

FENÓMENO, VIVENCIA DE DIOS Y CAMPO DE SENTIDO

PHENOMENON, LIVING OF GOD AND FIELD OF SENSE

GERMÁN VARGAS GUILLÉN (*)



(*) **Germán Vargas Guillén.**

Profesor titular de la Universidad Pedagógica Nacional. Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía, del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y del Husserl Circle. Libros recientes: “Fenomenología y performance” (2019) y “La validez, el problema del método en G. Simondon” (2019).

ID: <https://orcid.org/0000-0001-6156-799X>

Email: gevargas2@hotmail.com

Resumen: *Fantasia* y *saturación* son, proporcionalmente, formas de la experiencia humana que inician del *factum* y se orientan al *factum*. La experiencia emprende con lo dado y se configura al desplegar una *excedencia* de lo meramente *dado*; sobre estos *datos* se establecen *nuevos sentidos* que sobrepasan la subordinación de esta experiencia primigenia, prístina, y se va estableciendo una *dación*, que pende cada vez más de la acción subjetiva. La *fantasia*, por tanto, es *nullificación* del *dato*; esta *nullificación* despliega el paso a la *intuición*; ésta logra retornar sobre el *dato*, en el ámbito de la *percepción* y se confirma (llena, impleta, cumple), o, puede conservar la apertura a *mundos posibles*, sin apelar al dato. En esta última orientación surgen los *fenómenos saturados*: Dios, el amor, el arte y la utopía en tanto pertenecientes a un campo de sentido. En este estudio se dan los siguientes pasos: *Introducción*: se vuelve sobre la tesis, a saber: Dios es fenómeno excedente, saturado, de la *fantasia*; fantasma en tanto se da en un campo de sentido. El artículo da tres pasos: 1. Dios en la fenomenología de Husserl y en el Nuevo Realismo. 2. El *fantasma*. 3. La *fantasia* como *nullificación*. Y, Conclusiones.

Palabras clave: *fantasia*; *saturación*; campo de sentido; Dios; *nullificación*.

Abstract: *Phantasy* and *saturation* are, proportionally, forms of human experience that start from the *factum* and are oriented to the *factum*. Experience undertakes with the given and is configured by displaying an *excess* of the merely *given*; on these *data*, *new senses* are established that go beyond the subordination of this primal, pristine experience, and a *dation* is established, which is increasingly dependent on subjective action. *Phantasy*, therefore, is *nullification* of the *data*; this *nullification* unfolds the step to *intuition*; it manages to return to the data, in the field of perception and is confirmed (full, implements, complies), or, it can preserve the openness to *possible worlds*, without appealing to the data. In this last orientation, *saturated phenomena* arise: God, love, art and utopia as belonging to a field of meaning. In this study the following steps are taken: Introduction: it turns on the thesis, namely: God is a surplus, saturated phenomenon of *fantasy*; ghost as long as it occurs in a field of meaning. This article takes three steps: 1. God in the phenomenology of Husserl and in the New Realism. 2. The *phantasm*. 3. *Phantasy* as *nullification*. And, Conclusions.

Keywords: *Phantasy*; *saturation*; sense of field; God; *nullification*.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUCCIÓN

El volumen XXIII de la Husserliana posee la peculiaridad, novedosa para todo el conjunto de la fenomenología de Husserl, de exhibir una ruta en la que se hace abstracción (o, más técnicamente, *epojé*) de la *percepción* y, en cambio, se orienta a comprender la experiencia de constitución de sentido a partir del fenómeno primordial de la *fantasía*. Esta última sí está acoplada con la *imaginación* y con la *imagen de fantasía*; una y otra con el *objeto-imagen* y con el *tema-imagen*, pero la radicalidad del estudio tiende a exponer cómo la *fantasía* se desprende de una y otra hasta establecer un ámbito de “*dación*” o, más exactamente, *donación* equivalente al que se funda en la *percepción*.

Con este haber, la “cosa misma” es, entonces, entender qué fenómenos son típicamente constituidos desde o en la *fantasía*. Por lo pronto, se puede decir, siguiendo expresamente la Hua. XXIII: la *historia* y el *sí mismo*. La *dación del sentido* de la *historia* implica una “modificación” del dato conocido que impulsa a una *excedencia* y, consecuencialmente, a una *saturación*. Otro tanto hay que decir sobre el *sí mismo*: el tenerme como dado para mí mismo, incluso *hic et nunc*, implica pasar del *dato dado*, en el *presente viviente*, al haz de protenciones y retenciones en las que se enlaza estructuralmente el *haber-sido* con el *poder-llegar-a-ser*; entonces, me comprendo por una “modificación” del dato inmediato, en el ámbito de la *fantasía*.

Caso especial de descripción fenomenológica lo tiene Husserl (Hua. XXIII, p. 37) en la “meditación teológica de Rafael”, concretamente, en la *Madonna*. ¿Cómo se da el paso de los trazos, los colores, los tonos, a “ver” la Madre de Dios? Y, desde otro horizonte, ¿cómo procede el artista a “plasmear” la imagen de *lo fantaseado* hasta crear la *posibilidad de la fantasía*, un dato que en su objetividad fáctica el espectador transmuta en *phantasmata*, que puede llevar a que encuentre allí el punto basilar para “contemplar” lo intencionado más allá del *polo perceptual*, correlativo, inmediato?

La *fantasía*, más allá de las implicaciones que tiene para la fenomenología del estudio de *Dios como fenómeno* o —en otra perspectiva, sí, pero complementaria con la anterior— de la *experiencia religiosa*, es tanto el ámbito de la *excedencia* —“modificación” del objeto por efectos de la *imagen de fantasía*— como de la *saturación* —propiamente: el *phantasmata* y, más allá de éste, la *fantasía*, en sí, es ámbito de *donación*—.

Es cierto que hay una tradición fenomenológica que trae consigo la vuelta de la mirada a la *fantasía*. El interés en esta investigación es ponerla en relación con el *fenómeno saturado* a partir de la pregunta seminal: ¿cuáles son, en sí, los fenómenos propios de la *fantasía*, del *fantasear*, *fantaseados*? Como ya se indicó, la *historia*, el *sí mismo*, la *intersubjetividad* (la dación del otro así sea en análogo, como en el §44 de la Hua I; dicho sea, de paso, la Hua XXIII no tiene, todavía, en la intersubjetividad un punto de referencia). Ahora bien, si se sigue el ejemplo de la “meditación teológica”, si se contempla la *fantasía* como: *excedencia*, *fenómeno saturado* o *saturación*, entonces se abre la posibilidad de contemplar cómo la *fantasía* está en la base de fenómenos como *Dios*, la *experiencia estética* y el *amor*. En esta investigación no se hace relación a estos dos últimos; se centra la atención en el primero (en la doble acepción: *Dios como fenómeno*; y, *experiencia religiosa*¹).

