

El problema de la actitud como acceso a lo trascendental. Fenomenología de la actitud natural

*The problem of attitude as an access to the transcendental.
Phenomenology of natural attitude*

RAMSÉS LEONARDO SÁNCHEZ SOBERANO¹
Universidad La Salle de México, Ciudad de México
ramses.sanchez@lasalle.mx

RESUMEN

La problematización del concepto de actitud natural (*natürliche Einstellung*) como un momento de las múltiples posibilidades para la manifestación del ser es el tema principal de nuestro ensayo. En *Die Idee der Phänomenologie (La idea de la fenomenología)* Husserl adopta la llamada “vía cartesiana” –una de las vías que permanece en *Ideen I* de 1913, en el curso *Erste Philosophie (Filosofía primera)* de 1923/24 y en las *Cartesianische Meditationen (Meditaciones cartesianas)* de 1929– hacia el cumplimiento de una primera reducción del ego puro, no psicológico, donde el ego es reconducido a una identificación absoluta con el flujo temporal de sus vivencias. Sin embargo, aunque el problema de la constitución de la actitud natural no es temática para Husserl sino hasta mediados de los 20’s y 30’s, con la introducción del problema de la “*Weltanschauung*” (cosmovisión) en tanto que modo de donación originaria del mundo natural, donde es constituido el hombre en actitud natural, en este trabajo sostenemos que es posible la inclusión de su sentido en el análisis fenomenológico de la trascendencia. Su hilo conductor inicial será la primera lección de *Die Idee der Phänomenologie* para más tarde dar paso a algunas reflexiones posteriores que pertenecen al mismo género de problemas. Con ello se elucidará la relevancia de la actitud natural como una categoría ontológica de la intencionalidad, en tanto que ofrecimiento primero de lo que será fenomenológicamente constituido a partir de la reducción, y al mismo tiempo, como un testimonio de los problemas acerca de la temporalidad y de la posibilidad de comenzar a filosofar.

Palabras clave: Actitud natural, manifestación del ser, trascendencia, temporalidad, comienzo del filosofar.

ABSTRACT

The main theme of this essay is the problematization of the concept of natural attitude (*natürliche Einstellung*), as a moment of the multiple possibilities for the manifestation of the being.

¹ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6525-6312>

In *Die Idee der Phänomenologie* Husserl adopts the so-called “Cartesian way” –one of those that remain in *Ideen I* of 1913, in the *Erste Philosophie* course of 1923/23, and in the *Cartesianische Meditationen* of 1929– towards the fulfillment of a first reduction of the pure ego, non-psychological, where it is redirected to an absolute identification with the temporary flow of its experiences. However, although the problem of the constitution of the natural attitude is not thematic for Husserl until the mid 20’s and 30’s, with the introduction of the problem of the “Weltanschauung” (worldview) as a mode of donation originating from the natural world, where man is constituted in a natural attitude, in this work we maintain that the inclusion of his meaning in the phenomenological analysis of transcendence is possible. Its initial guiding thread will be the first lesson in *Die Idee der Phänomenologie* which later will give way to some reflections that belong to the same genre of problems. This will be the attempt to elucidate the relevance of the natural attitude as an ontological category of intentionality and at the same time as a testimony of the problems about temporality and the possibility to begin in philosophy.

Keywords: Natural attitude, manifestation of the being, transcendence, temporality, to begin in Philosophy.

Introducción

En *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II) se ponen en la palestra los problemas fundamentales del filosofar, del comienzo de la filosofía y de la búsqueda honesta de la verdad. Las ideas que en ella son desarrolladas operan con la evidencia de que la conciencia se automanifiesta en su radicalidad toda vez que se ha adoptado la actitud fenomenológica que “saca” al pensador de la previa “actitud natural” en la que acepta el conocimiento del mundo como obvio. En la “actitud fenomenológica” se constituye el mundo y las ciencias formales y regionales en el horizonte de una filosofía primera de cuño trascendental. Aquí también se evidencian los intereses fundamentales de lo que Husserl escribió en su diario el 25 de septiembre de 1906 como la “tarea” que se ha dado a realizar, a decir, “una crítica de la razón lógica, una crítica de la razón práctica y una crítica de la razón estimativa”.² Para Husserl la fenomenología implica poner en obra “los ojos propios”, esto no significa filosofar para sí mismo, sino el ejercicio de descripción desinteresado que debe comenzar su periplo sin tomar ningún elemento de las opiniones establecidas o ningún principio de las ciencias ya fundadas y establecidas en regiones ontológicas predadas. De esta manera la fenomenología no solo hace posible el conocimiento prístino del ser, lo veremos, sino la posibilidad de pensar autónomamente ya que su material de reflexión es la vivencia vivida, esto es, la experiencia que es propia al ser que dice yo, que se siente a cada instante en el flujo del tiempo y que posee un dato intransferible y absoluto. Para llegar a la estructura

² Cf. *La idea de la fenomenología*, FCE, p. 14. En adelante haremos alusión a la edición alemana *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage. 1973. En adelante: Hua II.

de la experiencia hay que abandonar la tradición, especialmente la del lenguaje y todo aquello que no ha sido puesto en la palestra de lo evidente. Pero el trabajo fenomenológico muestra una actitud modesta ante los eventos. Consiste en no dar nada por seguro porque la actitud adoptada pone al fenomenólogo en una situación en la que se identifica con un obrero que trabaja en la búsqueda de la verdad y se mantiene, una y otra vez, en la construcción de sus cimientos.

La tarea que se ha dado la fenomenología a resolver es la de lograr la constitución trascendental de la descripción, es decir, la posibilidad de detallar trascendentalmente las vivencias intencionales para que el volver “a las cosas mismas”, como seña del carácter de hacer ciencia, elucide cómo partir de la constitución objetiva de la subjetividad y de sus experiencias. Sin embargo, la descripción ofrecida es descripción de esencias. De evidencias en el sentido más inmediato del término. Ellas pertenecen a una región que no se emparenta con el reino de las objetividades de cuño particular (que solo podrían operar en términos de singularidades relativizantes). De este modo, la fenomenología no es ni descripción psicológica ni descripción empírica.

Esto es así porque el método fenomenológico se realiza sucesivamente y, al mismo tiempo, porque exige un cambio de actitud que va ampliándose progresivamente. Cada estado del objeto es una invitación a operar fenomenológicamente a partir de la descripción que le es apropiada. Lo mismo para todas las objetividades concebibles y posibles. El primer momento en el que la actitud natural se modifica en actitud fenomenológica, sucede mediante la *reducción fenomenológica*. Ella comienza con la llamada *epojé* que pide “poner entre paréntesis” aquello que nos había sido heredado por las historias secretas que dominan la objetividad, es decir, comienza poniendo en suspenso el juicio que “naturalmente” nos ha sido heredado con el fin de preguntar trascendentalmente por su condición de posibilidad. En esta actitud renovada, que ya no es ingenua, pues cuestiona por la posibilidad del conocimiento, *comienza la transformación radical*. En la *epojé*, entendida como una toma de posición cautelosa ante la vida natural, se ofrece el “residuo fenomenológico” que no es otra cosa que la vivencia misma testimoniada por la conciencia (que puede ser pensada –haciendo uso de un lenguaje ajeno al texto– como *noema*, a decir, como el contenido de la conciencia y como *noésis*, a decir, como el acto por el que se expresa cualitativamente este contenido a la subjetividad. En la noética el yo fenomenológico sería la unidad de la corriente de vivencias, a decir, la forma de unidad que es desempeñada por la conciencia subjetiva del tiempo. En la noemática es dado lo determinado ya de antemano como tal. Así, el momento noético noemático explica las condiciones por las cuales el ser es dado en general).

