

The Phenomenalization of the Phenomenon. Fundamental Outlines of a Phenomenological Metaphysics

Alexander Schnell

Bergische Universität Wuppertal, Alemania
alex.schnell@gmail.com

Mauro Nicolás Guerrero (Trad.)

Bergische Universität Wuppertal, Alemania
guerrero.mauronicolas@gmail.com

Tábano

núm. 27, 1, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

ISSN-E: 2591-572X

Periodicidad: Semestral

revista_tabano@uca.edu.ar

Recepción: 21 octubre 2025

Aprobación: 29 noviembre 2025

URL: <https://portal.amelica.org/ameli/journal/828/8285519001/>

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo esclarecer *el estatus del concepto de fenómeno* en el marco de una refundación de la fenomenología entendida como idealismo trascendental. Esta refundación busca poner de relieve las insuficiencias teóricas del enfoque husserliano —y post-husserliano— de la fenomenología y desarrollar propuestas alternativas que no renuncian al idealismo trascendental, sino que lo refuerzan. Esta nueva orientación, denominada “fenomenología constructiva”, pretende llevar la fenomenología más allá del campo delimitado por Husserl mediante consideraciones especulativas y se comprende como una contribución a una metafísica fenomenológica. En primer lugar, se mostrará que es necesario distinguir entre dos conceptos de fenómeno. Uno de ellos — el “más profundamente” establecido y fundamento del otro— exige una primera “construcción fenomenológica”, cuyo sentido se precisará. En segundo lugar, se abordará la cuestión de la autocomprensión filosófico-trascendental del fenómeno, es decir, de una autofundamentación del saber en cuanto “imagen”. Esto requiere introducir un tercer concepto de fenómeno: el *fenómeno originario* junto a una segunda “construcción fenomenológica”. Tal respuesta implica,

Notas de autor

Sobre el autor Alexander Schnell (Berlín, 1971) es profesor de Filosofía Teórica y Fenomenología en la Universidad de Wuppertal (Alemania), donde dirige el Instituto de Filosofía Trascendental y Fenomenología. Se doctoró en 2001 con una tesis sobre el problema del tiempo en Husserl y obtuvo la habilitación en 2008 con un trabajo sobre las formas de lo trascendental en Fichte, Schelling, Husserl y Heidegger. Ha enseñado e investigado en universidades de París, Poitiers, Sofía, Memphis, Friburgo y Abu Dabi. Desde 2016 preside la *Association pour la Promotion de la Phénoménologie* y es editor de las series *Annales de Phénoménologie* / *Annalen der Phänomenologie e Idéalismes allemands – Deutsche Idealismen*. Sus investigaciones se sitúan en el campo de la fenomenología, la metafísica fenomenológica y el idealismo trascendental contemporáneo.

Sobre el traductor Mauro Nicolás Guerrero es Profesor y Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Fue becario de la Baden-Württemberg Stiftung, de la UCA, del CONICET y del ICALA. Fue docente de la Facultad de Ciencias Económicas y del Programa de Ingreso de la UCA. Asimismo, fue docente de Filosofía en el Curso de Admisión de la Universidad Nacional de La Matanza. Actualmente, realiza su Doctorado en Filosofía en la Universidad de Wuppertal bajo la dirección de Alexander Schnell sobre el concepto de mundo en la fenomenología trascendental alemana. Es editor de la Revista de Filosofía “Tábano”, miembro del CLAFEN, del Grupo Husserl, y del Instituto de Filosofía Trascendental y Fenomenología (BUW).

simultáneamente, una reflexión sobre el *fundamento del aparecer*. Por último, se examinará el concepto de realidad que se sigue de lo anterior.

Palabras clave: Fenómeno, Construcción, Imagen, Trascendental, Realidad.

Abstract: This paper aims to clarify *the status of the concept of phenomenon* within the framework of a refoundation of phenomenology understood as transcendental idealism. This refoundation seeks to highlight the theoretical insufficiencies of the Husserlian —and post-Husserlian— approach to phenomenology and to develop alternative proposals that do not abandon transcendental idealism, but rather reinforce it. This new orientation, called *constructive phenomenology*, aims to carry phenomenology beyond the field delimited by Husserl through speculative considerations and understands itself as a contribution to a phenomenological metaphysics. First, it will be shown that it is necessary to distinguish between two concepts of phenomenon. One of them —the one that is, so to speak, more deeply grounded and serves as the basis for the other— requires an initial *phenomenological construction*, whose meaning will be clarified. Secondly, the question of the philosophical-transcendental self-understanding of the phenomenon will be addressed, that is, the self-foundation of knowledge as “image.” This makes it necessary to introduce a third concept of phenomenon: the *originary phenomenon*, together with a second phenomenological construction. This response implies, at the same time, a reflection on the ground of appearing. Finally, the concept of reality that follows from the foregoing will be examined.

Keywords: Phenomenon, Construction, Image, Transcendental, Reality.

Presentación de la traducción

El presente trabajo fue originalmente publicado en alemán (Schnell 2010a) y autorizado para su traducción y reedición por parte del autor. Frente a las numerosas publicaciones aparecidas desde entonces, el valor de este texto se conserva a nuestro juicio como una síntesis ajustada —a la vez que accesible por su formato de conferencia— de la estructura fundamental de su propuesta filosófica más original. Para presentar a Alexander Schnell, remitimos a una reseña de uno de sus libros más recientes (Guerrero, 2025). En lo que respecta a la ubicación de su pensamiento dentro del panorama actual de la filosofía europea continental, diremos sucintamente que este enfoque se posiciona críticamente frente a los nuevos realismos contemporáneos, tanto del estilo fenomenológico de C. Romano o J. Benoist (Schnell, 2015a, pp. 23-55), como del “especulativo” de Q. Meillassoux (Schnell, 2020a, pp. 157-89) o M. Gabriel (Schnell, 2021a, pp. 29-65), asumiendo una nueva perspectiva fenomenológica, trascendental y especulativa opuesta, a su vez, a los intentos de naturalización de la fenomenología. La propuesta de un trascendentalismo obedece a que la cuestión de la legitimación del conocimiento sigue siendo un problema para la filosofía y para la fenomenología a pesar de las tendencias epocales. Esto conlleva a que, por ejemplo, el denominador común de la tercera generación de fenomenólogos, *i. e.*, la noción de acontecimiento (Gondek y Tengely, 2011), deba ser cuestionado en su centralidad (Schnell, 2021a, pp. 97-98). Asimismo, se trata de un trascendentalismo *especulativo* (Schnell, 2013a) porque lo trascendental no remite a condiciones que hay que suponer (Kant), ni a una experiencia trascendental basada en la evidencia intuitiva y limitada a la descripción (Husserl) (Schnell, 2013b, pp. 6-7), sino a un proyecto que busca poner de manifiesto la dimensión *generativa* de la formación de sentido, es decir, lo que concierne a la creatividad de este proceso (Schnell, 2021b, pp. 26-27). Esta fenomenología generativa —o bien *constructiva*, como se hablará a continuación— no ha de concebirse en un sentido social e intersubjetivo (Steinbock), sino en un sentido teórico como la “que genetiza el sentido de lo que aparece, [la] que proporciona la génesis del sentido” (Schnell, 2025, p. 24). ¿Qué hay que entender por “génesis” en este caso? Pues, es el término griego para una palabra alemana: *Thathandlung* (Fichte, 1985, p. 202).