Llama la atención una suerte de «imperfección» o «vaciedad» (*Leerheit*; Hua XXII, p. 419) que Husserl le imputa a la intuición de fantasía. Parece, entonces, un tema relevante: los fenómenos de fantasía —las múltiples manifestaciones del *phantasmata*— son «actos ponentes» o efectos de ellos; este es el carácter de la «saturación», su base: su estructura y su operación.

La principal cuestión es relativa a «Dios como fenómeno». Ya se ha establecido en investigaciones previas: «Dios es fenómeno saturado» (VARGAS, 2011; 2014). Ahora bien, ¿es (sólo) *phantasmata*, «fenómeno de (la) fantasía», nunca plenamente intuido? ¿Es, por lo tanto, (sólo) efecto de los actos ponentes, nunca plenamente compartido en cuanto «referente», por tanto, sin *auténtica experiencia intersubjetiva*?

Una cosa sí es, o parece incontestable, Dios jamás es ícono, imagen. Tomarlo como tal es idolatría, fantasmagoría. Da lugar esta fundación a una perspectiva que asienta el libre examen, la comunitariedad que «objetiva» y crea un lazo o un nexo, profundo, «místico», jamás reductible a una perspectiva. Cada uno, entonces, es una fuente inagotable y sólo parcialmente comunicable: «*me Deus absconditus*».

¹ ¿Qué tanto tiene que ver todo esto con el *símbolo*, con la *constitución simbólica* del sentido y del significado, con la *experiencia simbólica*? Todo estos, en efecto, son aristas de la misma problemática que no se tematizan en este estudio.

1. DIOS

1.1 EN FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Es muy conocida la observación de Husserl según la cual «Dios es el hombre infinitamente alejado». Esta observación (*Crisis* §3; Hua VI) retrotrae el pensamiento de Feuerbach, su perspectiva escatológica derivada de la comprensión del sujeto como constituyente del despliegue de ella. También, aunque con menos divulgación, se tiene la tesis de Husserl, según la cual *Dios es una exigencia de la razón*, al menos en tres dimensiones: 1. La estructura teleológica de la experiencia humana. 2. El regreso racional en la serie sucesiva de las causas. 3. La fundamentación de la ética (Hua XXVIII). En la primera y la segunda de esas vías, desde luego, Husserl coincide tanto con Aristóteles como con Tomás de Aquino. En estas dos direcciones, para Husserl la concepción filosófica de Dios implica mantener su estudio, como en la expresión de Kant, “en los límites de la mera razón”. Se trata del que se ha llamado: el Dios de los filósofos; aquél ante el cual no es posible ni danzar ni hacer sacrificios. La crítica a este enfoque se enraíza en Pascal y fue reiterada por Heidegger (*Identität und Differenz*).

Una cosa, pues, es el puesto de Dios en la investigación filosófica; otra es el puesto de Dios en la experiencia personal (si se quiere, de fe; en la práctica religiosa). Esta última desde luego se lleva a cabo en intersubjetividad; si bien la religación es una experiencia individual, el culto y las prácticas religiosas son de la índole de las estructuras de la cultura al punto de poder llamar a éstas *fenómeno religioso* —que también es un fenómeno cultural: social, histórico; económico, político—. Y, no obstante, para Husserl (cf. *Gemeingeist*, Hua XIV) el «amor crístico» (joánico, lo refiere M. Henry) es el modelo del amor, de la relación ética con el otro.

A pesar de que hay una serie de observaciones en las cuales Husserl habla del Dios personal: el de la revelación, el de la experiencia *sui*, el que se invoca en la plegaria o en el sacrificio; éstas han sido tomadas como excedentes al *corpus* de la obra husserliana, puesto que son notas en el ámbito familiar o en dedicatoria de libros (incluso de piedad) a miembros de su familia o a amistades íntimas con ocasiones de cumpleaños o de efemérides o de Navidad, etc.; también hay observaciones de este tenor en cuadernos de trabajo o notas sueltas.

La investigación relativa al *fenómeno saturado* y a cómo éste se despliega en el ámbito de la fantasía corresponde a las *Lecciones sobre fantasía, imagen de fantasía y recuerdo* (Hua. XXIII). Estas lecciones son contemporáneas a la serie titulada *Lecciones de la conciencia interna del tiempo* (Hua X). Se trata del “descubrimiento” de la inmanencia de la conciencia. El intento de adelantar en una comprensión de la fantasía y de la inmanencia de la conciencia lleva a preguntar por las duplas intuición-fantasía, percepción-imaginación, dación-donación. En los extremos de esta relación se ubican respectivamente el *fantasma* y el *dato*; pero es posible tener fantasía a partir de lo *plenamente donado en percepción*, e, *intuición de lo dado en fantasía pura*. Quedan entonces las cuestiones: ¿es posible, en rigor, tener *conocimiento* sobre Dios; o, antes bien, ¿sólo es dable saber sobre él? ¿Tan sólo se puede conocer la experiencia que las personas tienen de Dios; aunque sobre la “realidad” Dios no sea posible tener una experiencia directa o, como se dice fenomenológicamente, ¿plena donación? Entonces, sobre Dios, como lo indicó Kant (*Crítica de la razón pura*) es posible *pensar* a condición de no incurrir en contradicción interna; pero no es posible *conocer*.

1.2. EL NUEVO REALISMO²

Definir el Nuevo Realismo de manera positiva es una tarea que sobrepasa los límites de este estudio. Aquí sólo se presentan algunos de los rasgos de este enfoque en torno al problema de Dios, dentro esta corriente filosófica —que aún está en vías de conformación—. Este movimiento filosófico lleva a cabo un ‘giro ontológico’: “una vuelta a la ontología en cuanto disciplina básica” (Ramírez, 2016, p. 11), para constituirse como un paradigma emergente “para cuestionar el [modelo] de la entera filosofía moderna y su radicalización en la llamada posmodernidad” (Ramírez, 2016, p. 1). Su origen es doble, puesto se distinguen dos momentos de su surgimiento. El primero se propuso en el año 2007, en un coloquio en Inglaterra sobre el “realismo especulativo” —otro nombre por el cual se conoce el nuevo realismo—; en este participaron figuras como el filósofo francés Quentin Meillassoux y Graham Harman, dos de los representantes del nuevo realismo en Europa y Norte América. El segundo, fue expuesto por el filósofo Maurizio Ferraris, en el año 2011, en sendos eventos y publicaciones³.