Una vez que la reducción fenomenológica ha sido llevada a cabo comienza el terreno de la *reducción eidética*: en ella, después de la *libre* consideración de lo que posibilita la conciencia de correlación, que puede ser constituida en

actos de fantasía e imaginación, es superado inmediatamente el orden de la egoidad y el yo descubre que la conciencia ofrece un mundo de formas eidéticamente consistentes a los que él mismo está sometido en términos de legalidad. Es así que al yo fenomenológico, que no es sintético en los términos de Kant, le ha sido revelado un dato absoluto. Aquí comenzamos a separar de la vivencia aquello que no es fenomenológicamente constatable y lo que no puede ser constituido en relación con su esencia, su sentido, su forma y su idealidad. Este terreno es eidético. Gracias a él podemos partir hacia una tercera reducción que ha recibido el nombre de *reducción trascendental*.

La *reducción trascendental* resulta legítimamente de las dos primeras y su ejercitación exige llevar a cabo una aniquilación de la seguridad del mundo en el sentido de lo “naturalmente dado”. Aquí accedemos a la constitución del orden de la posibilidad de todo conocer: ya no sabemos solamente que la aparición es “lo que se da”, sino que en toda posibilidad correlativa hay ‘algo’ que nos es dado transitivamente en la vivencia y que solo es posible ser consciente de ello porque este acto es indiscernible del carácter de la intencionalidad. De esta manera, las reducciones vendrían a arreglar el problema de la identificación esencial del mundo noemático con el mundo realmente existente evitando en lo sucesivo acusar a la constitución de operar bajo el régimen de la fundamentación metafísica de la existencia. Así, la unidad trascendental comienza a ser entendida como la configuración fundamental de los actos de conciencia, es decir, de la subjetividad y, como condición de posibilidad de la vida de la conciencia, como subjetividad trascendental.

1. La actitud como problema

Si lo anterior es así debemos resolver cómo surge la actitud fenomenológica que “saca” al fenomenólogo de la “actitud natural” y cuál es el significado fundamental de la actitud en general. Esto nos lo indicará la configuración de la primera lección una vez que hayamos captado su esencia. La primera lección comienza mostrando que el mundo natural se deja abordar a partir de las puestas en obra de las consideraciones correspondientes a cada mundo especial y que éstas son indisociables de una actitud efectiva en la que ha sido presentado originariamente el quehacer del *ego*. Lo anterior significa que, en todo intervalo de acción efectiva, la voluntad temática, esto es, el *habitus* temático, deviene una actitud actual. Lo mismo para todos los hábitos posibles de un yo efectivo.³ El *habitus* es una actitud originariamente pretemática. En

³ Sobre la importancia del problema del *habitus* en la obra de Husserl: Cf., Hua I, pp. 102, 134; Cf., Hua III/1, pp. 224; Cf. Hua III/2, pp. 586, 632, 649; Cf. Hua IV, pp. 111, 183, 256, 267-269,

otras palabras, es previa a la ejercitación efectiva de la actitud fenomenológica y, en contraste entre ellas, esto es, para testificar que el paso de lo natural a lo trascendental ha sido efectivamente dado, es necesario que en la actitud trascendental se conserven, a su vez, hábitos trascendentales. Gracias a ello podemos pensar el significado del enigma délfico en relación con el comienzo radical del filósofo.⁴ Esto es, como ha mostrado admirablemente Miguel García-Baró, el fenomenólogo es aquel que es capaz de vivir en la verdad, de la verdad y para la verdad. Aquí se nos revela una dificultad original, aquella sobre la que se distingue el filósofo del farsante, de donde esta revelación no solo puede ser asumida desde lo que se dice sino desde lo que se hace.

Husserl acepta una primera posición, esto es, un primer modo de tematización y de posición del yo mucho más primitiva que la voluntad y más profunda que aquella donde el *ego* tiene conciencia de la finitud. Si la actualidad de la actitud temática es un modo de esta novedad, entonces todo llevar a cumplimiento sugiere la comprensión de la efectividad de la conciencia en relación con la actitud que tematiza. Lo novedoso del cambio de actitud consiste en llevarla a cabo. Esto señala que los actos de posición (*Setzung*) son consistentes con la participación de una dirección temática de la actitud, y ella vendría a modificar finalmente la voluntad.⁵ Dicho esto, se nos permitirá traer al recuerdo la cualidad de los actos que pertenecen a un *ego* y así será posible englobar la unidad entre la *praxis*, el *habitus* y el *ethos*. Cuando el *ego* tematiza la *praxis* que le es propia, cuando entienda su quehacer, se pone en relación fenomenológica con sus actos prácticos, y para ello es necesario haber ya transformado su actitud. Así, en los actos donde se actualiza la vuelta hacia aquella *praxis* también es posible poner como tema la actitud del *ego* en correspondencia con un mundo especial. De acuerdo con ello, es posible elucidar por qué temáticas diferentes pertenecen al ser personal, al

275, 277, 279, 295, 300, 310, 374, 388, 389; Cf. Hua IX, pp. 103, 105, 106, 130, 140, 151, 188, 197, 206, 211, 259, 271, 278, 283, 288, 293, 295, 297, 303, 315, 332, 340, 341, 342, 344, 381, 382, 386, 401, 412-416, 418, 427, 434, 442, 444, 445, 450, 454, 462, 466, 471, 472, 483, 486, 490, 497, 509-511, 514, 515, 521, 527-529, 531, 535; Cf., Hua Mat VIII, pp. 14, 17-20, 35, 39, 41, 43, 68, 76, 100, 104, 114, 121, 142, 182, 209, 213, 220, 221, 225, 227, 228, 237, 246, 254, 337, 338, 342, 343, 344, 355, 356, 369, 378, 381, 386, 410, 430, 431, 434, 436, 437, 441, 442, 443, 446; Cf. Hua V, pp. 39, 61; Cf. Hua VII, pp. 7, 10, 12, 19, 77, 78, 100, 103, 140, 143, 144, 151, 182, 185, 208, 242, 294, 285, 291, 296, 308, 314, 331, 332, 344, 364, 395, 408, 414, 416, 419, 421, 437, 438, 442, 447, 448, 498, 503; Cf. Hua XIII, pp. 73, 76, 208, 244, 250, 334, 390, 404, 429, 431, 435, 447, 452, 453.

⁴ Cf. Hua I, p. 183: "Das Delphische Wort γνῶθι σεαυτὸν hat eine neue Bedeutung gewonnen. Positive Wissenschaft ist Wissenschaft in der Weltverlorenheit. Man muß erst die Welt durch ἐποχή verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen. *Noli foras ire*, sagt Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*" [El lema délfico: γνῶθι σεαυτὸν ha ganado una nueva significación. La ciencia positiva es ciencia en la pérdida del mundo. Debemos inicialmente perder el mundo a partir de la ἐποχή, para volverlo a recuperar en autodeterminación universal. *Noli foras ire*, señala Agustín, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*].

