

# El sentido del mundo antes de todo filosofar: una exploración del sentido pre-reflexivo y una crítica al cartesianismo de Husserl

**Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González.** Profesor e Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

[vayron23@yahoo.com.mx](mailto:vayron23@yahoo.com.mx) Recibido 20/5/2020

## Resumen

La idea del sentido del mundo antes de todo filosofar, de Husserl, implica dar un paso atrás de la reflexión del *Ego* filosofante, ir al ámbito pre-reflexivo (no-eidético); sin embargo, aunque Husserl sí da un paso atrás revisando profundamente los procesos de las síntesis pasivas en los que el *Ego* no está posicionado, a nivel del registro de la fantasía y de la percepción —por lo que podría haber realizado una descentralización del *Ego* trascendental—, regresa al *Ego* filosofante buscando expresar, en el modo de la evidencia eidética de la conciencia, el sentido pre-reflexivo ganado en los procesos de correlación intencional operante de las síntesis pasivas. La tesis de este ensayo es que, de las dos vías epistemológicas presentes en la filosofía de Husserl, la vía epistémica del *Ego* trascendental (el “camino cartesiano”, como él le llama), se impone por sobre la vía del Husserl de las vivencias (el “camino del mundo-de-la-vida”, como lo definirá en *Crisis*), en lo que respecta a su idea del sentido del mundo antes de todo filosofar, a pesar de sus implicaciones pre-reflexivas.

**Palabras clave:** pre-reflexión, percepción, realidad, materia, fantasía, sentido

## Abstract

The sense of the world before all philosophizing: an exploration of the pre-reflective sense and a critique of Husserl's Cartesianism

The sense of the world before all philosophizing: an exploration of the pre-reflective sense and a critique of Husserl's Cartesianism

Husserl's idea of the meaning of the world before all philosophizing implies taking a step back from the reflection of the philosophical *Ego*, going to the pre-reflective (non-eidetic) sphere; nevertheless, although Husserl does take a step back by deeply reviewing the processes of passive syntheses in which the *Ego* is not positioned, at the level of the register of fantasy and perception —with which he could have made a decentralization of the transcendental *Ego*—, returns to the philosophical *Ego* seeking to express, in the mode of eidetic evidence of the consciousness, the pre-reflective sense gained in the processes of intentional correlation operant of passive syntheses. The thesis of this essay is that, of the two epistemological pathways present in Husserl's philosophy, the epistemic path of the transcendental *Ego* (the “Cartesian path”, as he calls it), is imposed over the Husserl path of the experience (the “path of the world-of-life”, as he will define it in *Crisis*), in relation to his idea of the sense of the world before all philosophizing, despite its pre-reflective implications.

**Keywords:** pre-reflection, perception, reality, matter, fantasy, sense

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## El sentido del mundo antes de todo filosofar: una exploración del sentido pre- reflexivo y una crítica al cartesianismo de Husserl

**Dr. Jesús Emmanuel Ferreira González.** Profesor e Investigador en el Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

[vayron23@yahoo.com.mx](mailto:vayron23@yahoo.com.mx) Recibido 20/5/2020

### Introducción

En primera instancia, nos preguntamos si en la filosofía de Husserl, en lo relativo al sentido del mundo antes de todo filosofar, expuesto en *Las conferencias de París*, a pesar de que contempla los procesos pre- reflexivos de la conciencia, entre los cuales se encuentran, entre otros, los de las síntesis pasivas del lado del cuerpo viviente perceptivo y del ámbito de la fantasía, se impone la línea epistémica cartesiana por sobre la vía de las vivencias. En un segundo grado, debido a las implicaciones pre- reflexivas que hay en dicha idea y a que Husserl trata ese tema en algunos de sus manuscritos, debido también al cambio en el espíritu que hay en su modo de filosofar en sus manuscritos, nos preguntamos si incluso en las notas de éstos, en particular, en los que trata el tema de lo pre- reflexivo a través de las síntesis pasivas y la fantasía, el fiel de la balanza en su filosofía se carga al lado del Husserl de la evidencia eidética del *Ego* trascendental más que al Husserl de la vía de las vivencias (el de la intencionalidad operante), en la que se dan procesos de la experiencia en los que la conciencia no está posicionada. Atenderemos dichas cuestiones sólo a partir de los contenidos implícitos en «el sentido del mundo antes de todo filosofar» (Husserl, 2009: 36) y, respecto del análisis de los manuscritos será circunscrito a una reflexión a raíz de los aportes interpretativo-reflexivos que de éstos hacen Luis Álvarez Falcón y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, desde la perspectiva del materialismo fenomenológico.

La idea del sentido del mundo antes de todo filosofar es muy compleja ya que contiene al menos cuatro aspectos implícitos entrelazados: 1) preguntar por el sentido del mundo antes de todo filosofar, implica ya al nivel pre- reflexivo que conlleva la actitud de «ir a las cosas mismas» (a la experiencia misma) y no quedarnos solamente al nivel de las determinaciones significantes, predicativas, gramaticales, verbales, como ya lo expresaba Husserl desde las reflexiones acerca de las leyes establecidas en la lógica pura, en *Investigaciones Lógicas* de 1900/1901 (Husserl, 1999: 218), aspecto que se mantiene en *Las conferencias de París* y a lo largo de toda su filosofía, porque el «mundo» es el horizonte que se constituye a raíz de la experiencia de la conciencia con las cosas mismas; 2) interpretar la idea general que guarda el sentido total de la frase, nos remite a la tarea de la fenomenología (en tanto que “idealismo trascendental”) como la concibe en *Las conferencias de París* y a detalle en el §41 de las *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1986: 140-146), porque dicha tarea consiste en llevar el sentido de las cosas dadas previa y efectivamente en la experiencia a la exposición de su propio sentido a través de palabras explícitas estructuradas bajo los principios de identidad, objetividad y unidad, dicha tarea conlleva los problemas de: a) si es que el sentido de la experiencia de la cosa misma puede ser llevado, sin pérdida, a la expresión predicativa de su propio sentido a través términos gramaticales objetivos y, b) si basta con que «la cosa misma» sea sólo la cosa en tanto que «ser del aparecer» y no la «cosa en sí» para dar cuenta de un sentido del mundo

antes de todo filosofar; 3) plantearse un «antes de» todo filosofar, está vinculado, literalmente, con el ámbito de la pre-reflexión, que es relativo, entre otras cosas, como señala Falcón, a las «síntesis pasivas» que Husserl trata en el volumen XI de la Husserliana (*Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Bd XI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1966), mismas que operan en el registro de la *Phantasia*, estudiado por Husserl en el manuscrito (*Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua. XXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980), (Falcón, 2009: 182-187), porque ahí se descubren elementos salvajes en resonancia y generando sentido latente, en formación (Falcón, 2009: 182-183), «significaciones no eidéticas», no posicionales, dirá Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 117), y, porque en el registro de la percepción—queremos poner de relieve—, también operan «síntesis pasivas» en procesos tales como la comprensión del propio cuerpo y la intencionalidad operante, en los que se muestra un sentido del mundo antes de todo filosofar también propiamente pre-reflexivo en tanto que «significaciones empíricas» —pensamos que este tipo de significaciones son sobre las que fundamentalmente Merleau-Ponty desarrolla su fenomenología de la percepción—, que son, al igual que las significaciones de la fantasía, significaciones en las que el *Ego* no está posicionado, son significaciones «no eidéticas» y «sin identidad», mismas que Husserl expone en sus *Lecciones sobre la teoría de la significación (Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908, Band XXVI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-Lancaster, 1987)* —este es uno de los hallazgos en nuestra lectura de Husserl—; y, 4) finalmente, preguntar por sentido del mundo implica reflexionar sobre el problema del otro y el de la intersubjetividad, debido a que el «mundo» es el horizonte intencional común constituido intersubjetivamente y a que, preguntar por el «mundo», es preguntar por aquello que trasciende al *Ego*, y el otro es parte de dicha trascendencia y, a la vez, lo más similar o análogo aunque también es ya algo ajeno y extraño respecto del yo. Pero este cuarto tema no será tratado en este ensayo debido a que ya él solo merece un estudio aparte. Sólo trataremos los primeros tres aspectos, y ello, replegados al hilo conductor de la pregunta que suscita este trabajo.

Para desentrañar la pregunta de nuestro ensayo permítasenos tener a la mano la distinción entre las dos<sup>1</sup> vías epistemológicas presentes en la filosofía de Husserl: 1) la vía cartesiana y, 2) la vía de las vivencias. Mismas que destaca Javier San Martín en el estudio *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* (San Martín, 2015), en el que distingue al “Husserl convencional” (el de las obras publicadas) del “nuevo Husserl” (el de los manuscritos). Distinción que realiza utilizando, a su vez, la terminología que Donn Welton presenta en su obra *The New Husserl. A Critical Reader* (Welton, 2003), pero además explicitando el sentido de este «nuevo Husserl» y aclarando respecto de qué es lo nuevo (Sánchez Muñoz, 2016: 376).

<sup>1</sup> Hay dos figuras de Husserl que se consideraran en este trabajo fundamentalmente: el Husserl de las obras publicadas (el Husserl convencional) y el Husserl de los manuscritos (el nuevo Husserl) (San Martín, 2015). Sin embargo, en las *Investigaciones Lógicas* hay otra figura más de Husserl, un «Husserl realista» que, aunque está en el margen de las obras publicadas no es tomado mucho en cuenta, puesto que al que se considera como referente de las obras publicadas (el Husserl convencional), es al espíritu con el que filosofa Husserl en *Ideas...* tomo I (San Martín, 2015: 42- 43), que es el Husserl del *Ego* trascendental. El «Husserl realista» podría ser considerado como otra figura de Husserl que es la correspondiente a *Investigaciones lógicas*, ya que ahí, piensa a lo real desde el ámbito del lenguaje y de la lógica y todavía en dicha obra no se pone en marcha la *epojé*; sin embargo, no es reconocida, quizás, debido a que el método fenomenológico se impone en la definición de la fenomenología misma —siendo la *epojé* uno de los pasos fundamentales del método— y a que la *epojé* que se practica respecto de la realidad. Desde *Ideas*, tomo I, pone en suspenso a la realidad misma, acto que conlleva, por supuesto, una crítica al realismo ingenuo, a la par de que el objetivo para Husserl era que la fenomenología fuera una auténtica teoría del conocimiento universal, una ciencia estricta, y no una ontología de lo real, es decir, a Husserl no le interesaba la realidad en sí, sino la verdad de la realidad misma que tenía que ser erigida en la intencionalidad de la conciencia.

Cabe subrayar que, dicho aspecto, el filósofo mexicano Luis Villoro ya lo hacía notar desde 1975, en su ensayo “La constitución de la realidad en la conciencia pura. (Examen del segundo tomo de las Ideas)”, como podemos ver en lo siguiente: “La obra de Husserl nos parece dominada por dos motivos en contrapunto. Llamemos al primero ‘motivo trascendental’; ‘motivo vital’ al segundo.” (Villoro, 1975: 134).

Y encaminándonos a la crítica de la centralidad del *Ego* trascendental en la fenomenología de Husserl, vale hacer notar que ya Villoro exponía su propia crítica en los siguientes términos: “(e)l espíritu con que concluye *Ideas II* es otra vez la conciencia pura. Todo ello arroja cierta oscuridad al tratamiento del mundo espiritual, dotándolo de una ambigüedad no despejada.” (Villoro, 1975: 134) Subrayando que *Ideas II*, ya contiene el espíritu del Husserl de los manuscritos (Villoro, 1975:101). Dicha crítica converge con la que antes de Villoro hacía Ortega y Gasset a Husserl, en la misma dirección, que Heidegger y Merleau-Ponty. Crítica a la que se suma, más recientemente, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina con su crítica al *Ego* trascendental.

