, afirmando que la X es en últimas el objeto de la intención.

¿Qué quiere decir que la X sea una identidad o polo de unidad? Para entender esto, consideremos el otro momento del núcleo noemático, *el objeto en el cómo de sus determinaciones* o el contenido de atributos del objeto en cuestión. Con este momento del noema, al que normalmente se le denomina sentido noemático (no en tanto núcleo completo, sino en tanto noematas de atributos) Husserl hace referencia a las propiedades con que aparece el objeto, es decir, se trata del objeto en términos de cómo está determinado, de los rasgos que lo caracterizan en cada aparición respectiva. Dichas determinaciones pueden ser de carácter ontológico-formal, también pueden ser ontológico-materiales, o descripciones de contenido específico (Hua III, p. 300). Se trata, en general, del conjunto de determinaciones que podemos atribuirle a la X en tanto portador de ellas. Ahora bien, si tenemos presente la conciencia de horizonte, sabremos que el sentido noemático no se agota en lo inmediatamente dado o en el modo actual en que el objeto aparece con tales o cuales atributos, sino que también hay que incluir las respectivas indeterminaciones que predelinea el horizonte (Hua III, p. 301). Como ya hemos dicho, en la percepción externa es imposible agotar el objeto, pues éste solo se nos da cada vez dentro de límites en los que siempre un aspecto, entre otros, se nos ofrece.

Sin embargo, a pesar de solo percibir escorzos, el objeto nunca se reduce al aspecto actual, sino que siempre lo trasciende. De ahí que yo pueda percibir primero el aspecto frontal del libro, luego su reverso, luego su interior y a través de todos estos aspectos siga siendo el mismo libro. Lo que enlaza a un aspecto con el otro, como si el aspecto actual remitiera a los otros, estriba en que la experiencia no es solo conciencia originaria

²³ Aunque Husserl utiliza el término sustrato, la X del noema no equivale de ningún modo a la substancia de la ontología clásica. Dos diferencias fundamentales hay entre ellas: 1. la X, como todo el noema, no es algo independiente del carácter modelador y constitutivo de la conciencia, sino que ambos están en correlación; 2. la X, si bien es un centro de unidad como la sustancia clásica, ella es una unidad abierta, no acabada ni cerrada, sino incrustada en horizontes que “relativizan” su unidad e identidad.

²⁴ McIntyre, Smith y Miller son defensores de esta función de la X del noema (Rabanaque, 1994, pp. 132-135). El profesor Botero (1984), dentro de la discusión entre descriptivistas y referencialistas, también sostiene que la X del sentido noemático de la percepción es el sentido indicado que determina el objeto de referencia específica (p. 64). Obviamente, la X vista así se basa en la interpretación analítica del noema.

de lados, sino también co-conciencia de otros lados que no están allí originariamente (Hua XI, p. 4). Dicha conciencia de horizonte, por la que los aspectos potenciales o no dados originariamente son en todo caso anticipados por la percepción, tiene en virtud de la correlación noético-noemática su lado noemático (Hua IV, p. 35). Por ello, el concepto de sentido noemático (el núcleo) va mucho más allá que el concepto clásico de contenido mental, pues el sentido noemático contiene las indeterminaciones del horizonte o atributos posibles del objeto de la intención. La X cumple una función esencial en ello, pues ella no solo es la portadora de los atributos actuales, sino que es el «sentido idéntico» (Hua XI, p. 20) que permanece en el curso de nuevas percepciones en las que *el objeto en el cómo* cambia en sus determinaciones. En virtud de la trascendencia de la X, es decir, que nunca se agota o reduce a los modos específicos en que aparece, la X salvaguarda la unidad e identidad en la medida en que funge como el “sustrato” tanto de los atributos actuales como de los potencialmente delineados en el horizonte²⁵.

De este modo, todo noema tiene una X idéntica, pero puede tener distintos *objetos en el cómo*, distintos sentidos noemáticos en los que un mismo objeto va apareciendo de diversas maneras. Aquí nos puede ser útil la distinción de De Muralt entre el *quid* noemático y el *quomodo* noemático, entre *qué* objeto aparece y *cómo* aparece ese objeto (De Muralt, 1963, p. 299). Ahora, este momento del *objeto en el cómo* no se limita al cómo de sus determinaciones, sino que también se refiere al *cómo de sus maneras de darse*, dando lugar correlativamente al modo en que uno es consciente del objeto y, por tanto, a la plenitud intuitiva del mismo (Hua III, p. 300, 304). En la medida en que la plenitud del correlato depende del modo en que se da, este punto hace referencia a si el objeto está dado originariamente en la percepción, derivadamente en la imaginación, mediatamente en el lenguaje, etc. Pero este punto también es importante porque los modos de darse motivan los respectivos caracteres téticos del noema. En el noema completo, la otra capa la conforman sus caracteres o modos de ser, los cuales están en correlación con las modalidades dóxicas o de creencia del lado noético (Hua III, pp. 239-243). Aquí, por ejemplo, un acto de percepción puede tener el carácter dóxico de la certeza, al tiempo que su noema tiene el carácter tético de lo real, pero si en la percepción sospecho que lo que veía de lejos no era un humano sino un árbol, entonces el carácter dóxico de la percepción cambia de la certeza a la sospecha y el respectivo nóema pasa de ser real a posible.

De este modo, hagamos una síntesis del noema completo. Si yo percibo esta mesa, tengo como correlato 1. este objeto uno e idéntico que 2. describo de forma determinada como verde, de madera y figura cuadrada, dejando atributos indeterminados del

²⁵ Convengamos en que el objeto nunca se reduce al escorzo o aspecto actual, nunca agotaremos todas sus determinaciones y comportamientos en cada una de las condiciones posibles. Como no hay una percepción que autocontenga todos estos posibles aspectos, la dación del objeto perceptivo es siempre inadecuada. Sin embargo, a pesar de esta parcialidad, el objeto se nos muestra en la experiencia como algo idéntico y unitario. La X es, justamente, ese polo de unidad (Hua IX, p. 180) sobre el que convergen los distintos aspectos parciales del objeto, tanto actuales como potenciales. No obstante, la X es un centro de unidad fundado en la experiencia, emergido de las síntesis pasivas de la conciencia, incrustado en horizontes subjetivos e intersubjetivos y, por tanto, la X indica cómo los objetos (sobre todo los del mundo) no tienen un sentido autoconclusivo, sino que tienen una dimensión extraña o de inacabamiento.

horizonte y, en tanto percepción modalizada en el modo de la certeza, 3. este noema queda posicionado como real y efectivo. Particularmente, el núcleo noemático se da del modo expuesto dado que el fenómeno es un tejido compuesto entre lo que aparece y lo oculto. La unidad objetiva del objeto nunca se aparece totalmente, y pretender reducirla a una o varias manifestaciones llevaría a una visión dogmática y parcializada de la realidad (Vargas, 2013, p. 40). Así, el carácter intencional del noema deja ver que el objeto siempre se aparece en tanto que algo, con sentido y en perspectiva. Por tal, aunque la identidad del objeto normalmente se mantiene a pesar del flujo de sus múltiples apariciones y atributos, se trata de una identidad incrustada en horizontes subjetivos e intersubjetivos que, por tanto, no le permiten al objeto cerrarse o concluirse. En virtud de que el objeto siempre se da en el marco de horizontes internos y externos, de mayor y menor generalidad, la X indica cómo el objeto del mundo en última instancia tiene un reducto indefinible, extraño, que excede siempre las experiencias concretas y los sentidos en los que aparece.

Ahora, para terminar este párrafo, detengámonos en algo. Hemos constatado que el sentido noemático funciona así: la X es, en efecto, el objeto en sentido estricto, pero esta X solo es concebible en virtud de los sentidos o el cómo está determinada en cada aparición respectiva. Sin embargo, Husserl nos dice, de manera un poco ambigua y desconcertante, que «todo noema tiene un “contenido” (*Inhalt*), a saber, su “sentido” y se refiere mediante él a “su” objeto» (Hua III, p. 297). Aquí solo nos asaltan preguntas. ¿Este objeto que menciona es la X del noema o es algo externo al noema? ¿Con el “se refiere mediante” está sugiriendo Husserl que el noema es algo “mental” que media y posibilita la referencia a un objeto externo? En definitiva, ¿esta relación contenido-objeto de qué manera tenemos que interpretarla? En la medida en que hemos visto cómo Husserl caracteriza ambiguamente al noema, no resulta extraño que los distintos autores de la interpretación analítica y continental del noema sostengan que cualquier análisis del noema debe aclarar las relaciones entre el noema, el sentido y el objeto. Pasemos, por tanto, a ver estas dos interpretaciones.

§ 2. La interpretación de la Costa Oeste y la interpretación de la Costa Este del noema

En la cuarta parte de *Ideas I*, titulada *Razón y Realidad*, Husserl deja un poco de lado la relación entre noesis y noema y pasa a detallar más de cerca la relación entre el sentido noemático y el objeto. El debate sobre si puede establecerse una distinción ontológica entre el noema y el objeto tiene su origen en lo dicho por Husserl en esta sección de *Ideas I*. Como decíamos al comienzo del capítulo, aquí se han instaurado dos relatos principales, la interpretación analítica y la interpretación continental, los cuales responden de manera opuesta y defienden dos concepciones del noema considerablemente distintas²⁶. En la exposición que haré me interesa no sólo exponer el modo en que comprenden el noema y las razones que tienen para interpretarlo así, sino

²⁶ Desde luego, aparte de estas dos interpretaciones del noema, hay otras interpretaciones importantes, como la de Gurwitsch que fue la más popular hasta bien entrados los años 80. Sin embargo, con respecto al problema filosófico que aquí nos interesa, la interpretación de la costa oeste y la costa este son las más relevantes y las que más acogida han tenido desde los años 90. He delimitado mi abordaje a estas dos interpretaciones.

que también dejaré ver cómo la comprensión que tienen del noema está en estrecha relación con el modo en que entienden la epojé y la reducción trascendental y, aún más, por la comprensión tácita o explícita que tienen de lo que es la conciencia trascendental. Esto es así porque, como hemos visto, el noema es algo que solo se revela a partir de la reducción trascendental y, por tanto, una interpretación del noema debe estar necesariamente integrada al proyecto general de la fenomenología trascendental (Zahavi, 2017, p. 93; Hirvonen, 2022, p. 906). Así, pues, empecemos con la interpretación analítica.

2.1. La interpretación analítica: el noema como contenido que media la relación acto-objeto

Antes de exponer la interpretación analítica del noema, quisiera que precisemos qué concepción de la epojé y la reducción requerimos coherentemente para tal comprensión del noema. Hubert Dreyfus, considerado uno de los representantes de esta interpretación del noema, nos dice en el libro *Ser en el mundo* que supuestamente Husserl defendió que mente y mundo son dos esferas de la realidad completamente independientes (Dreyfus, 2003, p. 84). En este mismo libro habla de toda una tradición moderna que, al partir de esta separación esencial entre mente y mundo, se ve en la obligación de apelar a una representación mental o un contenido que permita la relación con los objetos y, asombrosamente, mete a Husserl entre ellos (Dreyfus, 2003, p. 5). Aquí afirma que para Husserl el contenido intencional es mental y sostiene que el noema es aquello que otorga direccionalidad a la experiencia, intentando con ello salvar la brecha entre el sujeto y el objeto (Dreyfus, 2003, pp. 57-58). De este modo, Dreyfus puede decir que la reducción fenomenológica lo que hace es reorientarnos hacia las representaciones mentales abstractas que hacen posible la intencionalidad, representaciones puramente mentales que pueden ser analizadas sin referencia alguna al mundo (Dreyfus, 1982, pp. 6-7). Como resulta evidente, esta es una interpretación internalista y cartesiana de la reducción fenomenológica de Husserl. Esto lo desarrollaremos bastante en el siguiente capítulo, aquí solo lo menciono para dar contexto a la concepción analítica del noema.

McIntyre y Smith interpretan el asunto de una manera análoga. Ellos ven la epojé como un solipsismo metodológico, como una táctica para dar cuenta de las características *internas* de los actos, incluido su contenido intencional (McIntyre y Smith, 1989, p. 152). De ahí que ellos consideren que el idealismo de Husserl es un idealismo de corte epistemológico que se refiere solo a cómo experimentamos los objetos (McIntyre y Smith, 1989, p. 179), que no tiene implicaciones ontológicas sobre el ser de los objetos dado que, si bien el noema prescribe al objeto de referencia intencional, esta prescripción no da el ser porque «it is extra-mental reality that determines whether there really exists any object» (McIntyre y Smith, 1989, p. 165). Desde luego, uno lee este tipo de afirmaciones y se pregunta hasta qué punto estos autores han acompañado a Husserl en el ejercicio de la epojé. En cualquier caso, vemos que para Dreyfus, McIntyre y Smith la epojé es entendida como una reconducción hacia los contenidos y estructuras internas de la mente y, en esa medida, el mundo queda fuera de la consideración fenomenológica. Aquí podemos inferir que la comprensión tácita que

tienen de la conciencia trascendental es la de una región ontológica específica, la región de lo mental-psicológico en la que se busca describir puramente los contenidos que posibilitan la referencia intencional.

Sobre la base de esta cuestionable interpretación de la reducción se puede entender de manera más global la comprensión analítica del noema. Todos coinciden en que fue Dagfinn Føllesdal quien empezó el debate sobre el noema. En su artículo de 1969, titulado *Husserl's notion of noema*, Føllesdal comienza afirmando que Husserl caracteriza al noema más como un sentido que como un objeto y sostiene que el noema es una entidad intensional, una generalización de la noción de sentido (Føllesdal, 1969, p. 681). En esta medida, Føllesdal afirma que el noema no es el objeto del acto, sino que es aquello en virtud de lo cual el acto se dirige hacia su objeto (Føllesdal, 1969, p. 682). Para esta interpretación, Føllesdal no solo se inspira en la semántica de Frege y su concepción del sentido como una entidad abstracta que media la referencia hacia un objeto, sino que también toma la concepción que Husserl tenía en las *Investigaciones* con respecto a la relación entre el acto, la instanciación de una especie o significado y el objeto intencionado. Hubert Dreyfus acepta esta interpretación del noema de Føllesdal y McIntyre y Smith, que fueron sus discípulos, la matizaron y desarrollaron posteriormente.

Según vimos, McIntyre y Smith sostienen, al igual que Dreyfus, una interpretación internalista de la reducción de Husserl, interpretación que desde luego choca con la presentación que hice de ella en el capítulo pasado. Al margen de ello, dicha visión internalista de la fenomenología de Husserl hace entendible y plausible la tesis central de la interpretación analítica del noema: el noema y el objeto de un acto son entidades completamente distintas (McIntyre y Smith, 1989, p. 162). Para McIntyre y Smith el noema es una estructura ideal o abstracta común a diferentes actos del mismo tipo y que, en tanto contenido intencional, es lo que permite que distintos actos con distintos contenidos reales se refieran al mismo objeto (1989, p. 159, 165; Smith, 2013, p. 245). De ahí que afirmen que «Husserl's theory of intentionality is not an object-theory but a mediator-theory [...] for Husserl, an act is directed toward an object via an intermediate "intentional" entity, the act's noema» (1982, p. 82). Por tanto, la teoría del mediador quiere decir que el noema es una entidad intensional que, a título de contenido, le prescribe a la experiencia el objeto y el modo específico en que este se presenta, posibilitando así la referencia intencional (Smith, 2013, p. 245). Ahora, esta interpretación no se trata de una posición de entrada descabellada porque, como se sabe, Husserl tiene algunos pasajes en los que efectivamente parece afirmar y probar esta distinción entre el noema y el objeto. Al respecto, pensemos en el famoso y polémico fragmento del árbol que se quema:

EL ÁRBOL PURA Y SIMPLEMENTE, la *cosa* en la naturaleza, es todo menos este PERCEPTO DE ÁRBOL EN CUANTO TAL, que como sentido perceptivo pertenece, e inseparablemente, a la percepción. El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido -sentido de ESTA percepción, algo que pertenece necesariamente a su esencia- no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades *reales* (Hua III, p. 205).

Naturalmente, este pasaje sobre el árbol ha sido frecuentemente utilizado como una prueba de la distinción entre el noema y el objeto (Føllesdal, 1969, p. 684; McIntyre y Smith, 1989, p. 164; Smith, 2013, pp. 234-235). En la medida en que las propiedades del sentido perceptivo (noema) no pueden ser las mismas que las del objeto puro que está ahí, resulta evidente que algún tipo de distinción sí debe de haber entre ellos. La vehemencia con la que Husserl hace tal distinción lo lleva a uno a pensar, con razón, que el noema y el objeto no son lo mismo. Para McIntyre y Smith, si el noema no es lo mismo que el objeto, y el noema es aquél contenido que prescribe el objeto de la intención y que lo presenta de un modo particular, concluyen ellos que «... the noema is what gives the act its phenomenological character of being of or about that object» (McIntyre y Smith, 1989, p. 162; p. 159, 170). De este modo, para ellos lo que posibilita que un acto sea intencional es el noema. Así, según ellos, si lo imprescindible para la intencionalidad de un estado mental es su *sinn* noemático, y mantenemos la distinción entre el noema y el objeto, entonces pueden comprenderse fenomenológicamente estados mentales como las alucinaciones e ilusiones, en las cuales los objetos intencionados no existen. En efecto, la intencionalidad de tales vivencias se mantiene por su *sinn* noemático, la única diferencia estribaría en que el referente de ese contenido no existe (McIntyre y Smith, 1989, p. 161).

Por tanto, para terminar esta sección, vemos que la interpretación analítica del noema está comprometida con una concepción internalista de la reducción y con el noema como una entidad ideal que, a título de contenido, intermedia la relación acto-objeto. Aquí podemos señalar que, para ellos, gracias a la reducción tenemos noticia de una serie de entidades que posibilitan nuestra referencia intencional hacia el mundo. Sostener esto implica, entonces, que con la reducción ganamos algo en términos ontológicos, pues nos revela unas entidades abstractas e ideales que, si bien son condición para la experiencia intencional, no damos cuenta de ellas sin el instrumento metodológico de la fenomenología (Dreyfus, 1982, p. 1; Smith, 2013, p. 233). Con esto tenemos, a grandes rasgos, la interpretación analítica del noema. Como veremos, a despecho de la plausibilidad de esta interpretación del noema con respecto a los pasajes citados, veremos que ella va en contra de ciertas convicciones de Husserl y, más aún, del propósito y el proyecto general de la fenomenología trascendental.