⁵ Sobre la distinción husserliana entre acciones principales y acciones marginales, que aquí no serán abordadas, Cf. Hua XXXIV, p. 46.

habitus, a la actitud, como “diferentes posibilidades” que pueden ser llevadas a cumplimiento.⁶

Cada actitud corresponde a modos de relacionarnos con el ser que son coherentes con mundos especiales correspondientes. Sobre estas relaciones, el *ego* lleva a práctica actos que corresponden al valorar, juzgar y actuar coherente con la unidad del mundo familiar. Esta unidad corresponde a la interacción que mantiene sus conceptos fundamentales, a decir, aquellos con los que se valora, se juzga y actúa.⁷

Lo anterior demuestra que la aceptación de lo consabido para el pensamiento natural no es únicamente una tesis gnoseológica. El designar fenomenológicamente constatado requiere el conocimiento de los elementos que comprenden la constelación conceptual de la fenomenología, esto es, su materia de significación. Por tanto, el “mundo fenomenológico” debe estar dado de antemano *aún cuando no haya sido llevado a elucidación*. Él sólo se nos haría presente a través de una actitud temática y, de este modo, de una actitud que debe estar lista para ser despertada, y que sea capaz de comprender *la región de la posibilidad del conocimiento*. Sin embargo, si es posible el removimiento del pensamiento natural, lo puesto fuera de juego debe ser considerado a partir de los términos que le son inmediatos. La inmediatez sobre la que se configura la validez del quehacer efectivo, el *habitus*, debe ser identificada con los términos de la predonación del mundo natural. El concepto de actitud natural no debe ser confundido con la disposición mundana pues la “actitud natural” precedería a todas las actitudes.⁸ Ella sería la donación del modo de ser más peculiar del yo mundano en general.

En la primera lección es necesario profundizar en el problema de la “actitud” para reformularla en lo que es más propio a su papel en la mediación entre la “existencia de los seres reales” y el “establecimiento de las *verdades* de toda índole sobre el ser”. Esto señala que la actitud natural debe ser pensada, con todo derecho, como *la verdadera situación vital originaria*.⁹ Ella funciona como el fundamento de todas las actitudes, pues no ha sido instituida por ninguna decisión. Ella es predada de acuerdo con la predonación del mundo, en tanto que constituyente. Es por ello que, en 1926, se puede decir que:

⁶ Cf. Hua XXXIV, pp. 46 y ss.

⁷ Es por ello que la tradición y los mundos familiares no dejarán de ser relevantes para Husserl desde el principio de su obra. Cf. CAIRNS, DORION, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff: The Hague, 1976, pp. 41, 68 y 94.

⁸ Esto es, “actitud” como aquella que sostiene el psicólogo cuando psicologiza, el físico, el matemático, etc., cuando están en su medio, en su laboratorio, etc., y ‘piensan’ de acuerdo con los materiales conceptuales de sus respectivas ciencias.

⁹ Cf. Hua XXXIV, pp. 61 y ss; Cf. Hua I, p. 177.

El “mundo predado” es precisamente “predado” por la constitución universal originaria y continua que despierta una habitualidad continua para toda actividad y es precisamente la “actividad natural”. Comprender esta asociación pasiva, tal es la tarea mayor, una pasividad en la que todos los actos se conservan, una “asociación” que no es aquella, humana, de los datos impresionales o ideales.¹⁰

Así, si la actitud natural es dada pasivamente como horizonte originario de la conciencia, entonces ella interviene en toda direccionalidad temática al objeto, en el “*Beziehung auf*” (en la relación a) o en el “*Abzielen auf*” (en la aspiración a), donde estaría co-comprendida una orientación fáctica y, al mismo tiempo, psicológica del yo. Con ella hemos ganado de antemano el mundo en su existencia propia y como campo intersubjetivo del pensar en general.

Queda entonces establecido que, con la introducción explícita de la *epoché* en las lecciones que nos ocupan, no sólo hay una respuesta al problema ontológico de los actos de conciencia, que han sido llamados por ciertos grupos de ontólogos, metafísicamente neutrales; también en ellos Husserl abandona el término “*Haltung*” (toma de postura) al introducir el concepto “*Einstellung*” (actitud).¹¹ La orientación que aquí interesa, antes de traducir meramente la idea de “*Betrachtung*” (consideración), consiste en entender la “*Einstellung*” (actitud) como una ampliación del horizonte de análisis de la actitud para conducirla hacia una consideración originaria en tanto que encontrarse instalados en un horizonte,¹² es decir, en medio de un ambiente en el que se distinguen entre sí las ciencias naturales a partir de sus conceptos, sus principios y sus fundamentos. Con ello se hace posible el abandono del análisis de los contenidos de conciencia, en términos formales, para dirigirse al análisis de las cosas mundanas y de su modo de darse. Aquí se evidenciaría el motivo fenomenológico que guía la transformación de las descripciones meramente eidéticas de la obra de 1900-1901 hacia la fenomenología trascendental. Esto permitiría preguntar por el sentido del ser de las cosas reales y responder cómo es posible conocer las modalidades del objeto.

Con el concepto de actitud, Husserl puede oponerse al dilema que el planteamiento realista o idealista del ser de las cosas espaciotemporales habría venido arrastrando desde el cartesianismo. Habría superado el prejuicio de la inmanencia efectiva para entonces desarrollar la descripción del ser de las cosas unificando los lados sensibles, accesibles a la experiencia y que puedan

¹⁰ Cf. Hua XXXIV, p. 49, nota 1.

¹¹ Cf. Hua II, pp. 15 y ss.

¹² Sobre la historia del concepto de *Einstellung* y su relación con la reflexión husserliana, Cf. FISCHER, MATTHIAS, *Differente Wissensfelder. Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, Wilhelm Fink Verlag, 1985, pp. 3-20.

obtener legitimación ontológica. La orientación de la actitud, que funcionaría como el componente natural de los actos de conciencia ingenuos, describe el horizonte que comprende la autodefinición de la ciencia como la región donde se afianzan los conceptos que constituyen la formación sintáctica de un horizonte. Así, debe haber en ella estados de cosas captables que puedan conducirnos a la idealidad de la vida de la conciencia natural. Debe auxiliar a la comprensión del sentido de la orientación de la actitud. Ella diría, en otros términos, que si toda actitud es cumplida por un *ego*, pensada en sí misma, ella sería la proyección de la historicidad de la vida humana. Este sentido predado de la vida de la conciencia aún no alcanza a vislumbrarse en esta lección. Sin embargo, el planteamiento del *ego*, como un caso de esta vida, sí comprendería el presente de los conceptos y concepciones familiares a su región porque él sería aquel que los pondría en operación. El conocimiento de las ciencias de la naturaleza señala que sus fundamentos no han aclarado cómo obtienen derecho a pensar el ser del que se ocupan y si éste no requiere una profundación más original sobre la cual se decide el cómo del ser que problematizan. Una teoría del conocimiento que no ha puesto las bases de su conocer, lo que supone que no ha podido darse como punto de partida nada que no haya fundado desde su origen, no deja de ser naturalista, ingenua, pues está tomando como objeto de estudio un ente que ha derivado de otra ciencia y de una ontología que esta misma región no pudo darse por sí misma. El problema de las ontologías regionales y su historicidad podrían indicar desde aquí que los mundos especiales ya comienzan a ser problematizados como elementos de una científicidad naturalista donde las ciencias naturales no pueden ser por esencia ciencias definitivas del ser.