La fenomenalización del fenómeno. Líneas fundamentales de una metafísica fenomenológica.

1.

Esta conferencia tiene como objetivo esclarecer *el estatus del concepto de fenómeno* en el marco de una refundación de la fenomenología entendida como idealismo trascendental. Dicha refundación se propone poner de manifiesto las indeterminaciones o insuficiencias teóricas del enfoque husserliano (y post-husserliano) de la fenomenología y desarrollar, con respecto a ello, propuestas de solución alternativas que no renuncian en absoluto al idealismo trascendental, sino que, por el contrario, pretenden fortalecerlo. Por razones que se aclararán más adelante, esta nueva orientación de la fenomenología se denomina “fenomenología constructiva”¹ y se inspira tanto en la filosofía trascendental y la “fenomenología” de Fichte,² como en los trabajos de Fink de los años treinta. Esta lleva la fenomenología más allá del campo delimitado por Husserl por medio de consideraciones especulativas, y se concibe a sí misma como una contribución a una metafísica fenomenológica elaborada de manera propia.



Los siguientes ámbitos problemáticos serán tratados aquí con mayor detenimiento. La orientación fundamental de lo que sigue concierne a la cuestión de una delimitación y determinación precisa del concepto de fenómeno en la fenomenología en general, en tanto este corresponde a su metodología específica, la cual por ello mismo deberá ser brevemente expuesta. En este marco, se mostrará que, en primer lugar, es necesario distinguir entre dos conceptos diferentes de fenómeno, siendo uno de ellos —el que está, por así decirlo, “más profundamente” establecido y que fundamenta al otro— el que requiere una primera “construcción fenomenológica” (cuyo significado habrá de aclararse). Otro aspecto esencial consiste en la respuesta —no proporcionada por el propio Husserl— a la cuestión de la autocomprensión filosófico-trascendental del fenómeno, o bien de una autofundamentación del saber en tanto “imagen”, lo cual hace necesaria la introducción de un tercer concepto de fenómeno (el del “*fenómeno originario*”) y una segunda “construcción fenomenológica”. Esta respuesta se entiende, al mismo tiempo, como una reflexión sobre el *fundamento del aparecer*. En un último paso, se reflexionará entonces sobre el concepto de realidad que se sigue de lo anterior.³

2.

Como es sabido, dentro de la tradición del idealismo trascendental, la introducción del concepto de fenómeno se debe a *Kant*. Si bien las razones para esta introducción son ante todo de naturaleza gnoseológica —con el fin de garantizar la posibilidad de elementos *a priori* que aseguren la validez del conocimiento—, el concepto de fenómeno va, no obstante, más allá del ámbito puramente cognoscitivo, en la medida en que con él se designa el ser (que ahora ya no es relevante en el marco de una “ontología”, sino únicamente de una “analítica”) de lo dado representacionalmente. Las ambigüedades que aún afectan al fenómeno en Kant pueden, sin embargo, evitarse en la fenomenología, siempre que se observe rigurosamente su propia metodología. Para ello, es necesario hacer algunas breves observaciones al respecto.

Las amplias implicaciones *ontológicas* de la epojé trascendental no han sido aún suficientemente tratadas ni comprendidas. Aunque tal tratamiento quizá no haya sido una preocupación explícita de *Husserl*, ello no significa en absoluto que no puedan —y deban— ser abordadas desde otra perspectiva (posiblemente más profunda). En primer lugar, se intentará explicitar dichas implicaciones.

Desde una perspectiva teórica (especulativa), la epojé no consiste en una aproximación *subjetiva* (una “práctica”, una acción o algo por el estilo) a lo que aparece, sino en la toma de conciencia del estatus de la donación fenomenal de los objetos que aparecen (y que solo pueden aparecer). Su ejecución no implica una mera suspensión provisional de la posición del ser, que podría ser revertida tras esclarecer las operaciones constitutivas realizadas por la subjetividad trascendental para así retornar al ser-en-sí natural, sino que apunta al estatus ontológico de aquello que se da correlativamente a esta subjetividad: la fenomenología da precisamente acceso a los fenómenos, y estos se sitúan, frente a lo dado naturalmente, en una tensión que se expresa en un dualismo irreductible que caracteriza lo así abierto. Lo que aquí se quiere poner de relieve particularmente es en qué medida esta perspectiva, cuando se la piensa de manera consecuente, abre un campo de investigación que se ubica más acá de la alternativa entre teoría del conocimiento y ontología.

Pero ¿qué significa entonces “fenómeno”? —una pregunta que se plantea con tanta más urgencia cuanto que justamente esa “donación fenomenal” debe ser explicada—. En Husserl pueden distinguirse, de manera muy instructiva, *dos* significados de este concepto. Por un lado, el fenómeno designa “el vivenciar puro como hecho”, y, en consecuencia, la totalidad de los fenómenos, “el reino de los hechos egológicos”. Husserl emplea estos conceptos para designar todo aquello que aparece dentro de la esfera de la conciencia. Todo lo que aparece: es decir, tanto los noemas (como conceptos de sentido del objeto intencional), como también las

ejecuciones de conciencia (noéticas) que constituyen las apariciones inmanentes, así como los datos hyléticos (sensibles) sobre los que se fundan los actos noéticos. Los hechos egológicos son, por tanto, lo que aparece (el objeto, es decir, el *sentido* noemático) y aquello que constituye lo que aparece (los datos hyléticos así como los actos aprehensivos). Debe subrayarse que en los escritos programáticos —por ejemplo, en *Ideas I* (Husserl, 1976) y *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1963)— solo este (primer) concepto de fenómeno es el que predomina.