² La colaboración con Miguel Ángel Espitia Raba se lleva a cabo, en particular, en este párrafo.

³ “On the Ashes of Post-modernism: A New Realism” (New York, Instituto Italiano de Cultura, 7 de noviembre de 2011); y; “Nuevo realismo: una discusión abierta” (Torino, Fondazione Rosselli, 5 diciembre

Ahora bien, el nuevo realismo aparece como la “necesidad de renovar el pensamiento filosófico y de superar los atolladeros a los que la filosofía desde el siglo XX hasta la posmodernidad [nos han llevado]” (RAMÍREZ, 2016, p. 32). De ahí que uno de los proyectos más “ambicioso” es el restablecimiento de la ontología, dado que se busca que ésta sea la “piedra de toque de todo el edificio filosófico” (RAMÍREZ, 2016, p. 33). Superando o refutando críticamente la prioridad que tenía [o que tiene] la epistemología desde la filosofía moderna, en especial desde lo propuesto por el neokantismo y el estructuralismo. Este proyecto no busca volver al pensamiento metafísico-dogmático, dado que varios de los autores de esta corriente expresan su desacuerdo con el pensamiento metafísico. De igual manera,

[...] la primacía del ser no es un axioma, sino que tiene que ser racionalmente fundada sin que esto implique caer en un naturalismo y menos en un fisicalismo, ciertamente, tampoco implica mantener la vía de la filosofía trascendental o fenomenológica (RAMÍREZ, 2016, p. 33).

Bajo los presupuestos anteriores el filósofo alemán Markus Gabriel en la sección titulada “El sentido de la religión” del libro *Por qué el mundo no existe* plantea que una de las cuestiones más importantes de la filosofía —en tanto ontología— es la pregunta por el propósito o sentido —fenomenológicamente hablando— de la vida humana. ¿Quién creó lo que existe?; ¿por qué vivimos?, y, ¿para dónde vamos?, son preguntas cuya respuesta exige que se ponga en juego la religión.

Esta última puede tomar dos formas, a saber, a) como “una idea de un principio-mundo que todo lo abarca, que todo lo controla y ordena” (GABRIEL, 2015, p. 155) y b) como “una expresión de nuestro sentido y gusto por lo infinito” (*Idem*, p. 156). Con la primera se desemboca en el *fetichismo* el cual se debe entender como una “atribución de poderes sobrenaturales a un objeto [fantaseado o percibido] que uno mismo ha confeccionado” (p. 153), en otras palabras, un objeto es tomado en tanto es ‘el punto de vista de Dios’ que todo lo sabe y, por tanto, “se mantiene a distancia la responsabilidad individual por nuestra identidad, así como nuestra integración en un entorno social” (p. 153).

2011). El año siguiente Ferraris y Caro publicaron: Maurizio Ferraris y Mario de Caro, “Nuovo realismo e vecchia realtà”, en *Bentornata realtà*. (Turín: Einaudi, 2012), VI.

Con el segundo, la religión en tanto búsqueda de la constitución de sentido establece

La idea de Dios [como] una infinidad incomprensible, en la que, sin embargo, no estamos perdidos. Dios es la idea de que la totalidad tiene sentido, a pesar de que está más allá de nuestra comprensión. Si la gente cree en Dios, expresa su confianza en que haya sentido, que ciertamente se nos escapa, pero que al mismo tiempo también nos concierne (p. 163).

En esta forma la religión en el sentido no fetichista es a) “la impresión de que participamos en cierto sentido, aunque va más allá de lo que captamos” (p. 164) y b) se “busca rastros de sentidos en el infinito en tanto horizonte o máxima apertura” (164). El ser humano se pregunta por sí mismo, y en su respuesta aparece el espíritu como el “sentido por el propio sentido, lo que significa que es indeciso y abierto” (p. 166). Y es por esto último que aparece el sentido de la religión para responder a la necesidad de entender cómo puede haber en el mundo un sentido susceptible de ser entendido sin atribuir por ello este sentido en el mundo (p. 168). Ahora bien, esto no se da en forma individual, sino en y por la intersubjetividad limitada por un campo de sentido definido como un lugar en donde aparece algo, en términos fenomenológicos, en donde se tematiza un fenómeno para su descripción.

Los *campos de sentido* es una propuesta que presenta Markus Gabriel. Para ello el autor diferencia —haciendo uso de la historia— la ontología y la metafísica; la primera se ocupa de las cosas que existen en tanto entes que nosotros podemos conocer; mientras la segunda es una aspiración a la totalidad, que potencialmente traspasa el conocimiento humano. En la actualidad la ontología se subordina a la metafísica, porque tiene como objetivo decidir la cuestión del ser en cuanto referido a las opiniones sobre la estructura de la realidad (ontología de la física) (GABRIEL, 2017, p. 11). De igual manera, expresa Gabriel que la metafísica, considerada contemporáneamente como metafísica analítica intenta esclarecer los conceptos fundamentales que debe reivindicar la física. Lo que hace que la realidad sea reducida a objeto que se investiga desde la primera. Para el autor esto último es el universo y no un mundo, porque en este sí pueden existir ámbitos no físicos —fenómenos saturados: Dios, amor, arte, utopía, entre otros—. Por ello el autor desarrollará “una ontología que puede entenderse como metafísica en el sentido clásico de una vinculación a la existencia de ámbitos de objetos no físicos” (p. 13). De igual manera, argumenta “a favor de la tesis de que en general no hay ningún mundo en el

sentido de un ámbito de todos los ámbitos físicos y no físicos [punto de vista de Dios]” (p. 13).

Gabriel aspira a ofrecer una *nueva luz* sobre las preguntas tradicionales que se reúnen bajo los conceptos de *ontología* y *metafísica*. Para lograrlo, renuncia a dos ideas, a saber, 1) a la aceptación de la ontoteología en donde se afirma que la metafísica y la ontología estén relacionadas o asociadas y, 2) a la aprobación de que existe una totalidad unificada de lo que existe. Y propone una “ontología de los campos de sentido, según la cual hay innumerables campos de sentido” (p. 15). ¿En qué condiciones tenemos acceso a aquellas estructuras que se designan como ‘campos de sentido’? Según el filósofo alemán, para responder a la pregunta anterior se debe desarrollar una ontología en el doble sentido clásico, esto es, por un lado, se rescata la pregunta sobre qué es existencia en cuanto su sentido y significación. Y, por otro lado, se resaltan las condiciones en las cuales se puede realizar tal pregunta.