Queda establecido que el problema de la actitud guarda una importancia radical para la fenomenología y la filosofía en general. Ella abarca un doble registro: *por un lado* se define a partir de los conceptos que operan al interior de un estado subjetivo peculiar (donde estarían comprendidos tanto el científico como el hombre exoteórico) y, *por el otro*, pensada en sí misma, ella sería aprehendida a partir de las concepciones que le circundan (pues las concepciones, expresadas en conceptos, son limitaciones originarias a un mundo especial que indicarían de antemano el modo de estar en relación con el ser; señalarían cómo se ponen en obra los diferentes hombres en la aceptación del ser del mundo en relación indiscernible con su propio horizonte de sentido).

De modo que la actitud es pensada a partir del conjunto de elementos que constatan el modo de ser de quien vive vivencias y revela también la situación en la que se temporiza el sentido de las experiencias totales. Es por ello que Husserl puede decir que la fenomenología no sólo designa una ciencia y un método, sino también “una actitud intelectual”, la “específicamente filosófica”, una actitud que surge después de la actitud natural y, por ello, de

la actitud ingenua. De esta guisa, el concepto de actitud puede sostener, sin describirlo únicamente como un acto de conciencia, un estudio apriórico de su naturaleza, pues con él podemos acceder a sus componentes efectivos e intencionales (sus conceptos, sus significaciones) y, también, puede ser llevado a su donación intencional (como la forma primitiva de los actos de posición de la conciencia en general) y ser elaborado desde el campo de la subjetividad (que aquí se deberá mantener en autocrítica).

Finalmente, con la idea de actitud como descripción fáctica de la experiencia del ser, Husserl anuncia una teoría de la verdad con compromisos ontológicos efectivos, donde la orientación y la puesta en práctica de tal orientación subjetiva son inseparables del modo de ser del *ego* llevado a cumplimiento. Así, el concepto de actitud debe ser introducido como una condición de toda teoría del sentido y la significación como elementos nucleares para la comprensión de la relación entre las vivencias, la significación y el objeto en el mundo natural predado a la revelación constitutiva del mundo de vida.

2. La posición del mundo

Estos problemas no pueden ser abandonados inmediatamente. Ellos señalan que ya no es necesario saber si el paso que hemos dado supone o no algún requerimiento metafísico. El abandono de la metafísica es planteado en los términos propios a la búsqueda de las condiciones en las que son dados los correlatos a la conciencia intuitiva, pero aún no plantea el problema del mundo natural más allá de la pureza que otorga la reducción fenomenológica.¹³ Ella se lanza a pensar la conciencia constituyente sobre la base de la percepción. Gracias a la puesta entre paréntesis del momento natural del conocimiento, y a la transformación de la actitud naturalista en actitud filosófica, el fenomenólogo puede asegurar que los fenómenos están dados al que conoce y que quien conoce jamás trasciende el nexo de sus vivencias. Este movimiento señala la unidad entre el ser y el aparecer, esto es, la posibilidad de pensar el ser en términos de aparecer para entonces acercarse científicamente a éste a través de la descripción. El ser es su aparecer. Este aparecer es eminentemente dado

¹³ Cf. Hua III/1, § 49, p. 104: "Andererseits ist die Welt der transzendenten 'res' durchaus auf Bewußtsein, und zwar nicht auf logisch erdachtes, sondern aktuelles angewiesen" [Por otro lado, el mundo de la "res" trascendente depende de la conciencia, no de lo concebido lógicamente, sino de lo actual]. Sobre el desarrollo del tratamiento del problema del mundo Cf. BERNET, KERN, MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Felix Meiner Verlag, 1996, especialmente "Die Lebenswelt als Grundlagenproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem", pp. 199-208.

en correlación a la conciencia que lo vive y lo que aparece se da de acuerdo con la naturaleza que le es propia.

Aquí Husserl traspasa las lecturas sustancialistas de Descartes, a decir, aquellas que separan la esfera inmanente de la conciencia (como ámbito de la certeza universal, de lo apodóticamente cierto), y la esfera de lo trascendente (donde la existencia efectiva permanece como problemática, en tanto que no ha sido dada con claridad intuitiva pues ella es, por definición, lo que carece de certeza apodóptica). El sentido esencial del objeto cognoscible se manifiesta en el sentido que le está preescrito *a priori*, a decir, por esencia, por naturaleza, gracias a la correlación entre el conocimiento y el objeto de conocimiento. Pero el objeto de conocimiento no es una entidad que haya sido despojada de su naturaleza. Las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, por ejemplo, se ocupan de seres que no pueden ser confundidos con los seres de los que se ocupa la matemática. En aquéllos son reales, en ella son eidéticos.¹⁴ De esta manera, se realiza la problematización de la descripción de los modos de darse lo trascendente a la intuición. Es así que Husserl no ha pensado la naturaleza del objeto de conocimiento únicamente desde la estructura material de la realidad. En él es posible pensar tanta realidad para los seres materiales como para los seres ideales.

Los análisis husserlianos suponen una distinción entre regiones que no es posible mezclar. Así, si planteamos como problemática la existencia trascendente, en contraste con el problema de la subjetividad –asumido naturalmente como pura inmanencia–, ¿no hemos introducido el campo de lo inmanente y lo trascendente en el problema metafísico de la sustancia auto-subsistente? ¿No supone esto conducir el problema de la *res cogitans* y el de la *res extensa* al ámbito de la *substantia cogitans* y la *substantia extensa*? Esto es, ¿no hemos confundido el ámbito de las cosas con el ámbito de las sustancias haciéndolos homogéneos? Esta combinación de ámbitos ontológicos, ésta *μετάβασις* (*methábasis*), donde mezclamos dos ámbitos que no son necesariamente equivalentes, no debe ser menospreciada. Ella pone en juego la posibilidad de la evidencia de lo existente en relación con el ámbito de su donación. La determinación de lo trascendente como territorio opuesto a las evidencias inmediatas ya ha prohibido de antemano la donación de lo que existe en evidencia. Si las evidencias solo pueden conservar el estatus de intuiciones claras a partir de su darse en la inmanencia, y la subjetividad reina en el ámbito inmanente, entonces conducimos la teoría del conocimiento al solipsismo. Este punto de partida ya no podría permitirnos hablar del mundo pues toda operación subjetiva terminaría resolviéndose en la soledad de su seguridad. Es por ello que los fenómenos reducidos, aquellos que son conte-

¹⁴ Hua II, p. 19.

nidos efectivos de conciencia, son pensados como vivencias intencionales y no como experiencias que fundarían el ser a partir de una conciencia que les otorgaría realidad y sentido.