Ahora bien, es necesario advertir que, aunque el lugar de aparición de la idea de «el sentido del mundo antes de todo filosofar», sea un texto correspondiente al Husserl convencional (al de la conciencia trascendental), a saber, *Las conferencias de París*, de 1929, implica al Husserl de las vivencias (al nuevo Husserl), en el aspecto de lo relativo al «antes de cualquier reflexión», es decir, al momento de la «pre- reflexión» que conecta directamente con el Nuevo Husserl, el de la corporeidad, (San Martín, 2015: 77-78) y del mundo de la vida (*Lebenswelt*) (San Martín, 2015:45-59); y, por ello, con el Husserl de las «síntesis pasivas» y del registro de la *Phantasie* (Falcón, 2009: 102-119; 173-206).

Sin embargo, sostenemos, en la línea que traza Villoro, —nuestra tesis general— que aunque Husserl atiende profundamente a los procesos pre- reflexivos en los que la conciencia no está activa, ni posicionada, describiéndolos y analizándolos con mucho cuidado, la vía del *Ego* trascendental termina imponiéndose por sobre la vía de las vivencias, con su actitud epistemológica de recoger sin pérdida el sentido pre- reflexivo en una síntesis eidética, aspecto que puede verse no sólo en el Husserl de las obras publicadas, sino inclusive en el espíritu del Husserl de los manuscritos —tesis implicada—, delimitándonos, por ejemplo, a lo expuesto en el volumen XI de la Husserliana *Análisis sobre las síntesis pasivas* y el volumen XXIII *Imaginación, conciencia de imagen y memoria* que consideramos, muy significativos en lo relativo a los procesos pre- reflexivos implicados en la idea del sentido del mundo antes de todo filosofar.

Siguiendo el camino de la crítica que hacen a Husserl filósofos como Heidegger (San Martín, 2015: 32) y Ortega y Gasset (San Martín, 2015: 35) que, por cierto, van directamente también contra el Husserl de la vía cartesiana —exponemos nuestra tesis particular y delimitada— sospechamos que aunque Husserl pone en epojé la actividad del *Ego* trascendental mostrándonos los procesos pre- reflexivos (pasivos, no posicionales, no eidéticos) de la conciencia, el cartesianismo termina haciendo la síntesis final en la idea del «sentido del mundo antes de todo filosofar».

Puestas así las cosas, veamos el lugar en el que Husserl expone su idea del sentido del mundo antes de todo filosofar y cómo éste implica a la actitud de «ir a las cosas mismas».

### **1. El lugar de aparición del sentido antes de todo filosofar y su relación con la actitud de «ir a las cosas mismas»**

Nos parece acertada la crítica que hace Heidegger a Husserl respecto de no alcanzar a «ir a las cosas mismas». Tal aspecto lo expone muy bien Javier San Martín quien sostiene que Heidegger critica a Husserl porque no va a las cosas mismas, sino a las cosas según una mirada

epistémica preocupada por el conocimiento (San Martín, 2015: 32). Javier San Martín sostiene que Heidegger criticó a Husserl por cometer una falacia metodológica, a saber, introducir en las cosas lo que es un resultado del método: tomar como percepción directa una percepción que es únicamente procedente del interés epistemológico del investigador mismo que deja fuera todo aspecto de la vivencia humana misma. (San Martín, 2015: 34) Es así como Husserl termina imponiéndole a las cosas mismas un sentido producido en la consciencia trascendental.

San Martín sostiene que dicha crítica la expone Heidegger en su primera lección en Marburgo, titulada *Introducción a la investigación fenomenológica* —la cual va principalmente contra el Husserl de *Ideas* de 1913—, en donde muestra que la filosofía de Husserl es esencialmente cartesiana, porque está fundamentado en un *cogito me cogitare*, puramente reflexivo (San Martín, 2015: 33). Y como bien señala Javier San Martín, el cartesianismo en Husserl lo podemos ver claramente ahí donde lo encuentra Heidegger, en *Ideas* de 1913, pero también en *Las Conferencias de París* de 1929 y, por supuesto, en *Meditaciones cartesianas*.

Sostiene San Martín, refiriéndose al solipsismo metafísico —lo cual que nos permite reforzar nuestra crítica al cartesianismo en Husserl y ubicar el tipo de lugar donde expresa la idea del «sentido del mundo antes de todo filosofar», que como hemos destacado, lo presenta en *Las conferencias de París* y corresponde al «Husserl convencional»—: “(e)n realidad, estas características se debían al cartesianismo de Husserl que, adoptado en su obra de 1913 *Ideas*, quedaba ratificado en la Sorbona de París en 1929, al pronunciar las «Conferencias de París».” (San Martín, 2015: 37)

Sin embargo, pudiera pensarse, por otro lado, que por el tipo de aseveración que hace Husserl relativa al «antes de» todo filosofar, la cual implica al ámbito pre- reflexivo, se trataría del “nuevo Husserl”, pero como decíamos está enunciada en medio del marco de lo producido por espíritu del Husserl del *Ego* trascendental. Con ello, podemos inferir dos cosas: por un lado, que inclusive al Husserl cartesiano le interesa exponer el ámbito pre- reflexivo; por otro lado, que, aunque Husserl piensa los procesos pre- reflexivos como algo valioso y fundamental, al fin y al cabo, todos éstos tienen que pasar por el control de la aduana de la reflexión de la consciencia trascendental y, al final, ésta se impone a todo el proceso de análisis fenomenológico.

Pero, veamos directamente el lugar de aparición de «el sentido del mundo antes de todo filosofar».

Previo a la articulación de su libro *Meditaciones cartesianas*, Husserl dicta un par de conferencias en el Anfiteatro Descartes de la Sorbona de París, en 1929, con el título “Introducción a la fenomenología trascendental”, en las que retoma a Descartes con la vía reflexiva de la conciencia y la idea de perfilar a la filosofía como ciencia universal, basada en una fundamentación absolutamente racional pero, a la vez, se distancia de él —aunque siguiendo la misma actitud epistémica—, criticando la “sustancialización” que del *ego cogito* hace cuando pone al yo “filosofante” como lo único incuestionable del mundo, con lo que considera que Descartes cae en un absurdo realismo trascendental. En contra de dicho planteamiento, Husserl procede a la exposición de un idealismo fenomenológico o una fenomenología trascendental, basado en un *Ego* trascendental en tanto que *a priori* absoluto, suelo firme de todo juicio y base última y apodícticamente cierta, sobre la cual habría que fundar toda filosofía radical, pero será un *Ego* relacional (intencional), no una sustancia como lo era para Descartes. Expresaba Husserl en un espacio y tiempo de sus conferencias:

ASI SE REVELA EL IDEALISMO FENOMENOLOGICO COMO UNA MONADOLOGIA FENOMENOLOGICO-TRASCENDENTAL, sólo que ésta no es una construcción metafísica, sino una exposición sistemática DEL sentido del mundo ANTES

de todo filosofar, un sentido que sólo puede ser filosóficamente desfigurado pero no alterado. (Husserl, 2009: 36)

Dicha idea está enunciada dentro del contexto del «Husserl convencional» donde el fundamento del filosofar es la conciencia trascendental; pero inclusive, desde esa vía cartesiana, ya está planteado el nivel pre-reflexivo con la actitud y orientación que propone para su filosofía, a saber, la de no quedarnos a un nivel de la representación verbal-conceptual de las esencias de las cosas, sino de «ir a las cosas mismas», ya que el sentido del «mundo» nace desde nuestra experiencia con las cosas mismas.

El mundo, para Husserl, no es sólo un sistema de significaciones o, en el extremo opuesto, un conjunto complejo de datos relativos a los hechos, sino un horizonte universal de interrelaciones intencionales que se constituye en el horizonte fenomenológico de las conciencias particulares en su experiencia perceptiva con las «cosas reales y existentes».

La relación entre el mundo y las cosas las expone puntualmente en *Crisis*: “El mundo es predado, en todo caso, de tal modo que siempre son dadas cosas singulares. Mas existe una diferencia de principio entre la manera en que tenemos conciencia del mundo y conciencia de cosas, de objetos (en un sentido muy lato pero siempre en el que tiene para el mundo de la vida, aunque una y otra muestren una unidad inseparable. Cosas, objetos (siempre entendidos en el puro sentido del mundo de la vida) son ‘dados’ como válidos para nosotros (en uno de los modos de la certeza de ser), pero por principio tan sólo tenemos conciencia de ellos como objetos *en el horizonte del mundo*. Cada objeto es algo, ‘algo dentro del’ mundo, y de este último somos constantemente conscientes como horizonte.” (Husserl, 1984: 146) Aquí nos parece claro que el mundo implica a las cosas y que Husserl aspira a «las cosas mismas».

Desde sus *Investigaciones lógicas* haciendo aclaraciones sobre los conceptos fundamentales de su investigación, en este caso a través de los conceptos de «mundo» y de «cosas»: “[...] la conciencia misma es la complejión de las vivencias. Pero el mundo no es jamás una vivencia del sujeto pensante. Vivencia es el «mentar» el mundo; pero el *mundo*<sup>2</sup> mismo es el objeto intencional.” (Husserl, 1999: 504) Manteniendo dicha idea intencional del mundo hasta *Crisis*. En dicha obra Husserl sostiene respecto del concepto de «mundo», implicando también a la actitud de «ir a las cosas mismas»: “(l)a cosa es cosa dentro de un grupo total de cosas simultáneas y realmente percibidas, pero dentro de este grupo no es para nuestra conciencia del mundo, sino que en él se expone al mundo; el grupo en cuanto campo perceptivo momentáneo tiene para nosotros desde ya el carácter de una *sección* ‘del’ mundo, del universo de las cosas perceptibles. Éste es pues, cada vez, el mundo presente; él se expone cada vez más para sí mediante un núcleo de ‘presencia original’ (designando con ello el carácter continuamente subjetivo de lo actualmente percibido en cuanto tal), así como por validez de horizontes internos y externos.” (Husserl, 1984:164-165) Ahí podemos ver que el «mundo», para Husserl, es, como decíamos, el horizonte universal de cosas realmente existentes y percibidas, que es común a todos los seres humanos; es una interrelación de horizontes intencionales intersubjetivos entrelazados que se constituyen a raíz de la experiencia particular de cosas percibidas (Husserl, 1984: 166).

Respecto de la actitud de «ir a las cosas mismas», desde sus *Investigaciones Lógicas*, puntualmente, describiendo la perspectiva de su método, sostiene Husserl: “[...] no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman

<sup>2</sup> El subrayado es nuestro.

vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas.» (Husserl, 1999: 218) Aunque en la etapa de dicha obra, el «retroceso» a las cosas mismas, se trata de dar «un paso atrás» de las representaciones (significaciones gramaticales, meramente verbales, etc.), para internarnos en la intuición de esencias que deben crecer por abstracción ideatoria intencional a partir de las vivencias, hasta obtener una significación intencional en tanto que unidad de sentido que conlleva identidad y objetividad. (Husserl, 1999: 218-219)

Posteriormente, en *Ideas...*, tomo I, respecto del sentido de «ir a las cosas mismas», Husserl entenderá dicha intuición intencional esencial como una “ideación” en la que dicho «retroceso» ha llegado a mostrar lo esencial a nivel de “esencias puras” (*Eidos*), en las que se aprehende la «identidad esencial de las cosas antes de todo pensar predicativo» (Husserl, 1986: 20-22) Dicho *Eidos*, expresa la intuición intencional de las cosas mismas y no sólo la representación de las cosas que ordinariamente se realizan en las significaciones del lenguaje.