2.2. Los problemas de la interpretación analítica del noema

En la introducción de la compilación que se editó en conmemoración al centenario de *Ideas I*, Andrea Staiti afirma que la interpretación analítica del noema ha mostrado ser fundamentalmente errónea como interpretación de Husserl (Staiti, 2015, p. 3). No creo que los problemas de esta interpretación sean exclusivamente interpretativos, sino que son también filosóficos. En efecto, podemos señalar tres problemas puntuales de esta interpretación: 1. una errónea comprensión de la intencionalidad; 2. la caída inevitable en una suerte de representacionalismo y 3. una distorsión del proyecto de la fenomenología trascendental. Empecemos en orden por el primer problema, el cual ha sido señalado originalmente por John Drummond. Como vimos, para McIntyre y Smith el noema es lo que le da al acto su carácter de ser sobre algo, es decir, es el noema en

tanto contenido intencional lo que hace que un acto sea intencional (McIntyre y Smith, 1989, p. 162; p. 155, 159, 170). En toda teoría del mediador, el acto intenciona y se refiere a un objeto solo gracias a la mediación de una entidad intensional, de suerte que es esta entidad la que tiene la función intencional, la que tiene la capacidad de remitir hacia el objeto. Así, el acto es intencional gracias a que goza de una entidad intensional.

Sin embargo, Husserl en diferentes ocasiones dice explícitamente que la intencionalidad viene primeramente por los actos noéticos, que los actos dan sentido gracias a sus funciones intencionales (Hua III, pp. 192-196; p. 202). Como indiqué en el segundo párrafo del primer capítulo, la conciencia es esencialmente intencional, su referencia intencional hacia algo no se da por la influencia causal de un objeto, ni por la formación inmanente de algún contenido u objeto, sino por la estructura inherente de los actos mismos. En esta medida, la teoría del mediador parece despojar a la experiencia de sus funciones intencionales para entregársela a una entidad intensional, pasando de *la intencionalidad del acto a la intensionalidad del contenido*. Para Drummond, esto tiene la consecuencia de volver el dato fundamental de la intencionalidad de la experiencia consciente en algo que ya no es fundamental, pues se propone «reduce the irreducible intentional relation of experience to an object to the different relation of the referential directedness of sense to an object. It in fact replaces intentionality with intensionality» (Drummond, 1992, p. 100). Por ello, hay que insistir en que la intencionalidad en la fenomenología va más allá de la intensionalidad del contenido, pues aquella trata más bien de cómo la experiencia consciente debe ser definida en términos de su apertura esencial hacia lo trascendente (Zahavi, 2003, p. 20; 2017, p. 110). No tener en cuenta esto, y reducir la intencionalidad a la referencialidad del contenido, es seguir adoptando esa concepción internalista de la conciencia que ya hemos ido cuestionando.

Justamente, el segundo problema de la interpretación analítica del noema consiste en que, partiendo de esta concepción internalista de la fenomenología de Husserl, y entendiendo el noema como una entidad intencional que media la relación acto-objeto, resulta inevitable no caer en una suerte de representacionalismo (Zahavi, 2017, pp. 79-82; Crowell, 2008, pp. 344-345; 2013, p. 44). De ahí que algunos como Mazijk (2020) denominen directamente esta interpretación del noema como una interpretación representacionista (pp. 46-47). En la medida en que vimos cómo Husserl rechaza explícitamente el representacionalismo, la interpretación analítica del noema no puede comprometerse con algo así a costa de perder su plausibilidad. Las concepciones representacionistas suelen ir muy de la mano del internalismo, pues los internalistas apelan a las representaciones para tender un puente entre la mente y el mundo y le atribuyen a estas representaciones propiedades inherentes que posibilitan la referencia a los objetos (piénsese por ejemplo en los estados representacionales para Fodor o en la intensionalidad para Searle). Ahora, ¿hasta qué punto la interpretación analítica del noema bebe de este representacionalismo? Hirvonen (2022) nos cuenta que en un artículo del 2019 Smith se defiende de esta crítica sosteniendo que el noema no es una entidad intermediaria por medio de la cual se *representa* al objeto, sino que el *Sinn* noemático capta el modo de presentación del objeto, de cómo aparece (p. 921).

Así, para Smith, decir que el noema es el contenido por medio del cual se intenciona el objeto y decir que el noema es una entidad gracias a la cual nos representamos el objeto son dos cosas distintas²⁷. Sin embargo, creo que la crítica sigue intacta en la medida en que se defiende ese elemento representacional del noema (el “modo de presentación”) a la par que se defiende la tesis de que el noema y el objeto son entidades completamente distintas. Sin duda, el noema tiene un modo de presentación del objeto, pero esa afirmación no está necesariamente vinculada con la separación ontológica entre el noema y el objeto, como veremos ahora con la interpretación continental. De este modo, al Smith concebir el noema como un intermediario que tendría que presentarnos algo *externo* al noema o algo que va *más allá* del fenómeno noemático mismo las críticas de Husserl siguen pudiéndose aplicar, pues esa concepción del noema sigue habilitando la posibilidad escéptica de no saber cómo la conciencia de ese contenido puede permitir la conciencia de algo muy distinto como lo es el objeto trascendente. Con ello, notamos que el noema en tanto entidad intensional intermediaria nos retorna a esa separación radical entre mente y mundo. Ahora, esta crítica representacionista nos deja ver el tercer problema de dicha interpretación, el cual consiste en sostener que la fenomenología ensancha la ontología con nuevas entidades.

Ya veíamos que para Dreyfus la reducción nos permitía la revelación de una nueva serie de entidades que posibilitan la intencionalidad hacia los objetos. En efecto, al incluir una entidad intermediaria en la relación intencional entre experiencia y objeto, estamos pasando de una relación de dos elementos a una relación triádica, a saber, el acto, la entidad intensional y el objeto. No obstante, no parece nada evidente que Husserl estuviera sosteniendo algo así. Como muy acertadamente nos dice Drummond, la reducción no tiene el propósito de dar lugar a nuevas entidades que hasta antes de la epojé nunca se habían experimentado y que supuestamente explican en su carácter de mediadoras nuestra experiencia con los objetos de siempre (Drummond, 2015, p. 262). Para Husserl no solo después de la epojé todo sigue estando, de cierta manera, donde estaba antes (Hua III, p. 205), sino que él también sostiene que a la fenomenología no le corresponde una región ontológica específica, pues ella contiene en sí a todas las regiones posibles (Hua V, p. 77; Husserl, 2022, p. 202). Si tenemos en cuenta esto último, entonces la fenomenología no daría lugar a una nueva serie de entidades que serían objeto de su dominio, sino que aborda y tematiza todos los objetos de las distintas regiones desde un enfoque distinto. De este modo, como afirma Drummond (2015): «The reduction instead changes the attitude in which we consider the objects of our experience [...] This is not to find a new entity but to reorient our relation to the object»

²⁷ La función del “modo de presentación” que tiene el noema ya la habían de cierto modo identificado escolásticos como Duns Scoto con la noción de especie inteligible, la cual funge como una ‘entidad’ que hace de escenario de presentación de los objetos y, por la cual, los objetos se presentaban (Vargas, 2023, p. 108-109). Sin embargo, no se sabe muy bien cuál es el estatus de dicha especie, si es una construcción subjetiva o algo objetivo. En cualquier caso, contra esta interpretación del noema como entidad intermediaria, el punto es que el objeto que se presenta no puede ser algo ajeno o externo a la estructura de presentación del noema mismo. Como veremos con la interpretación continental, el modo de presentación del noema le pertenece al objeto en tanto constituido, al estar ambos inseparablemente unidos es como si el objeto mismo se presentara de tal o cual modo. Desde luego, ello tiene su correlato noético: la materia.

(p. 262). Así, no ganamos nuevos objetos, sino que realizamos un cambio reflexivo para ahora tematizar los objetos y fenómenos en general en términos de su dación.

2.3. La interpretación continental del noema: el noema como el objeto mismo

Si bien la interpretación analítica del noema nos dice algunas cosas verdaderas, tales como que todo acto tiene un noema como correlato, que el noema contiene un modo de presentación del objeto intencionado y que hay actos que pueden intencionar objetos que en realidad no existen, su tesis principal -que estriba en distinguir ontológicamente el noema del objeto- tiene serios problemas interpretativos y filosóficos. La otra interpretación del noema, liderada por expertos en Husserl como John Drummond, Robert Sokolowski y Dan Zahavi, nos ofrece una perspectiva muy distinta. Para iniciar la exposición de esta interpretación, podemos comenzar de igual manera explicitando la concepción de la reducción trascendental que ellos manejan. Con el último problema señalado hemos visto más o menos la posición de Drummond, que será la que más tendré en cuenta. La reducción tiene que ver, fundamentalmente, con un cambio actitudinal o un cambio en la disposición (*Einstellung*) en la que estamos con los objetos. Recordemos la analogía de Moran que cité al comienzo del capítulo sobre el electricista, en ella vemos que dicho cambio no implica un objeto nuevo o distinto, sino que implica un cambio en el enfoque, del mismo modo que con la neutralización de la epojé ponemos los objetos entre paréntesis sin que dejen de ser los objetos que efectivamente experimentamos en nuestro diario vivir.

Los autores de la interpretación continental del noema conciben la epojé de una manera análoga. Primeramente, para ellos la experiencia intencional es un *dato* fundamental, es el suelo seguro sobre el cual se puede desplegar la reflexión fenomenológica-trascendental. Luego de la neutralización de la epojé y del cambio de actitud, la reducción trascendental tiene que ver con una “reorientación temática”, con un giro de la atención en donde pasamos del mundo experimentado ingenuamente al mundo en toda su manifestación y, ahora, correlacionado necesariamente con la conciencia que lo experimenta (Husserl, 2008, pp. 192-193; Zahavi, 2017, p. 57; Drummond, 1990, p. 54). En este sentido, la reflexión fenomenológica no se trata de una reflexión psicológica, ni de una reflexión lingüística en la que nos centramos en el contenido lógico o el significado, sino de una reflexión en la que se da un análisis sistemático de la experiencia misma y de sus respectivos objetos experimentados. Así, el punto aquí estriba en que seguimos examinando y tematizando al mundo, solo que al suspender nuestra inclinación realista ahora tematizamos el mundo de un modo reflexivo en el que se considera solo en tanto correlato intencional. No obstante, decir que ahora el mundo y los objetos particulares se nos revelan como correlatos intencionales no quiere decir que los reducimos a contenidos de la conciencia, sino que los tematizamos en términos de lo que implica ser experimentados. De ahí que Drummond (1992) nos diga:

We continue to attend, now philosophically, to our ordinary experiences and their ordinary objectivities, to our ordinary interests and concerns and the ways in which

objects can be significant relative to them, and also to those experiences which underlie our natural belief in the factual existence of objects and the validity of our judgments and evaluations thereof. But we do not then live through these experiences with their naive engagement with objects; we reflect upon these experiences and their naive engagement, thereby clarifying the experiences and raising the possibility of enriching them (p. 107).

Aunque ya he venido exponiendo este punto directa e indirectamente a lo largo de todo el texto, podemos aclarar un poco más el ámbito de investigación al que nos abre la fenomenología trascendental. Para Drummond y Zahavi, la reducción no solo nos facilita un punto de partida para la reflexión fenomenológica, a saber, la experiencia misma, sino que nos revela a la conciencia trascendental como campo de investigación en donde tematizamos la experiencia con sus respectivos correlatos y objetividades neutralizadas. Hablar aquí de los correlatos no es fútil o gratuito, ya que con la reducción trascendental Husserl buscaba el modo de incluir los objetos “trascendentes” en el ámbito de la reflexión fenomenológica (Crowell, 2008, p. 342). Para ello, el ámbito de la inmanencia al que tenemos acceso con la reflexión fenomenológica no puede concebirse como el ámbito de lo interno a la conciencia, sino como el de los objetos en correlación con la conciencia (Murchadha, 2008, p. 384)²⁸. En este sentido, la reflexión que tematiza a la conciencia trascendental no puede basarse en una región ontológica, por ejemplo la de lo mental o psicológico, sino que debe abarcar todas las regiones (Hua V, p. 77). Ahora, ello no quiere decir que la fenomenología trascendental sea «una ontología meramente formal, sino al mismo tiempo, una ontología que incluye en sí todas las posibilidades regionales del ser, según todas las correlaciones que les pertenecen» (Husserl, 2022, p. 202). En este sentido, la fenomenología no es solo una ontología formal que indaga las condiciones *a priori* para que cualquier objeto, sea ideal o real, pueda ser investigado, sino que también en su análisis correlativo indaga las condiciones para distinguir entre las diversas regiones y las describe según sus objetos.

Al decir que la fenomenología abarca todas las regiones, sostenemos entonces que la reflexión trascendental se encarga de abordar las experiencias y cualquiera de sus respectivos objetos o regiones en su manifestación misma, para lo cual 1. no puede considerar las experiencias como eventos reales de un sujeto psicológico, sino que las debe abordar como experiencias intencionales posibles de cualquier experimentador posible y, correlativamente, 2. no puede considerar a los objetos en sus relaciones causales/mundanas, sino que ha de considerarlos con sus diferentes significados en sus diferentes momentos de la experiencia, en relación con diferentes intereses y tendencias, en relación con diferentes características teóricas o prácticas, etc. (Drummond, 2008, p. 207; 1992, p. 107). Por ello, si con la reducción solo cambia la actitud con la que experimentamos el mundo y sus distintas regiones de objetos, es plausible que el término noema -en tanto designa ese ámbito trascendente de la experiencia- sea el objeto *ordinario* solo que considerado *extraordinariamente* por la actitud trascendental

²⁸ No hay que entender esta inmanencia fenomenológica como una en la que se está apelando a una distinción ontológica entre un *forum* interno y un mundo externo. A partir de la reducción el objeto puede ser visto en la inmanencia fenomenológica dado que este es el ámbito de la *donación*, esto es, que es en la experiencia misma en últimas donde el objeto puede darse y hacerse evidente -actual y posiblemente-.

(Hirvonen, 2022, p. 924; Zahavi, 2017, p. 85). Aquí reside el problema de la interpretación analítica del noema, pues ellos “ontologizan” al noema en el sentido de que lo conciben como un nuevo tipo de entidad y, así, le asignan a la fenomenología una región de objetos distinta a la de cualquier otra región. De ahí que Drummond comienza su crítica hacia ellos diciendo que han entendido el noema no como un objeto ordinario considerado abstractamente en una actitud extraordinaria, sino que lo han tomado como un objeto extraordinario en una relación ordinaria (Drummond, 1992, p. 89).

Sobre la base de este contexto, vemos que al investigar el noema estamos investigando cualquier tipo de aspecto, objeto o región considerado en su manifestación misma, en su significación para la experiencia de la conciencia. De ahí que la tesis central de la interpretación continental del noema sea que el objeto y el noema son lo mismo solo que considerados de manera distinta en virtud del cambio de actitud. Como nos dice Sokoloski (1987): «We can now analyze objects, but we analyze them noematically, as correlated to noeses. We do not turn away from objects to closer noemata» (p. 527). Cuando Husserl nos dice que todas las unidades reales son unidades de sentido que presuponen una conciencia dadora de sentido (Hua III, p. 120), o cuando nos dice que eso que llamamos objeto, que concebimos ora como real o probable, es ya de entrada objeto de la conciencia y, por tanto, sea la realidad lo que sea debe describirse en correlación con una conciencia real y posible (Hua III, p. 310), parece dar cuenta de esta identidad entre el noema y el objeto. Por ello, si quiero detallar la diferencia fenomenológica entre escuchar una nota musical y ver un lienzo tenemos que partir de cómo se nos dan estos objetos y no de unas representaciones internas. En la medida en que en la actitud trascendental hacemos abstracción del planteamiento de nuestra actitud natural, el noema sería el correlato de una consideración abstracta en la que seguimos tematizando el objeto del mundo, pero concibiéndolo como correlacionado con sus modos de darse, incrustado en horizontes subjetivos-intersubjetivos, con su significado para el experimentante (Sokolowski, 1987, pp. 526-527; Drummond, 1992, p. 107).

¿Pero qué quiere decir eso de que el noema es el objeto “en su significado para la experiencia”? Según Zahavi, en diálogo con Crowell, lo que diferencia a un objeto de su significado no estriba en una diferencia de carácter empírico, sino que más bien tiene que ver con una distinción en el modo en que se aborda un mismo objeto, primero en la experiencia directa y luego de nuevo en una indagación reflexiva (Zahavi, 2004, p. 49). Ahora bien, eso no quiere decir que en esta indagación reflexiva no haya una distinción entre el *objeto en el cómo* y el *objeto que se intenciona*, es decir, una distinción entre el “sentido” “contenido” o “modo de presentación” y el objeto mismo, pero esta distinción es, justamente, una diferencia estructural internoemática y no una diferencia ontológica (Drummond, 1990, pp. 108-109). Aquí podemos retomar la distinción de De Muralt entre el *quid* noemático y el *quomodo* noemático. En este sentido, pasajes de Husserl como el que dice que «todo noema tiene un “contenido” (*Inhalt*), a saber, su “sentido” y se refiere mediante él a “su” objeto» (Hua III, p. 297), o «el noema tiene en sí mismo referencia objetiva, y justamente por medio del “sentido” que le es propio» (Hua III, p. 296), pueden interpretarse de manera distinta a como los californianos lo hacen.

Para Drummond la relación contenido-objeto que se establece en esas citas trata más bien de una relación entre una identidad (el objeto, la X) y una multiplicidad de sentidos o noematas actuales y potenciales que quedan abiertos en el horizonte (Drummond 1990, pp. 143, 151). Como sabemos, para Husserl la X en tanto portador o sustrato no es un objeto desnudo, sino que siempre se presenta como algo, con determinados atributos que lo caracterizan (Hua III, p. 303). Sin embargo, a pesar de esas diversas apariciones, de esos distintos atributos que podemos vislumbrar del objeto, el objeto se presenta como el mismo. Así, la X nos ofrece un principio de identidad en la que el objeto intencionado aparece como el mismo en una multiplicidad de noematas y apariencias diferentes (Drummond 2015, pp. 265-266). Por ello Drummond considera el objeto como una identidad que solo es tal a partir de sus múltiples presentaciones, y precisamente en este mantener su identidad en medio de la multiplicidad de sus apariciones es en donde reside su trascendencia. De este modo, la función referencial de la que habla Husserl en esas citas tiene que ver con una referencia intrínseca de los sentidos o noematas hacia la X que les unifica, de ahí que cuando dice que el noema se refiere a “su” objeto a través de su “sentido”, Drummond considere que Husserl está diciendo que los sentidos del noema refieren o indican al momento más íntimo del noema, a saber, al objeto que está en el noema mismo y que funge como su centro de unidad. Por ello Drummond (2015) dice:

Hence, Husserl can characterize the noema as both (1) that in which we find the identical object itself and (2) that through which the act intends an object. The language of “through” does not posit an instrumental entity ontologically distinct from the intended object. The noema is not a mediating entity that takes us through and beyond the sense to the object. We instead go “through” the noematic sense by penetrating it and finding its “innermost moment,” the objective something to which the act is directed (p. 265).