La idea de constitución de los objetos de conciencia, tematizada abiertamente por Husserl hasta *Ideen I*,¹⁵ pero vislumbrada en su génesis en la primera lección de *Die Idee der Phänomenologie*, describe el aparecer en los términos de la correlación noético-noemática, pero no dice nada acerca del origen de la existencia del mundo empírico.¹⁶ La búsqueda de una ciencia del ser en sentido absoluto, que no sea metafísica sino que se mantenga en la “elucidación de la esencia del conocimiento”, del “objeto de conocimiento” y lo haga como una “fenomenología del conocimiento” y del “objeto del conocimiento” debe ser capaz de hacer de la fenomenología la ciencia que descubra los estratos sobre los cuales se erigen los conocimientos parciales de los diversos ámbitos ontológicos mundanamente alcanzables para erigir una superficie universal donde las ciencias puedan auxiliarse unas a otras a través de sus resultados, sus premisas y sus regiones ontológicas. Esta tarea exige una actitud filosófica fundamental y, al unísono, un método trascendental.¹⁷

Eminentemente programática, la primera lección de *La idea de la fenomenología*, apunta hacia una fenomenología del ser que no estaría pensada únicamente desde el tiempo meramente subjetivo. El mundo empírico nos fue dado en la actitud natural en tanto que dimensión original de actos de posición ontológica (*Setzung*). En ellos se da el mundo como horizonte de efectividades y posibilidades susceptibles de ser llevadas a cabo. De esta manera es posible pensar la subsistencia del ser con independencia de la subjetividad y sin necesidad de acudir a los problemas que se admiten frecuentemente en términos metafísicos: el problema de la sustancia como característica fundamental de la subjetividad que entiende en tanto que soporte donde están permitidas las fundaciones primordiales. Esta es la puerta de entrada hacia una fenomenología trascendental, que debe ser desarrollada, incapaz de ser comparada con los términos clásicos de la fundación. Con todo, para resolver el problema del acaecer, del venir al encuentro del ser, del anuncio de su propio existir, de aquello que existe independientemente de la subjetividad, es necesario poner en cuestión si la subjetividad debe ser planteada a partir de los términos surgidos de la gramática de la sustancia. Esto señala que la subjetividad no se deja comprender bajo los términos de la *ousía* y que ella es una automanifestación que está en constante flujo y que, lejos de permanecer

¹⁵ Cf. Hua III/1, pp. 196 y ss.

¹⁶ Cf. Hua III/1, pp. 196, 227 y ss., 334; Cf. Hua VI, p. 169; Cf. Hua X, pp. 83, 119; Cf. Hua XXXIII, pp. 244 y ss., 281; Cf. Hua I, p. 112.

¹⁷ Hua II, p. 23.

cerrada en sí, es la unidad del flujo mismo en el que se testifican vivencias que mientan objetividades reales concordantes. Esto señala que el concepto de actitud, que hace posible la interacción entre el ámbito ingenuo y el filosófico, ha testificado la situación vital de la conciencia y su originariedad en relación con el ser que se abre a la tematización fenomenológica. Esta tematización consiste en llevar el aparecer del ser a su origen subjetivo sin confundir el ámbito de las realidades lógicas con el de las relativo-empíricas.

Lo anterior hace uso de la demostración de que para el psicologismo la “evidencia” era un rasgo psíquico que acompañaba a ciertos juicios y operaciones mentales. Desde las *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*) se señala que el psicologismo asumía la idea de que la lógica formaba parte de la psicología o que dependía de ella y que, de esa manera, exigía que las leyes fueran, finalmente, leyes psicológicas, leyes del pensamiento. Así, no existiría diferencia esencial entre los conceptos lógicos, idea, concepto, juicio, razonamiento, inferencia, y los psicológicos; ellos serían paralelos a aquellos y análogos. Esto implicaría que no hay diferencia entre la psicología, como ciencia empírica de la conciencia, y cualquier ciencia eidética en la que se intentara tematizar cualquier contenido de conciencia, por ejemplo, la lógica. Esto es, señalaría, finalmente, que los principios lógicos están a disposición del pensamiento, que éstos pueden ser modificados por el pensar.

Así, la necesidad de una crítica del conocimiento que comience poniendo entre paréntesis el mundo, y lo que está contenido en él, no sólo señala que los principios del conocimiento son problemáticos en sí mismos cuando se ha puesto en cuestión la obviedad con la que conoce el hombre de la actitud cognoscitiva natural. Muestra que el residuo último del aparecer del mundo debe ser buscado en la correlación, esto es, en el carácter intencional de la conciencia y en su transitividad. Este carácter designa la totalidad de los actos psíquicos aún cuando también existen vivencias que no son intencionales. Husserl ha establecido el carácter transitivo de la conciencia para explicar cómo es posible hablar de experiencias donde es conocido un objeto en tanto que expresión del carácter direccional de la conciencia. Esta direccionalidad puede orientarse paulatinamente a fenómenos materiales o eidéticos, esto es, fenómenos objetivos o contenidos específicos, y seguir conservando la misma acción o rendimiento para la conciencia.

3. El mensaje de la primera lección

La reducción esbozada en la primera lección señalaría que los términos utilizados por la filosofía trascendental, si es que se ha separado la estruc-

tura de la inmanencia y de la trascendencia o el aparecer del ser, no es adecuada para una ciencia que se ha dado a la tarea de resolver el problema del inicio del conocimiento. Husserl habría comenzado a entrever que las tomas de posición iniciales, preteóricas en sentido inminente, ofrecerían el material fenomenológico fundamental para absolver a la crítica del conocimiento de una toma de posición naturalista del ser. Gracias a lo anterior la fenomenología trascendental se separaría de la filosofía trascendental al reclamar un conocimiento que sea capaz de autofundarse. Este conocimiento debe estar listo para constituir toda objetividad en general, sin hacer de ésta un otorgamiento. La actitud natural se abandona gracias a la *epoché* y ésta ha puesto en el campo de la conciencia un contenido vivido reservado de cualquier residuo naturalista. En esta situación ya hemos sufrido un cambio de actitud, una orientación nueva que ya no responde a las constelaciones conceptuales de las ciencias naturales, de las ciencias del espíritu o de las ciencias regionales. Aquí es necesario alcanzar un conocimiento originario y una justificación última.

Esto exige reconstruir la relación entre la inmanencia y la trascendencia. La inmanencia y la trascendencia han perdido validez y nos quedamos con lo mentado en la subjetividad. Estas son las vivencias. La experiencia vivida presenta una objetividad (material o ideal) en relación con nuestras intuiciones puras y nuestras captaciones. Como tal, obtenemos una donación absoluta. Con todo, si la conciencia se revela a partir de la intuición ya no será posible preguntar cómo alcanzamos un objeto exterior. La intuición haría factible el análisis del aparecer en tanto que aparecer de acuerdo con la inmanencia pura —que ya no sería relativa a la trascendencia objetiva. La inmanencia tematizada ya no estaría, lo hemos mencionado antes, sometida a los poderes del *cogito*. Ella no habría puesto la conciencia en el mundo naturalizándola al modo psicologista, esto es, haciendo del acto donde se encuentra el lado subjetivo y objetivo una experiencia dominada por el yo. La inmanencia pura ha salido de la reconducción del aparecer a su origen subjetivo para explicar la relación de la conciencia con lo otro en su pureza constitutiva. Puro quiere decir que la relación entre el ser y la conciencia es relativa a sí misma. En otras palabras, la inmanencia pura señala el carácter originario del intencionar seres en su aparecer para conducirnos al único fundamento inquebrantable: la conciencia debe abstenerse de incluir en la relación lo que no es parte integrante de la manifestación. Esto implica poner en *epoché* cualquier posición de un sentido o de un ser que no se presente a la conciencia y que no pueda ser vivido en sí mismo. Así, para acceder a esta toma de posición es necesario haber abandonado la situación natural del conocimiento donde lo conocido no encuentra fundación radical y, un vez instalados en una actitud radicalmente nueva, avanzar una y otra vez por el camino del conocer intentando en cada momento no dejar pasar nin-

gún elemento extraño a la relación intencional. Por último, en este nivel de la reflexión solo hemos analizado la necesidad, para la comprensión del sentido de la conciencia fenomenológica, que las vivencias sean efectivamente dadas. De tematizarlas será de lo que se ocupe la reflexión siguiente.