Sin embargo, también existe un segundo concepto de fenómeno, que se desarrolla sobre todo en los *manuscritos de trabajo* de Husserl. Los pasajes más conocidos en los que se encuentra este segundo concepto de fenómeno son los manuscritos sobre la constitución de la conciencia interna del tiempo y aquellos sobre la síntesis pasiva. En las lecciones sobre el tiempo, por ejemplo, en las que Husserl ofrece el análisis del tono como objeto temporal, apunta en primer lugar al primer concepto de fenómeno (describe las retenciones, las impresiones primarias, etc.), y luego se pregunta: Pero ¿cuáles son *los fenómenos originariamente constituyentes del tiempo*? ¿Qué constituye la temporalidad *misma* de las retenciones? De ello se desprende con claridad que el segundo concepto de fenómeno —más allá del primero— tiene por tema precisamente la constitución de este último. Este segundo concepto de fenómeno se refiere, por tanto, a los fenómenos constitutivos de aquello que conforma el ámbito de los hechos (“egológicos”) dados. Y Husserl denomina a estos fenómenos originariamente constituyentes las “efectuaciones operantes” (*fungierenden Leistungen*) de la subjetividad trascendental. Lo fundamental —lo verdaderamente decisivo— aquí es que se hacen visibles dos dimensiones diferentes y fundamentales de la fenomenología. La primera es la conocida —clásica— dimensión de la fenomenología descriptiva y, por consiguiente, el primer concepto de fenómeno es el objeto propio de este análisis descriptivo. En cambio, los fenómenos originariamente constituyentes, es decir, los fenómenos en el segundo sentido del término, no siempre son accesibles al análisis descriptivo. Aquí entran, por tanto, en juego elementos *genético-constructivos*.

Para decir todo esto una vez más, pero de otro modo: La fenomenología se ocupa de hechos, de datos, con los que se encuentra en el transcurso de sus descripciones y cuya *génesis* tiene que reconstruir. En la fenomenología pueden distinguirse esencialmente dos tipos de hechos o datos. El primer tipo de hechos es lo que acabamos de denominar “hechos egológicos”, es decir, el concepto de fenómeno en el primer sentido del término. El segundo tipo de hechos son los hechos-límite (*Grenzfakten*), los límites con los que uno se topa dentro del análisis descriptivo. Como ejemplos, además del problema mencionado sobre el estatus de la temporalidad originaria, pueden citarse las siguientes cuestiones: la de la existencia (¿no la de la evidencia apodíctica!) del mundo, la de la finitud o infinitud del flujo de conciencia trascendental, la del yo fenomenológico (¿es solipsista, es decir, puramente egológico, o está constituido intersubjetivamente?), etc. Y aquí es, entonces, donde entramos en el ámbito del segundo concepto de fenómeno. Solo el análisis constructivo de los fenómenos originariamente constituyentes puede, en efecto, proporcionar una respuesta a estas preguntas.

¿En qué consiste exactamente la “construcción fenomenológica” que caracteriza de manera esencial a la llamada fenomenología constructiva? Ante todo, debe mantenerse este concepto alejado tanto de toda construcción *metafísica*, como también de lo que Heidegger y Fink denominaron “construcción fenomenológica”.

Por un lado, la construcción fenomenológica no debe confundirse con una construcción *metafísica*. Construir en fenomenología no significa *deducir* algo mecánicamente a partir de un principio, sino más bien descender —en un movimiento en zigzag— desde los hechos-límite mencionados más arriba hasta la dimensión que ha de construirse, aquella capaz de constituir una explicación de esos hechos. Este descenso debe mantenerse siempre vinculado a dichos hechos: no se trata, por tanto, de una construcción ficticia (ni tampoco especulativa), sino de una que se mantiene, en cada caso, orientada por aquello mismo que ha de

constituirse. Por otra parte —lo que se enlaza con lo dicho antes—, el concepto de construcción fenomenológica que aquí se quiere reforzar no coincide ni con el concepto heideggeriano de construcción en *Ser y tiempo* (1963), ni con lo que Fink (1988) denominó “construcción fenomenológica” en la *Sexta meditación cartesiana*. La construcción fenomenológica —como aquí se la entiende— no tiene como finalidad “añadir”, por así decirlo, elementos del “Dasein” o de la “subjetividad trascendental”, que ya no (o todavía no) se dejan mostrar fenomenológicamente y por tanto deben ser “construidos”, al conjunto de lo que todavía puede ser atestiguado fenomenológicamente.⁴ Más bien, posee un carácter *fundante*: la construcción fenomenológica —como Husserl al menos indicó hacia finales de los años veinte— es la única posibilidad de fundamentar y legitimar de manera definitiva el conocimiento.

Como se desprende de las lecciones y tratados de Husserl del mismo período,⁵ la problemática de la legitimación del conocimiento es absolutamente esencial para la fenomenología entendida como idealismo trascendental. Sin embargo, según nuestra interpretación, ni Kant ni el propio Husserl han proporcionado de hecho una legitimación del conocimiento que resulte plenamente satisfactoria. Antes de proceder a una exposición positiva del sentido y el alcance de la “construcción fenomenológica”, conviene aclarar este último punto más en detalle.

3.

Kant afirma haber proporcionado, mediante la *deducción de las categorías*, la justificación del conocimiento. La originalidad de su planteamiento —más allá de la mera exposición y discusión de los elementos del conocimiento, así como de la presentación (en el capítulo sobre el esquematismo) de las condiciones efectivas (aunque igualmente *a priori*) de la subsunción de las intuiciones bajo las categorías gracias a los esquemas trascendentales— consiste en haber introducido una nueva forma de “argumentación”⁶ (la *trascendental*), que debe oponerse a todo procedimiento meramente psicológico-genético, es decir, empírico. En ello, resulta bastante llamativo que la sección que contiene los pasos esenciales de esta legitimación —la llamada “deducción subjetiva” —, es decir, el capítulo sobre las tres síntesis del entendimiento de la primera edición de 1781— no fuera incorporada en las ediciones posteriores de la primera *Crítica*. Aún más sorprendente es su afirmación de que lo esencial para sus fines ya se habría logrado en la “deducción objetiva”, cuando el núcleo mismo de la deducción de las categorías reside precisamente en la deducción subjetiva de 1781. El objetivo principal de la deducción de las categorías consiste entonces, como se ha dicho, en la *legitimación* del conocimiento. Tal legitimación no puede basarse en lo dado fácticamente, sino que debe contener las “condiciones de posibilidad” del conocimiento. ¿En qué consisten, pues, estas condiciones de posibilidad? Kant responde a esta pregunta en dos pasos. En primer lugar, todo conocimiento implica tres actos de síntesis del entendimiento: en la intuición, en la reproducción de lo intuitivo y en la unificación consciente de lo intuitivo y reproducido en el concepto, que, a su vez, funda la autoconciencia empírica del sujeto que comprende. Este es el primer paso, que aún se sitúa en el plano de una *descripción empírica*. El segundo paso, trascendental y decisivo para el idealismo trascendental tal como lo entiende Kant, consiste en demostrar que estos actos de síntesis no son necesarios únicamente para todo lo dado empíricamente, sino que también son requeridos por las *intuiciones puras*: las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo son posibles, por su parte, solo mediante estas tres síntesis del entendimiento (por medio de lo cual se hace evidente por qué y en qué sentido las síntesis del entendimiento son constitutivas de los *modi*



de la forma más fundamental de la sensibilidad, a saber, del tiempo).⁷ Pero dado que estas intuiciones son intuiciones *aprióricas*, los actos de síntesis requeridos por ellas también deben ser *aprióricos*. Por definición, estos no pueden ser demostrados empíricamente, por lo que deben ser presupuestos como síntesis *trascendentales*. Y dado que el espacio y el tiempo son las condiciones de posibilidad de toda experiencia, y que, a su vez, presuponen las síntesis trascendentales, se sigue —por inferencia transitiva— que las síntesis trascendentales del entendimiento son condiciones necesarias de toda experiencia. *Q.E.D.*^{8,9}