El siguiente paso en el retroceso hacia «las cosas mismas», será dado en el tomo II de *Ideas...*, en el que llega Husserl a la mostración de vivencias intencionales «predadoras». Puesto que se da cuenta de que las esencias de las cosas en tanto que *Eidos* se forman gracias a que hay ya una constitución previa de la objetividad e identidad de las esencias, una que está operando antes de la «reflexión eidética». En dicha obra, el «ir a las cosas mismas» está ya al nivel de una dación o constitución pre- teórica, consiste en: «vivencias intencionales sin concepto», sin *Eidos*. (Husserl, 1997: 34-40) Vivencias de las que se encarga también los manuscritos mencionados. Y ahí ya podemos ver al «Husserl de las vivencias».

Así, de la actividad del *Ego* trascendental en la reflexión eidética se pasa una pre- reflexión: una pasividad de procesos que ya están dados anteriormente, en los que la «conciencia vivencial», la corporeidad, vive la articulación de procesos espontáneos articulados azarosamente por la corriente de vivencias de la conciencia y su vínculo oscuro y confuso con los nexos constitutivos de inter- relaciones de estratos constituidos pasivamente. (Husserl, 1997: 41-43) Nexo constitutivo de interrelaciones pasivas que en *Crisis* denominará «mundo de la vida» (*Lebenswelt*). En dicha obra sostiene Husserl: “[...] el mundo de la vida, para nosotros que vivimos en él en vigilia, existe desde siempre, ya siempre ahí y de ante mano, es el suelo de toda praxis, ya sea teórica o extrateórica. El mundo nos es predado como campo universal de toda praxis real y posible, como horizonte, y lo es —para nosotros, sujetos despiertos y constantemente de alguna manera interesados prácticamente— no una vez accidentalmente, sino siempre y necesariamente.” (Husserl, 1984: 146)

En este orden de ideas, la actitud de «ir a las cosas mismas», en *Crisis*, consiste para Husserl en la siguiente idea que nos manda a una perspectiva más profunda todavía: “‘La’ cosa misma es precisamente aquello que nadie ha visto efectivamente, puesto que está siempre en movimiento constante y para cada uno; para la conciencia, y la unidad de la multiplicidad abierta e infinita de las cosas cambiantes experiencias propias y ajenas y de las cosas experimentadas. Asimismo, los co-sujetos mismos de esta experiencia son para mí y para cada uno un horizonte abierto e infinito de hombres con los que es posible encontrarse y que pueden entrar conmigo y con los otros en una conexión actual.” (Husserl, 1984: 166-167)

De tal modo que, observamos que el núcleo de la relación entre el mundo y las cosas y la actitud epistémica de «ir a las cosas mismas», nos conduce hasta el mundo pre- dado y vivenciado pre- reflexivamente, mismo que tiene su puerta de entrada, entre otras, a través de la frase del «antes de todo filosofar» del pasaje de *Las conferencias de París*. Y pensamos que ese es el lugar desde el cual Husserl intenta la superación de toda teoría del conocimiento de la representación (realismo, idealismo, empirismo, racionalismo), pero también de toda metafísica. En dicha frase hay una remisión a un filosofar desde un fondo de experiencia sensible originaria pre- reflexiva, pre- objetiva y pre- discursiva, en el que se tiene la



experiencia de un sentido primigenio antes de cualquier reflexión y argumentación racional, previo a cualquier acto del *Ego* «filosofante», un sentido del mundo en estado naciente a ras de la percepción, como enfatizaría Merleau-Ponty en la *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1993: 213; 235) o bien, un sentido salvaje, proteiforme, propio del registro de la fantasía como apuntalarían, recientemente, Luis Álvarez Falcón y Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, desde la perspectiva del materialismo fenomenológico.

Pero, entonces, ¿en qué grado influye la vía de lo pre-reflexivo en la pregunta por el sentido del mundo antes de todo filosofar? ¿Cuáles son las implicaciones de dicho ámbito? ¿Cuáles de los dos niveles del ámbito pre-reflexivo (la percepción y la fantasía) tiene más valía para Husserl? Y ¿cuál de los dos nos ofrece un sentido del mundo antes de todo filosofar originario?

Pero antes de pasar a dicho ámbito, detengámonos brevemente en un asunto que no podemos pasar por alto, viniendo de reflexionar sobre la actitud de «ir a las cosas mismas», a saber, el esclarecimiento de: ¿a qué se refiere Husserl, con «la cosa misma»?

## 2. La tarea de la fenomenología y el problema de la cosa en sí.

Con el sentido del mundo antes de todo filosofar, como hemos dicho, Husserl hace referencia a la tarea de la fenomenología plasmada ahí mismo en *Las conferencias de París* y de la que, posteriormente, hará algunas precisiones al respecto en *Meditaciones cartesianas*, exponiendo a la fenomenología en los términos de una auténtica teoría del conocimiento, en la que aclara su postura respecto de la «cosa en sí» y la cosa según su aparecer en la intencionalidad de la conciencia (la cosa en tanto que fenómeno); lo que implica conocer a la cosa no en tanto que «hecho» ni en tanto que «idea metafísica», sino en tanto que «sentido».

Sostiene Husserl:

Una auténtica teoría del conocimiento tiene sentido, según esto, como una teoría fenomenológico-trascendental, que en lugar de tratar con absurdas inferencias de una supuesta inmanencia a una supuesta trascendencia (la de ciertas «cosas en sí» que se pretende son incognoscibles por principio), trata exclusivamente de la aclaración sistemática de la obra del conocimiento; aclaración en la que las «cosas en sí» han de hacerse comprensibles de un cabo a otro como obra intencional. Precisamente de esta manera se torna comprensible toda forma del *ser*, real e ideal, como «creaciones» de la subjetividad trascendental constituidas en esta obra. [...] Todas las interpretaciones absurdas del ser proceden de la ceguera ingenua para el horizonte que codetermina el sentido del ser, y para los correspondientes problemas de descubrimiento de la intencionalidad implícita. (Husserl, 1986: 142-143)

Esa orientación la mantiene Husserl, incluso, dentro del contenido del filosofar del «nuevo Husserl»: “(s)iempre se puede decir que *de hecho* no estamos aún en la realidad sino sólo en el sentido de la realidad” (San Martín, 2015: 125). Asimismo, podemos ver esta idea sostenerse en su último texto de las obras publicadas. En la *Crisis*, sostiene:

No es pues nuestro tema el saber si las cosas, las realidades del mundo son reales, y qué son (su ser real y ser así-real, según propiedades relaciones, enlaces, etcétera), tampoco qué es el mundo considerado en su totalidad, y qué es lo que le corresponde por regla general, digamos en cuanto a una legalidad estructurada apriorística, según “leyes naturales” fácticas. Nada de esto es nuestro tema. (Husserl: *Crisis*: 159)

Aspecto del que ya en *Las conferencias de París*, había hecho ciertas puntualizaciones en ese mismo sentido: “LO VERDADERAMENTE EXISTENTE, sea real [*real*] o ideal, TIENE POR ENDE SIGNIFICADO SÓLO COMO UN CORRELATO PARTICULAR DE MI PROPIA INTENCIONALIDAD, de la actual y de la trazada como potencial.” (Husserl, 2009: 24)

Así vemos que el idealismo trascendental de Husserl no se ocupa pues de las cosas reales, Ser-en-sí, sino de las cosas dadas en un correlato intencional, mismo que expande o amplía hasta la intencionalidad operante de las síntesis pasivas, como veremos más adelante en el apartado sobre el sentido pre- reflexivo. Husserl, en *Meditaciones cartesianas* precisa el sentido en que él piensa su idealismo:

No en el de un idealismo psicológico, en el de un idealismo que se empeña en sacar de datos sensoriales sin ningún sentido un mundo con un sentido. Tampoco es un idealismo kantiano, que cree poder dejar abierta, al menos como concepto límite, la posibilidad de un mundo de cosas en sí, sino un idealismo que no *es* exactamente nada más que una autoexposición de mi *ego* en cuanto sujeto de todo conocimiento posible, y por respecto a todo sentido de realidad con que haya de poder haber para mí, el *ego*, un sentido desarrolla esta exposición consecuentemente como una ciencia egológica sistemática. Este idealismo no es un repertorio de juegos de argumentación, para ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica con los «realismos». Es el *efectivo trabajo* llevado a cabo a base de todo tipo de ente imaginable para mí, el *ego*, y especialmente a la base de la trascendencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo, en general, que me es dado previa y efectivamente por medio de la experiencia, con el propósito de hacer la *exposición de su sentido*. (Husserl, 1986:143)

Ante dicha especificación cabe señalar, que algo que siempre tuvo presente Husserl —y es, para nosotros, uno de los aspectos más valiosos de la fenomenología— es que dentro de la intencionalidad que co-determina el sentido de las cosas del mundo no se comprenden cuantitativamente o cualitativamente, empírica o racionalmente, real o idealmente, sino que en la vivencia de las cosas se van descubriendo una suerte de «unidades fenomenales del mundo mismo» que son comprendidas en tanto que «sentido». Lo expresa muy bien en *Las conferencias de París*:

“EI ANÁLISIS INTENCIONAL ES DECUBRIMIENTO DE LAS ACTUALIDADES Y POTENCIALIDADES EN LAS CUALES SE CONSTITUYEN OBJETOS COMO UNIDADES DE SENTIDO, y todo análisis del sentido se lleva a cabo él mismo en la transición de las vivencias reales [*reell*] hacia los horizontes intencionales trazados en ellas.” (Husserl, 2009: 20)

A partir de esto, pensamos que dichas unidades de comprensión (unidades de «sentido»), están a la base de la idea de Husserl de «las cosas» en tanto que fenómeno (la cosa en tanto que aparecer en la intencionalidad de la conciencia) y que cuando en la fenomenología se habla de «las cosas mismas», estamos hablando de: el «sentido de las cosas» o de «la cosa» en tanto que «sentido». Y pensamos que es puntalmente por ello que Husserl se coloca en una dimensión distinta a la de todo realismo, idealismo, empirismo y racionalismo, así como de toda metafísica.

Ahora bien, ¿qué tipo de sentido es el que nace en el ámbito de lo pre- reflexivo? ¿Logra Husserl la constitución de dicho sentido desde un apoyo distinto al del *Ego* trascendental? Veamos ahora sí las implicaciones pre- reflexivas.

### 3. El ámbito pre- reflexivo en la filosofía de Husserl

Para contestar a las anteriores preguntas veamos, primeramente, en qué consiste la pre-reflexión y cómo se ubica en la filosofía de Husserl enfocándonos en el «sentido».

El filósofo español Luis Álvarez Falcón nos advierte que el tema de la «pre- reflexión», conlleva también una «pre- objetividad» y una «ante- predicación», es decir, conlleva encontrarnos con el mundo del «sentido en estado naciente» antes de que llegue a la identidad de la representación, subrayando o poniendo de relieve el nivel de la «fantasía»; aunque cabe resaltar, desde ahora, que Husserl también destaca el ámbito pre- reflexivo en nivel de la percepción (Husserl, Hua XI: 291), que es para el filósofo alemán el nivel originario, en donde, por ejemplo, Merleau-Ponty desarrolla toda su filosofía.

Falcón sostiene que Husserl aborda lo pre- reflexivo, principalmente, bajo el concepto de las «síntesis pasivas», mismo que juega un papel fundamental en la auto-constitución de las cosas efectivamente dadas y que implica algunas «detenciones momentáneas de la intencionalidad de la conciencia» o modificación de ésta, que permiten la mostración del «mundo de la fantasía», cuyas características son las siguientes: es un ámbito de génesis de sentido, en estado latente, fluctuante, proteiforme, en un estado antes de que el sentido llegue a las determinaciones objetivas y a la formalidad del principio de identidad, antes de su determinación signica, simbólica y conceptual. Sostiene Falcón en *Realidad, arte y conocimiento*, refiriéndose al registro de la fantasía: “Esta zona ‘invisible’, o preobjetiva, en palabras de Merleau-Ponty, será el lugar kantiano de la ‘reflexión sin concepto’, de la primitiva ‘cohesión sin conceptos’, de una ‘vibración’ o ‘reajuste’ detenido en el curso de la intencionalidad y, en definitiva, de las ‘síntesis pasivas’, esta vez en palabras de Husserl.” (Falcón, 2009:104)

En este tenor, expone el filósofo español, que el tema de las «síntesis pasivas» lo desarrolla Husserl ampliamente en uno de sus manuscritos, que se titula bajo ese expreso tema y que se publica hasta 1966 en el volumen XI de la Husserliana (*Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Bd XI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1966), y que está vinculado al tema del estrato fenomenológico de la «fantasía», mismo que aborda en el volumen XXIII (*Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua. XXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980.) Valga recordar, que dichas creaciones corresponderían a las expresiones del “nuevo Husserl”.