La propuesta de Drummond parece ser la siguiente. Cuando percibo una casa, por ejemplo, puedo percibirla de enfrente, donde se me dan aspectos de su fachada, luego puedo entrar y verla en su interior, luego salir y verla en sus extremos y al final terminar en la parte trasera de la casa. En el curso de esta experiencia, cada percepción que voy teniendo de la casa tiene consigo tanto sus sentidos noemáticos, sus determinaciones y atributos específicos que se muestran en cada percepción, como también una X compartida, a saber, la *casa*. Esto parece probarlo Husserl cuando sostiene que cada aparición o noema particular debe integrarse coherentemente en el curso de una X idéntica, haciendo que la X pueda precisarse y determinarse cada vez más de cerca (Hua III, p. 331; Hua IX, p. 6). En la medida en que cada uno de esos noemata particulares de la experiencia del objeto nos ayudan a especificar y determinar al objeto, y se relacionan entre sí en un plexo de remisiones que convergen sobre la misma X, uno puede pensar como Drummond que hay una referencia intrínseca en esas múltiples fases de los noemata particulares que hace que ellos tiendan y muestren en su multiplicidad al objeto idéntico. Así, nos dice él, «reference goes through within it by virtue of its horizontal connections with the manifold of noemata presenting one and the same object» y, en

este sentido, es como el objeto se presenta tanto *en* el sentido noemático como *a través* de él (Drummond, 2015, p. 269).

Desde esta perspectiva, en actitud trascendental el objeto formalmente considerado es un momento dentro del noema más que algo intencionado a través del noema. De ahí también que Drummond pueda decir que *el sentido noemático solo puede determinar la referencia porque el referente es inseparable de ese mismo sentido* (Drummond, 1990, p. 189). Esto es supremamente importante, ya que indica cómo en este relato no *representacionista* y más bien *presentacionista* el “sentido” o el “contenido” pertenece al objeto, estando ambos inseparablemente unidos (Zahavi, 2017, p. 85). Hasta aquí, la interpretación continental del noema consigue interpretar ciertos pasajes de Husserl de manera plausible y, principalmente, parece compatibilizar bien con el proyecto global de la fenomenología misma. Sin embargo, hay pasajes como el del árbol que se quema que parecen incompatibles con esta interpretación. Drummond afronta este pasaje sosteniendo que, a pesar de la identidad ontológica entre el noema y el objeto, existe una diferencia reflexiva entre ellos, por lo que no son perfectamente coincidentes (Drummond, 1992, p. 104). La diferencia reflexiva estriba en que el noema es una abstracción y no una “concreción” dado que es un momento de ese todo que es la correlación intencional y, además, de que el árbol tal y como fue percibido puede seguir disponible como correlato incluso si el árbol físico ha sido destruido, pues la investigación del noema trata de cómo ese objeto fue dado en la experiencia, de su disponibilidad experiencial.

En realidad, creo que esta distinción se puede desarrollar mejor apelando a la ambigüedad misma con la que Husserl trata la noción de noema y la cual Bernet advertía, según vimos unas páginas atrás. Tradicionalmente, se ha interpretado esta tensión y aparente contradicción en los textos de Husserl como una confusión de su parte, que en algunos momentos hace descripciones propias de la actitud trascendental y otras veces propias de la actitud natural sin advertirlo. Así la ha interpretado, por ejemplo, Rabanaque (1994, p. 74; 2018, p. 222), la retoma Zahavi (2017, p. 93) y nos la recuerda Hirvonen (2022, p. 922). Al respecto, Fink resaltó que a veces en *Ideas I* Husserl no tuvo el suficiente cuidado de distinguir entre fenomenología y psicología y, por tanto, entre una concepción psicológica del noema y una concepción trascendental del noema. Por ello, dice Fink:

Si el noema psicológico es el sentido de una intencionalidad actual, que distinguimos del ente mismo, con el cual se relaciona, así es, por el contrario, el noema trascendental el ente mismo [...] Así como aquí es fundamentalmente erróneo discutir en general en relación a un «criterio» de la inmanencia, es del mismo modo obvio lo absurdo de una pregunta sobre si el noema trascendental “corresponde” un ente, o si se relaciona con un objeto [...] Ciertamente se trata allí del problema de una relación del noema con el objeto, pero en el sentido de la distinción entre el noema como objeto en el cómo de las formas de donación y el objeto como lo noemáticamente idéntico de los noemas continuamente cambiantes. [...] El noema psicológico remite a un objeto independiente de él que se manifiesta y muestra en él. El noema trascendental no puede remitir, en el identificar interminable, a un ente independiente de él más allá de esta infinitud; él es el

ente mismo y en una profundidad de su oculto sentido de ser, hasta ahora nunca conocido: en tanto que validez trascendental (Fink, 2003, pp. 409-410).

Dicha distinción que resalta Fink tiene todo el sentido dado que Husserl menciona en *Ideas I* (un poco de pasada) que puede hablarse del noema en la esfera psicológica (Hua III, p. 205). Aquí nos dice que «el sentido perceptivo es inherente, como se comprende de suyo, también a la percepción no reducida fenomenológicamente (en el sentido de la psicología)» (Hua III, p. 206). Justamente, el pasaje del árbol que se quema, y el cual funge como prueba principal de la interpretación analítica, hace presencia justo en este párrafo en el que Husserl habla del noema para la actitud psicológica. Recientemente, Rabanaque (2018), desarrollando y reafirmando apreciaciones de Javier San Martín, llama la atención sobre la distinción metodológica a la que da lugar la diferencia entre el noema psicológico y el noema trascendental, pues mientras el primero tiene el carácter de una representación del mundo, el segundo es el mundo mismo en tanto constituido por experiencias actuales y posibles (p. 222). Así, Rabanaque interpreta que el proyecto californiano iniciado por Føllesdal se apropia en realidad del noema psicológico, buscando mostrar cómo los términos de la fenomenología de Husserl se pueden retraducir en clave cognitivista (Rabanaque, 2018, pp. 221-222). Pero en actitud trascendental ello no puede ser así dado que, como nos dice Rabanaque citando a Javier San Martín y como hemos buscado sostener a lo largo de todo el escrito, la correlación noético-noemático se propone superar nada más ni nada menos que el dualismo cartesiano y la separación entre conciencia y mundo (Rabanaque, 2018, p. 223).

§ 3. Las recientes propuestas de Mazijk e Hirvonen

Creo que a partir de la distinción de actitudes es que se debe interpretar la tensión entre algunos pasajes de Husserl sobre el noema. Frente a ello, pasajes como el del árbol que se quema deben interpretarse en actitud psicológica, pero como nos dice Fink, en actitud trascendental ya no podemos distinguir entre el ser del objeto y su “significado” y “validez”. No obstante, a pesar de la plausibilidad de esta posición, recientemente Mazijk (2020) e Hirvonen (2022) han ofrecido dos modos diferentes de interpretar esta tensión y han ofrecido nuevas formas de conciliar ambas interpretaciones del noema. Con todo, considero que ambas posiciones tienen errores que les hacen interpretar de manera inadecuada la fenomenología trascendental de Husserl. Iniciemos con la propuesta de Mazijk. Él ha sostenido que no hay nada contradictorio en sostener la afirmación de que el noema y el objeto son lo mismo, y que al tiempo en cierto contexto se pueden distinguir, siempre y cuando ambas afirmaciones se desplieguen coherentemente en diferentes *niveles* (Mazijk, 2020, pp. 50-51). Para él, la afirmación de que el noema y el objeto real son lo mismo se explota en un nivel fundamental/metafísico, propio de la actitud trascendental, mientras que la afirmación que distingue entre ambos se sostiene en un nivel superior, ontológico-regional, en que el objeto real -una vez que ha sido constituido en este nivel fundamental- adquiere el estatus de independiente *qua* sentido o *qua* tema (Mazijk, 2020, p. 50). Según Mazijk, en términos regional-ontológicos, las ciencias empíricas estudian una realidad objetiva que *qua* tema es independiente de la conciencia.

Así, por el propio *sentido* de la teoría científica, sus entidades se postulan como independientes de la actividad de teorizar, pues gozan de ese *sentido-asignación* de la independencia y, conforme a este sentido, se convierte en un tema de investigación distinto (Mazijk, 2020, p. 52). De este modo, en términos de *temas de indagación*, la fenomenología y las ciencias empíricas tienen dominios distintos toda vez que las ciencias se limitan a saltar por encima de las actividades constitutivas de la conciencia. Sin embargo, no solo ese sentido de *independencia* es algo constituido, sino que para Mazijk el nivel fundamental o trascendental nos deja ver que el árbol real en última instancia es un árbol constituido. Así, en actitud trascendental tenemos la infinita labor de indagar a qué equivale todo ser actual y posible en su sentido último, en la correlación constituyente-constituido. Por todo ello, dice Mazijk (2020), «This means that instead of leaping over the object as constituted toward the object as real, the phenomenologist sticks to the former, which is ultimately (metaphysically, not ontologically) what the latter amounts to as well» (p. 53). En la medida en que el nivel metafísico es anterior a las distinciones ontológicas-regionales de investigación es compatible con tales distinciones.

Sin embargo, la relación entre fenomenología trascendental y metafísica que establece Mazijk no es adecuada. En un esclarecedor texto de Stefano Vincini (2021), que no es sobre el noema sino sobre la reducción trascendental, él se apoya en Dieter Lohmar y nos aclara que los distintos términos de Husserl pueden adquirir distintos sentidos dependiendo del “contexto” en el que se aplican, por lo que para ser fieles a los fenómenos tenemos que valernos de una cierta relatividad contextual (p. 40). Los tres contextos principales en los que la reducción trascendental tiene propósitos y sentidos distintos son el ontológico, el metafísico y el epistemológico. Detengámonos en los dos primeros. Como nos dice Vincini (2021), la reducción trascendental aplicada al contexto “ontológico” tiene que ver con la clarificación del *sentido* de ser de los objetos (recordar la nota a pie 20), mientras que la reducción en el contexto metafísico parte de lo ganado en la indagación ontológica y postula la existencia y la actualidad del mundo, dando lugar así al abordaje de los *hechos fundamentales* (pp. 41-45). Tengelyi (2010), con respecto a la fenomenología de Husserl, concibe la relación entre fenomenología y metafísica de este mismo modo, como una indagación de los *proto-hechos*, y por ello sostiene que la metafísica para Husserl solo puede tener sentido como una metafísica de la facticidad (pp. 115-120). Así, siguiendo a Vincini y a Tengelyi, los usos que Mazijk hace de la metafísica y la ontología con respecto a la fenomenología son inadecuados.

¿Pero por qué? No se trata solo de que la aclaración de Vincini está basada en un estudio bastante global de las obras de Husserl, sino que además nos previene de caer en las consecuencias en las que cae Mazijk. En efecto, el compromiso metafísico que Mazijk le atribuye a la fenomenología lo entiende como una búsqueda de a qué equivale todo ser actual y posible, en el sentido clásico de los principios del ser (Mazijk, 2020, p. 50). Al sostener que la fenomenología quiere dar cuenta de todo *el ser*, del *ser* así a secas, él está postulando a Husserl como un continuador de la ontología clásica, de ahí que no sea extraño que a partir de esta propuesta Mazijk considere a Husserl un idealista metafísico que termina reduciendo todo a la conciencia (Mazijk, 2020, p. 53). No

obstante, una afirmación de esas desconoce cómo Husserl negó su suscripción a un idealismo que niegue la diferencia de ser entre la vivencia y el objeto (Hua III, p. 71, 120; Husserl, 2022, p. 113; Hua XXXVI, pp. 70-71). En realidad, Mazijk no solo interpreta de manera errónea el correlacionismo constitutivo de Husserl, sino que confunde afirmaciones sobre el *sentido* de ser de lo trascendente con tesis metafísicas. Al respecto de estas últimas, Husserl no habla de metafísica en un sentido tradicional como cree Mazijk, sino que como nos dice Tengelyi (2010) «no solo Heidegger sino también Husserl sabía estar en oposición a la metafísica europea tradicional» (p. 115). Así, al interpretar las afirmaciones “ontológicas” sobre el sentido de ser de lo trascendente como metafísicas, Mazijk no solo concibe la fenomenología de Husserl de una manera que él mismo niega, sino que no reconoce el nuevo papel de la metafísica.

En este sentido, ese nivel metafísico que Mazijk le atribuye a la fenomenología, y para el cual toma como prueba afirmaciones de *Ideas I*, es en verdad un nivel o “contexto” ontológico en el que se indaga el *sentido* de la realidad trascendente, mientras que el verdadero nivel metafísico de la fenomenología de Husserl, como una tematización de la facticidad, no es abordado por Mazijk. En efecto, todo el abordaje que hemos hecho con respecto a la relación entre el noema y los objetos trascendentes se enmarca en este contexto “ontológico”, en el cual sostuvimos que el sentido de ser de lo trascendente se identifica con la naturaleza y estructura del noema. Ahora, con respecto a la propuesta de Hirvonen (2022), su intento de conciliación estriba esencialmente en sostener que hay una distinción en la actitud trascendental que implica dos áreas de la fenomenología trascendental: una fenomenología pura neutralizada y una fenomenología de la razón desneutralizada (p. 922). Para Hirvonen, ambas interpretaciones del noema son correctas en la medida en que se apliquen a cada área respectiva: la interpretación continental para la fenomenología neutralizada y la interpretación analítica para la fenomenología de la razón (Hirvonen, 2022, p. 917). Para él, la fenomenología de la razón no da cuenta del *sentido* de la experiencia neutralizada, sino del cumplimiento del noema de la experiencia no neutralizada, por lo que aquí él considera que Husserl metodológicamente hace ciertos cambios y habla de la existencia de los objetos y de cómo éstos cumplen o no un noema.

Así, en la fenomenología de la razón, según Hirvonen (2022), si el objeto cumple al noema y se efectúa el conocimiento, entonces el noema no puede ser idéntico al objeto y, por tanto, debe ser considerado más como un contenido, al modo de McIntyre y Smith (p. 919). De cierta manera, podemos ver que Hirvonen lo que hace es tomar la distinción de actitudes que mencionamos y concebirlas mejor como una distinción interna a la actitud trascendental. Para ello, interpreta que la epojé no necesariamente tiene que implicar una neutralidad de la existencia, y en esa medida la fenomenología de la razón puede seguir siendo parte de la actitud trascendental sin tener que aceptar la neutralidad (Hirvonen, 2022, pp. 920-923). Al parecer, en esta área de la fenomenología de la razón el noema sería un contenido de índole intencional-mental y el objeto sería algo externo al noema que lo cumpliría. Ahora bien, esta área de la fenomenología de la razón tendría la consecuencia de que a la reducción trascendental no le es necesaria la esencial correlación entre conciencia y mundo. Sin embargo, como hemos visto a lo

largo del escrito, con la reducción trascendental lo que hacemos es tomar plena conciencia de dicha correlación (Husserl, 2008, pp. 192-193; Zahavi, 2017, p. 57; Vincini, 2021, p. 47; Parker, 2021, p. 5), por lo que aceptar un objeto independiente o ajeno al noema no puede ser posible en actitud trascendental. Es más, si bien es cierto que la reducción en algún contexto no neutraliza la existencia, como se hace evidente en el contexto metafísico, en todo caso no se puede ignorar la correlación. Por ello nos dice Vincini (2021), con respecto al contexto metafísico que «in this context, Husserl describes transcendental idealism as a “synthesis of the natural and the transcendental attitude” (Hua XXXIV, pp. 16–17) because it posits the world, as the natural attitude does, but is also aware of the mind-world correlation» (p. 46).

En ese sentido, creo que el problema principal de la propuesta de Hirvonen es que el área de la fenomenología de la razón desconocería la correlación entre conciencia y mundo, pero justamente como nos enseña Husserl, tal correlación es fundamental para el carácter trascendental de la fenomenología. Así, creo que hay razones para mejor seguir interpretando la tensión sobre el noema en términos de dos actitudes distintas. En efecto, se trataría de que cada actitud corresponde a dos niveles de indagación (según los términos de Mazijk): la actitud trascendental que puede aplicarse a contextos ontológicos y “metafísicos” y la actitud natural que da por sentado el trabajo constitutivo y correlativo. Así, conforme a esta distinción de niveles/actitudes, Husserl puede sostener que una “cosa” como correlato no es lo mismo que una cosa dado que son *temas* distintos (Hua V, p. 85). De este modo, cuando hemos dicho que en actitud trascendental el noema y los objetos trascendentes se identifican ontológicamente, hemos querido decir que en actitud trascendental dilucidamos aquello que planteamos cuando planteamos la realidad trascendente en la vida natural, el *sentido* de ser de las cosas y los objetos de experiencia, y lo dilucidamos precisamente a partir del noema. Hasta el momento, no hemos aplicado la reducción trascendental a un contexto metafísico en el que se plantee la existencia y la actualidad empírica, sino que solo hemos detallado que la postulación y creencia de/en los objetos trascendentes se aclara cuando tematizamos el noema como el objeto mismo.

Con base en todo lo anteriormente expuesto, vemos que el debate ontológico sobre el noema versa en aclarar el sentido de ser de los objetos y en particular de la realidad trascendente, haciendo ver su esencial correlación con la conciencia que lo experimenta. La intencionalidad como esa esencial apertura o implicación de la conciencia hacia el mundo, y el noema como lo trascendente y el mundo mismo en tanto manifestado, nos dejan ver una nueva forma de comprender la relación entre ambos. Para dilucidar esa nueva forma de relación no vale solo lo ganado en la interpretación de estas dos nociones, sino que debemos integrarlas coherentemente con el idealismo trascendental de la fenomenología de Husserl, mostrando de manera positiva cómo se da esa correlación entre la conciencia y la realidad trascendente. Aquí explicitaremos los resultados de nuestro abordaje ontológico y hablaremos de la intersubjetividad, la realidad y la facticidad. Sobre el tratamiento de estos asuntos, veremos que todo ello da pie para el final del siguiente capítulo, en el que nos plantearemos cómo queda la fenomenología de Husserl, a la luz de esta interpretación de la intencionalidad y el

noema en conjunto con el idealismo trascendental, en el clásico debate internalismo-externalismo de los filósofos de la mente. En efecto, si veíamos cómo la interpretación analítica del noema implicaba una visión internalista de la fenomenología husserliana, tendremos que ver cómo es el asunto sosteniendo que el noema y el objeto trascendente son ontológicamente idénticos.

Capítulo tres.

El idealismo trascendental frente al internalismo y el externalismo

A lo largo de todo el texto he procurado insertar la discusión de la intencionalidad y del noema en el marco del problema de la relación mente-mundo. Desde luego, la intencionalidad como apertura o implicación hacia el mundo, y el noema como la realidad constituida, nos deja entrever que conciencia y mundo parecen estar esencialmente relacionados. Ahora, en el debate entre internalistas y externalistas, propio de los filósofos de la mente de corte analítica, se abordan temas clásicos de la filosofía como la naturaleza de la conciencia, del sentido, del mundo y de los entes que lo habitan. La literatura de este siglo se ha interesado en esta relación entre la fenomenología de Husserl y el debate internalismo-externalismo (Zahavi, 2003, 2008, 2017; Crowell, 2008, 2013; Carman, 2003; A. Smith, 2006; Murchadha, 2008; Man-To, 2014; Hirvonen, 2022) y ello ha reavivado el interés por el noema porque dependiendo de cómo entendamos la intencionalidad, la reducción y el noema se puede catalogar la fenomenología de Husserl o en alguna de esas dos opciones o como una alternativa distinta. Pero no basta con la dilucidación de tales nociones, sino que debemos integrarlas en el idealismo trascendental de Husserl. De este modo, en este tratamiento integral que haremos de la intencionalidad y el noema con respecto a la fenomenología trascendental veremos que Husserl es un *correlacionista*. Por lo tanto, mi interés estriba en presentar la fenomenología de Husserl como un correlacionismo, dejando ver que la intencionalidad y el noema nos reformulan lo que entendemos por conciencia y realidad y, sobre esa base, sostendremos que en la escala del debate la fenomenología de Husserl no es internalista y, aunque tiene afinidades con cierto tipo de externalismo, en verdad constituye una alternativa distinta.