Dicho de forma concisa, la justificación kantiana del conocimiento puede reconducirse al hecho de que Kant, como resulta evidente de la reconstrucción recién ofrecida, termina, no obstante, *deduciendo*, en el sentido clásico del término, las efectuaciones sintéticas trascendentales que deben presuponerse para poder legitimar la posibilidad de la experiencia y, por tanto, del conocimiento, ya que, en efecto, se trata de una inferencia de la razón. Desde el punto de vista fenomenológico, este procedimiento resulta problemático en la medida en que carece de una acreditación concreta, algo que precisamente puede y debe exigirse de una legitimación del conocimiento. Más precisamente, cuando Husserl critica repetidamente la falta de un “suelo” para el conocimiento, tiene en mente una “experiencia trascendental” —que puede parecer paradójica al “trascendentalismo” kantiano ortodoxo—, la cual puede abordarse de dos maneras: ya sea como una acreditación descriptiva de los “actos” y “efectuaciones” del conocimiento trascendental que se dan de forma intuitiva, o —en un sentido más general— como una experiencia que apunta a la “subjetividad trascendental” o “mónada” (en el sentido husserliano) como un ámbito de investigación propio (en cuyo caso, la separación —aquí ineludible— entre sujeto y mundo habría de superarse mediante una “automundанизación del sujeto trascendental”).¹⁰ Lo que estas dos direcciones de investigación tienen en común es que ambas se basan en una acreditación en una *evidencia* última, es decir, no en actos del entendimiento o de la razón, en deducciones o inferencias, sino en un “ver”, en un ser dado intuitivo. Este es el sentido profundo del “principio de todos los principios” del § 24 de *Ideas I* (Husserl, 1976).

La “fenomenología constructiva”, en cambio, desarrolla un procedimiento alternativo que intenta sortear tanto los escollos del trascendentalismo kantiano como los de la fenomenología descriptiva husserliana. ¿En qué consiste la insuficiencia de estos dos enfoques? El planteamiento de Kant carece, como ya lo señalaron los filósofos clásicos alemanes y el propio Husserl, de una fundamentación última *convinciente*. Tanto el hecho de que la argumentación trascendental kantiana se base, en última instancia, únicamente en hipótesis —ya que establece aquello que *debe presuponerse* para que el conocimiento sea *posible*—, cuyo contenido epistémico es, sin embargo, más débil que aquello que pretende fundamentar, como también el hecho de que en definitiva recurra (al menos parcialmente) a un procedimiento *deductivo* en sentido tradicional (*ut supra*), ponen en entredicho su pretensión de haber proporcionado efectivamente una fundamentación última del conocimiento. La insuficiencia del método fenomenológico *husserliano*, por su parte, radica en la presunta convicción de que la *evidencia intuitiva* puede funcionar exclusivamente como instancia legitimadora. Si bien Husserl afirma que incluso la evidencia debe ser, a su vez, fundamentada,¹¹ lo que él mismo ofrece a este respecto no parece estar en condiciones de satisfacer plenamente tal exigencia. Es aquí, como ya se ha dicho, donde entra en escena la *construcción fenomenológica*.

4.

Existe desacuerdo respecto de si *el propio Husserl* consideró o incluso aplicó esta metodología de una construcción fenomenológica.¹² Independientemente de las posiciones que se adopten o defiendan al respecto, pueden establecerse los siguientes puntos en el marco de la elaboración de una metafísica fenomenológica. Una fundamentación última de la filosofía no puede ser proporcionada únicamente por la *intuición* —precisamente en este punto se separan la fenomenología “ortodoxa” y la “constructiva”—. Si bien la donación intuitiva constituye *idealmente* (en el sentido de la *idea* kantiana) un *horizonte* necesario que no

debe perderse de vista, en la práctica fenomenológica se hace evidente que la intuición a veces se topa con límites que pueden *hallarse por delante* del ámbito de la fundamentación última. La construcción fenomenológica desarrolla —mediante una “intuición constructiva”¹³— modelos de pensamiento, intelectivamente diseñados, que si bien nunca deben estar desprovistos de intuitividad (la cual, sin duda, solo puede alcanzarse en parte y *con posterioridad*), se adentran necesariamente en un ámbito *cuya intuitividad debe, primeramente, ser puesta de manifiesto*. La construcción fenomenológica conjuga, por tanto, un bosquejo intelectual y una aprehensión intuitiva, en la medida en que abre por primera vez las condiciones de posibilidad tanto intelectuales *como también* intuitivas de una fundamentación última. Y precisamente en la medida en que esto concierne asimismo a la intuición, la construcción fenomenológica no constituye una construcción metafísica o especulativa.

En lo que respecta a las condiciones de posibilidad *intelectuales* de la fundamentación última, es preciso añadir que la *necesidad* de la construcción se revela recién *en la construcción misma*: la construcción fenomenológica no opera, por tanto, conforme a reglas previamente establecidas o presupuestas, sino que dichas reglas solo pueden ser aprehendidas en y por medio de la misma construcción. En este sentido, la construcción fenomenológica¹⁴ se revela como una construcción *genética* en el sentido fichteano: lo que ha de ser construido es, en sí mismo, “nada”; solo surge para aquel que lleva a cabo la construcción. Sin embargo, ello no le resta *necesidad*, pues solo ella puede proporcionar la fundamentación última requerida.

5.

Ya se ha mencionado en varias ocasiones la cuestión de la *fundamentación última* —y ello no sin razón, incluso en el marco de la fenomenología *husserliana*, si se considera que el idealismo trascendental, en todas sus formulaciones, la tiene precisamente como objetivo—. A continuación, se mostrará que esta última solo puede concebirse como una *autofundamentación del saber*. La tesis principal de este trabajo consistirá entonces en mostrar que tal autofundamentación puede alcanzarse mediante una autoformación (*Sichbilden*) del fenómeno, entendido y —en este sentido— ampliado como “*imagen*” (*Bild*). En efecto, se trata aquí de una *ampliación* del concepto de fenómeno, dado que este “fenómeno” es *único* —y así, la fenomenología constructiva da con un “fenómeno originario”¹⁵ que, en el nivel más profundo de la constitución de todo saber, se opone a la *multiplicidad* de los fenómenos que deben *describirse* (véanse arriba las dos primeras acepciones del término “fenómeno”). Este “fenómeno originario” es para nosotros un —ciertamente paradójico— “*singulare tantum*” diferenciado (en el sentido del “*acontecimiento*” en el último Heidegger (1957, p. 25)).¹⁶ Por razones que se expondrán más adelante, lo denominaremos aquí “*imagen*” (*Bild*).