Para el autor la metafísica es distinta a la ontología, dado que la primera involucra una teoría de la totalidad de todo cuanto existe, es decir, quien hace metafísica acepta la existencia de un contenedor que lo contiene todo o de una sustancia más complicada que de la que están hechas las cosas. De igual manera, para Gabriel “la metafísica brota de nuestra necesidad de descubrir cómo es la realidad en sí” (p. 16), de lo que se sigue que la realidad es un ámbito independiente de nuestro pensamiento o del lenguaje; en otras palabras, hay un mundo sin sujetos que lo aprecien o lo asistan. Por lo tanto, cuando se hace metafísica se acepta un monismo, es decir, se admite una propiedad formal que dé cuenta de la existencia de una realidad unificada. Pero cuando el sujeto se acerca para conocerla, hace una división metafísica, esto es, separa el ser y la apariencia.

Markus Gabriel desarrolla un *pluralismo ontológico* “que responde a la pregunta de la significación de ‘existencia’ afirmando que no hemos de postular ningún ámbito universal de objetos que responda a cuestiones de existencia sin restricciones” (p. 17). Lo preliminar se sustenta en términos realistas, porque al postular la pluralidad de ámbitos, no se afirma que éstos existan por sólo por las prácticas discursivas puesto que los enunciados de existencia siempre tienen una vinculación local, es decir, siempre están referidos a un ámbito. En consecuencia, se defiende un nihilismo metametafísico, en donde se expone que “la metafísica en sentido literal no se ocupa de nada y, por tanto, no

hay un objeto ni ámbito de objetos al que se refieran sus enunciados sin restricciones” (p. 18). Quien hace metafísica, por tanto, no se está refiriendo a nada, ni directa ni indirectamente.

Con la propuesta anterior se disipa la idea de que solamente se es un realista o antirrealista metafísico, para ello se ubica en un lugar de enunciación llamado el nuevo realismo. Este último “es en general la idea de que el realismo no tiene que operar con la afirmación de una realidad independiente del espíritu o de la perspectiva” (p. 21). Lo que permite, por un lado, postular el pluralismo ontológico, y por otro, un pluralismo epistemológico, que reconoce una “pluralidad de formas (proposicionales) de saber, las cuales no se mantienen unidas [...], por la ciencia” (p. 23). Por ello, se habla de *sentido*, entendido este último como las “maneras objetivas de estar dado algo, las cuales se hallan en conexión con los objetos independientemente del tipo de objetos de los que se trata” (GABRIEL, 2019, p. 23). Dando paso a una modalidad ontológica del descriptivismo. Éste indica que una cosa es la afirmación de que los objetos o fenómenos como Dios tienen en sí mismos algunas propiedades que muestran las descripciones en una forma lógica; y, otra cosa es la tesis “de que nombres propios muestran la forma lógica de descripciones” (p. 24). Resumiendo:

El realismo ontológico se une a una teoría pluralista del campo, que yo tengo por una consecuencia del lema «ninguna imagen (intuición) del mundo». El realismo defendido es ontológico debido a que parte de un análisis del concepto de existencia. A la vez defiende un realismo epistemológico, que se une al ontológico. A este respecto, desempeña una función importante otro sentido de «realismo», a saber, el sentido por el que consideramos el realismo como una obligación de aceptar sin trabas el acceso a lo que existe, un acceso que en casos paradigmáticos acaba en el saber (p. 25).

Lo que se busca, por lo tanto, es la defensa de una ontología en el sentido de un *realismo anárquico* “un realismo que no reivindica ningún principio general que lo organiza todo” (p. 36). Ahora bien, al afirmar que no existe el mundo en cuanto totalidad de lo total ¿no es establecer un principio? Según el autor no, dado que esta afirmación no se está haciendo desde una categoría metafísica, sino desde conceptos ontológicos. Por eso se debe superar a la metafísica dado que esta aflige a la filosofía que busca la verdad de determinadas premisas examinando la racionalidad de reflexiones explícitas. Esta superación se obtiene estudiando los “rasgos fundamentales de la ontología realista, que [se designa] como *ontología del campo de sentido*”.

2. EL FANTASMA

Vuelta la atención sobre el nuevo realismo, cabe ver cómo la perspectiva fenomenológica sobre la fantasía permite configurar campos de sentido. En este sentido cabe interpelar: ¿En qué condiciones se puede decir que estamos frente a un *fantasma* y en cuáles frente a un *fenómeno*? En cualquiera de los dos casos, se está frente algo que *aparece*. No sólo hay “luz” o “lustre” cuando lo que aparece está en el campo de la percepción, también hay algo que se ve cuando su ámbito de despliegue es la fantasía⁴. La investigación de Husserl apunta a clarificar (Texto 1, Lección IX, Hua XXIII) cuáles son los criterios para diferenciar la aparición tanto del uno como del otro, del fenómeno y del fantasma. El hecho es que la fantasía, anclada o basada en el fantasma, puede ser *como una intuición*; pero ¿cómo se logra saber que no lo es? Y, a su turno, una percepción —*modificada*— puede ofrecer la base de una fantasía, entonces, ¿cómo saber en qué casos es mera percepción y en cuales mera fantasía?

Todavía es necesario hacer una diferencia más: en ocasiones podemos tener ante nosotros una imagen —Husserl ofrece dos casos: los centauros de Böcklin (Hua XXIII, p. 60) y la *Madonna* de Rafael (Hua XXIII, p. 46)—. Sin duda, como cuadros, son respectivamente sendos datos perceptuales, pero ¿cómo saber que no se trata sólo de trazos y manchas de pintura, sino que en esas imágenes hay un sentido? ¿Cómo pasaron los pintores de los datos perceptuales a las creaciones? Y, ¿cómo el espectador pasa de la

⁴ Por brevedad, aunque todavía se puede discutir a fondo la posible diferencia entre *percepción* y *fantasía* por la *intensidad* de una y otra, como en un eco de la doctrina proveniente de Hume, Husserl centra la caracterización de la segunda en el hecho de que siempre se articula o funda en el *fantasma*. Tres son sus observaciones centrales en este respecto:

[1] «(...) los diversos modos de aprehensión, sensación y fantasma se caracterizan de diferente manera en sí mismos correspondientemente, sin prejuicio de lo que tienen en común como contenido. Pertenece a la esencia del fantasma, entonces, que éste puede solamente funcionar representativamente».