Asimismo, Falcón afirma que dicha temática se da a partir de una profunda transformación en la filosofía de Husserl en el trecho de su cambio de ser *Privatdozent* en Halle a profesor extraordinario en Göttingen; misma que se refleja a partir del curso de 1905 que imparte en esta última ciudad sobre la conciencia interna del tiempo y que Heidegger editaría y publicaría en 1928, y que serán conocidas como las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Falcón: 2009:199).

Además, el filósofo español señala que así como Husserl aborda el ámbito de lo pre-reflexivo en las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, también lo hace de manera breve pero recurrentemente el Husserl en obras que corresponden a su fenomenología programática (al “Husserl convencional”), por ejemplo, desde el § 4 del capítulo 1 de *Investigaciones lógicas* dedicado a las “distinciones esenciales”, en donde hace una digresión sobre el origen de la “indicación”; y, afirma que el tema de «la pasividad» resurge en la cuarta meditación de las *Meditaciones cartesianas* con el tema de la “asociación”, que es el principio universal en que se constituyen todos los objetos previamente dados a la creación activa; además, sostiene que el tema de la pasividad está supuesto y asumido por Husserl desde *Ideas*

I, de 1913, cuando trata el proceso de la constitución, pero que es hasta la comprensión de la conciencia interna del tiempo donde quedará expuesto y explicitado. (Falcón, 2009: 178-179)

Falcón señala que Husserl se ocupa bastante del ámbito de lo pre-reflexivo, a tevé de: “(e)l problema de las síntesis asociativas espaciales y temporales; el bloqueo de la intencionalidad; el problema de la saturación, del cumplimiento, de la distanciaci3n y del excedente de sentido; la naturaleza de las síntesis pasivas; el concepto de ‘resonancia’ y ‘ritmo’ en la temporalizaci3n; el régimen de fantasía; etc., aparecerán expuestos en sus obras con una incontinencia casi patológica, describiendo el círculo entre lo intencionado, lo pretendido y lo efectivo.” (Falcón, 2009: 178)

Dada la amplitud del tema de lo pre-reflexivo, permítasenos profundizar, en esta ocasi3n, única y principalmente, en el tema de la fantasía vinculada a las síntesis pasivas a propósito del problema del «sentido», a raíz de las apreciaciones de Luis Álvarez Falc3n vertidas en *Realidad, arte y conocimiento* y del análisis de la *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos* de Ricardo Sánchez Ortíz de Urbina —quienes son dos de los filósofos que se han dedicado arduamente al estudio del registro de la fantasía desde la perspectiva del materialismo fenomenológico—, teniendo a la mano también los manuscritos de Husserl: 1) *Analysen zur passiven Synthesis* y, 2) *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* y 3) *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, en los que encontramos operaciones de las síntesis pasivas también en el nivel de la percepci3n.

### 3.1 Lo pre-reflexivo desde el «sentido salvaje» de las «síntesis pasivas» en torno al problema de la «correlaci3n» desde los desarrollos filosóficos de Luis Álvarez Falc3n

Antes de continuar permítasenos actualizar la pregunta de nuestro ensayo en torno a dos de los t3picos que subraya Falc3n y Sánchez Ortiz de Urbina: ¿inclusive el “nuevo Husserl”, este Husserl de las «síntesis pasivas» y de la «fantasía», (el del ámbito de lo pre-reflexivo) impone como fundamento de su filosofía al *Ego* trascendental en lo relativo al sentido del mundo antes de todo filosofar? ¿Pone en epojé la reflexi3n eidética del *Ego* trascendental y descubre la riqueza salvaje de los procesos pasivos, no posicionales de la conciencia?

Luis Álvarez Falc3n, nos muestra, como a raíz de las síntesis pasivas que ponen de manifiesto al ámbito de la fantasía, admite Husserl ciertas fisuras que tanto en los procesos eidéticos como en la modificaci3n de la intencionalidad de la conciencia, y comenzamos a ver el rompimiento de una filosofía de la correlaci3n sujeto-objeto admitiendo un «fondo originario de sentido en formaci3n» por debajo, o a espaldas, de la realidad objetiva en el que reposa todo lo constituido (Falc3n, 2009: 108; 187).

¿Cómo y dónde, se presentan este tipo de procesos de las síntesis pasivas? Falc3n señala ejemplo originario los procesos relativos al arte y a la experiencia estética a los que nos remite el mismo Husserl. Falc3n señala que, con la ruptura en la correlaci3n, incluso, el ideal de la «vuelta a las cosas mismas» quedará en tela de juicio al ponerse en duda que las cosas se den sólo como una objetivaci3n constituida, reconociendo la posibilidad de que las cosas se den de otro modo al de la constituci3n objetiva (Falc3n, 2009: 194-195). Con los procesos pasivos de la conciencia se da una interrupci3n o suspensi3n de la constituci3n objetiva de la realidad, tal como sucede en la experiencia estética y el arte (Falc3n, 2009: 198).

Falc3n pone de relieve el lado que no corresponde a la fenomenología ortodoxa de Husserl — relativo como hemos visto al «Nuevo Husserl»— en el que quedará al descubierto otra perspectiva del «sentido del mundo» que se aleja de la objetividad que éste guarda por la vía de la eidética. Sostiene Falc3n subrayando la perspectiva de los estudios que Marc Richir realizó al respecto: “(e)l hundimiento de los citados prejuicios programáticos: el idealismo soterrado, la suposici3n de una estructura universal de la conciencia unida al modo universal de

temporalización, y el predominio teórico de la percepción frente al registro de la *Phantasia*, harán posible, a través de la reducción arquitectónica, una nueva fundamentación de los estratos, de los diversos registros con relación a la *hyle* fenomenológica, de los sentidos intencionales sedimentados y, en definitiva, de la indagación en el *origen del sentido del mundo*<sup>3</sup>.” (Falcón, 2009: 200-2001) Con ello, apunta a la manifestación de un sentido del mundo distinto al sentido constituido reflexiva e idealmente, un «sentido salvaje», anterior al sentido institucionalizado (Falcón: 2009: 201). «Sentido sin identidad», permítasenos enfatizar desde ahora.

Sin embargo, respecto de las «síntesis pasivas», tenemos nuestras dudas sobre el abandono total de una filosofía de la correlación por parte de Husserl, puesto que hay ciertos pasajes del manuscrito *Analysen zur passiven Synthesis (Band XI)*, en los que Husserl sigue defendiendo el tema de la correlación, incluso a nivel de una constitución intencional de síntesis pasivas — aunque ésta sí conlleva la suspensión de la correlación eidética —, destacando que, en el desapego de los vínculos determinados, específicos, individuales, idénticos, ahí en donde comienza la arbitrariedad de la conciencia, donde empieza el ámbito de las síntesis pasivas, la constitución amplía su horizonte y cuando el *Ego* vuelve a posicionarse realizando cualquier tipo de síntesis activa, crece la correlación entre los *Eidos* y el alcance de éstos (Husserl, Hua XI: 404). Asimismo, señala el filósofo alemán que, en la esfera de la pasividad ya tenemos etapas preliminares de la evidencia y sus correlatos (Husserl, Hua XI: 275).

A partir de esto, observamos que, aunque Husserl le da prioridad a las «síntesis pasivas» considerándolas como la base para toda actividad de la conciencia, así como reconoce la primacía de la experiencia respecto del juicio (Husserl, 1980: 28-73); sin embargo, le da mayor peso a la conciencia reflexiva quien es la única que puede darnos la certeza de un conocimiento verdadero y universal, consigna de la ciencia estricta. Para Husserl todo lo habitual es parte de un proceso que conlleva las operaciones de la pasividad, incluyendo el activo que se ha convertido en habitual (Husserl, Hua XI: 342). En este sentido, Husserl marca la vinculación de las síntesis pasivas con las síntesis activas, teniendo como centro o eje o como bisagra al *Ego* trascendental. El filósofo alemán considera que puede englobarse en las síntesis activas el «sentido ganado en las síntesis pasivas», es decir, que puede haber una noesis en la que se recoja el sentido latente de las estructuras noemáticas ya bajo la noesis que trabaja bajo el principio de identidad y de manera homogénea (Husserl, Hua XI: 320-321).

Así vemos que la correlación de las «síntesis pasivas», en el registro de la fantasía, no se pierde, sino que ésta funciona de manera diferente que en la correlación eidética. Para Husserl la correlación intencional, no eidética, consiste en operaciones del sentido naciente, sin identidad, propio de la «materialidad» de la fantasía en la que sigue habiendo «correlación», aunque no de tipo eidética. Esto significa que «no» hay entonces rompimiento de la correlación intencional; más bien, lo que pasa es que el correlato intencional está constituido, en ese nivel, por horizontes abiertos que se conectan con todos los niveles, incluyendo el del mundo real que se nos muestra en la percepción — aunque sea sólo de manera intermitente, asimétrica, en desfase y desajuste —, pero, al fin de cuentas, no deja de haber correlación entre lo fantaseado y aquel quien fantasea (Husserl, Hua XXIII: 522). El correlato intencional está compuesto de horizontes abiertos a diferencia del correlato en el que se constituye el mundo real, del que tenemos cuenta a través de la percepción, en el que todo está determinado, definido, individualizado. (Husserl, Hua XXIII: 523) El correlato de la fantasía, consiste en ser pura posibilidad o posibilidad pura (Husserl, Hua XXIII: 553).

Con ello, podemos ver que Husserl no abandona la filosofía de la «correlación» — sólo muestra la suspensión de la correlación eidética que se da en los procesos no posicionales de la

<sup>3</sup> El subrayado es nuestro.

conciencia pero en éstos hay una correlación intencional no eidética— ni siquiera en los manuscritos en los que trata el tema de la pre- reflexión en los términos de las síntesis pasivas a nivel de la fantasía; y, por supuesto, podemos verla sostenida, también en las obras fenomenológicas publicadas desde el principio, con sus *Investigaciones Lógicas*, y hasta el final como lo confiesa en *Crisis...*, en una nota a pie de página: “La primera elección de este apriori universal de correlación entre objeto empírico y maneras de darse (durante la elaboración de mis *Investigaciones lógicas*, alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces la labor de mi vida fue dominada por esta tarea de elaborar sistemáticamente ese apriori de correlación.” (Husserl, 1984: 168)

Y puede verse ahí mismo en *Crisis...*, que nunca abandonó dicha fórmula. Sostiene en dicha obra, refiriéndose al «a priori universal de la correlación»:

Tan pronto como se comienza a inquirir por las cosas del mundo-de-la-vida, por los objetos según sus maneras subjetivas de darse, en vez de orientarse en el conocimiento de ellos en cuanto a lo que son, tan pronto, pues, se pregunta por las maneras en que un objeto —en nuestro ejemplo un objeto perceptivo— en cuanto siendo y siendo así se expone, entramos en un reino de mostraciones cada vez más complejas y extrañas. Por lo común nada advertimos de todo lo subjetivo de las maneras de presentarse ‘de’ las cosas, pero en la reflexión advertimos con asombro que ahí se hallan correlaciones esenciales que son integrantes de un apriori más amplio, de un apriori universal. (Husserl, 1984: 161)

Así podemos ver que, en lugar de abandonarlo, lo extiende o amplía hacia un *a priori* de correlación universal. Y es razonable, ya que el fundamento básico de la fenomenología es la intencionalidad que consiste en que la conciencia siempre es conciencia de algo.