La fenomenología en general, y la fenomenología constructiva en particular, es un *idealismo trascendental*.¹⁷ Esto significa que ella —conforme a la definición kantiana del conocimiento trascendental— toma como tema “nuestro modo de conocer” los objetos, en la medida en que tal modo de conocer “debe ser posible *a priori*”. La solución que Kant ofrece a este problema consiste, como es sabido, en definir el conocimiento por el hecho de que siempre contiene elementos aprióricos, los cuales —en el marco de una estética trascendental y de una analítica trascendental— constituyen las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento. Ahora bien, esta fundamentación del idealismo trascendental no es suficiente. Ciertamente, se trata de un paso de enorme importancia el haber expuesto precisamente estos *elementos* del conocimiento. Pero para que con ello se proporcione también una *fundamentación* convincente del conocimiento, no basta con remitirse —respecto de aquello que constituye un conocimiento *en tanto que conocimiento* (a saber, su *aprioridad*)— únicamente a las formas *a priori*, pues con ello lo único que se hace es explicar el conocimiento necesariamente *apriórico* mediante elementos *aprióricos*. Una remisión así, de algo de una naturaleza a otro de la misma índole, no proporciona, sin embargo, una *fundamentación* del conocimiento. Precisamente aquí es donde entra en juego la fenomenología constructiva.¹⁸



La fenomenología se ocupa de fenómenos. No se ve por qué aquello que fundamenta *todo* saber *en tanto que* saber no podría, por su parte, ser tematizado también como “fenómeno”. Se trata, ciertamente, de un fenómeno especial en un doble sentido: no está ligado a un objeto determinado, sino que caracteriza todo saber *en cuanto* saber —es decir, como ya se mencionó, es un fenómeno *único*—; y nunca se da de manera temática y explícita, por lo tanto, es un fenómeno “*inaparente*”. Intentemos ahora formarnos una *imagen* de este “fenómeno originario”.

Ahora se tratará, pues, de intentar proporcionar efectivamente la fundamentación del conocimiento requerida. Conviene señalar que, en el marco de una fenomenología constructiva, tal fundamentación última debe esclarecer al mismo tiempo la fenomenalidad en tanto que fenomenalidad. A este *doble en uno* apunta la construcción fenomenológica que sigue a continuación.¹⁹

6.

El conocimiento ha de ser. La fundamentación última ha de ser proporcionada. Kant subraya: el conocimiento trascendental se ocupa de nuestra manera de conocer en la medida en que ella “*ha de*” (*soll*) ser posible (*a priori*). La pregunta trascendental por las condiciones de posibilidad del conocimiento, por su posibilitación (*Ermöglichung*), está, por tanto, estrechamente ligada a este “ha de” (que no es un ha de ser abstracto).²⁰ La construcción fenomenológica²¹ del fenómeno originario como *imagen* (*Bild*),²² tal como aquí se requiere y se aplica, debe comenzar esbozando un concepto completamente vacío de esta fundamentación del conocimiento. Esto particularmente significa que lo que se tiene al principio de esta fundamentación es solo una reproducción o copia (*Abbild*). Este estado de cosas que se desprende del “ha de” —una escisión, una contraposición entre la fundamentación que se busca y la reproducción conceptual correspondiente— corresponde, como no es necesario subrayar, a la naturaleza misma de la *conciencia*, de la cual solo de manera consecuente se puede y debe partir; la misma que, por su parte, está caracterizada precisamente por la escisión entre el sujeto de conciencia y lo dado conscientemente, es decir, por la estructura sujeto-objeto.

En un segundo paso, la construcción fenomenológica *reflexionará* entonces sobre lo así esbozado, es decir, lo pondrá en relación con aquello que debe ser construido de modo que la reproducción aun completamente vacía se “llene” progresivamente “de contenido”, de forma evidente y necesariamente *acreditable* fenomenológicamente. ¿Qué resulta de esta reflexión? La reproducción esbozada *no* constituye el principio *mismo* de la legitimación del conocimiento, sino únicamente una copia que se le enfrenta. Esta reproducción “se comprende” (*begreift sich*) en esta reflexión como una *mera* copia. Para llegar al principio mismo, lo que acaba de ser esbozado debe ser *destruido*. A partir de ello se *configura* (*ausgebildet*) una nueva imagen: no una pura reproducción solamente *proyectada* —aunque inevitablemente—, sino una imagen producida genéticamente a través de la destrucción de lo reproducido y la configuración del propio principio. ¿En qué consiste entonces *esta* imagen, si *no* ha de ser una *puramente formal*? Precisamente en el doble proceso simultáneo de *proyección y destrucción*. El concepto de “*Ausbilden*” (configuración) resulta aquí pertinente en la medida en que puede expresar, por un lado, de forma negativa, un *Ausmerzen* (eliminar, erradicar), *Ausschalten* (desactivar, eliminar), etc., y, por otro lado, de forma positiva, justamente un *Ausformen* (moldear), *Ausbilden* (formar). La *configuración* (*Ausbilden*) así entendida designa, paradójicamente, la destrucción de una primera y necesaria reproducción (*Abbild*). ¡Y dado que la reproducción no es otra cosa que la expresión de la condición de la conciencia (intencional) misma —en la medida en que expresa la *correlación* de la conciencia—, esta configuración es, a la vez, la de una forma de “conciencia” *pre-intencional* (y “pretemporal”), que se caracteriza justamente por este acto simultáneo de establecer (*Setzen*) y destruir!



Así, esta construcción fenomenológica se revela igualmente como una constitución genética de la estructura intencional. Esta “constitución” se distingue porque aquello que en ella se constituye no se fundamenta en algo subyacente, sino que este último se vuelve accesible por vez primera a través de la propia construcción. En el apartado final se abordarán las consecuencias ontológicas decisivas de este acto pre-intencional de establecimiento y destrucción, ya que la *realidad* se mostrará entonces como nada más que concientización (*Bewusstwerdung*), en este mismo proceso, de un ser en cada caso “endógeno”.