[2] «El fantasma sería entonces, en verdad, algo presente —el fantasma rojo como un rojo presente, el fantasma tono como un tono presente— aunque en una objetivación inmanente (fenomenológica). El fantasma deseo, creencia, y demás, estaría realmente ahí, sólo provisto con una nueva característica adherida a esta llamada “modificación desacreditadora”. Pero no importa lo que se pueda llamar a este último, la creencia, el deseo, realmente se darían».

[3] «(...) pertenece a la esencia de la sensación que, sin falta, debe ser inmediatamente aprehendida presentemente (y que puede ser aprehendida re-presentativamente sólo mediatamente, en el modo de la imaginación). Por el otro lado, pertenece a la esencia del fantasma que puede ser inmediatamente aprehendido sólo re-presentativamente, esto es, en una modificación de la aprehensión —por ejemplo, como re-presentación de rojo, como re-presentación de una casa roja, y demás. Sin embargo, la aprehensión modificada en sí misma, la cual tiene la característica de un fantasma de una aprehensión, tiene la característica de una sensación» (Hua XXIII, p. 107).

composición cuerpo-humano-caballo al centauro? O, ¿cómo se da el paso de ver una mujer a percibir la imagen de la Madre-de-Dios?

¿Dios es fantasma? ¿En qué sentido se puede aceptar que hay algo más que fantasía sobre Dios? No cabe duda, puedo ver a las personas que hacen fila para ingresar a un templo, a un oficio religioso. Puedo ver los gestos y las actividades de los practicantes de un rito. Pero ¿qué representaciones tienen estos creyentes? ¿Qué es lo que hace que haya una *comunidad de fieles*? A estas descripciones es a las que tiende una *fenomenología de la religión*. Pero ¿en qué *campo* (enfoque, tema o tratado) se desenvuelve el intento de esclarecer a Dios como *fantasma*, como lo saturado en la *fantasía*? Y, en especial, ¿qué se puede decir de la relación entre el conocimiento de Dios y su puesto en *la fantasía*, en *la imaginación*, en *el recuerdo* (tema de la Hua. XXIII)? No cabe duda, Dios —como cualquiera otro objeto— es materia de conocimiento (pero, en efecto, ¿podemos conocer a Dios? O, ¿Dios es sólo dado en el pensamiento? O, en realidad, ¿imaginamos que conocemos a Dios?).

Claro que no tenemos *percepción* de Dios, como puedo tenerla, p.e., de esta estilográfica o de este cuaderno. Pero puedo reconocer que de Dios se tienen *experiencias*, *pensamientos*, *imágenes*, *fantasías*. Fenomenológicamente, *algo se me da* o, en otros, términos: *hay un polo correlativo* cuando digo: experimentar, pensar, imaginar o fantasear a Dios. Como quiera que sea Dios es un *noema* para la respectiva *noesis*. No se puede descartar el hecho de que la *comunidad de los fieles* o de los *creyentes*, además de su fe y del relato bíblico: puede tener la unidad de una experiencia, pensamiento, imaginación y fantasía compartidos. No obstante, ¿qué es lo que comparten? A lo que va la pregunta relativa a la fantasía es del orden del conocimiento, pero la posibilidad de acceder a *Dios como fenómeno* lleva a la cuestión: ¿qué tipo de *fenómeno* es Dios —si es que, en algún sentido, se puede decir que “Dios es fenómeno” o tal vez sea más exacto (al modo del *analogon*) hablar de “Dios como fenómeno”?

Queda, pues, la posibilidad de que haya, al menos, dos tipos de fenómenos o dos modos de desplegar el fenómeno —y, más aún, el *fenomenologizar*—: los fenómenos que son *dados* a la subjetividad; los que son *puestos* por ella. Si son *dados*, siempre remiten al referente, que en último término es la percepción, sea que se pueda ostentar «directamente», sea que se acuda a «métodos indirectos» para ello. Los *fenómenos puestos*, en cambio, son los que entran en el espectro de la *saturación* como y en cuanto

excedentes. Se trata, con éstos, de poder responder a la pregunta: ¿cuál es el proceso mediante el cual se puede lograr la saturación, la excedencia? Por lo pronto, tanto la una como la otra implican un *plus ultra*. En la *experiencia originaria* (igualmente, se puede decir, *originante* y *originadora*): hay o hubo *percepto*, un referente que progresiva y procesualmente el sujeto recubre con diferentes (y no necesaria, ni sucesiva, ni codeterminadamente) *capas de sentido* —con o dentro distintos *campos de sentido*, si se siguen las indicaciones de Markus—. *Lo saturado*, pues, no es una *dación*; antes bien, es *ausencia del dato inmediato*. ¿Cómo entra en juego, en este proceso de saturación, la *fantasía*? ¿Se puede hallar un caso que sirva de ejemplo prístino de una *fantasía pura*, por principio, *efecto de la saturación*? La experiencia ofrece una suerte de *mezcla*: fantasías impuras que incluso se pueden determinar como imágenes, fruto de la imaginación —que en el trasfondo remiten a un *percepto*—. También, con base en el *percepto*, se puede dar una *desconexión* de éste hasta hallar una *fantasía pura*. Veamos un ejemplo: Podemos representarnos un *ángel*. Sea que lo pensemos o que lo encontremos en una exposición pictórica a la que reconocemos con ese título. La imagen en el cuadro tiene o comporta algunos rasgos que podemos llamar «humanos»: su rostro, los rizos de su cabello, su gesto de bonhomía, etc., pero algunos rasgos no lo son: sus alas, su aureola, el objeto al cual dirige la mirada, etc. Las alas no son necesariamente «celestiales»; acaso pudieran ser las de un pato o las de un cisne blanco. En la vivencia que tengo de la *imagen* y del *sentido* ángel, de la naturaleza angelical: no nos atrevemos a *rebajarlo* a la especie de los patos o de los cisnes. Antes bien, trato a este *ente* como perteneciente a *otra naturaleza: no-humana* (y, en general, *no-animal*) y *no-divina* (aunque, según las indicaciones de R.M. Rilke, se trate de una *medianía* entre los humanos y los divinos) que *participa* tanto de una como de otra naturalezas. Ahora se empieza a comprender: la *fantasía* crea un plano de desenvolvimiento: ya no se trata de una *representación*, pues en este plano sólo se puede dar la *imagen*; y la *fantasía* es otra cosa. En ella hay un *ente* que pertenece a una «naturaleza» (acaso sea mejor decir: categoría, clase o conjunto) que no tiene que ver con ninguno de los *entes* que se nos dan en o a la *percepción*.