Pero, vayamos con calma, revisemos con mayor detenimiento ¿qué pasa con la correlación en el registro de la fantasía desde la lectura que de Husserl hace Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina? Y, repensemos la observación hecha sobre los desarrollos filosóficos de Luis Álvarez Falcón. Repensemos si Husserl logra una descentralización del *Ego* trascendental en dicho nivel. Y, veamos qué más podemos encontrar sobre el tipo de sentido del mundo que nace en el ámbito pre- reflexivo de la fantasía ya señalado por Falcón.

### 3.2 El nivel de la fantasía desde la *Estromatología* de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina

Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, en su libro *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, plantea el nivel de la *phantasia*<sup>4</sup> como aquel registro subterráneo de indeterminación que se da entre la posibilidad y el infinito (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 35), como un nivel puramente intencional (no eidético) de síntesis pasivas, sin identidad, (Sánchez Ortiz de Urbina: 2014, 34), al que considera como el nivel «fenomenológico originario» porque ahí se da el «fenómeno en cuanto fenómeno» en el que acontece una «correlación», pero que no es relativa a la eidética y a las una síntesis activas y síntesis posicionales del *Ego* trascendental (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 33), sino una correlación intencional de índices muy bajos que está mediada por contenidos hyléticos (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 34), que se mueven y tienen resonancias en todas las capas tectónicas de los niveles fenomenológicos.

La *Estromatología...* es el ejercicio de una filosofía, anterior a toda ontología y a cualquier teoría del conocimiento —y, por ello, puede darnos un sentido del mundo antes de cualquier reflexión, en tanto que un «sentido sin identidad», un «sentido noemático», una «significación

<sup>4</sup> Así escribe el término para diferenciarlo de la imaginación. Afirma que Husserl no distinguió entre imaginación y fantasía (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 84).

no posicional», por su puesto anterior al signo, pero también anterior a lo simbólico—, porque se encarga de indagar a cerca de los niveles fenomenológicos que se encuentran a partir de la experiencia de la realidad objetiva humana, como nivel inferior porque depende de la determinación y de la identidad, y hasta el nivel de mayor indeterminación, el registro de la *phantasia*, para dar cuenta de la trascendencia y la nivelación, pensadas a raíz de entender a la condición humana aludiendo a los prisioneros de la caverna del mito de Platón, pero realizando una crítica a éste y prontamente procurando una inversión hacia el agrimensor de *El castillo* de Kafka. La *Estromatología...* es un ensayo de los niveles «intencionales» en el momento en que se han retirado las «estructuras eidéticas» y en el que no hay facilidad de un «En-sí» metafísico (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 13), sino que, por el contrario, se abre la posibilidad tener la experiencia de la trascendencia y la estabilidad a partir del fenómeno en cuanto fenómeno (considerado como el «Absoluto»), en tanto que nada de «Ser», como pura «materia» en su extraña concreción y riqueza, que resulta oscura, pero infinitamente próxima (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 40).

A modo de paréntesis, pero en relación con nuestro tema, bajo la búsqueda de lo fundamental en el materialismo fenomenológico, cabe destacar que para dicha filosofía, la materia (*hýlē*), que es lo originario porque está en todo lo dado, pero ésta no es objetiva (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 173); no es una objetividad concreta, atómica, como para la ciencia natural; ni tampoco, es un «ente» derivado del «Ser», como para la filosofía occidental de la vía, que podemos denominar, «filosofía de la identidad», sino que es «fenómeno» en tanto que apariencia radical invisible, irrepresentable, in-exponible por ser indeterminada, dada en una correlación intencional abierta (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 173). Cabe señalar que el «Ser», por su parte, es una categoría que tiene toda una carga completamente de una filosofía de la identidad: corresponde a la tradición filosófica que ha pensado al *Arkhê* de la *Physis* bajo la forma de la determinación y la identidad del pensamiento del *Logos* y del *Eidos*, como es el caso de Parménides, Platón, Aristóteles. Mientras que, podemos decir que el materialismo fenomenológico es una filosofía de la heterogeneidad o filosofía de la otredad, en tanto que pensamiento que no trabaja eidéticamente (bajo el principio de identidad), en la que la materia es una pluralidad indeterminada e infinita que recorre todos los niveles fenomenológicos (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 175), que se extienden por la pluralidad del abanico de capas hojaldradas del arco intencional que va del extremo de la percepción al extremo de la *phantasia*. De esta manera, la materia no es principio (*arkhê*), es lo que hay, un terreno estratificado, con capas hojaldradas, una simple tectónica sin finalidad fundacional. (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 180) Ahora bien, la relación entre los niveles fenomenológicos tampoco es de fundación sino de transposición, que es una transformación no anamórfica (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 184). La materia es indeterminación y es nada de ser (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 181).

En la *Estromatología...*, ya abocándonos en el problema que nos ocupa, el filósofo español sostiene que Husserl no llegó a una disociación clara entre lo intencional y lo eidético, debido a su afán desmesurado de hacer de la fenomenología una ciencia estricta—con lo que el filósofo español estaría en la misma sintonía con la crítica al cartesianismo en Husserl que en este ensayo estamos haciendo y con las críticas de los otros autores que hemos mencionado y en la misma línea, confirmando nuestra hipótesis: aunque Husserl realiza una descentralización del *Ego* en las síntesis no posicionales de la conciencia, regresa al *Ego* trascendental por su actitud epistemológica tendiente a sentar las bases de un conocimiento apodíctico, incondicionalmente cierto, necesariamente válido—; y, por ello, Sánchez Ortiz de Urbina, haciendo aclaraciones y puntualizaciones a la filosofía de Husserl, se ve en la necesidad de plantear una fenomenología no ortodoxa, no estándar, refundada o refundida que se aleja de la eidética de Husserl, al igual

que Luis Álvarez Falcón y Marc Richir<sup>5</sup>, entre otros, en la que realiza una crítica la subjetividad en tanto que *Ego* trascendental —misma que ya especificaba en su artículo “¿Para qué el Ego Trascendental?”<sup>6</sup>—; y, en su lugar, propone una descentralización de la subjetividad, en tanto que una subjetividad «situada», en el terreno de la realidad existencial fenomenológica estratificada, descrita como una capa extendida a la que se pueden superponer varias capas (estromas), una capa tectónica hojaldrada (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 13), en la que subraya el nivel de una realidad extraña y heterogénea (*Sachlichkeit*), propia de la *phantasia*.

A ese nivel subterráneo, la subjetividad se ubica como un singular corpóreo entrelazado con otras subjetividades en comunidad e «interfacticidad» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2008: 14). La *phantasia* es para Sánchez Ortiz de Urbina el nivel más originario de la cual se derivan todos los demás niveles, a diferencia de Husserl que propone al nivel de la percepción como tal. Aspecto que marca una rotunda diferencia entre ambos. A la zona de indeterminación de la *phantasia*, se accede a través de la «fantasía perceptiva», experimentada en el «arte» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2008: 16-21), siendo éste el portal más alusivo de acceso y es el nivel de «intermediación» entre la percepción y la *phantasia*.

De esta manera, vemos que con Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina es posible la suspensión de la correlación eidética —ideal, propia del idealismo fenomenológico que se fundamenta en las síntesis activas del *Ego* trascendental—, por medio de la epojé; pero observamos que, no obstante, mantiene la «correlación» a nivel de una intencionalidad material, aunque ésta sea con un índice tan débil que alcanza a entrar en contacto con la trascendencia vertical (el Afuera) y con la trascendencia horizontal (la objetividad no imaginada), con lo que la trascendencia de la «realidad en sí» permanece en entre dicho y se abre la posibilidad de lo novedoso, lo imprevisible e imprevisto (lo «transposable») (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 21-22). Así, observamos que, en el materialismo fenomenológico de Sánchez Ortiz de Urbina, se conserva una correlación intencional material débil, pero sigue habiendo correlación. Y quizás, como decíamos, sea razonable porque al romper dicha intencionalidad se rompería el campo fenomenológico y, con ello, la fenomenología misma. Por ello, el mismo Husserl tampoco abandona la correlación intencional ni en el ámbito pre-reflexivo.

### 3.3 Diferencias entre Husserl y Sánchez Ortiz de Urbina en torno a la «fantasía perceptiva»

Ahora bien, además de observar que Sánchez Ortiz de Urbina mantiene una correlación intencional débil, notamos que algunas de sus tesis sobre la fantasía discrepan de lo planteado por Husserl. Y, de hecho, entran en conflicto en algunos puntos. Por ejemplo, en lo relativo a la «fantasía perceptiva», que para Sánchez Ortiz de Urbina es el acceso a la *phantasia* y es el nivel de intermediación entre la percepción y la *phantasia*. Aunque cabe destacar que, al respecto, el mismo Husserl deja un resquicio en su filosofía, que es del que echa mano Sánchez Ortiz de Urbina para fincar su aporte fenomenológico.

Respecto de los problemas que suscita la «fantasía perceptiva», Sánchez Ortiz de Urbina sostiene que todo se debe a que Husserl no distingue entre imaginación y fantasía; afirma que: “confunde Husserl el nivel de la imaginación (objetiva aún en el caso de la ilusión) con el nivel de la *phantasia*.” (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 84) Al respecto, tenemos una lectura diferente de *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung* en la que Husserl sí distingue entre fantasía e imaginación. Básicamente, el filósofo alemán sostiene que la imaginación la ejecuta el *Ego*,

<sup>5</sup> Ver: Marc Richir, “El sentido de la fenomenología”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, pp., 315-332. (<http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/756/668>) [Visitado el 11 de mayo de 2020.]

<sup>6</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “¿Para qué el Ego Trascendental?”, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, año III, 18 (mayo 2008), pp. 13-32. (<http://www.revistadefilosofia.com>) [Visitado el 7 de abril de 2020.]



posicional y activamente, mientras que la fantasía es una especie de imaginación de una materialidad distinta que opera libremente sin que el *Ego* esté posicionado accionándola (Husserl, Hua XXIII: 340).

Para Husserl en la «fantasía perceptiva» ya no se dan los procesos intencionales en su libre juego, posibilidad infinita e indeterminación en una correlación de horizontes abiertos, en el modo de las «síntesis pasivas» como en la «fantasía pura». En la «fantasía perceptiva», para Husserl, ya hay «posicionalidad» de la conciencia, hay una modificación de las intenciones y del cumplimiento, o no, de éstas (Husserl, Hua XXIII: 214). La «fantasía perceptiva» es una «intención intuitiva» que se cumple; hace que el objeto esté ahí, no sólo en escorzos, sino completo ante nuestros ojos. Es una visualización, pero dicha «visualización» ya no es fantasía en sí misma, porque en ésta ya se cumple una intención (Husserl, Hua XXIII: 213).

Temporalmente hablando, la «fantasía perceptiva» es la imaginación de un «ahora» de una objetividad permanente o cambiante, pero presente (Husserl, Hua XXIII: 217). En cambio, la «fantasía pura» es una modificación de la temporalidad misma, en «síntesis pasivas», cuyo contenido se modifica a «cuasi ahora» y «cuasi aquí»; es decir, un ahora imaginativo, mediante una imaginación muy sutil que la conciencia no compone activamente (Husserl, Hua XXIII: 214). La «fantasía pura» es un «cuasi ahora» que sólo puede expresarse en pasado o en futuro, pero no en presente, ni siquiera en el cuasi- presente de la percepción en la que se hace presente el recuerdo, en el que también participa la imaginación, como conciencia de imagen, y que es gracias a lo cual se hace consciente la percepción.