Sin embargo, la construcción fenomenológica del principio de la fundamentación del conocimiento no se halla en modo alguno concluida. El “contenido” fenomenológico de lo construido ha aparecido hasta ahora solamente de manera negativa, como una “configuración” (*Ausbilden*). Una primera indicación hacia una determinación *positiva* de lo construido consiste ahora en que aquello que resulta de la construcción hasta este punto no recae simplemente en lo que ha de ser (*Sein-Sollende*) originario, sino que remite, más bien, a una doble y opuesta “actividad” pre-subjetiva de establecer y suprimir, que constituye esa configuración. Esta actividad no es, naturalmente, una actividad puramente mecánica, sino que puede ser comprendida en una reflexión aún más profunda, ahora *interiorizante*. Toda supresión es una supresión de algo previamente puesto y, por tanto, dependiente de ello. La configuración (*Ausbilden*) que se había revelado arriba resultó del hecho de que la mera reproducción (*Abbilden*) se comprendió *como tal* y, en consecuencia, se destruyó. La reflexión interiorizante que se lleva a cabo ahora va un paso más allá: no se comprende ya simplemente como una actividad reproductora (*abbildende*), sino como comprensora (*begreifende*). Y este comprender *en tanto que comprender*, esta reflexión *en tanto que reflexión*, abre un campo completamente nuevo (que, naturalmente, ya resonaba y se transparentaba en el momento de la configuración): un campo de lo nunca ya objetivamente dado, sino del puro posibilitar (*Ermöglichen*) mismo.²³ ¿Qué debe entenderse por ello?

La reflexión interiorizante que consume esta construcción fenomenológica —que solo puede llamarse “reflexión” de forma impropia, ya que no refleja, como suele ser habitual, algo inevitablemente *exterior*²⁴ al sujeto que reflexiona— constituye el último aspecto del “fenómeno originario”. Si se quiere atribuirle un carácter “formativo”, el término más adecuado sería probablemente el de “imaginación” (*Einbilden*), lo cual remite al papel preponderante que desempeña aquí la facultad de la imaginación (*Einbildungskraft*) (por supuesto, *transcendental*) (Ver abajo). El prefijo “*ein-*” en “*einbilden*” expresa implícitamente una *interioridad*. ¡Y esta imaginación no es, pues, otra cosa que un comprenderse como comprendiendo, un reflexionarse como reflexionando!²⁵ La legitimación exigida y buscada del conocimiento culmina, por tanto, en este captarse en tanto que captarse posibilitante, que se construye fenomenológicamente. No se contenta, como se ha visto, con formas del conocimiento solamente *postuladas*, sino que expresa el principio reflexivo fundamental de posibilitación de la comprensión-de.

Resumamos nuevamente de forma concisa esta construcción fenomenológica. Se exige un principio de legitimación del conocimiento que no puede simplemente postularse fácticamente (como sucede, por ejemplo, con la evidencia intuitiva postulada), sino que debe acreditarse fenomenológicamente por sí mismo —y ello mediante una reflexión constante y progresivamente *interiorizante*—. De este principio nos formamos primero una “imagen” (*Bild*) conceptual —sin saber aún qué contiene propiamente—. Sobre ella no reflexionamos desde fuera, sino que la dejamos reflejarse ante nuestros ojos por sí misma. En esta *primera* autorreflexión, la imagen se comprende como mera copia (*Abbild*) —lo que hace necesaria su destrucción *en cuanto imagen* (*Bild*)—. ¿Qué queda entonces? No *nada*, sino la doble actividad antes descrita de esbozar y destruir. En una *segunda* reflexión, que ya no apunta a ninguna actividad dirigida hacia un objeto (aunque

esta sea —negativamente— una actividad destructiva, pues todavía remite, como ya se ha dicho, a lo que ha de ser destruido), sino que se orienta al mero acto interior de reflexionar en sí mismo, este reflexionar se comprende *como reflexionar*, el comprender *como comprender*, el conocer *como conocer*. Y la posibilitación (*Ermöglichung*) del conocimiento no es, entonces, otra cosa que este reflexionarse como reflexionando, comprenderse como comprendiendo, conocerse como conociendo. ¿Pero cómo se evidencia aquí la fundamentación de la fenomenalidad como fenomenalidad?

La respuesta ya se encuentra contenida en lo recién desarrollado. El concepto de fenomenalización se malinterpreta si se lo concibe como la exteriorización fenoménica de algo que en principio no sería fenoménico —es decir, dado “en sí”. La fenomenalización no es en absoluto una *exteriorización*; más bien expresa un “estar dentro estando [o saliendo]²⁶ fuera” (*ausstehendes Innestehen*).²⁷ Sin embargo, también este concepto puede inducir a error, ya que el “dentro” sólo tiene sentido en oposición a un “afuera”. En este sentido, sería preferible el concepto de “*endogeneidad* del ser”. Para aclarar esto más detalladamente, se abordará ahora —en un último apartado breve— el concepto de “realidad”.

7.

De todo ello se derivan, en efecto, consecuencias esenciales para el estatus de la *realidad*, que pueden desplegarse según tres puntos de vista diferentes.

1) La “realidad” no puede separarse del momento *reflexivo*. Lo real es lo que queda —el remanente (*Absatz*)— tras la destrucción de la reproducción esbozada. Es el ser que permanece tras la destrucción del polo subjetivo de la correlación de conciencia (y en ese sentido es pre-intencional). Pero no se trata de un ser-en-sí inerte, sino que es vivificado por la reflexión interiorizante: no es otra cosa que *reflexión de la reflexión*, mejor aún: *reflexión EN TANTO QUE*²⁸ *reflexión*. La realidad “hereda” y encarna, de este modo, los tres aspectos fundamentales del “fenómeno originario”.

2) De este modo, pueden extraerse ahora las consecuencias ontológicas que se derivan de la *epojé* fenomenológica: lo accesible fenomenológicamente no se halla en absoluto en oposición con una realidad “natural” exterior. Solo es real aquello que precisamente se manifiesta en la “actitud” fenomenológica, es decir, en la *epojé*. Esto significa más concretamente que lo dado como real es “*inmanente*” a la conciencia (y a la conciencia trascendental). La realidad es inmanencia del ser o de la conciencia —para lo cual introducimos, como se dijo, el concepto de “*endogeneidad*”, que no designa una mera inmanencia, sino que da cuenta del “estar fuera”, del “carácter trascendente” de lo real. La conciencia nunca puede llegar “tarde” al ser; nada se da previamente o se presupone —como “ser” — a la conciencia trascendental. Este es, sin duda, el denominador común de las principales elaboraciones de las más recientes investigaciones fenomenológicas. En este contexto también se vuelve comprensible cómo debe entenderse con precisión el doble movimiento característico de la “configuración” (*Ausbilden*) expuesto más arriba —a saber, el esbozar y destruir la reproducción: si el principio de legitimación del conocimiento, exigido al inicio solo como un “ha de”, se deja aprehender de modo evidente precisamente en el esbozo y la destrucción de las estructuras conceptuales esbozadas, e incluso se manifiesta como “real”, entonces esto significa que dicho principio siempre ya está “en” nosotros, y que es solo por esa vía que se asegura nuestro acceso a él. También en esto se expresa, pues, la *endogeneidad* de la conciencia de todo ser —y del propio principio del ser mismo.