§ 1. El idealismo trascendental: la correlación entre conciencia y mundo

Normalmente, se ha interpretado el idealismo trascendental de Husserl como una prueba de su internalismo, mentalismo y solipsismo metodológico (Carman, 2003, p. 56, 80, 83; Smith y McIntyre, 1982, pp. 220-221; Dreyfus, 2003, p. 5, 57, 84). Aunque en el siguiente párrafo desarrollaré un poco esta interpretación, vale decir por ahora que en verdad el idealismo trascendental de Husserl constituye una forma radicalmente distinta a los idealismos tradicionales. Como nos dice Zahavi (2017), el idealismo trascendental de Husserl va en contra de todas esas características internalistas y mentalistas que erróneamente le han atribuido (p. 77). Sin duda, la exposición de Husserl en *Ideas I* a veces no fue del todo afortunada y dio mucho pie a interpretaciones de tal naturaleza,

pero un examen más global de la obra de Husserl nos deja ver su originalidad e incompatibilidad con tales asignaciones. Para dilucidar esto, empecemos por aclarar que, efectivamente, Husserl nos dice que la fenomenología es *eo ipso* idealismo trascendental (Husserl, 2022, p. 113). Pero se trata de un idealismo que, como el mismo Husserl aclara, difiere de todas las formas tradicionales de idealismo (Husserl, 2022, p. 113; Hua V, pp. 149-151). En un texto del 2008, Zahavi nos propone útilmente iniciar caracterizando de manera negativa este idealismo como una crítica antirepresentacionista al realismo metafísico (p. 364). Ambos aspectos los hemos trabajado, de cierta manera, en los dos capítulos precedentes.

En efecto, como hemos visto desde el primer capítulo, Husserl rechaza la idea de que la conciencia se relacione con los objetos trascendentes a partir de la mediación de alguna entidad (Husserl, 1999, p. 527-530; Hua III, pp. 206-209; Hua XXXVI, p. 106). La intencionalidad como rasgo esencial de la conciencia, y la reducción trascendental, nos revelan la esencial apertura e implicación de la conciencia hacia el mundo. De ahí que Husserl nos hable de la correlación noético-noemática (Hua III, p. 200, 310), nos diga que la reducción trascendental nos revela la correlación entre mundo y conciencia-de-mundo (Husserl, 2008, pp. 192-193), esto es, el *a priori universal de la correlación* (Husserl, 2008, p. 198). En conformidad con ello, Husserl nos dice que el yo, como persona, es siempre un sujeto de un mundo circundante (Hua IV, p. 185), un sujeto de intencionalidades que siempre se está *comportando* de tales o cuales maneras con respecto a los objetos que le acompañan y lo *estimulan* (Hua IV, p. 219). A partir de afirmaciones de esta naturaleza, en las que la conciencia siempre está implicada hacia el mundo, se hace entendible que Sartre (1989) sostenga que luego de la reducción se expulsan todas las cosas de la conciencia (p. 21) y que, como nos dice también Levinas (2002), el sujeto que queda es un sujeto fuera de sí mismo (p. 168).

Así, haciendo eco de lo que sostuvimos en la pág. 26, la conciencia carece de un interior y, por tanto, la inmanencia fenomenológica que abordamos luego de la reducción trascendental no se trata de una «interioridad». Más bien, se trata del ámbito de la donación en donde un *algo* se manifiesta para un *alguien*, en donde damos cuenta del sentido de la realidad trascendente a partir de su presentificación y, con ello, la dilucidamos en tanto correlacionada con su respectivo proceso constitutivo. Ahora, para sostener ello se nos impone dar luces sobre el estatuto mismo de la realidad, de ahí que Zahavi indique la crítica inherente que dirige el idealismo trascendental de Husserl hacia el realismo metafísico. En efecto, nuestra comprensión del noema como *el objeto mundano tal y como es intencionado*, a partir del cual damos cuenta del origen del sentido de lo que en actitud natural planteamos como *realidad trascendente*, tiene consecuencias en nuestra comprensión del modo de ser de dicha realidad. Ahora, el realismo metafísico se puede entender a partir de la conjunción de dos ideas: 1. que la identidad y unidad objetiva del mundo y de los objetos es independiente de los horizontes subjetivos e intersubjetivos y 2. que el mundo de las apariencias, el mundo que experimentamos, puede ser en principio distinto del verdadero mundo, de aquél que es lo que es independientemente de nuestra experiencia del mismo. Ante esta idea de un segundo mundo, Husserl en *Ideas I* se ve en la necesidad de cuestionar:

¿Hasta qué punto será, ante todo, el mundo material algo por principio de otro género, *algo excluido de la esencialidad propia de las vivencias*? Y si es esto, *si frente a toda conciencia y su esencialidad propia el mundo material es lo “extraño”, el “ser diferente”, ¿cómo puede entretenerse con él la conciencia; con él y, consecuentemente, con el mundo entero extraño a la conciencia?* (Hua III, p. 80).

Frente a ello, Husserl nos dice más adelante que la «conciencia y [el] ser real son todo menos especies de ser coordinadas, que moren pacíficamente una con otra tan solo ocasionalmente» (Hua III, p. 105). En concreto, para Husserl la cuestión estriba en aclarar que la correspondencia entre la conciencia y el mundo no es meramente externa o casual, no se trata de una simple coincidencia que hiciera posible, por ejemplo, que la conciencia tuviera una experiencia ordenada en donde una serie de apariencias se dieran reguladamente y, no obstante, el objeto fuera de una forma totalmente distinta o, incluso, no existiera. Con el fin de evitar este escepticismo, Husserl insiste en que no hay dos mundos, sino que solo experimentamos uno y solo uno es posible (Hua III, p. 207) y que, consecuentemente, este único mundo posible se corresponde recíprocamente de modo esencial con la conciencia (Husserl, 2022, p. 111). No es como si tuviéramos el mundo de las apariencias, tal y como es para nosotros, y luego el mundo real y verdadero que estudia, por ejemplo, la ciencia. Tal mundo absoluto detrás de las apariencias es un absurdo porque para dar cuenta de él se estaría suponiendo una experiencia abstraída de todo lo humano, sin perspectiva ni horizonte, esto es, una experiencia imposible. En ese caso, como nos dice Merleau-Ponty (1993), los símbolos de la ciencia no dirían nada si no fuera porque están montados sobre nuestra propia experiencia de mundo (p. 8). De este modo, tanto la experiencia cotidiana como la experiencia científica abordan el mismo mundo de las apariencias, solo que la segunda lo enriquece y extiende a partir de un método específico (Zahavi, 2008, p. 367).

Así, si solo tenemos el mundo de las apariencias, de ahí que el estatuto de las apariencias no estribe en algo mental-subjetivo, sino que -siguiendo nuestra interpretación del noema- lo que aparece es algo trascendente que, no obstante, es correlativo a la conciencia y sus horizontes subjetivos e intersubjetivos. En este sentido, cuando se trata de dilucidar el estatuto del mundo y la realidad trascendente, Husserl se enfrenta con el objetivismo y con el realismo metafísico, haciendo que su propuesta gire alrededor del siguiente principio que él considera verdadero:

Cada ser depende de la conciencia de tal modo que sólo el modo de conciencia que le es propio -si es un modo verdaderamente justificador- puede justificar su ser. Si la conciencia fuera algo totalmente separado o separable, entonces esta relación sería imposible. Lo que está totalmente separado, y sólo está conectado accidentalmente, es una variable independiente. Así pues: *la conciencia y el ser están necesariamente conectados de un modo u otro* (Hua XXXVI, pp. 55-56, cursivas mías).

En su indagación ontológica sobre el sentido de ser de la realidad trascendente, Husserl se pregunta si la objetividad trascendente debe contar o como un ser absoluto o como un ser intencional de una legalidad específica (Hua XXXVI, p. 21). Según nuestra constatación del noema como el objeto mundano mismo en tanto intencionado, y según lo que hemos dicho en este capítulo, Husserl defiende la segunda opción porque la

primera lleva a un contrasentido que ya retomaremos. Por lo pronto, resaltemos que dicha conexión necesaria entre la conciencia y el ser se da en virtud de la intencionalidad²⁹. De este modo, la intencionalidad no sería algo relativo solo a la naturaleza de la conciencia, sino que también nos dice mucho sobre el estatuto de la realidad. Por tal, la conciencia y el mundo están unidos constitutivamente (Zahavi, 2008, p. 361), y ello tiene que ver en buena parte con el hecho de que cualquier afirmación sobre la existencia de una realidad, de un objeto con tal o cuales atributos, de un estado de cosas que obedece determinadas leyes, remite a operaciones conscientes y, en referencia a ellas, es que los objetos se presentan como son³⁰. En el reciente número 112 de *Contributions to Phenomenology*, titulado *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics* (2021), Rodney Parker nos habla en su introducción de este *principio del correlacionismo*, el cual es fundamental para la fenomenología trascendental de Husserl (Parker, 2021, p. 5). Aquí nos comenta que esta relación de mutua dependencia entre la conciencia y las cosas, de la cual Husserl mantuvo alguna versión de ella a lo largo de toda su obra desde 1905, aún exige una cuidadosa interpretación y defensa. Desde luego yo no pretendo hacer un abordaje exhaustivo, pero sí me conformaría con haber señalado la importancia de la intencionalidad y el noema para ello, como también de mostrar a continuación cómo el idealismo trascendental está íntimamente ligado al correlacionismo, derivándose de ello una forma sólida de concebir la relación mente-mundo.

¿Pero qué es esto del correlacionismo? En su libro *Después de la finitud* (2015), Quentin Meillassoux define el correlacionismo como «la idea según la cual no tenemos acceso más que a la correlación entre pensamiento y ser, y nunca a alguno de estos términos tomados aisladamente» (Meillassoux, 2015, p. 29). Dicho autor es conocido por ser uno de los fundadores del recientemente llamado *realismo especulativo*, el cual tiene como enemigo al correlacionismo toda vez que ellos consideran que este movimiento ha perdido el «*gran Afuera*», el «*Afuera absoluto*» de los pensadores precríticos, esa exterioridad que no es relativa a nosotros y que existe con independencia de nuestro pensamiento y experiencia (Meillassoux, 2015, p. 32). Para Meillassoux, Kant, Husserl y Heidegger son representantes de este movimiento correlacionista. Efectivamente, como ya hemos mostrado, Husserl defiende una especie de correlacionismo y ya veremos cómo este correlacionismo particular de Husserl puede

²⁹ Se podría decir que contra esta interpretación correlacionista de Husserl hay pasajes, como el de la aniquilación del mundo, que parecen sostener que la conciencia es un ámbito independiente de la realidad, una conciencia aislada y sin mundo. En el siguiente párrafo interpretaremos de una manera distinta ese incómodo pasaje. Pero pensemos, por ejemplo, que frente a la vía cartesiana que Husserl emplea en *Ideas I*, tenemos también otras vías como la ontológica, la cual deja mucho más claro cómo todo análisis sobre la conciencia es indisoluble de una clarificación filosófica del mundo. Con la vía ontológica vemos que la conciencia trascendental no carece de mundo.

³⁰ Por ello, una teoría de la intencionalidad y del sentido debe ser una teoría trascendental, pues los discursos sobre las realidades causales y físicas presuponen los rendimientos del ámbito intencional de la conciencia. Una teoría de la intencionalidad es por tanto prioritaria e independiente. Pero, puede pensar uno, ¿por qué esto no se limita a un ámbito epistemológico? Aquí podría uno preguntarse hasta qué punto es lícito reconocer la prioridad del ámbito intencional y, no obstante, mantener la cuestión de la realidad como algo independiente a estos rendimientos intencionales. En todo caso, esta aparente confusión entre lo epistemológico y lo ontológico puede deberse a que con la reducción plantear tesis epistemológicas u ontológicas en sentido tradicional ya no tiene lugar (Murchadha, 2008, p. 376).

responder a algunas críticas de Meillassoux. Por lo pronto, como para Husserl la conciencia y el mundo están unidos e inherentemente relacionados, el pensamiento no puede salir de sí mismo para comparar por un lado el mundo tal y como es en sí mismo con el mundo tal y como se nos aparece. En la medida en que una perspectiva desde ninguna parte es imposible, no podemos captar el «en sí». A lo largo del texto ya hemos sugerido cómo la noción de *cosas en sí* o de un segundo mundo es inevitablemente dogmática o especulativa.

En la página 30 mostramos no solo cómo la creencia en la existencia en sí o absoluta de los objetos tiene el contrasentido de compartir el sentido de algo inexistente, sino que también dicha creencia solo se justifica de manera viciosamente circular. Además de tales razones, Rodney Parker expone cómo pensar el absoluto hace que el absoluto sea relativo al pensamiento y, por tanto, se socave su absolutidad (Parker, 2021, p. 8). Al afirmar que se tiene conocimiento de lo *en sí* se cae irremediabilmente en una contradicción viciosamente circular dado que se convierte la cosa en sí misma en un concepto de la cosa en sí misma. Al final, Parker nos dice que una visión fuerte de correlacionismo sostiene que las cosas-para-nosotros no son representaciones, sino que son las cosas-en-sí-mismas y, por ello, esta visión fuerte conduce a alguna forma de idealismo (Parker, 2021, p. 8). En la medida en que hemos visto el carácter antirepresentacionista de Husserl y la vehemencia con la que Husserl rechaza la noción de cosa en sí (Hua III, pp. 110-116; Husserl, 2022, pp. 202-203; Hua XXXVI, p. 78), podemos concebir la fenomenología de Husserl en una especie de correlacionismo fuerte. Así, Husserl sería alguien que 1. crítica el realismo metafísico y sostiene que el mundo tal y como nos aparece no es distinto del mundo real, 2. sostiene que la conciencia no es una esfera autocontenida, sino que por la intencionalidad está en esencial apertura e implicación hacia el mundo, y 3. que los objetos tienen su ser-sentido en virtud de su correlación con la conciencia y sus procesos constitutivos subjetivos e intersubjetivos.

Pero para comprender adecuadamente el sentido de esta correlación noético-noemática y el estatuto del mundo y la realidad trascendente, tenemos que tener en cuenta algunas particularidades del correlacionismo de Husserl, tales como el papel de la intersubjetividad, la concepción de realidad, la constitución y la facticidad. Empecemos con la intersubjetividad. Al respecto, Husserl nos dice en las *Meditaciones* que «Mi ego [...] solo puede ser *a priori* un ego que experimenta el mundo en cuanto está en comunidad con otros semejantes» (Husserl, 2022, p. 181), o también en las *Crisis* afirma que «la subjetividad solo es lo que es en la intersubjetividad: yo que funciona constitutivamente» (Husserl, 2008, p. 213). Conforme la fenomenología de Husserl maduraba, él se percató de que el proceso de constitución no es algo que involucra solo a un sujeto individual y al mundo, sino que es también un proceso intersubjetivo. En la medida en que el mundo funge como la única espacio-temporalidad con la que estamos todos familiarizados (Hua III, pp. 56-61), el mundo y la realidad objetiva son el resultado de una constitución intersubjetiva por parte de una comunidad de sujetos (Zahavi, 2017, p. 75; Dolores, 2017, pp. 76-77; Vincini, 2021, p. 42). Cuando Husserl nos dice que el mundo está siempre ahí como actualidad, constantemente como

realidad-efectiva, presente de manera pre-dada y como el trasfondo de ser de la vida natural y horizonte de las cosas percibidas (Hua III, p. 61; Husserl, 2022, p. 51; Husserl, 2008, pp. 185-189; Husserl, 1980, pp. 29-32), quiere decir que el sentido del mundo es el de una espacio-temporalidad intersubjetiva que trasciende toda dación previa y que siempre está disponible para futuras verificaciones.

Justamente, el mundo dado solo es posible como ese dominio al que yo y otros siempre podemos acceder para determinar parcialmente su indeterminación ilimitada. En este sentido, nos dice Vincini (2021) que «Therefore, that I believe in the world's existence means that I assume it to be (in principle) intersubjectively verifiable ad infinitum, or "valid for anyone at any time" (Hua XXXIV, p. 439)» (p. 42). En la medida en que se requiere de una verificación intersubjetiva infinita, el mundo se presenta como una *idea regulativa* que prescribe las formas de síntesis y concordancia del proceso constitutivo, que motiva la apertura de horizontes y regula los campos de la experiencia posible (Walton, 2015, pp. 359-365). Sobre esta base, Husserl (2022) caracteriza la "trascendencia" como aquello que es correlato de una verificación intersubjetiva infinita (p. 83). Ahora, si miramos de cerca notaremos que no solo el mundo, sino también los objetos trascendentes cumplen con esta condición: ser un correlato infinito de una verificación intersubjetiva. En efecto, no solo se trata de que el noema perceptivo, como decíamos al respecto de la X, siempre es dado de manera inadecuada e incompleta y, por tanto, el noema perceptivo siempre puede ofrecer nuevas características, sino que precisamente por esa trascendencia de la X hay ya implícitamente la marca de un horizonte intersubjetivo. Ciertamente, si el objeto perceptivo siempre está por encima de las apariencias concretas que se le dan a un experimentador individual, inferimos que hay una infinita serie de apariencias del objeto que pueden aparecer a otros sujetos posibles en otras condiciones posibles.

Por lo anterior, nos dice Breuer en consonancia con Tengelyi y Walton que para Husserl tanto el mundo como las cosas perceptivas son una infinita totalidad de adumbraciones incrustada en horizontes subjetivos e intersubjetivos (Breuer, 2020, p. 339). Uno puede sostener esa característica de la "infinita totalidad de aspectos" en dos sentidos: el primero, basándose en la X del noema en tanto objeto trascendente o el mundo mismo como correlato último; el segundo, basándose en la idea regulativa. La cuestión de la idea es importante cuando el correlato se modaliza como *real*, cuando hablamos de la *realidad* del correlato. Es en este último sentido del que habla Breuer en apoyo de Walton y Tengelyi. Al hablar de la *realidad* del objeto trascendente, y al sostener que el mismo es susceptible de una verificación intersubjetiva infinita, parece que se sugiere que dicho correlato puede ser con independencia de si es percibido actualmente. Entonces, ¿qué es esa idea? Recientemente, Breuer (2020) ha señalado cómo Husserl retoma críticamente la noción de cosa en sí y la concibe como «el ideal de la dación adecuada de la realidad particular de la cosa, que regula el proceso de intuición de la misma» (p. 332). Para Husserl, a todo objeto "verdaderamente existente" le corresponde

una idea y, a la inversa, cuando la posibilidad de constituir dicha idea está garantizada, el objeto es *eo ipso* verdaderamente existente (Hua III, p. 329)³¹.