Ahora bien, teniendo de referente al «recuerdo» —el cual implica también las operaciones de un tipo de imaginación—, la imaginación llevada a cabo en el recuerdo es una imaginación del «ahora» que acaba de pasar en la percepción. (Husserl, Hua XXIII: 217) El recuerdo es una imaginación derivada de la percepción misma, es una imaginación impresionista. (Husserl, Hua XXIII: 214) La memoria transpone una fantasía (casi percibida) al pasado y la clasifica en el mismo mundo en términos de su pasado. Sin embargo, mientras que recordar cosas percibidas implica una impresión real (de la realidad Real) (Husserl, Hua XXIII: 336), puesto que la percepción se genera en la memoria de la experiencia real (Husserl, Hua XXIII: 313-314), y, por ello, es el nivel originario; recordar cosas fantasiadas, implica la memoria de la reproducción de la fantasía. E incluso, básicamente, yendo más profundo a la «fantasía pura», en el momento de sus génesis, antes de ser fantasía en tanto que «reproducción», la fantasía se genera en el libre juego de la «memoria» y la «imaginación» (Husserl, Hua XXIII: 207).

La «fantasía perceptiva» para Husserl, es una modificación imaginativa de la percepción (con su sistema intencional). La percepción, por su parte, es un complejo de intenciones originarias, no modificadas (Husserl, Hua XXIII: 213-214). La percepción es originaria porque ésta, en tanto que percepción externa, ya está íntimamente vinculada a la realidad exterior de la conciencia, a la realidad del «Afuera»; mientras que la «fantasía pura» está enlazada a las capas más profundas de la subjetividad tales como el inconsciente fenomenológico, la memoria y los sueños. Además, mientras que la percepción está vinculada con la naturaleza real de la cosa, la fantasía está vinculada con el ámbito de la posibilidad y del infinito. Tienen una consistencia o materialidad muy distinta.

Pensamos que el núcleo del problema radica en la diferencia y separación entre los niveles de la percepción y fantasía. Uno de los aspectos, que el mismo Husserl destaca, es que fantasía y percepción se oponen, son completamente diferentes (Husserl, Hua XXIII: 214). Podemos agregar, incluso, tanto como la ficción y la realidad. La percepción opera con materia derivada de la impresión sensible engarzada a la realidad extensa y exterior de la conciencia, mientras que la «fantasía pura» opera con materia imaginativa (Husserl, Hua XXIII: 215). Por lo que, la fantasía llevada a la percepción es una seudo- percepción, o percepción «como si», o bien, percepción suspendida, o bien, ilusión.

Para ser «fantasía perceptiva», la fantasía deja de ser fantasía en sí para convertirse en algo cercano a la percepción, pseudo- percepción (Husserl, Hua XXIII: 222). Mientras que la «fantasía pura» no tiene ninguna intencionalidad de los actos de la conciencia, en la imaginación llevada al nivel de la percepción (fantasía perceptiva) ya se sobre- impone a la fantasía alguna intención de la conciencia activa. Por ejemplo, realizar la imaginación perceptiva del centauro, implica previamente realizar la operación intencional de colocar al centauro imaginado en el escenario de la percepción. (Husserl, Hua XXIII: 181)

Asimismo, observamos que otra de las diferencias entre la percepción e imaginación es que, si el «aparecer» de la percepción se hace consciente en la conciencia gracias al recuerdo, y, si la composición imaginativa de la fantasía pura (su «aparecer»), no es realizado por la actividad y posicionalidad de la conciencia, sino que es a través de operaciones en las que la conciencia no domina; entonces, la fantasía es relativa más bien a procesos inconscientes, tales como el inconsciente fenomenológico y los sueños.

En este sentido, Husserl nos muestra que las síntesis pasivas, mediante las que se realiza la fantasía, están vinculadas a procesos inconscientes. Por ejemplo, el recuerdo de la fantasía se da como una retención habitual inconsciente a la que Husserl denomina «continuación» (Husserl, Hua XXIII: 544). Así vamos viendo que la fantasía tiene la consistencia de una mezcla de materialidad onírica, imaginación pasiva, y memoria entretreídas de manera inconsciente, en una temporalidad fluctuante que implica una espacialidad proteiforme; su materialidad es una mixtura de posibilidad e infinito, indeterminación en proto-composición pasiva.

En todo caso, si vemos a la «fantasía pura» desde el nivel de la percepción, la «fantasía pura» viene a ser una percepción absolutamente no clasificada por su falta de vinculación con el ahora y el aquí de la percepción (Husserl, Hua XXIII: 217); o bien, una alucinación, en la que se impone la imaginación de la fantasía a la percepción. En tal alucinación entra en conflicto el tacto de la corriente sensible de la percepción y el campo táctil imaginativo que se agrega a la percepción (Husserl, Hua XXIII: 133).

Husserl sostiene que, si llevamos la materialidad imaginativa de la «fantasía pura» a la «percepción», ésta entra en conflicto con la «imaginación» que opera en la apariencia de la percepción y que «nunca hay penetración de una con otra, sólo imposición de una a otra». Así, la apariencia de la fantasía queda como mera ilusión frente a la apariencia de la percepción (Husserl, Hua XXIII: 66-67). Cabe señalar que, para Husserl, el registro de la fantasía es un campo separado al de la percepción (Husserl, Hua XXIII: 66-67) y que sólo entran en contacto en sucesión y discontinuidad y, sólo así, pueden componer una unidad (Husserl, Hua XXIII: 67). Ahora bien, Husserl señala que la percepción y la imaginación —más no de la fantasía en este caso—, pueden trabajar en coordinación a pesar de ser distintas. Por ejemplo, cuando percibo una casa, la percibo sólo desde ciertas perspectivas, pero con la imaginación puedo ver la casa desde sus otros lados, incluso puedo recorrer sus pasillos, abrir sus puertas, etc. (Husserl, Hua XXIII: 184) En este caso, la «fantasía perceptiva» es imaginación en tanto que visualización (Husserl, Hua XXIII: 187) En este caso, Husserl distingue este fenómeno como una imaginación desde la percepción de la casa. Se emplea la imaginación como una modificación del presente de la percepción. (Husserl, Hua XXIII: 186) Ahora bien, puedo percibir algo imaginado (llevar lo imaginado al ámbito perceptivo) y puedo imaginar algo percibido (Husserl, Hua XXIII: 191). O también, puedo imaginar en la percepción, pero entonces no es una fantasía sin intención y sin finalidad.

Cabe destacar que Husserl afirma que la «fantasía perceptiva» es una visualización que forma parte de una experiencia real y originaria. (Husserl, Hua XXIII: 188) Recordando que para Husserl el nivel originario es la percepción y de éste se realizan todas las modificaciones y es el referente del cual se derivan todas las operaciones activas y pasivas de la subjetividad.

Sin embargo, hay una posibilidad de entre las relaciones entre la fantasía —ahora sí de la fantasía— y la percepción en la que Husserl deja abierta la posibilidad de llevar la «fantasía pura» a la percepción, sin perder su peculiaridad temporal y espacial de «cuasi- ahora» no-presente, su sólo ahora pasado o futuro y que resulta ser «una percepción no clasificada», como sucede en los procesos estéticos del arte, en particular él nos habla del teatro, en los que se entretreje la fantasía con objetos de la realidad para hacer ofrecer en la percepción la idea del artista (Husserl, Hua XXIII: 514-516). Aunque aclara Husserl que, incluso en esa posibilidad, no estamos partiendo de la «percepción objetiva» como tal, sino de la «percepción estética» en la que tenemos desde el principio a la «imagen artística» o el objeto artístico y a partir de éstas dejamos volar la imaginación hasta «de repente» estar en medio de fantasías sin hacer posicionamientos ni síntesis activas a cerca de éstas y, además, a sabiendas de haber echado a andar, desde el principio, la modalidad del «como si» de la fantasía (Husserl, Hua XXIII: 516-517). Husserl observa en este proceso, la operación de una «doble percepción» pero, incluso ahí, sostiene que no cesa el conflicto entre percepción y fantasía, aunque se puede cancelar momentáneamente, si la conciencia así lo dispone y comenzar una colaboración (Husserl, Hua XXIII: 518), como la que se da en las creaciones artísticas.

### 3.4 La «fantasía perceptiva» como nivel de intermediación entre la fantasía pura y la percepción y su sentido «sin identidad»

En este marco procesual, que acabamos de señalar en la filosofía de Husserl, es donde inserta su aporte Sánchez Ortiz de Urbina, en lo relativo a la posibilidad de que en el nivel de la percepción hay un subnivel en el que está operando la fantasía pura de manera libre, sin intención, ni posicionalidad, ni finalidad. Sostiene Sánchez Ortiz de Urbina: “(s)e puede así concluir que, en la estromatología que diseñamos, las síntesis imaginadas son estrictamente objetivas (aunque duplicadas) y, en cuanto tales, forman un subnivel (registro) en el nivel ya conocido del mundo vivido de las apercepciones objetivas.” (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 97)

Dicho subnivel, es un nivel de inter- mediación en el que se «transponen» la fantasía pura y la percepción: “(d)el campo de las fantasías libres, se desprenden unas fantasías perceptivas y, del campo de la conciencia objetiva, aparece una conciencia de imagen.” (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 96) Hay una mediación entre la percepción y la *phantasia*, cada una pone de su parte. Y en el encuentro de éstas, es en donde se compone la nueva capa del territorio fenomenológico hojaldrado que propone el fenomenólogo español.

Ahora bien, Sánchez Ortiz de Urbina sostiene que entre las «fantasías perceptivas» y la «conciencia de imagen» puede haber un conflicto que nos recuerda al que hay entre la fantasía pura y la percepción, pero nunca será el mismo: “(p)uede haber conflicto en tanto que la primera síntesis permanezca anclada en el encadenamiento de apercepciones objetivas, o se desprenda de él para remitir a una segunda síntesis, objetiva pero ausente.” (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 96) Sin embargo, señala que puede darse otra posibilidad que consiste en una ampliación de la objetividad en la que el conflicto desaparece y entran en colaboración: “(e)l conflicto cesa cuando la conciencia de imagen impone sus derechos y colabora con la conciencia de apercepciones objetivas, *ampliando* su potencia.” (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 96) Es entonces cuando “(a)parece un ‘objeto’ no presente *en* un objeto presente, que pierde automáticamente su condición terminal de objeto percibido.” (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 96) El filósofo español afirma que en dichos “objetos” hay una doble objetividad (una síntesis doble) que se opone tanto a las síntesis directas, no objetivas y no presentes de la *phantasia* como a las síntesis directas, objetivas y presentes de la percepción. El fenomenólogo advierte que el conflicto mencionado puede degenerar en ilusión (confusión de la vida perceptiva y su

ampliación imaginaria), pero que dicha ilusión nunca tendrá el matiz de una alucinación que se produce entre la fantasía pura y la percepción objetiva, (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 96), o si sucediera, en todo caso tendría la tonalidad, de una «alucinación originaria» (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 97-98), como las que vemos reflejadas en las obras de arte y en las experiencias estéticas de los artistas.

El filósofo español considera a la «fantasía perceptiva» o «apercepción de fantasía» es una combinación material de dos elementos diferentes que conviven, a pesar de su extrañeza, formando una nueva estructura, tal como sucede con un oxímoron en el lenguaje (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 98). Dicha estructura será el nivel de inter- mediación entre la fantasía pura y la percepción objetiva, cuya forma de expresión de sentido se da a través de «significaciones sin identidad», «significaciones simples» como él les llama (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 97), para cuya comprensión nos remite (Sánchez Ortiz de Urbina, 2014: 97), a las «significaciones no eidéticas» de las que Husserl habla en sus *Lecciones sobre la teoría de la significación (Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908)*.