Tengo, pues, en *analogon*, plena comprensión de esta tal «naturaleza»: la categoría, la clase o el conjunto; y tengo esta *dación* en el modo del *universal*, de los *universales*. Experimento que este o aquel individuo pertenezca a: *x* o *y* categoría, clase o conjunto. Esta estilográfica es un *espécimen* o *ejemplar* de las estilográficas; tiene la

peculiaridad de que es negra. Así, pertenece, a su vez, a un *subconjunto*. Escribe con tinta verde; es decir, está en un *subconjunto dentro del subconjunto del conjunto de las estilográficas*: este último es de los *objetos de escritura*, a saber, el *universal*. Está claro que ninguno de estos tres contenedores (lógicos) se dan en la *experiencia perceptual*, factual, fáctica. Y, sin embargo, estos son tres tipos de *objetos formales*. ¿Cómo he llegado o llego a este tipo de «objetos» (lógicos, del orden de la *universalidad*)?

Husserl, en *Ideas II* (Hua IV), consideró que la constitución de los *universales* — formales — se establece o se sedimenta en *pasividad*, en *síntesis pasiva*. ¿Cómo se da el paso de lo *múltiple* a lo *uno*? De esto es de lo que se trata cuando nos hallamos ante la *percepción*: percibo esta estilográfica, este color de tinta, este cuaderno. Aunque no la veo: percibo esta luz que ilumina todos los elementos o los datos indicados. Y sé que percibo esta luz — indirectamente, aunque en el campo de la percepción — porque percibo los *objetos* sobre los cuales recae. Además, sé que si obturo el interruptor: dejo de ver todo lo que he mencionado.

No puedo tratar con lo que percibo como si fuera un universal; la percepción es y remite a un singular. Ahora bien, cualquier categoría, clase o conjunto pueden ser *instanciadas* a partir de datos de la percepción, por un lado; pero, por otro, puedo entender *cada singular* — en su singularidad, o en su unicidad — por su *pertenencia al universal*. Entonces, queda como resultado que la posibilidad de dar sentido a lo percibido implica una elaboración del *universal* y que éste es el terreno de la *síntesis pasiva*, sólo que no tenemos plenamente dado el paso o la descripción del paso que permite ir de un lugar a otro: del *percepto al universal*, del *universal al percepto*.

Aquí es donde entra en juego la hipótesis de la *fantasía*: lo que ella nos da — y lo que se nos da en ella — es lo *excedido*; los ángeles se nos dan como *excedencia*. No se está diciendo, bajo ningún título, que los ángeles están ahí, en el *campo de la percepción*. Lo que queda en claro es que el conjunto de las *naturalezas angélicas* son parte de una configuración de la experiencia de pensar o campo de sentido: puedo pensar los ángeles, puedo pensar el centauro, o, la *Madonna*. Sí, esta última es un «*ejemplar*» — lógicamente considerado — que pertenece a la categoría, la clase o el conjunto: Madre de Dios. Se trata de un *conjunto unitario*: tan *universal* como el conjunto *objetos de escritura* (ya mencionado) que ahora se nos da como un *conjunto con un número indefinido de «ejemplares»*. Entonces, ¿qué va de un *conjunto unitario* a un *conjunto con un número*

indefinido de especímenes? Parece que el tránsito del dato (*percepto*) al conjunto (*universal*) requiere un paso por o un proceso de la *fantasía*; sólo mediante ella puedo captar el sentido de lo *uno*, como si lo *universal* fuera, *prima facie*, *phantasmata* que se da en la pureza de una intelección sin que todavía exija *impleción* o *cumplimiento*; sólo que si se *impleta*, *cumple* o *llena*: ya no es un *phantasma*, sino una instancia que se valida o que valida la *percepción*.

3. LA FANTASÍA COMO NULIFICACIÓN

¿Qué caracteriza la *fantasía*? Por supuesto, en algún punto se puede y se tiene que diferenciar de la *percepción*. No se trata de una sola distinción, o de una sola característica que las diferencie. Para comenzar, la fantasía no es materia de *conflicto* (*Widerstreits*; Hua XXIII, p. 29): no tiene que vérselas con un *polo* (noemático, hylético, fáctico) que la confirme o la niegue. Así, en primera instancia, la fantasía no tiene que —y no puede— confirmar lo que asienta con respecto a un polo objetivo. De hecho, si por algo se caracteriza la *fantasía* es porque *no está atada a la percepción*, como sí lo está la intuición. En este sentido, indica Husserl, «Lo que es dado perceptualmente es el correlato de la percepción, y tal correlato es, precisamente, dado realmente. Por lo tanto, la realidad es lo que es universal con respecto al correlato de la percepción» (Hua XXIII, p. 501). Se trata, en todo caso, de lo que, sin más, *hay* o *se da*; esto es, se trata de un *contenido* del cual hay *conciencia*, como un *correlato*; en fin, es *Wahrnehmungsinhalt*.

La percepción —antes de la dación intuitiva— es conciencia de un «*individuo*», sin más, «ante nosotros “en sí mismo”», pero no es *dado en persona* (*Leibhaftigkeit*). Aunque parezca —o quizá sea pleonástico decirlo—, para Husserl: «Lo que es dado perceptualmente es el correlato de la percepción, y tal correlato es, precisamente, dado realmente» (*loc. cit.*). Pero esto dado es una suerte de ingrediente para llegar a la intuición, para que se configure su sentido; y, ahí sí, la *dación en persona*. Entonces, se puede afirmar que: «Una cierta objetivación, incluso si es imperfecta, toma lugar y la aprehensión del sujeto se basa primero en ella: la relación de lo que es fantaseado, lo cual, para estar seguro, se hace intuitivo aquí en un modo muy pobre» (Hua XXIII, p. 71). Este es otro límite relevante entre intuición y fantasía. La segunda parece ser tributaria de la primera; en cierto modo, la fantasía es una *intuición muy pobre*; y esa pobreza radica en

que no ofrece *conflicto*, no puede remitir a un horizonte de experiencia perceptual en relación con el cual se pueda llenar, impletar o cumplir. Pero, en cambio, la fantasía si por algo se caracteriza es por la *nulidad* y, más allá —como todavía lo veremos— por la operación que lleva a ésta, a saber, la *nulificación*.