4. La actitud natural y sus compromisos ontológicos

Para poner claridad en los problemas que hemos abierto debemos acudir a una serie de textos que exceden el proyecto de nuestro comentario pero que están temáticamente conectados con él. Comenzar filosóficamente desde la meditación sobre la actitud natural no es un punto de partida accidental. Partir de la actitud natural exige aceptar inmediatamente el momento en que se establece que los fenómenos apprehendidos en los actos hacen uso de un momento relacional con la realidad (dando cuenta que en la intuición hay co-mentada una situación originariamente natural, siempre que la unidad entre la conciencia y la cosa no sea una unidad empírica sino ideal). Esto permite preguntar: ¿cuál es el camino más inmediato para un conocimiento inquebrantable en torno al conocimiento efectivo de lo que existe? El comienzo filosófico que problematiza la vida de la conciencia en el ámbito de la actitud (*Einstellung*) permite el análisis fenomenológico de los datos predados a la conciencia ingenua y, con ello, asumir más allá del presente vivido co-donaciones susceptibles de problematización. El comienzo acerca de la meditación de la vida ingenua debe comprenderse como la meditación de la unidad entre la conciencia pre-egológica y la existencia llana. Para lograr su exposición es necesario que el planteamiento trascendental problematice la vida de la existencia ingenua en general. Ella, en tanto que se mantiene como un estudio formal del ser, no mienta todavía ningún ente material particular. Esto señala que la actitud es un modo de ser de la existencia susceptible de ofrecer datos predados a la vida del filósofo.

Una penetración en su idea sugiere poner atención a que cualquier proyecto de incluir una antropología filosófica que parta del pensar fenomenológico natural, donde sean considerados propiamente los fenómenos humanos, no debe olvidar el compromiso de la filosofía con la posibilidad de llevar a cabo el ideal de la vida filosófica. Al análisis formal de la vida natural le corresponde una ontología peculiar desde donde es ofrecido el ser con anterioridad a los análisis reflexivos. Esta co-posición del ser ya comenzaría a vislumbrar la novedad del análisis fenomenológico-trascendental respecto de otras posiciones filosóficas.

Sin embargo, esta reflexión ofrece un supuesto previo: la incapacidad de elucidar la actitud natural como un modo de ser de la vida de la conciencia en general. Ella sugiere el paso de una actitud a otra, esto es, supone dos modos de ser de la conciencia fenomenológica. Sin embargo, una vez que hemos descendido hasta este momento ínfimo de la vida en general, el pasaje mismo se presenta problemático. El movimiento que la conciencia natural debe darse para acceder a la actitud filosófica supone aceptar como dado el problema de la escisión del yo.¹⁸ Él debe aclarar cómo el *ego* puede ser ingenuo y auspiciar la posibilidad de llevar a cumplimiento una vida más elevada (que pueda dejarse dirigir por principios universales). De esta manera, la confrontación efectiva con esto debe establecer inicialmente cómo se instituyen y devienen los *habitus* humanos en general y cómo ésta u otra actitud es adoptada en el quehacer de la vida natural. Esto significa que hay una tarea perentoria para nosotros: la elucidación del retorno al estado “originario” de la vida natural de la conciencia.¹⁹ De donde este retroceso se perfila como el núcleo de la discusión acerca de la posibilidad de la fenomenología trascendental.

Dicho esto, cuando la fenomenología comprende una separación de regiones ontológicas necesariamente distintas, no es para indicar que el *ego cogito* desdibuja el yo ingenuo natural. Ella pretende analizar los contenidos de conciencia sin abastecerse de supuestos metafísicos. La imposibilidad de analizar la vida natural sugeriría que la automanifestación natural, como la niñez o como el recuerdo del pasado ingenuo, serían inadmisibles originariamente.²⁰ Así, la revelación del sujeto trascendental debe pensar el origen

¹⁸ Cf. Hua XXXIV, Texto no. 2, pp. 40-42, apéndice VI, p. 74, Texto núm. 3, p. 81; Cf. Hua VIII, pp. 86-92; Hua I, p. 73.

¹⁹ Cf. Hua XXXIV, Texto núm. 2, p. 41 y núm. 5, p. 100.

²⁰ Cf. Hua XXXV, pp. 96-97: “Ist das *ego cogito* verflossen (falls ich überhaupt auch nur soviel apodiktisch aussagen kann), so kann ich mich seiner zwar erinnern, aber wenn ich auch der jetzigen Erinnerung als des gegenwärtigen Erlebnisses absolut sicher bin, so doch nicht des erinnerten. Ich kann also nicht absolut sicher sein, ob jenes als vergangen mir vorschwebende Erlebnis wirklich war” [Si se ha desdibujado el *ego cogito* (si en realidad yo sólo puedo afirmarlo apodícticamente), es cierto que me puedo hacer de su recuerdo, pero si también estoy absolutamente seguro del recuerdo actual, en tanto que experiencia presente, aun así, no lo recordaría. Por tanto, yo no puedo estar seguro de si aquello como pasado fue realmente mi vivencia cuasi-presente en imaginación]. Donde los actos de recuerdo son empujados hacia un límite para entonces pensar el nacimiento como la donación de la vida a un caso peculiar, abandonando con ello la formulación apriórico-trascendental de acuerdo con un acto de presentificación. De este modo podremos tomar posición acerca de la teórica imposibilidad de apropiarse de su propio nacimiento a partir de la ausencia del yo puro. Cf. Hua XIII, p. 295: “Meine Erinnerung reicht in die Kindheit und stösst dort (nicht perspektivisch) gegen ein denkles, nicht überschreibbares Gebiet. Ein ‘Konvergieren’ gegen einen *a priori* vorgezeichneten Zeitpunkt können wir nicht konstatieren. Also ein eigentlicher Grenzpunkt ist es nicht. Die Geburt ist nicht für das Subjekt phänomenologisch Gegebens und Vorgezeichnetes” [Mi recuerdo se dirige hacia la infancia y allí choca (no en perspectiva) con un ámbito concebible pero inalcanzable. No podemos constatar una ‘convergencia’ frente a un punto del tiempo

del *ego* sin caer nuevamente en la anterioridad del *a priori* trascendental, y sin recaer en la noción sustancialista de sujeto.