3) En lo que respecta al papel de las distintas facultades del conocimiento dentro de este planteamiento de una metafísica fenomenológica, debe subrayarse que es preciso conceder prioridad a la *imaginación* (*Einbildungskraft*) (trascendental) por sobre todas las demás facultades. En la fenomenología constructiva — a diferencia de la fenomenología husserliana— la imaginación tiene primacía sobre la facultad de la percepción.²⁹ La razón principal de ello radica en el *carácter imaginario de la realidad*.³⁰ Ahora bien, la realidad no es imaginaria porque se postule dicha prioridad, sino que dicha prioridad se sigue precisamente de la mencionada imaginariadad. Aquí, las conclusiones gnoseológicas derivan de los planteamientos ontológicos —y no a la inversa—. En este sentido, la fenomenología constructiva se ve obligada a volver a interrogar y, llegado el caso, a reconsiderar los logros de la “revolución copernicana” kantiana.³¹

8.

Cuanto más se desciende en las esferas originariamente constitutivas, tanto más pierde el concepto de fenómeno su carácter meramente intuitivo. Si la fenomenología estático-descriptiva —como ya lo indica su propio nombre— se ocupa de aquello que se da con evidencia en su aparición (y que, por tanto, puede ser aprehendido en un ver), esto ya no vale necesariamente para la fenomenología genética-constructiva. Ya el segundo concepto de fenómeno —que, como se ha dicho, designa las efectuaciones operantes (*fungierenden Leistungen*) de la subjetividad trascendental, las cuales constituyen aquello que se muestra en la esfera inmanente de la conciencia (y lo que conforma el primer concepto de fenómeno)— remite a una “actividad” genética (aunque no sometida a una subjetividad libre y arbitraria). Con mayor razón vale esto para el caso del tercer concepto de fenómeno, el “fenómeno originario”, en el que el saber mismo (o, como también se podría decir, la autoconciencia trascendental) se funda: en él, el principio de la fundamentación última deviene propiamente un “fenómeno”, que es al mismo tiempo el principio de la fenomenalización.

Como se ha visto más arriba, la “fenomenología constructiva” no se topa con ningún “fundamento” (*Grund*) del aparecer —al menos no si con ello se entiende que habría algo subyacente a lo que aparece—. De acuerdo con el carácter genético de la construcción fenomenológica, tal “fundamento”, que se muestra como “pretemporal”, solo se abre *en la construcción misma*. ¿Pero existe, sin embargo, un fundamento del aparecer? Tal vez la pregunta esté mal planteada y deba más bien formularse a la inversa: ¿cuál es, en realidad, el fundamento de la suposición de algo existente fuera del fenómeno? O, dicho de otro modo: ¿qué justifica el *dualismo* mencionado al comienzo? El propósito de estas reflexiones ha sido plantear esta cuestión de un modo distinto al horizonte de una trascendencia simplemente presupuesta, sea cual sea su interpretación (motivo por el cual introducimos el concepto de “endogeneidad” del campo fenomenal). Y la respuesta podría consistir en mostrar el carácter aparentemente paradójico del fenómeno: cuanto más el fenómeno se *fenomenaliza*, tanto más se *interioriza*.

Bibliografía

- Fichte, J. G. (1985). *Nachgelassene Schriften 1804* (R. Lauth y H. Gliwitzky, eds., con la colaboración de E. Fuchs) [GA II/8]. En *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Frommann-Holzboog.
- Fink, E. (1988). *VI. Cartesianische Meditation* (Vol. I y II) (H. Ebeling, J. Hall y G. van Kerckhoven, eds.). Kluwer.
- Fink, E. (2006). *Phänomenologische Werkstatt. Teilband 1: Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl* (R. Bruzina, Ed.; Gesamtausgabe, Vol. 3/1). Karl Alber.
- Gondek, H.-D., & Tengelyi, L. (2011). *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Suhrkamp.
- Guerrero, M. N. (2025) Reseña de Alexander, Schnell, *Die Entdeckung der Präphänomenalität. Vorlesungen zur theoretischen Phänomenologie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Colección “Zu den Sachen Selbst”, Tomo 1, 2025, 154 pp. *Tábano* (26), 181-89.
- Heidegger, M. (1957). *Identität und Differenz*. Neske.
- Heidegger, M. (1963). *Sein und Zeit* (10.^a ed.). Niemeyer.
- Heidegger, M. (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [Gesamtausgabe, Vol. 24]. Klostermann.
- Heidegger, M. (1980). *Holzwege*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1983/1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [Gesamtausgabe, Vol. 29/30]. Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1929/1930 (F.-W. von Herrmann, ed.). Klostermann.
- Husserl, E. (1956). *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (R. Boehm, ed.). *Husserliana* VII. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (R. Boehm, ed.). *Husserliana* VIII. Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1963). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (S. Strasser, ed.). Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (K. Schuhmann, ed.; *Husserliana*, vol. III/1). Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Hartknoch.
- Schelling, F. W. J. (2000). *System des transzendentalen Idealismus* (H. D. Brandt y P. Müller, eds.). Meiner.
- Schnell, A. (2007a). *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Millon. (Collection Krisis)
- Schnell, A. (2007b). La doctrine fichtéenne de l'image. En A. Schnell (Ed.), *L'Image* (pp. 47–63). Vrin.
- Schnell, A. (2009). *Réflexion et spéculation: L'idéalisme transcendantal chez Fichte et Schelling*. Millon. (Collection Krisis)
- Schnell, A. (2010a). Die Phänomenalisierung des Phänomens: Grundlinien einer phänomenologischen Metaphysik. *Zeitschrift der Philosophischen Gesellschaft Sankt Petersburg [Мысль]*, (11), 19–35. Recuperado de <https://aschnell.eu/wp-content/uploads/sites/7/2019/08/A19-A.-Schnell-Die-Phänomenalisierung-des-Phänomens.-Grundlinien-einer-phänomenologischen-Metaphysik.pdf>

- Schnell, A. (2010b). *En deçà du sujet: Du temps dans la philosophie transcendante allemande*. Presses Universitaires de France. (Collection Épiméthée)
- Schnell, A. (2011). *Le sens se faisant: Marc Richir et la refondation de la phénoménologie transcendante*. Ousia.
- Schnell, A. (2013a). Éléments pour un transcendantalisme spéculatif. *Annales de Phénoménologie*, (12), 75–92.
- Schnell, A. (2013b). *En voie du réel*. Hermann.
- Schnell, A. (2015a). *La débiscence du sens*. Hermann.
- Schnell, A. (2015b). *Wirklichkeitsbilder*. Mohr Siebeck.
- Schnell, A. (2016). Die drei Bildtypen in der transzendentalen Bildlehre J. G. Fichtes. En A. Schnell y J. Kunes (eds.), *Bild, Einbildung, Selbstbewusstsein (Fichte-Studien, vol. 42, pp. 49–65)*. Brill–Rodopi.
- Schnell, A. (2020a). *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendante? Fondements d'un idéalisme spéculatif phénoménologique*. Jérôme Millon.
- Schnell, A. (2020b). *Seinsschwingungen. Zur Frage nach dem Sein in der transzendentalen Phänomenologie*. Mohr Siebeck.
- Schnell, A. (2021a). *Le clignotement de l'être*. Hermann.
- Schnell, A. (2021b). *Der frühe Derrida und die Phänomenologie*. Klostermann.
- Schnell, A. (2022). La « phénoménologie » dans la *Doctrine de la science de 1804/II* de J. G. Fichte. *Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série*, (21), 5–28.
- Schnell, A. (2025). *Préphénoménalité et générativité. Pour une nouvelle phénoménologie théorique*. Hermann.