En la medida en que el proceso perceptivo siempre produce una síntesis sucesiva e incompleta de la cosa perceptiva y que, como dice Bernet, ni la percepción divina podría captar la totalidad de la cosa espacial (Breuer, 2020, p. 336), surge la necesidad de una regla o de un conjunto de remisiones que guíe teleológicamente el proceso de constitución de los objetos trascendentes. En efecto, como nos dice Husserl, la imposibilidad real de una percepción adecuada y completa de los objetos trascendentes se corresponde con la posibilidad de una anticipación adecuada de esta percepción, esto es, la dación de una *idea* del objeto que funja como *telos* y motivadora de la infinitud de experiencias inadecuadas (Hua III, p. 332). Al preguntarnos qué es esta idea, cabría empezar aclarando que no se trata de un *eidos* o una esencia universal de la cosa (Vargas, 2013, p. 50; Breuer, 2020, p. 338). Tampoco se trata de un aspecto totalizante del objeto trascendente, no es como si la infinitud de aspectos posibles y parciales del objeto pudieran ser subsumidos en un aspecto total (Breuer, 2020, pp. 335-336), de ahí que Husserl diga que la idea de esa infinitud motivada no es ella misma una infinitud (Hua III, p. 331). Más bien, la idea regula el proceso perceptivo porque anticipa un ideal de dación adecuada del objeto, fungiendo así como un continuo infinito que preside el proceso de determinación del objeto, es decir, que posibilita el campo o sistema del continuo de apariciones coherentes y reguladas que permiten conocer cada vez más al objeto (Hua III, p. 331).

Por ello, Breuer y Walton nos dicen que dicha idea reguladora al predelinear la dación adecuada de lo inadecuadamente percibido, motiva la apertura del horizonte del objeto, regula el campo de experiencia posible del mismo y posibilita discernir la coherencia y los conocimientos progresivamente mayores del objeto (Walton, 2015, p. 359-465; Breuer, 2020, p. 339). En este punto, si la idea anticipa la dación adecuada de un objeto trascendente, tiene sentido que se tome críticamente como la cosa en sí porque dicha dación adecuada tendría que ver con lo que la cosa realmente es. Pero como dicha Idea está incluida en los horizontes de la experiencia, la cosa en sí para Husserl está subsumida a las experiencias subjetivo-intersubjetivas y, también, referida a las cosas singulares en su unicidad, una unidad tal que solo puede ser conocida progresivamente en el proceso infinito de la percepción. Con respecto a esto último, la idea no solo tiene una finalidad, sino que se corresponde con un objeto trascendente y singular (Vargas, 2013, p. 50; Breuer, 2020, p. 338). Así, a cada objeto trascendente y real, actual y

³¹ Husserl, con su fenomenología trascendental, quiere dar cuenta de la legitimidad del conocimiento de la realidad trascendente. Para ello, Husserl se vale del concepto de *razón* de una manera distinta que ya no tiene que ver con unas estructuras conceptuales derivadas de un principio superior (Vargas, 2013, p. 41), ni se trata tampoco de una facultad especial que tiene que ver con un proceder inferencial, sino que trata más bien de una suerte de discernimiento intuitivo que se relaciona con el acreditar (*ausweisen*) que es propio de la mayoría de experiencias (Hirvonen, 2022, p. 917). Así, la razón es abierta y teleológica, tiene su punto de partida en los objetos que se ofrecen a la intuición con sus respectivos horizontes (Vargas, 2013, p. 41) y a partir de ahí ejerce sus funciones de coherencia experiencial, de corroboración o desmentimiento (Hua III, p. 197), ayudando así a comprender los rendimientos de la intuición. De este modo, la intuición da cuenta del inacabamiento de lo real y, por tanto, la razón se ve en la exigencia de una idea que constituya la *realidad* de algo y permita teleológicamente el proceso de su intuición.

posible, le correspondería una idea que prescribiría el sistema de sus manifestaciones posibles en vista de ser conocido y determinado cada vez mejor. Si bien la posibilidad de adecuación según la regla de una idea está dada *a priori*, la realidad de un objeto solo podemos determinarla *a posteriori*, es decir, en la experiencia actual -y en la posible fundada en la actual, como veremos en breve-, por lo que la idea surge a partir del objeto trascendente advenido presente, esto es, del noema perceptivo.

Aquí, según lo anterior, me parece que se da una relación entre el noema y la idea, relación que no es nada clara ni en la obra de Husserl ni en los respectivos intérpretes. En la medida en que la idea anticipa la dación adecuada del objeto, esta infinitud solo puede ser constituida idealmente a partir de la donación del noema perceptivo, el cual con la X da cuenta de esa imposibilidad real de una percepción total del objeto y, por tanto, de ese reducto extraño e inagotable de lo mundano que motiva la idea. En este sentido, la estructura misma del noema posibilita la constitución de su respectiva idea, la cual da cuenta de la realidad del objeto porque anticipa su dación adecuada, lo que él realmente es, y en virtud de ello aspiramos a conocer teórica y prácticamente esa infinitud extraña e irreductible del noema mundano. Así, la *realidad* del objeto nos motiva a confirmar paulatinamente su trascendencia, de ahí que Husserl diga que la idea es «un nexo concordante de apariciones en el cual una y la misma X siempre dada se determina continua-concordantemente “de manera más precisa” y nunca “de otra manera”» (Hua III, p. 331). Por tanto, si la estructura misma del noema habla de esa imposibilidad de una adecuación total, la idea debe ser motivada -si no suficiente, al menos necesariamente- por la donación del noema perceptivo en la experiencia.

Con base en todo lo anterior, podemos entender que Vincini (2021) nos diga que en el contexto ontológico la reducción trascendental deja ver que «*something is real if and only if it is verifiable by a community of embodied subjects in an ideally infinite process*» (p. 43). En sintonía con la misma evidencia, Zahavi (2017) afirma que para Husserl «*reality is a regulative ideal; it is the ideal correlate of an ultimate intersubjective confirmation*» (p. 98). Desde luego, quedaría pendiente detallar los pormenores en que se da la correlación entre el yo, la intersubjetividad y el mundo. Por lo pronto, si bien es cierto que toda realidad es por principio un fenómeno para cada conciencia individual, vemos que una sola conciencia no puede fungir como el absoluto del que dependen las realidades trascendentes, pues todas ellas requieren de una pluralidad real y actual de sujetos que puedan verificarlas en un proceso idealmente infinito. Así, Husserl mismo nos dice que la intersubjetividad trascendental es la que soporta toda objetividad mundana (Husserl, 2022, p. 203). Lo anterior lo podemos interpretar como que, en última instancia, la correlación se da entre la intersubjetividad y el mundo, pero como «*the intersubjective and the subjective interpenetrate each other*» (Murchadha, 2008, p. 382) esta correlación intersubjetiva solo es tal en la correlación concreta de una conciencia individual con sus correlatos puntuales, y en la «correlación pasiva» de cada conciencia con el mundo pre-dado que funge como horizonte de los correlatos puntuales.

De este modo, Husserl sostiene que el ser empírico y real está legítimamente dado en el proceso infinito de la experiencia (Hua XXXVI, p. 32). Ahora, en conformidad con lo que sosteníamos al hablar de la realidad del objeto, Husserl no solo nos dice que la existencia real de una cosa, y del mundo efectivo y real, exige un yo actual, una conciencia realmente existente con experiencias reales (Hua XXXVI, p. 78), sino que la cosa del mundo también pertenece a lo que *basado en la experiencia posible es justificable y postulable por la conciencia real*, no como una posibilidad lógica vacía, sino como una posibilidad motivada en el nexo de la experiencia actual (Hua III, p. 101; Hua XXXVI, p. 61). Si aplicamos a estas afirmaciones la intersubjetividad, como el Husserl más maduro lo hacía, se nos hace evidente entonces que la intersubjetividad con la que se relaciona necesariamente la realidad no es meramente posible, sino actual y real (Zahavi, 2017, pp. 71-72). Por ejemplo, un extraterrestre por ahora solo es correlato de una experiencia posible y, en esa medida, tiene el estatus ontológico de algo irreal o de un objeto de ficción. Pero la existencia de la tierra antes de los seres humanos, por ejemplo, ¿qué estatus podría tener para el correlacionismo de Husserl? Justamente, la crítica principal de Meillassoux consiste en afirmar que el correlacionismo no puede dar cuenta de la realidad *ancestral o archifósil*, esto es, de toda realidad anterior a la especie humana (Meillassoux, 2015, pp. 36-38). Según él, como la ciencia da cuenta de eventos anteriores a la conciencia humana, cualquier forma de correlacionismo es incompatible con la realidad que los avances científicos presentan³².

Para empezar, cabría aclarar que Husserl en ningún momento pretende ir en contra del realismo natural de nuestra vida prefilosófica. En efecto, Husserl nos dice que la fenomenología tiene el objetivo de aclarar el sentido de nuestra actitud natural, busca legitimar de manera trascendental la existencia del mundo (Husserl, 2022, pp. 195-196; Hua V, pp. 151-152). Por ello, como el idealismo trascendental apela al planteamiento natural de que lo real es aquello que es susceptible de una verificación infinita por parte de cualquiera en las respectivas condiciones posibles de experiencia, «Husserl can affirm that “transcendental idealism harbors natural realism entirely within itself” (Hua IX, p. 254; 1997, p. 152; cf. Hua I, p. 177; Hua VIII, p. 480)» (Vincini, 2021, p. 43). De ahí que Zahavi (2017) nos diga que Husserl no critica al realismo natural, sino a la absolutización filosófica del mundo que el realismo metafísico defiende (p. 186; Hua III, p. 120). Así, el idealismo trascendental no afirma que el mundo trascendente sea una proyección nuestra, pues de ser así lo trascendente no sería susceptible de una verificación infinita o no tendría un reducto extraño (la X) que siempre nos motiva a experimentarlo cada vez más y de nuevas maneras, sino que bastaría con el significado que le damos para que se torne plenamente claro y adecuado. En realidad, lo que Husserl critica es la idea de un mundo absolutizado que difiere del mundo tal y como es

³² Atenderemos a este problema dado que todo correlacionista debe dar una versión sobre ello. Por lo demás, no me detendré en la propuesta del realismo especulativo no solo por cuestiones de pertinencia, sino porque se trata de un tipo de filosofía que resucita un excesivo racionalismo, que vuelve a hablar de las cualidades primarias en tanto atributos matemáticamente captables, las cuales dan cuenta de las cosas en sí y, en esa medida, el discurso matemático es el que nos da acceso a ese absoluto que se ve desde ninguna parte (Meillassoux, 2015, pp. 25-28, 49-52). Se trata del tipo de filosofía especulativa contra la que la fenomenología nos cuida en un inicio en caer.

para nosotros, ya que un mundo en sí al que podemos acceder con independencia de nuestras experiencias y conceptos es producto de una ingenuidad que no solo desconoce las condiciones que hacen posible hablar de ese supuesto acceso, sino que habilita la posibilidad escéptica de que el mundo para nosotros, incluso en sus mejores condiciones, pueda ser distinto a como es el mundo en realidad. De este modo, la realidad objetiva requiere como condición necesaria la subjetividad y la intersubjetividad.

Pero, entonces, ¿cómo dar cuenta de la realidad ancestral? Evidentemente, el mundo que experimentamos no se constituye solo como algo que solo es en el presente, sino como algo que tiene un pasado que va más allá de nuestra historicidad. Para Husserl, la idea de un mundo con un pasado sin conciencias es coherente y válido, siempre y cuando sea el pasado de un mundo actual con conciencias (Hua XXXVI, p. 144)³³. De ahí, justamente, que las cosas del mundo pertenezcan también a lo que *basado en la experiencia posible es justificable y postulable por la conciencia real* (Hua III, p. 101; Hua XXXVI, p. 61). Así, como la existencia ancestral del universo es parte de la existencia de una naturaleza regida por leyes físicas de las que nuestra actual intersubjetividad tiene evidencia, la postulación de tal existencia tiene justificación en nuestra actualidad (Vincini, 2021, p. 44). En este sentido, Husserl nunca negaría el avance de la ciencia en tales asuntos, solo insistiría en que la objetividad de sus descubrimientos, por la cual las entidades respectivas se muestran como siendo verdaderamente de determinados modos, está en necesaria correlación con la conciencia. Al tratarse de afirmaciones ancestrales, nos dice Zahavi (2017), «the ‘historically primary’ is our own present (Hua 6/382 [373]). This doesn’t mean that the claim that, say, the sun existed prior to the emergence of consciousness is meaningless. The idea is not that such a claim is not really true, or only halfway true, but that it is true for us, which is the only truth available» (p. 201). Por tal, la afirmación de que hay cosas que existen antes y después de nosotros, en perspectiva trascendental, solo es inteligible en un marco correlacionista dado que el sentido de lo que es “independiente de la mente” es un logro constitutivo.

En este sentido, coincidimos con la actitud natural en que las realidades trascendentes no dependen de un sujeto particular, no tienen que ser necesariamente correlato real de una experiencia actual, pero en últimas sí debe de haber al menos una intersubjetividad real a partir de la cual sea posible el horizonte potencialmente infinito por el que lo real es tal. Hasta aquí, entonces, hemos visto que la correlación entre conciencia y mundo requiere de la intersubjetividad y concibe al mundo y a las cosas reales-trascendentes como correlatos de una verificación intersubjetiva idealmente infinita. Ahora, no hemos aclarado en qué consiste esa dependencia constitutiva del mundo frente a la conciencia.

³³ Al respecto, Merleau-Ponty (1993) dice: «... ¿qué quiere decirse exactamente al afirmar que el mundo existía antes de las conciencias humanas? Se quiere decir, por ejemplo, que la tierra salió de una nebulosa primitiva en la que las condiciones de vida no estaban aún reunidas. Ahora bien, cada uno de estos vocablos, lo mismo que cada una de las ecuaciones de la física, presupone nuestra experiencia precientífica del mundo, y esta referencia al mundo vivido contribuye a constituir su significación válida. Nada me hará comprender jamás lo que podría ser una nebulosa no vista por nadie. La nebulosa de Laplace no está tras de nosotros, en nuestro origen, está ante nosotros, en el mundo cultural» (p. 440).

En el genial texto de Zahavi (2017) que hemos estado citando, él sintetiza distintas versiones de lo que puede significar dicha dependencia constitutiva. Aquí nos habla de Phillipse y A.D Smith como aquellos que interpretan esta relación en términos de dependencia metafísica, pues para ellos Husserl considera que el mundo depende metafísicamente de la conciencia y, en este sentido, Husserl no es un idealista trascendental como Kant, sino un idealista absoluto (Zahavi, 2017, p. 98). La noción de dependencia metafísica se puede interpretar de diversas maneras, por ejemplo, como una dependencia causal. Dicha opción se puede descartar porque Husserl insiste en distinguir la correlación intencional de la causalidad psicofísica y porque esa opción tendría la absurda consecuencia de que la conciencia trascendental sería una suerte de causa final o motor primigenio que ha dado inicio a todo.

Ahora, interpretar esta relación de dependencia metafísica en términos reductivos tampoco puede tener mucho futuro, pues recordemos que el inicio de la fenomenología, en su disputa contra el psicologismo, está marcado por la distinción categorial entre acto y objeto. Con el giro al idealismo trascendental Husserl no rompe con dicho principio y, por ello, nos dice en *Ideas I* que un objeto material no es por principio una vivencia, sino un tipo de ser totalmente distinto (Hua III, p. 71). El idealismo trascendental de Husserl no niega la diferencia entre mente y mundo, por ello Husserl niega explícitamente su suscripción al idealismo subjetivo o psicológico (Hua III, p. 120; Husserl, 2022, p. 113). Para Husserl, como dice de manera clarísima en *Hua XXXVI*, los objetos naturales son objetos verdaderos, su ser es el ser verdadero, por lo que decir que las cosas, los átomos, las partículas y demás se reducen a meros símbolos, sensaciones o contextos sensoriales es la cúspide de la falsedad (Hua XXXVI, pp. 70-71). Otro modo en que se ha solido interpretar la relación de dependencia constitutiva es como una relación de superveniencia (Zahavi, 2017, p. 100). En la medida en que esta interpretación concibe la relación no en términos reductivos, sino más como en términos de fundamentación, esta propuesta tiene el atractivo de que el objeto sea dependiente constitutivamente del acto de conciencia sin que el objeto sea definible en términos del acto.

Sin embargo, Husserl nunca caracteriza la relación del acto con el objeto en términos de fundamentación, pues si fuera así un análisis suficientemente exhaustivo de las propiedades físicas y de los atributos de un objeto tendría que conducirnos a su base de superveniencia, a saber, la conciencia trascendental. Pero dicha conciencia solo puede ser revelada por un movimiento metódicamente reflexivo, y no por medio de una disección meticulosa del objeto (Zahavi, 2017, p. 101). Así, tenemos por último la concepción que considera que la fenomenología de Husserl es metafísicamente neutral y se trata más de un procedimiento puramente metódico, como vimos en el anterior capítulo. Ahora, dicha posición tiene la consecuencia absurda de que la fenomenología en principio podría ser compatible con distintos puntos de vista metafísicos, por ejemplo, el idealismo subjetivista, el objetivismo o el eliminativismo. Si Husserl fuera sido neutral, él no habría tenido forma de distinguir su idealismo del idealismo subjetivista o del idealismo kantiano (Husserl, 2022, p. 113), o tampoco habría podido renegar de la noción de *cosa en sí* ni criticar al realismo ingenuo (Hua III, pp. 110-116).