Hemos señalado que cuando Husserl realiza su famosa crítica al psicologismo tiene por finalidad separar la esfera objetivo-lógica de la esfera subjetivo-psicológica.²¹ Para hacerlo, la doctrina de la *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* (*methábasis eis alló génos*), evitaba *mezclar* el reino de la conciencia, el dominio de la subjetividad, con el campo de lo real, auxiliando el comienzo de una fenomenología crítica que no se permitiría olvidar la distinción necesaria entre regiones ontológicamente distintas.²²

Sin embargo, sólo al hacer explícito el planteamiento de la reducción fenomenológica, como reconducción del aparecer a su origen subjetivo, fue posible postular el ser como trascendencia.²³ Y es, junto a este postulado, que se hace necesario saber cómo la actitud natural está de hecho constituida, cómo tal constitución se relaciona con la idea de mundo natural y cómo tal mundo obtiene en general validez ontológica universal. De esta manera la trascendencia misma es problematizada como tal.

Para acercarnos con mayor profundidad a estas cuestiones: ¿no sería lícito pensar la actitud natural como una categoría del ser que hace posible comprender la vida natural como un modo de ser susceptible de comprensión categorial? Quizá en las *Cinco Lecciones* aún no tengamos materiales para responder directamente esta cuestión, sin embargo, nosotros asentiremos a ello y lo mostraremos por otra vía. El concepto husserliano de actitud natural, que comprende todas las actitudes posibles,²⁴ nos ha facilitado la respuesta.

La idea de comprender la actitud (*Einstellung*) como un modo de ser previo al comienzo de la vida filosófica, sugiere que el *yo natural* no está destinado a conformarse con un grado ontológico inferior. El sentido general de la tesis de la actitud natural consiste en comenzar a operar con la tesis más general de acuerdo con todo modo de ser mundano. De suerte que la actitud natural, actitud relativa a la naturaleza, incluye en sí la actitud naturalista, aquella específica a la ciencia, por ser la más universal (lo mis-

aprióricamente predeterminado. Por tanto, no es un punto fronterizo propiamente. El nacimiento no es dado ni predelineado fenomenológicamente al sujeto].

²¹ Cf. Hua XIX/1, § 29, § 41.

²² Esta doctrina se vio fortalecida con la introducción explícita de la reducción fenomenológica. Cf. LAVIGNE, J.-F., "Réduction et cartésianisme", en *Husserl. La science des phénomènes*, France: CNRS Editions, 2012, pp. 59-92.

²³ Lo que significa que tomar noemáticamente el mundo como evidencia, como correlato intencional, no significa producir una percepción aislada sino obtener el sistema de vivencias que constituyen el mundo como "existente".

²⁴ No sólo teóricas, sino aquellas que están comprendidas en la vida natural.

mo para la actitud personalista, propia de las ciencias del espíritu).²⁵ Todas ellas, como actitudes llevadas a cabo en modos correspondientes, son identificadas como actitudes prácticas, como modos primitivos donde acontece el ser. De esta guisa, el concepto de actitud debe ser comprendido como un régimen particular de la actividad intencional, como una autodisposición a la aprehensión especial de aquello que se da, pues ella se confirma como un modo de poner el ser como existente.

Queda establecido que la realidad individual no se deja interpretar íntegramente en términos de esencia e idealidad: además de la objetividad de las esencias, donde el ente aparece como idéntico en necesidad (absoluta y rigurosamente estricta), y de las idealidades que responden a la región eidética (donde ubicamos el análisis de la visión, la intuición y la percepción estática), es posible un análisis fenomenológico que no se agote en el reino de la *empíria* al buscar un principio que construye de cero.²⁶ Aquí nos encontramos ante una conciencia efectiva que clama por una conversión verdadera. Sin embargo, este camino sugiere al menos dos problemas ineludibles.

El primero, que es necesario establecer es cómo se introduce en la reducción el idealismo trascendental y cómo afecta al yo filosofante; el segundo, que es imperativo exponer, es cómo llega a ser la reducción, en sí misma, un movimiento efectivo en el ser y no únicamente en la psique.²⁷ Ambos problemas competen a los límites de una ontología meramente realista e inmanente. No obstante, para llevar a cabo la elucidación de lo mencionado, será necesario pensar cómo es constituido genéticamente el yo natural y cómo la vida natural funciona trascendentalmente como el horizonte que constituye el modo de ser del yo ingenuo. Esa discusión, que no abordaremos aquí, haría del proyecto husserliano en general la verdadera, la última, de todas las filosofías trascendentales.

²⁵ Que la actitud personalista deba ser incluida como una parte de la actitud natural ya ha sido comprobado por Adrea Staiti. Cf. STAITI, A., "Sistematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre", en *Husserl Studies*, núm. 25, 2009, Springer, pp. 224-226.

²⁶ En la que domina una noción de reducción que hace imposible la certeza de una transformación efectiva de la vida subjetivo natural. Cf. Hua XXIV, § 35.

²⁷ La reducción es el punto de unificación de toda la filosofía husserliana en lo que atañe al estatus ontológico del ente. Ella procede constituyendo el darse como aparecer a través de captaciones sensibles o categoriales. De acuerdo con esto, la distinción con la *epojé* supondría que ésta comprende que el mundo natural es dado a través de la velación inicial del ser del ente. Así, la reducción no sólo ofrece la desnudez imperceptible del ser del ente, también exige una transformación radical de la actitud egoica. Cf. Hu-Dok III, vol. III, p. 287; Cf. Hu-Dok, vol. VI, p. 51; Cf. Cairns, D., *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, p. 43.

Bibliografía

- BERNET, KERN, MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Felix Meiner Verlag, 1996.
- CAIRNS, DORION, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1976.
- FISCHER, MATTHIAS, *Differente Wissensfelder. Einheitlicher Vernunftraum. Über Husserls Begriff der Einstellung*, Wilhelm Fink Verlag, 1985.
- HUSSERL, EDMUND, *La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García-Baró, México: FCE, 2015.
- HUSSERL, EDMUND, Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1991.
- HUSSERL, EDMUND, Hua II. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Nachdruck der 2. erg. Auflage, 1973.
- HUSSERL, EDMUND, Hua III/1 y 2. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck, 1976.
- HUSSERL, EDMUND, Hua IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck, 1991.
- HUSSERL, EDMUND, Hua V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck, 1971.
- HUSSERL, EDMUND, Hua VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1976.
- HUSSERL, EDMUND, Hua VII. *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956.
- HUSSERL, EDMUND, Hua VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959.
- HUSSERL, EDMUND, Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Hrsg. von Walter Biemel. 2. verb. Auflage, 1968.
- HUSSERL, EDMUND, Hua X. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm. Nachdruck der 2. verb. Auflage, 1969.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern, 1973.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XIX/1. *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer, 1984.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XXIV. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1984.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XXXIII. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, 2001.
- HUSSERL, EDMUND, Hua XXXIV. *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrsg. von Sebastian Luft, 2002.
- HUSSERL, EDMUND, Hua Mat VIII. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934): Die C-Manuskripte*. Hrsg. von Dieter Lohmar, 2006.
- HUSSERL, EDMUND, Hu-Dok III, *Briefwechsel*, Band. 3. 3. Die Göttinger Schule.
- HUSSERL, EDMUND, Hu-Dok III, *Briefwechsel*, Band. 3. 6. Philosophenbriefe
- Lavigne, Jean-François. "Réduction et cartésianisme", en *Husserl. La science des phénomènes*, France: CNRS Éditions, 2012, pp. 59-92.
- Staiti, Adrea, "Sistematische Überlegungen zu Husserls Einstellungslehre", *Husserl Studies*, núm. 25, 2009, Springer, pp. 224-226.