Ahora bien, la relación en el presente —el darse *hic et nunc*— es inherente a la percepción: «La configuración intuitiva-unitaria de la objetividad fenoménica, la unidad del presente intuitivo, real, se extiende hasta donde se extiende la percepción simultánea. (En este sentido, el uso de la palabra “presente” (...) sigue el uso más estricto o más flexible del concepto de simultaneidad)» (Hua XXIII, p. 73). Los límites, pues, entre percepción e intuición son borrosos; y, no obstante, se puede ver cómo el *darse presente*, la *presentación*, es lo propio de la percepción; entonces la intuición es un darse que *excede* —es un *plus (ultra)* de la percepción— y *satura* la *presencia*, configura una presentificación que puede siempre volver a los datos perceptuales y confirmarlos. Entre tanto la fantasía —también en límites borrosos con la imaginación— ofrece *representificación*, muy cercana al modo de *representación* (en *representificación*) que ofrece la imagen.

Podemos, entonces, siguiendo de cerca a Husserl indicar que la «caracterización como presente o no presente (fantaseado, pasado, futuro, y similares) [*der Charakterisierung als gegenwärtig oder nichtgegenwärtig (phantasiert, vergangen, künftig u.dgl.)*]» (Hua XXIII, p. 91) es, a su turno, la caracterización, respectivamente, de *intuición* y *fantasía*. Pero, como quedó dicho, el tránsito de la relación con el *percepto* a su dación de sentido en el modo de la intuición requiere —sino en todo— de un momento de operación de la fantasía. Ésta, en cierto modo, abre *mundos posibles* y, ahí sí, entonces, la intuición puede establecer si tiene conexión en todos y cada uno de sus componentes en y con la percepción.

Más allá de estos límites y relaciones es necesario atender en sí misma a la *fantasía*. ¿Qué operación parece ser la garantía, la condición de posibilidad de ésta? Sin más, se puede afirmar: la *nulificación*. Una consideración es necesaria: la fantasía opera, tiene por material, el *fictum* (Hua XXIII, p. 515); la percepción, en cambio, el *factum*. Pero ¿qué pasa cuando vamos al teatro? En esta circunstancia hay una relación con el *factum*: los muebles, el escenario, las luces, los trajes, los actores, todos ellos, están ahí, se nos presentan, son, en sí un *factum* con el cual nos relacionamos. Dado este caso,

tendríamos que aceptar que hay, se puede decir, multiplicidad de *fictum*; y a algunos de ellos los tendría que llamar *fictum perceptuales*; éstos están basados en *datos reales*, a ellos les corresponde algún anclaje en la realidad que puede ser no sólo percibida, sino que puede servir de referente para validar lo fantaseado, lo intuitivo: «(...) tenemos varios *fictum* que son invenciones que en sí mismos son ciertamente mezclas. El rey en el escenario es ciertamente un ser humano con vestidos reales —excepto que, en realidad, por supuesto, el rey es el actor Herr y demás y no rey, su bata es una parte del armario del teatro y no de la bata de la corona etc.» (Hua XXIII, p. 509-510). Y, sin embargo, sobre estos mismos datos fácticos se levanta otra dirección de sentido, a saber, los de la fantasía. El hecho es que para poder vivenciar el teatro como experiencia de arte, como mundo de la fantasía: tengo que, por así decirlo, dejar de ver lo que veo y empezar a ver el sentido de lo que está puesto en escena. No es que se carezca de *hylé*. Antes bien, es que ella no es el motivo para la percepción, aunque también se perciba; en fin, es que estamos ante un *dato* que motiva la fantasía y, al entrar en ella, se opera una *nulificación* de lo que hay para quedarse con el *mundo posible*, el que se da en fantasía.

Este es el asunto. Ahora, si hacemos que la negación de la realidad, el rechazo activo, la cancelación activa, esté ausente, por un lado, de la actividad del objeto apercebido, mientras que, sin embargo, entre los límites de la pasividad, no somos conscientes del objeto intuitivo en una percepción normal, [entonces] esto implica que la realización de la apercepción “reprime” la segunda aprehensión, la cual está soportada por los mismos datos sensoriales. Esta desinhibición, sin embargo, es caracterizada noemáticamente (Hua XXIII, p. 511).

De este modo, la aprehensión de la facticidad queda inhabilitada, nos hallamos ante una realidad inhabilitada desde el punto de vista perceptual; así, entonces, nos privamos de las características reales —de lo real— y la fantasía, en esa privación, ofrece las que Husserl dio en llamar «contracaracterísticas» (*loc. cit.*) que pueden, incluso, tener el valor de una «contrapercepción» (*Gegenapperzeption*; Hua XXIII, p. 512). Ahora bien, esto ocurre en la simplicidad de la síntesis pasiva, en la pasividad simple: no puede ser que al percibir y dar el cambio a la fantasía esté explícitamente atento a que estoy

operando este cambio⁵. En cierto modo, en pasividad sé que estoy percibiendo a un determinado actor o, en cambio, que estoy relacionándome con el personaje del drama; en último término: es en la pasividad donde establezco el cambio de *dación* o *percepción* —que, en cierto sentido *recibo*— a *donación* o *fantasía* —que, es *puesta*, por mí, como sujeto—.

CONCLUSIONES

¿Puedo tener intuición de Dios? O, antes bien, ¿Dios sólo se me da en fantasía, en cuanto creación de un campo de sentido, como un efecto de la saturación, como un fenómeno saturado? Es posible, todavía, en la Hua XXIII (en especial, en el Capítulo IX del Texto No. 1) seguir paso a paso la puesta en cuestión de la equiparación entre fantasía e intuición. Al cabo, es sólo la posición subjetiva la que puede dar cuenta de qué índole o carácter es un fenómeno: del campo de la percepción, del campo de la fantasía. Y, de fondo, la diferencia la puede establecer el sujeto siempre que pueda dar cuenta de si ha operado o no la *nulificación*. El ejemplo del teatro es privilegiado para observar cómo aparece la *conciencia de nulificación*; pero, por igual, esta conciencia corre pareja con el hecho de estar frente a la obra de arte: sea que se trate de un lienzo, del mármol o de los sonidos: no se ven los trazos o los manchones, sino un paisaje o la *Madonna*; no se percibe la piedra, sino la *Pietá*; no se oyen los sonidos, se escucha y aprecia una sinfonía.