De este modo, ninguna de estas opciones es correcta. Más bien, la constitución tiene que ver con cómo es posible a partir de la multiplicidad de los procesos intencionales la unidad objetiva de todo objeto, de toda región y del mundo en general (Hua III, pp. 196-199). Lo anterior se puede replantear diciendo que la constitución tiene que ver con la posibilidad de dar y validar el sentido de todo fenómeno. El dar sentido estriba principalmente, como nos dice Serrano de Haro, en la *tipificación* y en la *individuación*, esto es, que lo que se nos presenta sea un objeto de un determinado tipo, con tales o cuales atributos característicos, pero también importa que ese tipo esté realizado o efectuado en ese individuo concreto (Uriá y Martínez, 2023, cap. 1). Ahora bien, como la constitución objetiva requiere de una validación del sentido que constantemente esté sujeta a las cosas mismas y al modo en que se nos presentan, dicha dación de sentido no se trata de un proceso arbitrario por medio del cual se le impone a lo dado estructuras o conceptos *a priori*, sino que, como nos dice Zahavi (2017) citando a Husserl y a Heidegger, la constitución posibilita que lo constituido se manifieste como lo que es, que el ente se vea en su objetividad (p. 115). Lo característico del idealismo trascendental de Husserl estriba en que la constitución posibilita dejar aparecer al ente como siendo lo que es, de ahí que Sokolowski (1977) nos diga con ejemplar claridad que:

But no matter from what viewpoint it is said, the claim that things are purely phenomenal beings and necessarily related to consciousness is still pretty strong stuff; what can Husserl mean by it? He means that when we examine things philosophically, when we examine how they appear or manifest themselves, we are also examining their being. Their appearance is not something to be distinguished from the way they exist; part of their existence is to be presentable to consciousness. In medieval terminology, truth is a transcendental, a characteristic of being as such. Presentability or knowability belongs to things insofar as they are beings, not insofar as they are spatial or colored or large or small. We would do an incomplete job as philosophers of being were we to neglect discussing being in its presentability. Now the presentability of being requires a dative of manifestation, so it is true that in order to exercise its capacity of being truthful, a thing must be examined in relation to consciousness. Hence from the philosophical viewpoint, from the viewpoint in which we examine the presentability of things, things must be seen as relative to a dative of manifestation. But if consciousness is a condition for the appearance of things, consciousness does not create them; Husserl does not say, as Ingarden claims, that "every being (real or ideal or purely intentional) is to be deduced from the essence of the operations (acts) of pure consciousness" (p. 179)

La correlación entre conciencia y mundo, y su relación de dependencia constitutiva, es una consecuencia necesaria de que la *presentabilidad* o *conocibilidad* le pertenece a todo ser en cuanto que es. El mundo y los entes que lo habitan existen y son, pero lo que ellos sean solo se puede constatar y realizar en el *aparecer*. La condición de la *presentabilidad* de lo que es no solo nos evita caer en el escepticismo que implica la idea de un segundo mundo, absolutizado y distinto por principio al mundo de la experiencia, sino que también nos reafirma cómo desconocer la dación y el horizonte de lo que es implica adoptar una actitud dogmática o especulativa. De ahí que la conciencia sea ese «dativo de manifestación», ese centro de revelación por medio del cual todo

objeto puede presentarse y manifestarse como siendo lo que es. Lo anterior tiene la consecuencia de que la conciencia -con sus horizontes subjetivos e intersubjetivos- no es una condición suficiente para que haya mundo, no basta la conciencia para que exista el mundo, *pero sí es una condición necesaria*. Como para Husserl el aparecer ya no se opone al ser, sino que el primero es la medida del último (Sartre, 1993, p. 16), la conciencia funge como una condición necesaria para que cada ser se muestre en su identidad y diferencia con respecto a los demás seres, es decir, que justamente *sea* esto y no aquello. Ahora bien, esta tesis de la presentabilidad me parece que implica que la realización constitutiva no se trata de un movimiento unilateral de parte de la conciencia hacia el mundo, sino también del mundo hacia la conciencia. Con lo anterior no solo quiero decir que cada noema tiene la naturaleza o predisposición a ser cognoscible, a *mostrarse*, sino también que el noema contribuye a su propia constitución.

Con respecto a la predisposición a ser cognoscible, hay una herencia de cuño árabe que cabría mencionar. En efecto, en el marco de las *intentiones* y del conocimiento perceptible e intelectual, Averroes se refiere a las cosas no solo como entidades materiales, sino como objetos que causan la percepción. Aquí Averroes nos dice que el receptor potencial no es actualizado por lo percibido, sino por la *intención de lo perceptible*, es decir, no por la propiedad perceptible, sino por la intención de esas propiedades (Wirmer, 2004, p. 59). Para la percepción, ya lo decisivo no estaría solo en la receptividad específica del sentido perceptivo, sino en el comportamiento modificado del objeto, por el cual el color y la intención del color no son lo mismo (p. 59). Para Averroes, es necesario apelar a una *fuerza externa* que haga posible que lo potencialmente perceptible sea realmente perceptible, de ahí que le atribuya a las cosas ciertas *intentiones*, aunque admite que no es claro y que Aristóteles guardó completo silencio al respecto (p. 60). Con todo, se trata de que la intencionalidad requiere de unas *intentiones* en las cosas, que pueden ser de carácter diverso (*intentiones sensibiles*, *intentiones imaginabiles*) y las cuales permiten que las cosas mismas tengan la predisposición o la *intentio* de ser conocidas.

Desde luego, guardando las diferencias, creo que la correlación entre conciencia y mundo debe apelar a algo similar. Según como lo veo, Husserl no solo habló de una predisposición del correlato noemático que produce motivación en el sujeto, sino que también sugirió una organización noemática previa a la dación de sentido de la conciencia. Al respecto de lo primero, Husserl habla de cómo el objeto en su trascendencia motiva la atención, haciendo que cada aspecto dado nos invite a explorar lo no dado (Hua XI, p. 5), pero también en *Ideas II* Husserl dice con plena claridad que:

... el sujeto se *comporta* hacia el objeto, y el objeto *estimula, motiva* al sujeto. El sujeto es sujeto de un padecer o de un estar activo o pasivo en referencia a los objetos que están noemáticamente ante él, y correlativamente tenemos “efectos” en el sujeto que parten de los objetos. El objeto “se impone al sujeto”, ejerce sobre él estímulos (teóricos, estéticos, prácticos), quiere en cierto modo ser objeto del volverse [...] atraer; el sujeto es atraído, hasta que finalmente el objeto es atendido (Hua IV, p. 220).

En este sentido, si esa motivación del sujeto proviene de unos estímulos del objeto, creo que podemos interpretar esos estímulos como una cierta predisposición del noema a ser atendido, lo cual se corresponde correlativamente con los diversos intereses de la conciencia hacia el noema. Pero más importante que esto, me parece, es el hecho de que el noema contribuye a su propia constitución. Insistamos en que si la conciencia es un «dativo de manifestación», faltaría *aquello* que se manifiesta y que, como podemos terminar de ver en esta cita, no es creado por la conciencia ni reducido a ella:

[N]othing could be if there were no absolute consciousness. This does not mean, however, that everything which exists by means of absolute consciousness. [...] [T]here is nothing without absolute consciousness, although there is also nothing with absolute consciousness alone. Namely, consciousness is a transcendental absolute insofar as it is the 'absolutely' necessary foundation for all other (real) being. But by no means does—or can—all other being exist if there is simply absolute consciousness [...] Transcendental consciousness is not an absolute being such that it is able to create all other (real) being from the being that is its own (Boehm, 2000, p. 184, citado en Zahavi, 2017, p. 108)

Cuando hablamos de dación de sentido, ello puede hacernos pensar en una conciencia que impone la estructura y el significado que determina a los objetos, pero en realidad Husserl supo de la importancia de la pasividad y de cómo el noema del mundo tiene un papel en la constitución. Al respecto, nos dice Rabanaque (1994) «Pero la organización interna de lo que se da como fenómeno en la percepción no parece quedar agotado con la instancia de la donación de sentido. Es por ello que se plantea la posibilidad de una organización interna del correlato en el sentido de los límites que se imponen a la nóesis, es decir, de una intencionalidad noemática frente a la intencionalidad activa» (pp. 107-108). Sobre ello, Husserl en *Ideas I* habla en dos ocasiones de la posibilidad de una intencionalidad noemática (Hua III, p. 236, 241) y también sugiere en ocasiones que el objeto se constituye a sí mismo (Husserl, 2022, p. 91; Hua III, p. 117, 275). Lo anterior se puede comprender en el ámbito de la facticidad y de la pasividad, en donde nos percatamos de que la concepción de la *hyle* como un dato sensorial bruto o sin sentido es más una herencia del empirismo británico que una evidencia fenomenológica y, por tanto, damos cuenta que la *hyle* ya tiene una organización en campos estructurados temporal, asociativa y cinestésicamente (Rabanaque, 1994, p. 191). Lo anterior nos permite entender cómo nuestra experiencia sensorial subyace, limita y motiva las daciones de sentido de la conciencia activa, explicando cómo es que no interpretamos arbitrariamente un objeto como siendo cualquier cosa.

De esta manera, en la revisión crítica del concepto de *hyle* Husserl pasa a concebir las sensaciones como significativas y, por ello, se entiende que él afirme que es absurdo derivar un mundo pleno de sentido de datos sensoriales sin sentido (Husserl, 2022, p. 113). Así, al adjudicar a la *hyle* rasgos de una intencionalidad pasiva que el análisis estático suponía y ahora el análisis genético explícita, Rabanaque (1994) nos dice que el escorzo hylético se puede identificar con el escorzo noemático en tanto noema momentáneo genéticamente anterior al noema como el objeto idéntico plenamente constituido (p. 191). Por ello, al ser la *hyle* un campo noemático pre-objetivo, ella se

debe entender como un nivel elemental u originario de trascendencia (Rabanaque, 1994, p. 192; Walton, 2015, pp. 67-68), en el sentido de que la *hyle* es un proto-noema como nos dice Serrano de Haro (Uria y Martínez, 2023, cap. 1) o, según Zahavi, «As sensed, the passively pre-given *hyletic* datum is already the manifested worldly being: ‘Hyle in the extended sense as the impressional or perceptual worldly appearing as such’ (Hua Mat 8/ 70)» (Zahavi, 2017, p. 110). En este sentido, la experiencia *hylética* no es una experiencia encerrada de datos brutos, sino una apertura originaria al mundo, aunque todavía no sea un mundo de objetos plenamente constituidos. En efecto, como aún puedo distinguir entre el cosquilleo en un brazo y el bicho que camina sobre él, o el ruido fuerte y el avión que está pasando por encima, lo experimentado sensorialmente todavía está subdeterminado, falta la dación de sentido a partir de la cual el objeto ya aparece como siendo lo que es.

Según lo anterior, lo experimentado no es algo que pueda deducirse a partir de estructuras formales del yo, pues como ya hemos señalado con anterioridad, la necesidad de una conciencia actual y real en el dominio de su facticidad muestran que la «la conciencia no es nada sin impresión» (Hua X, p. 100), sin la impresión de unas sensaciones que lo afectan como algo extraño, de la *hyle* como aquello que está pasivamente pre-dado sin ninguna contribución del yo. Por ello, la *hyle* tiene que ver con los *hechos fundamentales*³⁴, en donde a partir de ella inicia la labor constitutiva y sin la cual no podría haber ni un yo, ni un mundo ni una intersubjetividad (Hua XIV, p. 379; Breuer, 2020, p. 355; Zahavi, 2017, p. 111). De ahí que la *idea* que constituye la realidad de lo trascendente tampoco pueda ser nada sin la *hyle* pre-dada en la experiencia perceptiva y sin los límites que ella impone. Así, como la conciencia es una condición necesaria para la constitución o la manifestación, pero no suficiente, la otra condición necesaria podría pensarse como la *hyle* en tanto noema pre-objetivo que goza de una organización internoemática pasiva, pre-dada, la cual subdetermina y motiva el papel constitutivo categorial, lingüístico y activo del yo. En este punto, para ir terminando, es donde Tengelyi nos habla de la metafísica de la facticidad para Husserl.

Como se hace evidente en *Ideas I*, Husserl en un inicio aceptaba el principio de la metafísica tradicional que estriba en que *el conocimiento de las posibilidades debe preceder al de las realidades*, de ahí que a partir de las reflexiones eidéticas se determinara la posibilidad de toda realidad. Sin embargo, nos dice Tengelyi (2010), con el tiempo Husserl se percató de que este principio se invierte necesariamente en el caso del yo trascendental, pues a la esencia del yo le es inseparable su existencia y, en esa medida, todo *eidōs* se destaca como dependiente de dicho *factum* o, en otras palabras, el yo al ponderar posibilidades eidéticas no puede obviar su ser fáctico (p. 117). De ahí surge la necesidad de una “metafísica en sentido nuevo” que tenga como objeto principal el *factum* trascendental. Ahora, nos advierte Tengelyi, ello no debe interpretarse como una metafísica del sujeto dado que ese *factum* trascendental es concebido por Husserl como una serie de hechos fundamentales o proto-estructuras de

³⁴ Para Husserl, los hechos fundamentales no pueden ser remitidos a causas primeras y así fundarlos especulativamente. Como Husserl se opone a la metafísica tradicional, estos hechos últimos no tratan de una fundamentación última, sino de donaciones últimas (*letzte Gegebenheiten*) (Tengelyi, 2010, p. 120).

la facticidad, en las cuales el yo funge como un hecho entre otros. A parte del yo, se encuentra la estructura fáctica de *la tenencia de mundo* por parte del yo y, también, como todo mundo supone co-sujetos, el tercer hecho estriba en que cada yo trae consigo al otro, todo yo trascendental es tal en el marco de un ser-el-uno-en-el-otro intencional (p. 118). Estas otras dos estructuras de la facticidad cuestionan la aparente primacía del yo, de suerte que ningún absoluto es concebible como *solus ipse* (p. 119).

Así, he mencionado lo anterior para mostrar cómo esta metafísica en sentido nuevo recoge los frutos del contexto ontológico de la reducción trascendental, en donde esa *tenencia de mundo* nos deja ver la necesaria apertura o implicación de la conciencia hacia el mundo, y correlativamente de cómo el mundo siempre es para el yo y la comunidad intersubjetiva de conciencias. De ahí que Vincini (2021) nos diga que:

The result of Husserl's metaphysical search is that the "fundamental fact" (Hua XV, p. 366) is the coexistence of my human body, intersubjectivity, and the world. None of the elements of this triad can exist without the other because none can verify itself without the other. The fact of this triad is "the absolute" (Hua XV, p. 370) in the sense that any other fact implies the triad for its verifiability, whereas the triad does not imply any factual reality different from itself for its own (Hua XXXVI, p. 27). (p. 46).

En este sentido, uno puede decir que incluso en la metafísica de la facticidad la correlación sigue siendo vigente. Para terminar, vemos entonces que la correlación tiene la consecuencia no solo de que la conciencia al ser ese centro de revelación no puede ser una mente autocontenida y cerrada sobre sí, sino que tampoco hay un mundo carente de sentido, es decir, no hay un mundo absoluto que tiene su ser realizado al margen de su dación en horizontes subjetivos e intersubjetivos. Con el principio del correlacionismo aprendemos que la conciencia es esencialmente apertura y la realidad es esencialmente manifiesta (Zahavi, 2017, p. 113). En la medida en que la conciencia es tal porque es la dimensión por la cual aparece el mundo, podríamos considerar que, aunque la correlación está concretizada en un yo, el ser absoluto habría de concebirse en los términos de la correlación como un todo en el que sus momentos son interdependientes e irreducibles entre sí. Así, hemos visto que los conceptos de intencionalidad y noema se integran coherente y fuertemente en el idealismo trascendental de Husserl, ofreciéndonos un correlacionismo entre conciencia y mundo que permite entender la relación entre ambos de una manera radicalmente nueva.³⁵

§ 2. ¿El idealismo trascendental como internalismo o externalismo?

Llegados a este punto, entonces, ¿dónde queda la fenomenología de Husserl en esta escala de internalismo-externalismo? Dicho debate, aplicado a la filosofía de la mente, ha girado en torno a la cuestión de si el contenido de los estados mentales o conscientes

³⁵ Caracterizar el idealismo trascendental como un correlacionismo entre conciencia y mundo, en los términos en que se planteó, tiene dos ventajas. La primera, que el idealismo trascendental así entendido se acerca a la posición que han adoptado autores como Heidegger, Merleau-Ponty, Sartre, Davidson y Putnam, entre otros, por lo que tal posición ha tenido seguimiento más allá de Husserl (Zahavi, 2008, p. 364; 2017, p. 115; Vincini, 2021, p. 45). La segunda, como resultado de la primera, es que de esta manera la posición de Husserl se hace mucho menos marginal de lo que uno piensa en principio.

dependen solo de factores internos al sujeto o si depende también de factores externos al mismo. En las últimas décadas, la tradición analítica y la fenomenología se han relacionado más entre sí, en buena parte porque los filósofos analíticos y los científicos cognitivos se han interesado más en la fenomenalidad de la experiencia, en su relación con los correlatos neuronales y en el papel del cuerpo en la cognición (Gallagher y Zahavi, 2014, pp. 26-27). El debate internalismo-externalismo, propio de la tradición analítica, se ha aplicado a la fenomenología con mayor o menor grado de éxito. Para algunos, la distinción se puede aplicar y han considerado a Husserl como un internalista (Carman, 2003; Dreyfus, 2003), otros también la consideran pertinente y toman a Husserl como un externalista (A.D Smith, 2008; McCulloh, 2003), otros consideran que la distinción puede ser conceptualmente útil (Crowell, 2008) y otros como Zahavi consideran que tal distinción se aplica parcialmente, pero que en realidad la fenomenología va más allá (2003, 2008, 2017). Aunque podríamos considerar esta distinción para la fenomenología en general, aquí solo nos concentraremos en Husserl.

En los últimos años ha habido una tendencia a calificar la fenomenología de Husserl de internalista, mientras que a la fenomenología de Heidegger la califican de externalista (Carman, 2003; Dreyfus, 2003). Aquí dicen que mientras que Heidegger postulaba como existencialista fundamental el ser-en-el-mundo del Dasein, Husserl ponía la subjetividad trascendental como una esfera autocontenida y cerrada. En verdad, como hemos visto, Husserl ya implicaba a la conciencia en el mundo. Pero, ¿a qué se debe que los intérpretes pongan a la fenomenología en dos posturas tan distintas? Ante ello, podría pensarse que el abordaje fenomenológico de la relación mente-mundo contiene aspectos de ambas posturas y, por tanto, que la fenomenología en general apunta a una teoría que integra las características esenciales del internalismo y el externalismo. En buena medida tiene que ver con ello, pero también sucede que la dicotomía entre internalismo y externalismo presupone una división entre *interior* y *exterior* que, como hemos venido viendo, no parece conciliarse muy bien con las descripciones propias del ámbito fenomenológico. Pero vayamos por partes. El internalismo y el externalismo son términos que se dicen de muchas maneras, por lo que aquí tomaremos solo una forma de internalismo y externalismo y con base en sus características principales veremos si la fenomenología de Husserl, en tanto idealismo trascendental, puede catalogarse en esos términos.

Aunque ya hemos dicho varias cosas sobre el internalismo a lo largo del texto, retomémoslo solo un segundo. En la presente exposición, tomaremos el internalismo cartesiano o clásico como la idea de que el contenido de los estados mentales solo depende de las características internas del sujeto, por lo que los objetos y todo lo externo no tienen influencia sobre su contenido experiencial y capacidad referencial. Así, los internalistas suelen tener una concepción mentalista de la intencionalidad (Searle, 1992, pp. 17-25). Como para el internalismo el significado es algo que está en la “cabeza”, los internalistas suelen estar basados en el cartesianismo y la idea de que la mente es una entidad independiente del mundo, procediendo a partir del solipsismo metodológico y del representacionalismo (p.ej. Fodor, 1982). ¿Puede la fenomenología

de Husserl caber en estas características?³⁶ Taylor Carman ha dado a conocer la distinción entre el supuesto internalismo de Husserl y el externalismo de Heidegger. Para él, «The transcendental reduction therefore consists in methodically turning away from everything external to consciousness and focusing instead on what is internal to it» (Carman, 2003, p. 80). Frente a ello, nos dice que Husserl hace una rigurosa distinción entre lo interno y lo externo, lo inmanente y lo trascendente (Carman, 2003, p. 80) y que con la reducción él se dirige a lo interno de la mente para analizar los noemata, que se interpretan como sentidos fregeanos (Carman, 2003, p. 68). De este modo, el internalismo de Husserl, sustentado en su aniquilación del mundo, dejan ver que para Husserl el contenido intencional es totalmente indiferente de cómo sea el mundo y todo el análisis se limita a una subjetividad inmanente-ideal aislada de lo externo (Carman, 2003, p. 81, 83).