Las «significaciones simples» son «significaciones sin identidad», en las que el *Ego* no está posicionado, con las cuales se muestra un «sentido del mundo» antes cualquier reflexión eidética. Son significaciones esquemáticas, que emergen desde los subsuelos de la subjetividad corpórea hojaldrada, la *phantasia*, a modo de síntesis pasivas sin las determinaciones de la identidad, la objetividad, causalidad y, por supuesto, sin la formalidad de la representación, ni del signo, ni del símbolo; que no susceptibles de ser ni siquiera imaginadas objetivamente, perteneciente al acto o contenida en el objeto (Urbina, 2014: 117).

Así vemos, que el ámbito de lo pre- reflexivo, estudiado desde la fantasía, desde el materialismo fenomenológico, sí nos da un «sentido del mundo antes de todo filosofar» que se descubre en una descentralización del *Ego* trascendental, en tanto que «significaciones sin identidad», significaciones intencionales operantes, esquematismos, «sentido fluyente».

Consideramos que este es uno de los grandes logros realizados por Sánchez Ortiz de Urbina y por Luis Álvarez Falcón por la vía del Husserl de las vivencias o “Nuevo Husserl”.

Sin embargo, hemos encontrado en *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, que Husserl destaca «significaciones no eidéticas» también en el nivel de la percepción a las que denomina «significaciones empíricas», que son dadas en la configuración perceptiva de las cosas en las que en el mirar se «comprende lo que se mira» y cuya comprensión, más que un acto reflexivo es un «encuentro», tal como sucede cuando nos encontramos con las cosas mismas (Husserl, Hua XXVI: 214). Las «significaciones empíricas», consisten en ser una significación que se forma a ras de la experiencia misma, en el nivel de la percepción, de manera pre- reflexiva: son un sentido efectivo, directo, que no es de la índole de la captación del sentido de la cosa en una «idea», como se realiza cuando se trata de las significaciones de la reflexión o incluso de la fantasía (Husserl, Hua XXVI: 214). Las «significaciones empíricas» no se aprehenden al modo de las ideas, por la vía eidética, se dan en la percepción, pero no se infieren (acto presente) como la idea de rojo y no se configuran como la imaginación de una cuasi- percepción roja, sino que se componen como «significados sensibles» directos en la percepción misma de las cosas, que se forman al ras de la configuración que la percepción de las cosas nos da; corresponde a un acto de configuración originario no modificado en el que «se comprende lo que se mira». (Husserl, Hua XXVI: 214) Es una comprensión sensible sin-reflexión. Para Husserl la «significación empírica» no se piensa, sino que se extrae de o se encuentra en el mundo de la percepción; se encuentra uno con ella tal como nos encontramos con una cosa en la percepción (Husserl, Hua XXVI: 214).

Dichas significaciones también son «significaciones sin identidad», no eidéticas, pero del ámbito de la percepción, que es en el nivel en el que Merleau-Ponty las recupera fundamentalmente: en su *Fenomenología de la percepción*, sostiene que el sentido de las cosas

se nos da en la percepción: “(e)l sentido de una cosa habita a esta cosa como el alma habita al cuerpo: no detrás de las apariencias [...] en la percepción la cosa se nos da «en persona» o «en carne y hueso» [...] Antes que el otro, realiza la cosa este milagro de la expresión: un interior que se revela al exterior, una significación que desciende en el mundo y se pone a existir en él y que no podemos comprender plenamente más que buscándola en su lugar con la mirada.” (Merleau-Ponty, 1993: 333-334) Merleau-Ponty asevera en el mismo sentido: “mi mirada «sabe» lo que significa esa mancha de luz en tal contexto, comprende la lógica de la iluminación (Merleau-Ponty, 1993: 340). Refiriéndose a Cézanne y a su pintura comenta: “Poco a poco aprendió que la expresión es el lenguaje de la cosa misma y que nace de su configuración.” (Merleau-Ponty, 1993: 336) A raíz de este tipo de significación, Merleau-Ponty hablará de un *Logos* estético del mundo de la percepción en *La prosa del mundo* (Merleau-Ponty, 1971: 69-70) a partir del *cogito* tácito (silencioso) de *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1993: 411), mismo que presenta en correspondencia con un *Logos endiathetos* (un sentido silencioso antes de la lógica), un sentido del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en *Lo visible y lo invisible* (Merleau-Ponty, 1970: 209), que nace en la percepción misma. Sostiene Merleau-Ponty: “(s)e trata de ese *lóγος* que se pronuncia silenciosamente en cada cosa sensible, en tanto que ésta varía alrededor de cierto tipo de mensaje, del que sólo podemos tener idea por nuestra participación carnal en su sentido, ciñéndonos con nuestro cuerpo a su manera de significar — o del *lóγος* proferido, cuya estructura interna sublima nuestra relación carnal con el mundo.” (Merleau-Ponty, 1970: 253) Merleau-Ponty, en el ensayo “El filósofo y su sombra”, de 1959, en el que retoma la filosofía pre-reflexiva de Husserl, sostiene que dichas significaciones, a las que considera como una especie de «esencias salvajes», dan cuenta del sentido del mundo antes de cualquier reflexión, dan cuenta de la tesis del mundo (*Weltthesis*) antes que cualquier tesis humana (Merleau-Ponty: 1973: 200).

Esto nos hace recordar que hay una diferencia fundamental entre la fenomenología de Husserl y el materialismo fenomenológico: el nivel originario para Husserl es la percepción — al igual que para Merleau-Ponty—, mientras que para el materialismo fenomenológico español es el registro de la fantasía.

Así vemos que no sólo las «significaciones simples» que subraya Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, a nivel de la fantasía, son «no eidéticas» o «no posicionales», sino también las «significaciones empíricas», a nivel de la percepción. Esto se debe a que ambos tipos de significación se dan en las operaciones de las «síntesis pasivas» y, por ello, resultan ser «significaciones sin identidad», «significaciones esquemáticas» que provienen del sentido latente que tiene su génesis, tanto en el mundo de la percepción, (teniendo de referente ejemplar las «esencias salvajes» de Merleau-Ponty que piensa a raíz de las «significaciones empíricas» de Husserl), como en el de la fantasía (teniendo como ejemplar las significaciones no eidéticas de la fantasía de Sánchez Ortiz de Urbina).

Sobre este punto crítico, Alberto Hidalgo Tuñón, en su ensayo “Esencias salvajes y existencia de los derechos humanos. Primera Parte. Elucidación conceptual sobre el sentido de la expresión en Merleau-Ponty”<sup>7</sup>, nos muestra, cómo hay nexos pre-reflexivos entre el nivel de la percepción y de la fantasía tal como lo hace ver Alexander Schnell, cuando vincula las «esencias salvajes» de la percepción, de Merleau-Ponty con las esencias esquemático-afectivas del nivel de la fantasía de Marc Richir, porque en ambos se trata de un sentido haciéndose, un sentido latente, en formación (Hidalgo, 2014: 68). Sin embargo, también señala Hidalgo Tuñón, el rechazo de las «esencias salvajes» de Merleau-Ponty, por parte de Ricardo Sánchez Ortiz de

<sup>7</sup> Alberto Hidalgo Tuñón, “Esencias salvajes y existencia de los derechos humanos. Primera Parte. Elucidación conceptual sobre el sentido de la expresión en Merleau-Ponty”, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, Nº. 60, 2014, págs. 61-100. <http://revistadefilosofia.com/60-02.pdf> [Visitado el 16 de mayo del 2020]

Urbina, considerándolas una contradicción o un sin-sentido (Hidalgo, 2014: 68). Y ese mismo orden de ideas, señala Tuñón una crítica que Falcón y Sánchez Ortiz de Urbina lanzan en contra de Merleau-Ponty, misma que va en los siguientes términos: “(T)anto Luis como Ricardo diagnostican que el *regressus* de Merleau-Ponty encalla justamente en el umbral de la tierra prometida: el registro del «yo puedo», donde anidan las «síntesis pasivas» que se abren hacia un estrato sin pasividad secundaria donde se difuminan, por un lado, el «aquí absoluto» y, por otro, las «singularidades fenomenológicas».” (Hidalgo, 2014: 78) Quizás dicha crítica se deba, en el fondo, a que Merleau-Ponty se mantiene en el nivel de la percepción sin pisar abiertamente la tierra proteiforme del registro de la fantasía.

Veamos la dicha crítica a Merleau-Ponty en las palabras propias de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina: “(l)a pregunta es: ¿habrá en lo Invisible un registro, el del “yo puedo” con sus llamadas síntesis pasivas, pero sin pasividad secundaria, es decir, sin Institución? Creo que M-P no tiene clara la respuesta al exigir que ya en lo originario haya historia. Husserl, en cambio, en su curso del semestre de invierno de 1904-1905, publicado sólo en 1980, sí había admitido este nivel de un registro originario de *phantasia* sin Institución. Es el registro de la interfacticidad, en terminología de Richir, el registro del “yo puedo”, con sus dos vertientes del “aquí absoluto” y de la “singularidad fenomenológica”. La no admisión de este registro lleva a M-P, como veremos, a su controvertida noción de quiasmo reversible y de *carne* del mundo, con la consiguiente confusión entre la alteridad *del otro* y la alteridad radical de *lo otro*.”<sup>8</sup>

Nos parece que, ante dicho problema, habría que tener en consideración lo que comenta Claude Lefort<sup>9</sup> acerca de aquello que está en juego en la idea de «pasividad» de Merleau-Ponty: “(E)l problema de la pasividad es planteado por Merleau-Ponty ante el examen de fenómenos que no parecen [prestarse] a una formulación según el modelo de la institución.” (Claude Lefort, 2012: XXVI) Señalando que antes de la institución, siempre hay algo previo y eso es la pasividad, precisamente una «donación previa» (Claude Lefort, 2012: XXVI). Parece que también Merleau-Ponty admite síntesis pasivas sin institución; una pasividad en la que el que la conciencia no está posicionada. Esto lo podemos ver en el curso “El problema de la pasividad: el sueño, el inconsciente, la memoria” del filósofo de la percepción: “la explicitación de la experiencia perceptiva debe hacernos tomar conciencia sobre un tipo de ser con relación al cual el sujeto no es soberano, a pesar de que no esté inserto en él.” (Merleau-Ponty, 1979: 152)

Pero a pesar de las diferencias entre ellos, tanto Merleau-Ponty como Sánchez Ortiz de Urbina muestran un sentido pre- reflexivo del mundo basados en la filosofía de Husserl. Y sospechamos que este sentido «sin identidad», «no eidético», tanto en el nivel de la fantasía como en el de la percepción, es al que se refiere Husserl, en el fondo, de su idea del «sentido del mundo antes de todo filosofar» expuesta en *Las conferencias de París*, y que es ese sentido «sin identidad» el que quería Husserl llevar a la expresión de propio sentido en el modo de la expresión de las palabras que ya implican al principio de identidad y de objetividad (que es precisamente la tarea de la fenomenología).

Ahora bien, para nosotros ¿cuál es el nivel originario?, ¿cuál de los dos niveles es el que expresa con mayor profundidad el sentido del mundo antes de todo filosofar? La ventaja que vemos en el planteamiento de Husserl como nivel originario —que es el que sigue Merleau-Ponty—, es que la percepción está anclada con la realidad exterior de la conciencia, con la realidad que nos sostiene fundamentalmente existiendo y, por ello, podemos encontrar en este nivel un sentido del mundo en su «otredad vital distintiva», en la «otredad» que lo compone a

<sup>8</sup> Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, “Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, 21 (noviembre 2008), p.118-119. <http://revistadefilosofia.com/21-08.pdf> (Visitado el 17 de mayo de 2020).

<sup>9</sup> Claude Lefort, “Prefacio”, *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Barcelona/México, Anthropos/Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, 2012, p. XXVI.

él mismo y que hace posible que esté en devenir haciéndose y re- haciéndose. Y no nos referimos a la realidad objetiva, sino a aquella energía originaria, ese flujo vital, que hace posible a la existencia misma con toda la complejidad de sus realidades, niveles, líneas, escaleras, pasadizos, etc., y que hace que ésta esté en devenir.