Normas editoriales

Presentación de originales

• Los textos, originales e inéditos, deberán ser relativos a los temas que sugieren el título y subtítulo de la revista y que se explicitan en la Información general (*Cobertura temática*). Para optar a su publicación es preceptivo atenerse a las siguientes normas:

1. La extensión máxima, incluidos los espacios, será de 70.000 caracteres para los Artículos y de 45.000 para las Notas. Esta norma general es susceptible de excepciones, cuando se trate de trabajos cuya unidad temática lo requiera. Asimismo, los trabajos que, por el mismo motivo, excedan el doble de la extensión aquí indicada, podrán ser publicados en dos números sucesivos.

2. El Título de los trabajos ha de constar en el idioma original y en inglés. Los artículos irán precedidos de un resumen, entre 500 y 1000 caracteres, seguido de 5 a 7 palabras clave (o expresiones muy breves); uno y otras —el resumen y las palabras o expresiones clave—, también en los dos idiomas.

3. Los trabajos se redactarán en formato Word (.doc o .docx), con las siguientes características:

Tipo de letra: Palatino Linotype

Tamaño de letra: 11

Márgenes: 3 cm laterales y 2.5 superior e inferior

Espacio interlineal: Sencillo

4. Las citas y referencias deberán redactarse en el orden y con el formato siguientes: APELLIDO(S) e inicial(es) de nombre(s), *título de la obra* o “artículo”, revista y volumen (si es el caso), ciudad de publicación, editorial, año y página/s. A modo de ejemplo:

MARTÍNEZ PORCELL, J., *Metafísica de la persona*, Barcelona: Balmes, 2008, p. 159.

FORMENT GIRALT, E., “Autoconciencia y ser en Santo Tomás de Aquino”, en *Revista Española de Filosofía Medieval*, núm. 8, Sofime, Zaragoza, 2001, pp. 11-30.

SARTRE, J.-P., *L'êtr e et le néant*, Paris: Gallimard, 1976, pp. 11-30.

Tras la primera cita de una obra, en las siguientes podrán utilizarse (no es preceptivo) las abreviaturas comunes en los trabajos de investigación.

Cuando se trate de autores clásicos, las obras se citarán según las normas y costumbres habituales entre los especialistas.

La Redacción se reserva el derecho de unificar los modos de citar, con el fin de facilitar la lectura.

- Normas para el envío de originales:

Para someter el original al procedimiento de arbitraje de la revista, se enviará un documento en Word, con el trabajo correspondiente, además de proporcionar en la Web del OJS los datos necesarios para su posterior identificación:

1. Con objeto de preservar el carácter anónimo de las colaboraciones y posibilitar el arbitraje ciego, los trabajos se enviarán a través del Sitio Web del OJS (Open Journal System) de *Metafísica y Persona*: <http://www.revistas.uma.es/index.php/myp>, que será también el medio utilizado para facilitar el flujo de todo el proceso de revisión, arbitraje, propuesta de correcciones, etc. Además del texto completo, con las notas correspondientes a pie de página, sólo deben figurar en este documento el título y subtítulo.

Para que el texto pueda someterse al arbitraje ciego, según se describe en el Procedimiento de evaluación, no constará en él ni el nombre del autor ni dato o referencia algunos que permitan identificarle.

2. Al registrarse en la Web del OJS como autor, con objeto de enviar una colaboración, será preciso rellenar un formulario, en el que se incluyen los datos imprescindibles para la posterior identificación del trabajo o los trabajos remitidos a la revista. Como se ha indicado, ninguno de esos datos personales debe figurar en el documento que contiene la colaboración propiamente dicha.

Procedimiento de evaluación

La selección de los artículos y notas para *Metafísica y Persona* se rige por el siguiente sistema de evaluación.

1. *Arbitraje*. Todos los trabajos serán evaluados y dictaminados por dos académicos del máximo nivel y especialistas en el tema sobre el que versa el artículo o la nota. Los árbitros siempre serán ajenos al Consejo Directivo y al Consejo de Redacción.

Se tratará de un arbitraje doble-ciego. Los artículos han de recibir dos dictámenes favorables. En el caso de las notas, un solo dictamen favorable hará posible su publicación, y uno solo en contra podrá impedirla.

Con independencia de cuál sea el dictamen, las opiniones de los árbitros y sus observaciones o sugerencias se comunicarán al autor a través del sitio Web del OJS de la revista.

— En caso de que se considere publicable, pero el dictamen incluya sugerencias, el autor será libre de tomarlas o no en cuenta e incorporarlas al trabajo, siempre dentro del plazo previsto.

— Si la publicación está condicionada a ciertas mejoras, la aceptación definitiva dependerá de la adecuación real entre los cambios incorporados y la propuesta de los dictaminadores.

— Cuando el dictamen rechace la publicación, el autor tiene plena libertad para asumir las correcciones, elaborarlas, incorporarlas al texto y volver a presentarlo para su publicación en un número posterior de *Metafísica y Persona*, que en su momento se someterá, como cualquier otra publicación, a nuevo arbitraje.

2. *Autoría.* Una vez editados sus escritos, los autores podrán utilizarlos y difundirlos con total libertad, refiriéndose siempre a la revista *Metafísica y persona* como el lugar en que inicialmente se publicaron.

3. *Certificación y envío de ejemplares.* Los autores cuyos trabajos sean publicados recibirán por correo postal dos ejemplares de la revista en que el artículo/nota haya sido publicado.

En caso de que lo soliciten, se les enviará también un certificado de que el trabajo ha sido aceptado para su publicación por la revista y que será publicado en su momento.

Suscripciones

La suscripción a la Revista es anual y comprende dos números. Existen cuatro tipos de suscripción, cada una con sus propias características:

Suscripción a la versión digital.- Para recibir por correo electrónico nuestra publicación, así como también las noticias relevantes sobre la Revista, es necesario enviar un correo electrónico a contacto@metyper.com, añadiendo los siguientes datos: nombre completo, filiación institucional y correo electrónico.

Suscripción a la versión física.- La suscripción anual a la versión física de la Revista tiene un costo de \$62.00 USD, más gastos de envío. Para recibirla físicamente es necesario enviar un correo electrónico a metafisicaypersona@upaep.mx, y añadir la siguiente información: nombre completo, filiación institucional, correo electrónico y dirección completa a la que se enviarán los ejemplares. Una vez recibida esta información, la Revista hará llegar al interesado los datos necesarios para realizar el pago y este, una vez hecho efectivo dicho pago, enviará una copia escaneada del recibo al mismo correo.

Intercambio de publicaciones.- Para solicitar el intercambio de publicaciones, es necesario enviar un correo electrónico con todos los datos de la Revista que se ofrece en intercambio a: metafisicaypersona@upaep.mx.

Adquisición de números individuales.- Para solicitar un número específico en su versión física, contactar con la Revista en la dirección: metafisicaypersona@upaep.mx.