Ahora bien, todo el peso de esta mala interpretación cae sobre la equiparación de lo inmanente con lo interno o lo interior a la mente. Sin embargo, como hemos visto a lo largo del escrito, una de las mayores contribuciones filosóficas de la reducción estriba en que no hay un interior de la conciencia porque la conciencia no es una cosa en la que pueda haber algo (Sartre, 1960, pp. 25-26; Murchadha, 2008, p. 379; Levinas, 2002, p. 168). Husserl mismo aclara que la fenomenología no pretende restaurar el método de la introspección para dirigirse a la experiencia interna (Hua V, p. 38). En cambio, la reducción nos permite ver que la inmanencia no refiere a una mente interna autocontenida en forma de recipiente que se desconecta del mundo "externo" (Man To, 2014, p. 480), sino que la conciencia es reveladora de mundo (Zahavi, 2008, p. 358; 2017, p. 94) y, en esta medida, Husserl busca con la reducción trascendental incluir en el ámbito de la reflexión fenomenológica a todos los objetos "trascendentes" en tanto ellos son revelados y constituidos (Crowell, 2008, p. 340). Ello es posible porque, como ya nos decía Benoist (1997), Husserl ofrece originalmente un concepto de fenómeno no mentalista en el que lo que aparece no está ni *dentro* ni *fuera* (p. 228). El fenómeno revelado por la reducción no permite nada dentro o interno a la conciencia dado que entiende a la misma en necesaria apertura y correlación con los objetos mismos en tanto intencionados y enmarcados en el horizonte del mundo y, al tiempo, no deja nada fuera o externo a la conciencia ya que todos esos objetos solo son en tanto constituidos por una conciencia subjetiva/intersubjetiva.

Así, en este ámbito de aparición no se añaden o quitan entidades, sino que se clarifica el sentido de nuestra experiencia natural del mundo, por lo que hemos insistido en que el paso de *los objetos de la conciencia a la conciencia de los objetos* no implica un cambio de contenido, sino un cambio de actitud. Por lo tanto, es evidente que el desarrollo que hemos hecho a lo largo de todo el texto de la intencionalidad, como esa nota que le da a la conciencia su esencial implicación con el mundo, y el noema como el objeto mismo

³⁶ Según vimos en el segundo capítulo, Dreyfus concibe la fenomenología de Husserl como una continuadora de la tradición cartesiana que separa radicalmente la mente del mundo y, con ello, lo toma como un representacionista (Dreyfus, 2003, p. 5, 57, 84). También vimos que McIntyre y Smith (1989) lo interpretan como un solipsista metodológico (p. 152) y también como un internalista dado no importa cómo sea el mundo para la intencionalidad de los estados mentales (1982, pp. 220-221).

en tanto intencionado, no permiten una interpretación internalista de Husserl. La interpretación internalista solo es posible sobre el supuesto de que la inmanencia equivale al interior de la mente y, extensivamente, que el noema es un contenido intensional distinto del objeto. Así, si por internalismo se entiende que el acceso al mundo por parte de la mente requiere de representaciones internas, Husserl no es definitivamente un internalista. Si por internalismo se entiende que la mente es independiente del mundo y tiene sus poderes referenciales al margen del mismo, hemos visto que el idealismo trascendental de Husserl se concibe en términos de una necesaria correlación entre conciencia y mundo, por lo que no son independientes entre sí. Es más, la importancia que Husserl le da a la intersubjetividad -según vimos en el párrafo pasado- no concilia bien con la idea de que la mente es una esfera autocontenida, pues no reconoce cómo en el mundo de la vida la conciencia siempre está ya comprometida con sus semejantes.

Muy bien hasta aquí, diremos, pero aún es necesario decir algo sobre el incómodo párrafo 49 de *Ideas I* en el que se habla de la aniquilación del mundo, el cual Carman y los demás toman como prueba del internalismo de Husserl. En efecto, en este párrafo hay frases de Husserl muy incómodas, como por ejemplo cuando dice que el ser de la conciencia sería modificado con la aniquilación del mundo, pero no dejaría de existir (Hua III, p. 104). Un pasaje como este puede ser tomado como una prueba del internalismo y una prueba contra el correlacionismo que hemos defendido. Sin embargo, esto se puede interpretar de manera distinta. Convengamos en que con este experimento mental Husserl no pretende crear un abismo entre el mundo tal como se nos aparece y el mundo real, de suerte que nuestras experiencias intencionales coherentemente reguladas y racionalmente motivadas pudieran seguir siendo tales aun si el mundo real no existiera. Por ello Husserl dice ahí mismo que nos imaginemos todas las pertinentes regulaciones de la conciencia que hacen posible la aparición de un mundo unitario, y con ello nos invita a preguntarnos retóricamente si «supuesto todo esto, ¿sigue siendo pensable, y no más bien un contrasentido, que el correspondiente mundo trascendente NO exista» (Hua III, p. 105). En este sentido, esto podría incluso interpretarse como que nuestras experiencias intencionales, coherentemente ordenadas y en síntesis continua, deben desembocar o implicarse en el mundo. Ahora, Husserl también dice que el ser de la conciencia (*de toda la corriente de vivencias*) podría existir incluso sin mundo (Hua III, p. 104).

¿Cómo interpretar esta afirmación? Crowell interpreta esto como que Husserl sostiene que alguna forma de conciencia podría existir en el caso que no fuera reveladora de mundo, como en la experiencia infantil o en la experiencia de una psicosis grave, en donde en el primer caso todavía no hay y en el segundo caso ya no hay un conjunto coherentemente regulado de experiencias que en síntesis continua permitan la constitución de objetos mundanos (Crowell, 2013, p. 117). En este sentido, habría formas de conciencia que no son intencionales, pero hemos dicho que la conciencia es inherentemente intencional, por lo que tenemos un aparente problema. En efecto, para Husserl hay vivencias que no son intencionales, pero eso no quiere decir que la conciencia no esté por sí en la posibilidad de revelar el mundo. Ello es así porque la

constitución intencional no es una cuestión de una conciencia meramente formal, sino que implica una concepción del yo con historia de vida y habitualidades (Husserl, 2022, p. 89), un yo en el que el cuerpo vivo contribuye constitutivamente y, además, un yo atravesado por la intersubjetividad como garantizadora de la objetividad mundana (Husserl, 2022, p. 203). De este modo, la mera “conciencia” no es una condición suficiente para la constitución intencional, aunque sí es una condición necesaria. En este sentido, podríamos interpretar la hipotética aniquilación del mundo como un caso en el que la conciencia no tiene las condiciones para tener experiencias reguladas y ordenadas en las que constituya intencionalmente los objetos. Un tipo de conciencia sobrevive, pero no sería una conciencia que revele realmente el mundo. No obstante, dadas las condiciones suficientes la conciencia debe *eo ipso* ser intencional³⁷.

Entonces, si la fenomenología de Husserl no es internalista como algunos históricamente han sostenido, ¿habremos de decir que es externalista? Empecemos caracterizando alguna forma de externalismo. El externalismo se entiende normalmente como la idea de que el contenido de los estados mentales no depende solo de factores internos a la mente, sino que depende de factores contextuales y ambientales. La máxima de Putnam de que «los significados no están en la cabeza» (Putnam, 1984, p. 357) se ha usado como eslogan del externalismo. Pensemos en el famoso experimento mental de la Tierra Gemela, en el que todos los términos de nuestra Tierra se corresponden con dicha Tierra Gemela, con la excepción de que la estructura química del agua en la Tierra Gemela no es H₂O, sino XYZ. Los habitantes de ambas Tierras usan la misma palabra “agua” para ese objeto, tiene el mismo aspecto y sabe igual, pero cuando alguien de la Tierra Gemela dice “agua” no *significa* lo mismo que cuando alguien de la Tierra dice “agua” (Putnam, 1984, pp. 355-356). Los estados internos son los mismos, pero la extensión del término no lo es, de ahí que entonces lo interno no sea suficiente para dar cuenta de las diferencias de significado. Para Putnam, el significado está determinado no solo por interactuar causalmente con la sustancia en cuestión, sino por la interacción con otros hablantes y con el entorno. De ahí que para Putnam el hecho de cómo sean las cosas en el mundo es importante para cómo son las cosas en la mente.

Este es, por tanto, un intento de ampliar la mente de forma que el significado tenga que ver con el mundo externo. Aunque Putnam se basa mucho en la interacción causal que nosotros como fenomenólogos tenemos que tomar con cuidado, su propuesta es interesante también porque en su defensa del “realismo natural” reniega vehementemente del representacionalismo, diciendo que es innecesario e ininteligible apelar a una imagen que impone un interfaz entre nosotros y el mundo (Putnam, 1999, p. 41). En cambio, él intenta concebir la experiencia perceptiva en términos transaccionales, y esto se acerca a la idea fenomenológica de que nosotros estamos

³⁷ Por tanto, Husserl no está queriendo decir que cualquier forma de experiencia es compatible con la ausencia de mundo. Lo que en verdad se sigue de sus afirmaciones es que alguna forma de conciencia puede existir en ausencia de mundo. Además, como decíamos, la intersubjetividad con la que se relaciona constitutivamente la realidad es una intersubjetividad de sujetos *encarnados* (Vincini, 2021, p. 43). Para la constitución de mundo, el sujeto no solo debe estar ya previamente incrustado corporalmente en el mundo que pretende constituir, sino que también la constitución supone la intersubjetividad de una pluralidad abierta de otros individuos encarnados (Zahavi, 2008, pp. 362-363).

relacionados directamente con los objetos reales y existentes. Así, para Putnam nuestras experiencias más que representar al mundo, lo que hace es presentarlo como si tuviera determinadas características (Putnam, 1999, p. 43). El externalismo semántico de Putnam puede complementarse con lo que Rowlands (2003) denomina un externalismo vehicular, el cual afirma que las estructuras y vehículos que le posibilitan al sujeto tener estados mentales van más allá del interior del sujeto, pues rompe con el principio de que el contenido está en posesión del sujeto y localizado en la cabeza del mismo (pp. 5-6).

Hasta aquí entrevemos como una especie de extensión del espacio mental y, con ello, un antirepresentacionalismo. Frente a ello, Zahavi (2008) y A.D Smith (2008) nos hablan del externalismo mental que defiende McDowell, el cual considera que el externalismo semántico que defiende Putnam debe ser complementado coherentemente con un externalismo de la mente, de suerte que no solo el significado no esté en la cabeza, sino que tampoco lo esté la mente (p. 370; p. 314). Sobre la base de esta incrustación de la mente en el mundo que defiende McDowell, Zahavi ve relaciones con la fenomenología de Husserl y sostiene que en el momento en que se considera que tanto el significado como la mente están implicados en el entorno, no hay mayor misterio en atribuir a la conciencia una referencia intrínseca hacia el mundo (Zahavi, 2008, p. 370). En función de ello, McCulloch (2003) defenderá un externalismo fenomenológico arguyendo que el externalismo tiene la premisa implícita de una interrelación entre lo interno y lo externo, por lo que según él el externalismo es compatible con la fenomenología (p. 11). McCulloch (2003) dice que, en la medida en que la fenomenología no concibe la intencionalidad como algo meramente mental y toma el “entorno” como parte integrante de la conciencia, externalismo y fenomenología bien entendidos coinciden con el hecho de romper con el dualismo de una mente autocontenida y un mundo sin sentido (p. 12).

Sin embargo, aunque el externalismo pueda decir por sí mismo que los sentidos no están en la cabeza, pueda defender un antirrepresentacionalismo y pueda de cierta manera incrustar la mente en el mundo, lo cierto es que no estoy seguro de si ellos pueden mostrar que la significatividad del mundo es interdependiente de la conciencia. Rudd (2003), precisamente, dice que los fenomenólogos al rechazar la noción de cosa en sí posibilitan esa interdependencia constitutiva entre la mente y el mundo, de ahí el externalismo fenomenológico que él también presenta (p. 49, 53). Según parece, es con el complemento de la fenomenología que se puede sostener que el mundo también es interdependiente de la conciencia. Y ello es así porque salvo las especies de externalismo fenomenológico, el externalismo sigue operando con la imagen cartesiana de lo que está fuera del sujeto (Murchadha, 2008, p. 377). Al seguir basados en la división metafísica de lo interior/exterior, los externalistas no pueden dar cuenta de la correspondencia esencial que hay entre la conciencia y el mundo, no pueden mostrar cómo ese mundo exterior no va más allá del fenómeno. Si el debate internalismo-externalismo gira en torno a determinar qué es el contenido mental y qué papel juega, el externalismo no solo debe decir -como ya lo hace- que el sentido o el “contenido” es ambiental o ecológico, sino que debe dar cuenta de cómo es que necesariamente las vivencias intencionales constituyen ese sentido y no uno arbitrario y ajeno a lo que es en verdad el mundo.

Al respecto del contenido, la fenomenología nos ofrece una concepción correlativa de “contenido”. Según la correlación de la fenomenología trascendental, tendríamos que interpretar el “contenido” en su lado noético y noemático. El “contenido”, entonces, noéticamente hablando son las vivencias intencionales que posibilitan la revelación de los objetos trascendentes de una determinada manera, en virtud de que correlativamente el “contenido” o sentido noemático nos indica que el objeto mismo se presenta como siendo de esas determinadas maneras. En el segundo capítulo vimos que el relato presentacionista nos muestra cómo el “contenido” o el “sentido” pertenece al objeto noemático (la X), pues el objeto siempre se presenta en un cómo y el cómo es siempre de un algo. Por ello Drummond (1990) nos dice que el sentido noemático solo puede determinar la referencia porque el referente es inseparable de ese mismo sentido (p. 189). De esta manera, como la constitución es posible en la facticidad y en la dación pasiva del objeto mundano a la conciencia, puede decirse que éste en tanto correlato proto-noemático es el que tiene sentido y el mundo pre-dado es en últimas el que constituye el horizonte último del sentido. Así, la constitución por parte de la conciencia no es indiferente a lo que es el mundo y cómo se presenta. De ahí que Crowell (2008) nos diga:

... He [Husserl] clearly denies that I could have the same content no matter what the world was like. For to have content, in Husserl’s sense, is to disclose the world in a certain way. And conversely, it is because the world is a certain way that I can disclose it thus, or ‘constitute’ it thus. If the world were different there would be different concatenations of experience, and so my mental states would also be different (p. 350).

La determinación del contenido, según exige el debate internalismo-externalismo, solo tendría sentido para la fenomenología al decir que, en virtud del círculo correlacional, la conciencia revela o presenta al mundo de determinada manera porque correlativamente el mundo y sus objetos se presentan de tales o cuales maneras. En la medida en que leemos todo en clave correlativa, se supera la división interior/exterior y se trastocan un poco los términos del debate. Si nos preguntamos dónde queda la fenomenología en dicho debate, vemos que ella no podría conciliarse ni con un externalismo que reduzca todos los procesos a relaciones co-causales y que considere que la subjetividad no es determinante para el sentido, como tampoco con un internalismo que abogue por una mente autocontenida en la cual ni ella ni el sentido tienen que ver con el mundo. Si tuviéramos que elegir, acercáramos a la fenomenología a un tipo de externalismo que reconozca la importancia de la dación del mundo, sí, pero también que se tome en serio la intencionalidad. No obstante, en realidad la fenomenología parece integrar aspectos tanto del internalismo (p.ej. la importancia de la subjetividad) como del externalismo, y por ello ha superado el debate al rechazar esas divisiones entre lo interno y lo externo. De ahí que ya desde las *Investigaciones* Husserl sostuviera que esa distinción entre lo interior/exterior es del todo inapropiada para dar cuenta de la naturaleza intencional de la conciencia (Husserl, 1999, p. 704) o, más tardíamente, que no hay un exterior de la conciencia trascendental (Husserl, 2022, p. 111) o Heidegger también insista en que, por ejemplo, no hay un “afuera” del Dasein (Heidegger, 1971, p. 75).

Así, dicha distinción entre interior/exterior es dada por supuesto en el debate internalismo-externalismo y tal distinción se basa en una metafísica ingenua que la fenomenología ya ha abandonado. Desde luego, negar tales categorías no resuelve el debate, pero sí nos permite mostrar cómo la correlación intencional nos evita caer en 1. el escepticismo y en la especulación de un segundo mundo detrás de las apariencias, en 2. la oscuridad de una mente autocontenida y representacional que se trasciende hacia lo que no es ella, en 3. el problema de cómo la conciencia de un contenido posibilita la conciencia de un objeto y, en últimas, 4. en cómo esclarecer y fundamentar lo que sea ese mundo y esos objetos hacia los cuales nos dirigimos en múltiples modalidades experienciales y referenciales. Tal vez la opción del externalismo fenomenológico, que ha reconocido cómo la fenomenología afronta este tipo de problemas y ofrece una versión sólida de la relación entre la mente y el mundo, puede ser la opción más completa. Este externalismo, entonces, reconoce la novedad de la fenomenología, novedad que nos indica que la dicotomía internalismo-externalismo es cuestionable y que la fenomenología, en su sentido propio, puede constituir una alternativa distinta que sintetiza e integra elementos de ambos. Y es así porque, como nos dice Gallagher y Zahavi (2014) en diálogo con Heidegger y Waldenfels, las investigaciones fenomenológicas sobre la posibilidad de la manifestación son previas a toda distinción empírica entre interioridad psíquica y exterioridad física, pues se trata de la dimensión en la que cualquier objeto se manifiesta (p. 196).

Conclusiones

Para concluir, me gustaría no tanto hacer un resumen del texto (pues ya hay uno en la introducción), sino más bien explicitar algunos asuntos que quedaron pendientes por desarrollar y, más importante aún, presentar algunas de las consecuencias a las que nos conduce la tesis que he defendido, esto es, esbozar los caminos que nos abre. Según veo, los temas que quedaron para ser debidamente extendidos, propios de la exégesis de la obra husserliana, se encuentran en el tercer capítulo. Por ejemplo, quedó pendiente ahondar en la fenomenología genética y en la estratificación del proceso de objetivación del noema, en donde la *hyle* en tanto proto-noema puede ser un tema sumamente rico para detallar los pormenores de esta apertura originaria hacia el mundo y contrastar así esta nueva concepción del dato sensible con la tradición filosófica y las alternativas actuales. También, considero que faltó justificar bastante más la intersubjetividad, pues ella no solo ha sido uno de los temas de mayores dificultades para la fenomenología husserliana, sino que es necesaria para la plausibilidad y consistencia del correlacionismo que hemos defendido. Así, la posibilidad plena de la correlación entre el yo, la intersubjetividad y el mundo quedó por detallarse. Igualmente, faltó desarrollar la corporalidad y la encarnación de la conciencia, las cuales son fundamentales para evitar tanto las interpretaciones internalistas de la fenomenología husserliana como también comprender el carácter situado e histórico de la correlación. Por último, aunque he defendido con respecto a la escala internalismo-externalismo que la fenomenología trascendental constituye una alternativa distinta que puede superar estas dos opciones,

quedó pendiente establecer la idoneidad y el futuro del recientemente llamado externalismo fenomenológico.