Consideramos que, en el nivel de la fantasía, las «significaciones sin identidad» con las que nos encontramos son compuestas de un sentido, sí, no eidético, pero que nace en los recovecos de la subjetividad en tanto que corporeidad hojaldrada y no de la «realidad original» de la que depende la existencia de todo lo existencial. Aunque cabe destacar que el materialismo fenomenológico sí nos da cuenta del Afuera, pero en tanto que mediación entre la trascendencia vertical y horizontal vinculadas en una correlación intencional débil.

A pesar de ello, nos parece es justo mencionar que el materialismo fenomenológico sí nos da un sentido del mundo antes de todo filosofar en tanto que atiende a la materia (*hylé*), en tanto que fenómeno proteiforme, fluctuante e indeterminado mucho más complejo y abundante que el ser-en-sí al que considera como la realidad objetiva, determinada e identificada anterior a toda realidad exterior ontológica (ser en sí o cosa en sí), porque se sitúa en un terreno previo a toda ontología y cualquier tipo de teoría del conocimiento; pero consideramos que dicha riqueza queda contenida en los diferentes estratos de las capas hojaldradas de la subjetividad y no en la «realidad exterior original» que comparten todos los seres existenciales, que los une y, a su vez, los separa.

## Conclusión

Finalmente, nuestra interpretación de la filosofía de Husserl, se inclina a calificarla como un análisis integral y de vinculación entre las síntesis pasivas (pre- reflexión) y las síntesis activas de la conciencia (reflexión), en el que, además, los límites del sentido del mundo son los límites del sentido de la conciencia intencional, tanto para el interior (la fantasía, los sueños, el inconsciente), como para el exterior (la percepción externa) que nos vincula con la realidad espacio-temporal objetiva pero también con esa realidad viviente que hace posible y sostiene al todo existencial, precisamente, de manera espontánea, oscura y hasta misteriosa, a través de las síntesis pasivas. Lo que nos haría concluir que inclusive después de la descentralización del *Ego* trascendental realizada en los manuscritos *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana Bd XI, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1966; *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua. XXIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London, 1980; y, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Band XXVI, Dordrecht-Boston-Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1987, entre otros, con los que logra Husserl mostrar los procesos de las síntesis pasivas, en los que el *Ego* no está posicionado, tanto en la percepción como en la fantasía, no abandona la intención de regresar al *Ego* para acrecentarlo con el sentido recogido del ámbito pre- reflexivo, intentando una síntesis global entre las síntesis activas y las síntesis pasivas, la reflexión eidética y la intencionalidad operante, la «noesis» y el «noema», etc. Lo que nos hace constatar la preponderancia de la vía epistémica cartesiana del *Ego* trascendental por sobre la vía de las vivencias.

En este tenor, de manera general, dado que el tema del sentido pre- reflexivo aparece a profundidad en las notas de sus manuscritos tales como *Analysen zur passiven Synthesis*; *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*; y, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, entre otros; e insistentemente en varios de los pasajes de sus obras publicadas —tales como *Ideas*, tomo I, por ejemplo, cuando toca el tema de la «constitución» o en *Meditaciones cartesianas* con el tema de la «asociación» y con la «tarea de la fenomenología» o, en el tomo II de *Ideas* bajo temas tales como «las vivencias intencionales predadoras», la «espontaneidad», la «pasividad» y la «constitución de la corporeidad», o visto

desde la temporalidad en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* con la síntesis archi- pasiva, la asociación originaria, las retenciones y protenciones, o en *Experiencia y Juicio* con todo lo relativo a los procesos de la experiencia como fundamento del juicio, proceso de fundamentación que aparece también *Lógica formal y trascendental* o en *Crisis...* con el tema del «mundo predado»; y, debido a que ya lo podíamos ver implicado, desde muy temprano, en la filosofía desde *Investigaciones lógicas* con su idea de no quedarnos al nivel de las representaciones verbales y gramaticales, sino de «ir a las cosas mismas», así como el tema de la indicación, la asociación y las intenciones vacías—, pensamos que quizás el ámbito pre- reflexivo para Husserl, a lo largo de su filosofía, es tan importante como la propia reflexión, aunque, como hemos visto, para el filósofo alemán, será el *Ego* trascendental quien, finalmente, enjuiciará los procesos pasivos, no posicionales de la conciencia e intentará realizar una síntesis sistemática.

Ahora bien, particularmente, debido a que el lugar de aparición de la idea del «sentido del mundo antes de todo filosofar» es en *Las conferencias de París*, un texto realizado con el espíritu filosófico de la vía epistémica del *Ego* trascendental, muy a la cartesiana, es lógico que tenga como fundamento, precisamente, al *Ego* con todas sus síntesis activas y con todo su interés epistemológico de lograr un conocimiento apodíctico y no realice una descentralización del *Ego*. Sin embargo, ya ahí está paralelamente lanzada la mirada, literalmente, sobre el ámbito pre- reflexivo (pre- discursivo, pre- objetivo) con el «antes de» todo filosofar. Lo que significa que para Husserl el dar un paso atrás de la reflexión, para asentarse en la experiencia, es un paso metodológico que tuvo siempre presente en su fenomenología inclusive por la vía cartesiana. Además, dicho lugar es muy significativo porque justo ahí define Husserl aquello en lo que consiste el idealismo fenomenológico en tanto que monadología fenomenológico- trascendental: es una exposición sistemática del sentido antes de todo filosofar, sentido que puede ser desfigurado, pero no alterado.

Puntualmente, podemos sostener, finalmente, que el sentido pre- reflexivo al que se refiere Husserl en la idea del sentido del mundo antes de todo filosofar, que plantea en *Las conferencias de París*, en el fondo, es al que se refiere con las «significaciones empíricas» en su manuscrito sobre la teoría de la significación (Hua XXVI, *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*). Dicho sentido pre- reflexivo es un sentido viviente, «sentido fluyente», como dirá también en *Experiencia y juicio*, que se expresa bajo la forma-informe, pre- símica y pre- gramatical (pre- representacional y pre- eidética) de «significaciones sin identidad» que nos dan el sentido del mundo antes de hacer reflexión alguna, ¿cómo?: «encontrándonos» el sentido en las cosas mismas dadas a la percepción, encuentro en el que «se comprende lo que se mira», composición pasiva de «significados sensibles» constituida de manera directa en la percepción misma de las cosas, que se forman al ras de la configuración que la percepción nos da de éstas, correspondiendo a un acto de configuración originario no modificado que es como las presenta Husserl en el manuscrito sobre la teoría de la significación, justo en el nivel de la percepción que es como lo recupera y desarrolla Merleau-Ponty con el «sentido salvaje».

Dicho sentido pre- reflexivo, es el que también subrayan Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina y Luis Álvarez Falcón en la filosofía de Husserl, desde el ámbito de la fantasía, con las diferencias relativas a dicho registro mencionadas, el primero en su *Estromatología...* el segundo, en su obra *Realidad, arte y conocimiento*, entre otros trabajos.

Ahora bien, ¿cómo es posible que las «significaciones no eidéticas» se puedan dar en dos niveles? Esto es posible, porque son significaciones que se dan en «síntesis pasivas», síntesis en las que el *Ego* trascendental no está posicionado constituyendo, y, dichas síntesis, pueden realizarse tanto en la percepción como en la fantasía. Esto lo podemos ver en *Análisis zur passiven Synthesis* cuando sostiene Husserl que las síntesis pasivas operan tanto en los horizontes internos como en los horizontes externos de a conciencia (Husserl, Hua XI: 261), lo



que implica tanto a la percepción externa, como a la memoria, la fantasía, etc., a las que les dedica un espacio propio. Además, porque la fantasía y la percepción tienen un ser en común: la apariencia (Husserl, Hua XXVI: 113): tanto un acto vacío de creencia —que corresponde al nivel de la percepción—, como uno de mera imaginación tienen en común un contenido vacío idéntico, la apariencia (Husserl, Hua XXVI: 115). Tanto en la fantasía como en la percepción se dan actos significantes vacíos con contenidos vacíos, que no tienen correlato en la realidad objetiva.

Al respecto de la diferencia entre Merleau-Ponty y los filósofos del materialismo fenomenológico español, nosotros pensamos, como decíamos, que las «significaciones empíricas» en el nivel de la percepción tiene mayor alcance y ventaja sobre el «sentido del mundo» (su sentido en estado de otredad), porque la percepción está anclada con la realidad exterior de la conciencia, con la realidad que nos sostiene fundamentalmente existiendo; y, por ello, podemos encontrar, en este nivel, un sentido del mundo en su otredad distintiva, una «significación en estado de otredad», en su flujo viviente, en la «elementariedad» que lo compone a él mismo —aquello que hace posible tanto a la materia como al Ser— y que hace posible que todo esté en devenir haciéndose y re- haciéndose.

## Bibliografía

- Álvarez Falcón, Luis, (2009), *Realidad, arte y conocimiento. La deriva estética tras el pensamiento contemporáneo*, Barcelona, Horsori Editorial.
- Donn Welton, (2003) *The New Husserl. A Critical Reader*, Bloomington, Indiana University Press.
- Hidalgo Tuñón, Alberto, (2014), “Esencias salvajes y existencia de los derechos humanos. Primera Parte. Elucidación conceptual sobre el sentido de la expresión en Merleau-Ponty”, en *Eikasía. Revista de filosofía*, Nº. 60, págs. 61-100.
- Husserl, Edmund (1949), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Tomo I, México, FCE.
- Husserl, Edmund (1966), *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua. XI, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1980), *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, México, UNAM.
- Husserl, Edmund (1980), *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua. XXIII, Dordrecht-Boston-London, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1984), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, México, Folios Ediciones.
- Husserl, Edmund (1986), *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1987), *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Hua. XXVI, Dordrecht-Boston-Lancaster, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Investigaciones Fenomenológicas sobre la constitución*, Libro segundo, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones Lógicas*, libro 1, Madrid, Alianza.
- Husserl, Edmund (1999), *Investigaciones Lógicas*, libro 2, Madrid, Alianza.
- Husserl, Edmund (2002), *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid, Trotta.
- Husserl, Edmund (2009), *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental*, México, UNAM. Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957), *La estructura del comportamiento*, Buenos Aires, Hachette.
- Merleau-Ponty, Maurice (1979), *Posibilidad de la filosofía*, Madrid, Narcea Ediciones.
- Merleau-Ponty, Maurice (1970), *Lo visible y lo invisible*, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice (1971), *La prosa del mundo*, Madrid, Taurus Ediciones.
- Merleau-Ponty, Maurice (1973), *Signos*, Barcelona, Editorial Seix Barral.
- Merleau-Ponty, Maurice (1993) *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Planeta- De Agostini.
- Lefort, Claude (2012), “Prefacio”, en *La institución. La pasividad: Notas de cursos en el Collège de France (1954-1955)*, Barcelona/México, Anthropos/Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”, 2012, p. XXVI.
- Richir, Marc (2012), “El sentido de la fenomenología”, en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, pp. 315-332.

- San Martín, Javier, (2015), *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta.
- Sánchez Muños, Rubén (2016), “La fenomenología en el ‘nuevo’ Husserl. Reseña al libro de Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Trotta, 2015, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, febrero, p. 376.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), “¿Para qué el Ego Transcendental?”, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, año III, 18, mayo, pp. 13-32.
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2008), “Merleau-Ponty desde el materialismo fenomenológico”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, 21 (noviembre 2008), pp. 107-134. <http://revistadefilosofia.com/21-08.pdf>
- Sánchez Ortiz de Urbina, Ricardo (2014), *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*, Madrid/Oviedo, Brumaria/Eikasía.
- Villoro, Luis (1975), *Estudios sobre Husserl*, México, UNAM.