El conocimiento basado en la percepción se halla en el camino tanto de la evidencia como de la verdad; en fin, queda en la senda de la *validez*. La fantasía, en cambio, abre un mundo al o del pensamiento; crea mundos posibles; es el punto basilar de la representación de sí, de la relación con los otros, de la configuración del sentido de la historia —que, desde luego incluye la política, la utopía política, y el vínculo social en las religiones—.

El problema, pues, no radica en que la fantasía ofrezca un conocimiento de menor rango. Decir que con la fantasía se accede tan sólo al fantasma, y no al *percepto*, no indica cómo ella *abre* el mundo del pensamiento y no invalida el nivel de elaboración de sentido que se configura en este ámbito. El problema, en cambio, radica en cierta hegemonía del

⁵ «Esto conduce, en la transición a otra aperccepción, mientras que uno se resiste a lo que es dado en la primera aperccepción, a la dación real del conflicto y a la transición de la nulidad real (de la condición de simple ser desinhibido disputado), si la actualización de otra aperccepción apunta a su confirmación en el desarrollo de sus intenciones y su cumplimiento en su nexos» (Hua XXIII, p. 512).

conocimiento que puede ser fundado en la *donación*; y, con ello, la descalificación —más o menos acrítica— de la *dación* de sentido por procedimiento tanto de excedencia como de saturación.

¿Qué se pierde si se habla de Dios como fenómeno de la fantasía, excedente y saturado? Sólo se pierde el campo de decisiones basadas en la evidencia; los dogmas del conocimiento —y su posibilidad como «ciencia positiva»—; en fin de cuentas, la aspiración a un conocimiento que vale para uno y vale para todos. En cambio, si se pregunta: ¿qué se gana? La respuesta no se hace esperar. Se gana la captación del *sí mismo* en relación tanto con la intuición como con la fantasía —a sabiendas de que esta última es condición de posibilidad de la intuición misma—; se abre el horizonte de los sentidos compartidos en materia del *télos* de la historia, del vínculo cultural, de la vida compartida. La fenomenología (desde *Ideas II*) se sumó a la distinción entre *ciencias de la naturaleza* —del orden de la causalidad, de la determinación y de los hechos— y *ciencias del espíritu* —del orden de la motivación, de la libertad y del sentido—; ya desde 1905 (Texto No. 1 de Hua XXIII) se establece y queda fundado el modo en que la *motivación* se asienta en la *fantasía* y cómo una y otra son soportes sobre los cuales queda inscrita la posibilidad de la *intuición*.

Claro que de Dios no tenemos *percepción* y si llegamos a tener *intuición* —o, mejor, *cuasiintuición*— es gracias a la *fantasía*. Lo que queda por reflexionar es cómo se abre el mundo de la fe y de la experiencia religiosa gracias a la *fantasía*. Ahora se comprende, si la *fantasía* es el ámbito de donación de Dios como *fenómeno*, entonces *la fe se funda en la fantasía* y la *comunidad de los creyentes* comparte una fantasía, un imaginario colectivo, que funda el sentido utópico de la esperanza. El creyente no tendría por qué poner reparos a esta tesis; antes bien, vería cómo su fe es una expresión *libre de la fantasía*, un llamado a la trascendencia al margen de toda prueba y evidencia. Como en la sentencia agustiniana, el creyente puede decir una y otra vez: «*Intelligo intellegere et credere*»; y al decirlo, sin pruebas, pero con fe, sabe que su credo es un efecto de la *fantasía* —más cerca del Dios vivo y encarnado que del Dios de los filósofos—. El modelo de la meditación teológica de Rafael, que trae a colación Husserl, es una apertura al misterio, más allá de toda percepción y de toda prueba racional. Si Husserl, en *Crisis*, habló de *Dios como el hombre infinitamente alejado* es porque sólo se nos da en fantasía, porque es un fenómeno excedente que sólo llega a la posibilidad de la experiencia

subjetiva al operar la plena nulificación de la *hylé*, del dato perceptual, de lo que se nos ofrece a los sentidos, en el ámbito de la fantasía limitado por un campo de sentido. Así queda establecida una cierta relación entre la perspectiva fenomenológica y las tesis del nuevo realismo, en relación con la idea de Dios como fenómeno.

REFERENCIAS:

FERRARIS, Maurizio - de Caro, Mario. (2012). “Nuovo realismo e vecchia realtà”, en *Bentornata realtà*. Turín: Einaudi, VI.

FERRARIS, Maurizio. (2011). “Nuevo realismo: una discusión abierta”. Torino, Fondazione Rosselli, 5 diciembre 2011.

FERRARIS, Maurizio. (2011). “On the Ashes of Post-modernism: A New Realism”. New York, Instituto Italiano de Cultura, 7 de noviembre de 2011.

GABRIEL, Markus. (2015). *Por qué el mundo no existe*. Trad. Juanmari Madariaga Barcelona: Pasado y presente.

GABRIEL, Markus. (2017). *Sentido y existencia. Una ontología realista*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder.

HEIDEGGER, Martin. (1957). *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günter Neske.

HENRY, Michel. (2001). *Encarnación. Una filosofía de la carne*. Trad. Javier Teira, Gorka Fernández y Roberto Ranz, Salamanca, Ediciones Sígueme.

HRSRG. von Iso Kern. (Hua XIV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund. (1950). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. (Hua I). Den Haag, Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. (Hua IV). Den Haag: Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1976. (Hua VI). Martinus Nijhoff.

HUSSERL, Edmund. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*. Husserl, Edmund. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein,*

Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrsg. von Eduard Marbach. (Hua XXIII). Kluwer, Dordrecht, 1980.

HUSSERL, Edmund. (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle. (Hua XXVIII). Dordrecht, 1988.

KANT, Immanuel. (1978). *Crítica de la Razón Pura*. Trad. Pedro Rivas. Madrid: Editorial Alfaguara.

KANT, Immanuel. (1995). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.

RAMÍREZ, Mario [Coord.]. (2016). *El Nuevo Realismo. La filosofía del siglo XXI*. México: Siglo XXI.

VARGAS, Germán. (2011). *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. Bogotá: San Pablo.

VARGAS, Germán. (2014). *Individuación y anarquía*. Bogotá: Aula de Humanidades.