En todo caso, creo que he presentado las condiciones generales de la correlación constitutiva entre mente y mundo, la cual nos ofrece una nueva forma de pensar el modo de ser de la conciencia y la naturaleza del mundo, permitiendo concebir la relación entre ambos como interdependientes e irreducibles entre sí. De dicho correlacionismo podemos mencionar cuatro importantes consecuencias que nos abren nuevos caminos y le dan sentido a la tesis defendida. En primer lugar, aunque puede parecer lo menos importante, esta tesis es una pequeña contribución para hacerle justicia a un filósofo tan comprometido como lo fue Edmund Husserl, el cual históricamente ha sido malinterpretado tanto por autores cercanos como lejanos a su tradición, por lo que dilucidar el verdadero valor de sus planteamientos, como ya se ha venido haciendo en las últimas décadas, lo considero pertinente para las discusiones filosóficas y fenomenológicas. En segundo lugar, la tesis tiene la consecuencia de dar recursos para comprender de manera distinta la historia de la fenomenología. Como bien nos dice Murchadha (2008), hay que tener cuidado con esas diferencias tan marcadas que se han interpretado entre Husserl, Heidegger y el resto de fenomenólogos importantes, pues al representar ellos un mismo movimiento filosófico, pero defender posturas tan distintas (uno internalista y el otro externalista, por ejemplo) la fenomenología misma y su método pierden significado y coherencia (p. 376). Por ello, como dijimos en la nota a pie 35, con la interpretación que hemos hecho del idealismo trascendental, la fenomenología de Husserl es mucho menos marginal y su correlacionismo puede extenderse a otros fenomenólogos, otorgando mayor cohesión y unidad al movimiento fenomenológico.

En tercer lugar, para ya hablar de una consecuencia más rica teóricamente, me parece que desarrollar el correlacionismo husserliano cumple una función necesaria en la discusión iniciada por el realismo especulativo. Como vimos a propósito de Meillassoux (2015), el realismo especulativo surge como una reacción al movimiento correlacionista en general (p. 32), pero también como un ataque directo a la fenomenología. En efecto, Tom Sparrow, que funge como uno de los representantes de este realismo, ha vaticinado el «fin de la fenomenología» al considerar no solo que el realismo especulativo cumple los propósitos que la fenomenología tenía, sino también al considerar que ella inició y murió con Husserl dado que nunca se supo en verdad en qué consistía (Sparrow, 2013, p. xi). Ante esta crítica, y la creciente popularidad de dicho realismo, se hace necesario no solo dilucidar cierta unidad en el movimiento fenomenológico, sino también desarrollar y defender cuidadosamente el correlacionismo husserliano, de suerte que podamos ver sus particularidades y su contribución a la postura correlacionista en general. Con ello podríamos mostrar que muchas de las críticas que los realistas especulativos hacen al correlacionismo parten de una mala comprensión de la correlación y, así, también podríamos hacer contrapeso a estas formas dogmáticas y especulativas de hacer filosofía. Por tal, como nos dice Parker (2021), el auge del realismo especulativo constituye un desafío para la fenomenología en el que el

idealismo trascendental de Husserl y el correlacionismo exigen una cuidadosa y exhaustiva defensa (p. 2, 11).

En consecuencia, este «gran cisma», para usar la expresión de Parker, nos deja ver que dilucidar la posición de Husserl en el problema mente-mundo como un correlacionismo constitutivo entre conciencia y mundo, uno que debe detallarse en sus particularidades y no dejarse subsumir por la concepción general de correlacionismo que los realistas especulativos pintan, nos ofrece bases sólidas para entrar en el actual debate metafísico. En cuarto y último lugar, me parece que el correlacionismo en general, y en particular el de Husserl, puede entrar en relaciones importantes con enfoques actuales sobre la conciencia como la teoría de las 4E. Como sabemos, en los 90's autores como Varela, que unió fenomenología y neurología, Thompson o Chalmers, entre otros, reaccionaron a las teorías funcionalistas y neurobiológicas que se solían limitar a explicaciones internalistas de la función cerebral, ignorando normalmente el papel del cuerpo y el entorno, por lo que todos ellos dieron lugar a lo que hoy conocemos como la teoría de la cognición corporizada (Newen, Gallagher, et al. 2018, pp. 3-4). Para ellos, en términos generales, la cognición no se limita a procesos cerebrales e internos, sino que la cognición está encarnada, situada, extendida y enactiva. De entrada, vemos que este enfoque comparte con la fenomenología husserliana el afán de implicar la mente en el mundo y, así, extender la cognición o experiencia. En la medida en que se trata de un enfoque naturalizado, basado en las ciencias cognitivas y la biología, y que busca aún explicar cómo la cognición está constituida por procesos ambientales y el cerebro, cuerpo y entorno se integran en ella (Newen, Gallagher, et al. 2018, p. 4), creo que el correlacionismo de Husserl puede fungir como su fundamento trascendental.

En efecto, si para dicho enfoque naturalizado la cognición es algo que se despliega solo en la interacción entre el organismo y el entorno, pareciera plausible decir que el correlacionismo trascendental podría llegar a fundamentar fenomenológicamente dicho enfoque, justificando su apelación al mundo o el entorno como integrante de la experiencia y la cognición de la conciencia. Si el propósito de cualquier filosofía trascendental estriba en dar cuenta de las condiciones de posibilidad y legitimar la validez última de las ciencias empíricas y naturales, creo que el correlacionismo trascendental de Husserl puede tener vigencia y aplicabilidad actualmente al buscar esta relación fundacional entre ambos. En caso que esto sea mucho decir, al menos se podría conceder que entonces el aparato conceptual del correlacionismo de Husserl podría llegar a ser útil teóricamente para el enfoque de las 4E. Por tanto, para concluir, el correlacionismo de Husserl ofrece claridad sobre el propio pensamiento de dicho autor, coherencia sistemática e histórica al movimiento fenomenológico, pertinencia en debates actuales sobre metafísica y, por último, relaciones interesantes de explotar con enfoques actuales sobre la conciencia y el problema duro de la conciencia.

Bibliografía:

- Breuer, I. (2020). La actualidad de la distinción entre fenómeno y cosa en sí para la fenomenología – Los diferentes significados de la cosa en sí en Kant y Husserl. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 5, n°1, pp. 331-365.
- Bernet, R. (1990). *Husserls Begriff des Noema*. En: IJsseling, S (ed.). *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*. Kluwer.
- Bernabé, A. (1995). *Fragmentos Presocráticos, de Tales a Demócrito*. Alianza Editorial, Madrid, España.
- Berkeley, G. (1992). *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* [Trad. Carlos Mellizo]. Alianza Editorial.
- Benoist, J. (1997). *Phénoménologie, Sémantique, Ontologie, Husserl et la tradition logique autrichienne*. Presses Universitaires de France.
- Botero, J. (1984). *El Sinn Noemático y la Referencia*. En Botero, J. *Intentionalité Sens, et Référence*. Tesis de Doctorado, Universidad de Lovaina.
- Brentano, F. (2020). *Psicología desde el punto de vista empírico* [Trad. Sergio Sánchez-Migallón]. Ediciones Sígueme.
- Carman, T. (2003). *Heidegger's Analytic, Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time*. Cambridge University Press.
- Castello, Julio. (2014). *Id quod e id quo: la especie inteligible y su problemática anexa en suma teológica i q. 85, a. 2*. *Temas Medievales*, 22, pp. 15-49.
- Crowell, S. (2008). *Phenomenological immanence, normativity, and semantic externalism*. *Synthese*, n° 160, pp. 335-354.
- Crowell, S. (2013). *Normativity and Phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge University Press.
- De Muralt, A. (1963). *La idea de la fenomenología* [Trad. Ricardo Guerra]. Centro de Estudios Filosóficos, UNAM.
- Damasio, A. (2000). *Sentir lo que sucede, Cuerpo y emoción en la fábrica de la conciencia* [Trad. Pierre Jacomet]. Editorial Andrés Bello.
- Dolores, M. (2017). La multiplicidad de mundo culturales y el mundo en el pensamiento del Husserl tardío. En Xocolotzi, Á. Et. al. (2017). *Mundo y mundo-de-vida, su origen y desarrollo en la interpretación fenomenológica contemporánea*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Drummond, J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*. Kluwer Academic Publishers.
- Drummond, J. (1992). *An Abstract Consideration: De-Ontologizing the Noema*. En: Drummond, J (ed.). *The Phenomenology of the Noema*. Springer Science.
- Drummond, J. (2003). *The Structure of Internationality*. En: Welton, D. (ed.). *The New Husserl*. Indiana University Press.
- Drummond, J. (2008). *The Transcendental and the Psychological*. *Husserl Studies*, 24, pp. 193-204.
- Drummond, J. (2015). *The Doctrine of the Noema and the Theory of Reason*. En: Staiti, A (ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. De Gruyter.

- Drummond, J. (2019). *Zahavi, Dan: Husserl's Legacy: Phenomenology, Metaphysics, and Transcendental Philosophy*. *Husserl Studies*, n° 35, pp. 265-273.
- Dreyfus, H. (2003). *Ser en el mundo, Comentario a la división I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger* [Trad. Francisco Huneeus y Héctor Orrego]. Editorial Cuatro Vientos.
- Dreyfus, H., & Hall, H. (1982). *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. The MIT Press.
- Fink, E. (2003). La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea [Trad. Raúl Velozo Farías]. En: *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol. I*. Rosemary Rizo-Patrón [Ed.]. (2003). Círculo Latinoamericano de fenomenología, pp. 361-428.
- Fodor, J. (1982). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. En: Dreyfus, H., & Hall, H. (1982). *Husserl Intentionality and Cognitive Science*. The MIT Press.
- Follesdal, D. (1969). *Husserl's Notion of Noema*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 66, n° 20, pp. 680-687.
- Gomila, A. (1996). *La teoría de las ideas de Descartes*. *Teorema*, Vol. XVI/1, pp. 47-69.
- Gorka, U., & Martínez, S. (2023). *Sesión de clausura de "Ideas I" E. Husserl con Agustín Serrano de Haro* (Episodio. 1). *Seminario de Introducción a la fenomenología: Ideas I*.
- Hartmann, N. (1957). *Metafísica del Conocimiento Tomo I* [Trad. J. Rovira Armengol]. Losada S.A., Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1971). *Ser y Tiempo* [Trad. José Gaos]. Fondo de Cultura Económica.
- Hirvonen, I. (2022). *Reconciling the Noema Debate*. *Axiomathes*, 32 (Suppl 3), pp. 901-929.
- Husserl, E. (1966). *Análisis sobre la síntesis pasiva* [Trad. Rodrigo Escobar-Holguín y Andrés Suárez-Astaiza]. La Haya, Martinus Nijhoff. (Hua XI).
- Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie* [Ed. Walter Biemel]. Springer-Science+Business Media, B.V. (Hua IX).
- Husserl, E. (1990). *Experiencia y Juicio* [Trad. Jas Reuter]. UNAM.
- Husserl, E. (1999). *Investigaciones Lógicas 2* [Trad. Manuel G. Morente y José Gaos]. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* [Trad. Agustín Serrano de Haro]. Editorial Trotta. (Hua X).
- Husserl, E. (2003). *Transzendentaler Idealismus, Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* [Ed. Robin D. Rollinger]. (Hua XXXVI).
- Husserl, E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Ideas II, investigaciones fenomenológicas sobre la constitución* [Trad. Antonio Ziriñ Q]. Fondo de Cultura Económica. (Hua IV).
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones Lógicas I* [Trad. Manuel G. Morente y José Gaos]. Alianza Editorial.
- Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* [Trad. Julia V. Iribarne]. Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2011). *La idea de la fenomenología* [Trad. Jesús Adrián Escudero]. Herder.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* [Trad. Antonio Ziriñ]. Fondo de Cultura Económica. (Hua III).

- Husserl, E. (2014). *Ideen III, La fenomenología y los fundamentos de las ciencias* [Trad. Antonio Ziri6n]. (Hua V).
- Husserl, E. (2022). *Meditaciones Cartesianas* [Trad. Mario A. Presas]. Tecnos.
- Ingarden, R. (1975). *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism* [Trad. Arn6r Hannibalsson]. Martinus Nijhoff.
- L6vinas, E. (1987). *Fuera del sujeto* [Trad. Roberto Ranz Torrej6n y Cristina Jarillot Rodal]. Fata Morgana.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano* [Trad. Edmundo O'Gorman]. Fondo de Cultura Econ6mica.
- Lohmar, D. (2005). *El m6todo fenomenol6gico de la intuici6n de esencias y su concreci6n como variaci6n eid6tica* [Trad. Francisco Conde Soto]. Universidad de Barcelona.
- Man To, T. (2014). Husserl's Transcendental Idealism and Its Way Out of the Internalism-Externalism Debate. *Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy, Vol. VI, n6 2, pp. 463-483.*
- McCulloch, G. (2003). *The life of the mind, an essay on phenomenological externalism*. Routledge.
- Mayz, E. (1986). *Fenomenologia del conocimiento: el problema de la constituci6n del objeto en la Filosofa de Husserl*. Universidad Central de Venezuela.
- Mazijk, C. (2020). *Transcendental Consciousness: Subject, Object, or Neither?* En: Apostolescu, I (ed.). *The Subject(s) of Phenomenology. Rereading Husserl*. Springer, pp. 45-56.
- Meillassoux, Q. (2015). *Despu6s de la finitud, Ensayo sobre la necesidad de la contingencia* [Trad. Margarita Mart6nez]. Caja negra.
- Moran, D. (2015). *Noetic moments, noematic correlates, and the stratified whole that is the Erlebnis*. En: Staiti, A (ed.). *Commentary on Husserl's Ideas I*. De Gruyter.
- Murchadha, F. (2008). Reduction, externalism and immanence in Husserl and Heidegger. *Synthese, n6 160, pp. 375-395.*
- Newen, A. De Bruin, L. Gallagher, S. [Eds.]. (2018). *4E Cognition*. Oxford University Press.
- Parker, R. (2021). *The Idealism-Realism Debate Among Edmund Husserl's Early Followers and Critics*. Springer.
- Perler, D. (2003). Teor6as de la intencionalidad en la edad media (Carolina J. Fern6ndez). *Universidad de Buenos Aires*.
- Putnam, H. (1984). El significado de "significado" [Trad. Juan Jos6 Acero]. *Teorema, vol. XIV, 3-4, Editorial de la Universidad Complutense*.
- Putnam, H. (1999). *The threefold cord: mind, body, and world*. New York: Columbia University Press.
- Rabanaque, L. (1994). *El noema en la fenomenolog6a de Edmund Husserl*. Tesis de doctorado (dirigida por Roberto Walton), Universidad de Buenos Aires.
- Rabanaque, L. (2009). *Cuestiones en torno al noema*. En: Walton, R (ed.). *Fenomenolog6a: sus 6r6genes, desarrollo y situaci6n actual*. Universidad Cat6lica Argentina.

- Rabanaque, L. (2018). Noema, humanidad y animalidad. En: Díaz Álvarez, J.M., Lasaga Medina, J. (eds.). (2018). *La razón y la vida: escritos en homenaje a Javier San Martín*. Editorial Trotta.
- Rizo-Patrón, R. (2005). Superación del representacionalismo e inmanentismo en la génesis de la fenomenología husserliana de la percepción. *ARETÉ, Vol. XVII, n° 2, pp. 183-212*.
- Rowlands, M. (2003). *Externalism: Putting Mind and World Back Together Again*. Chesham: Acumen.
- Rudd, A. (2003). *Expressing the World. Skepticism, Wittgenstein, and Heidegger*. Chicago, La Salle: Open Court.
- Sparrow, T. (2013). *The end of phenomenology – metaphysics and the new realism*. Edinburgh University Press.
- Searle, J. (1992). Intencionalidad, Un ensayo en filosofía de la mente [Trad. Enrique Ujaldón Benítez]. Tecnos.
- Schérer, R. (1969). *La fenomenología de las “Investigaciones Lógicas” de Husserl* [Trad. Jesús Díaz]. Editorial Gredos.
- Sartre, P. (1993). *El ser y la nada* [Trad. Juan Valmar]. Ediciones Altaya.
- Sartre, P. (1939). Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad. En: Sartre, P. (1960). *El Hombre y las Cosas* [Trad. Luis Echávarri]. Editorial Losada, pp. 25-27.
- Sokolowski, R. (1987). *Husserl and Frege. The Journal of Philosophy*, Vol. 84, n° 10, pp. 521-528.
- Sokolowski, R. (1977). Reviewed Work(s): On the Motives which Led Husserl to Transcendental Idealism by Roman Ingarden. *The Journal of Philosophy*, Vol. 74, n°. 3, pp. 176-180.
- Smith, A.D. (2008). Husserl and Externalism. *Synthese, n° 160, pp. 313-333*.
- Smith, D.W. (2013). *Husserl*. Routledge.
- Smith, D.W. McIntyre, R. (1982). *Husserl and Intentionality*. D. Reidel Publishing Company.
- Smith, D.W. McIntyre, R. (1989). Theory of Intentionality. En: Mohanty, J. McKenna, W (eds.). *Husserl's Phenomenology: A Textbook*. Center fo Advanced Research in Phenomenology.
- Staiti, A (ed.). (2015). *Commentary on Husserl's Ideas I*. De Gruyter.
- Tengelyi, L. (2010). Fenomenología como filosofía primera [Trad. Guillermo Ferrer]. *Devenires XI, 21, pp. 115-131*.
- Vargas, J. (2013). El proyecto de una fenomenología trascendental no idealista. *Estudios Filosóficos, n° 47, pp. 35-57*.
- Vargas, J. (2023). *Tres concepciones medievales de la intencionalidad*. Universidad del Valle.
- Villoro, L. (1966). La “reducción a la inmanencia” en Husserl. *Diánoia, vol. 12, no. 12*.
- Vincini, S. (2021). The epistemological contribution of the transcendental phenomenology. *Husserl Studies 37, pp. 39-66*.

- Wirmer, D. (2004). Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den De-anima- Kommentaren des Averroes. En: Lutz-Bachmann, M. (2004). *Erkenntnis und Wissenschaft, Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters*. Akademie Verlag.
- Walton, R. (1988). Husserl, mundo, conciencia y temporalidad. *Revista de Filosofía*, vol. II, N° I.
- Walton, R. (2015). Intencionalidad y horizontalidad. Editorial Aula.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.
- Zahavi, D. (2004). Husserl's noema and the internalism-externalism debate. *Inquiry*, n° 47(1), pp. 42-66.
- Zahavi, D. (2008). Internalism, externalism, and transcendental idealism. *Synthese*, n°160, pp. 355-374.
- Zahavi, D. Gallagher, S. (2014). *La mente fenomenológica* [Trad. Marta Jorba]. Alianza Editorial.
- Zahavi, D. (2017). *Husserl's Legacy, Phenomenology, Metaphysics and Transcendental Philosophy*. Oxford University Press.
- Zhok, A. (2012). The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought. *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, vol. XI, pp. 99-130.