NOTAS

- 1 Para una primera elaboración de la “fenomenología constructiva”, todavía plenamente orientada a Husserl, véase Schnell (2007a).
- 2 [N. d. T.: Para este tema véase Schnell (2022).]
- 3 Conviene señalar que el “fenómeno originario” que constituye todo aparecer no posee aún ningún carácter temporal. La temporalidad surge únicamente *en* la conciencia y como una *forma* específica de ella —tal como lo han mostrado en desarrollos propios Fichte, Schelling y, por supuesto, Husserl (véase al respecto, con más detalle, Schnell, 2010b)—. Ahora bien, la conciencia es solo *una* condición —aunque *necesaria*— del aparecer, que sin embargo está constituida en si misma en el “fenómeno originario”. A diferencia de los análisis clásicos ofrecidos por Husserl y Heidegger, la “fenomenología constructiva” *no* considera la “temporalidad originaria” como una estructura última y originaria de la fenomenalidad. El mencionado “fundamento del aparecer” sería, por tanto, “pretemporal”.
- 4 [N. d. T.: Sobre este tema, véase la nota al pie de Schnell, 2015b, pp. 25-26.]
- 5 Véase particularmente las Lecciones de Husserl (1956 y 1959) sobre *Filosofía primera*.
- 6 Como es sabido, el concepto de “argumentación trascendental” no proviene del propio Kant, sino que fue introducido recién hace algunas décadas en su recepción estadounidense.
- 7 Véase la siguiente nota al pie.
- 8 [N. d. T.: “Lo que debía demostrarse”.]

- 9 Otro aspecto, de gran importancia para el idealismo trascendental de la *Crítica de la razón pura*, de la deducción “subjetiva” de categorías consiste efectivamente en la constitución respectiva de los *modi* temporales (sucesión, simultaneidad y permanencia) en las síntesis trascendentales del entendimiento. Sobre esto, véase el primer capítulo de Schnell (2010b).
- 10 Véase al respecto la quinta de las *Meditaciones cartesianas* (1963).
- 11 Véase, por ejemplo, Husserl (1959, p. 33).
- 12 Nuestro libro (Schnell, 2007a) ha suscitado en este sentido cierta controversia —y ciertamente no sin razón.
- 13 Véase el manuscrito Z-IV, p. 94ab, en el Archivo Eugen Fink de Friburgo (citado en el § 3 del último capítulo de Schnell, 2010b). [N. d. T.: Publicado en Fink, 2006, pp. 209-80]
- 14 En este punto, por razones de espacio, no es posible ofrecer ejemplos de una construcción fenomenológica concretamente llevada a cabo. Remitimos para ello —especialmente en lo que respecta a la temporalidad, la intersubjetividad y la intencionalidad de las pulsiones y los instintos— a Schnell (2007a).
- 15 Este uso del concepto de “fenómeno originario” no tiene nada en común con el que aparece en los trabajos tardíos de Husserl.
- 16 Más adelante se esclarecerá cómo debe entenderse esta *diferenciación* (*Differenziertheit*).
- 17 Husserl escribe con toda claridad: “Solo quien malinterpreta el sentido más profundo del método intencional o el de la reducción trascendental —o incluso de ambos— puede querer separar fenomenología e idealismo trascendental” (1963, p. 119).
- 18 En Schnell 2009 planteamos la tesis de interpretación de que la fundamentación del carácter apriorico del conocimiento, tanto en Fichte como en Schelling, corresponde a la exposición de las premisas faltantes —que Schelling reclamaba a Hegel en una célebre carta del 6 de enero de 1795— de la filosofía trascendental kantiana. El análisis que Fichte realiza del “ha de” (es decir, de la “hipoteticidad categórica”) y la “autoobjetivación del yo” en Schelling, en las distintas “épocas” de la “historia pragmática de la autoconciencia” en su *Sistema del idealismo trascendental* (1800/2000), proporcionan así, cada uno en el marco de su respectiva forma de idealismo trascendental, una fundamentación del conocimiento.
- 19 La construcción fenomenológica no es un método universal, sino que depende siempre, naturalmente, de aquello que ha de construirse. En consecuencia, la siguiente segunda construcción —que concierne al “fenómeno originario”— difiere esencialmente de la primera construcción anterior, la cual se refería al segundo concepto de fenómeno.
- 20 Esto fue señalado por primera vez por Fichte, véase sobre todo su *Doctrina de la ciencia* de 1804 (segundo ciclo) (1985).
- 21 El lector familiarizado con la filosofía tardía de Fichte reconocerá en la construcción fenomenológica aquí llevada a cabo un intento de hacer fructífera la doctrina de la imagen de Fichte para una fundamentación última del conocimiento desde una perspectiva fenomenológica. [N. d. T.: Para este tema, véase Schnell (2007b) y (2016).]
- 22 El carácter de *imagen* (*Bild*) del “fenómeno originario” se funda en una formación (*Bilden*) originaria y, originaria y, como se expondrá a continuación, en sus diversos modos: reproducción (*Abbilden*), configuración (*Ausbilden*) e imaginación (*Einbilden*). [N. d. T.: No existe una única manera, completamente ajustada y libre de ambigüedades, de traducir, en este contexto, esta familia de palabras. En francés, el autor señala —citando a Heidegger— que tal vez sería más apropiado traducir *Bild* como “icône” antes que como “image” (Schnell, 2015a, pp. 53-54), aunque finalmente conserva “image” (Schnell, 2015a, p. 79). Como se hará palpable a continuación,

“image” responde a una triple acepción de *bilden*: (1) como “sich ein Bild machen”, “abbilden” (*imager*); (2) como “sich eine Meinung bilden” (*fixer, forger*), junto con “ausbilden”; y (3) como “einbilden” (*imaginer*) o “herrichten” (*construire*) (Schnell, 2015a, pp. 98-99). En español vertimos según la familia léxica de los términos franceses elegidos por el autor, aunque, para el primer modo (*Abbilden, Abbild*), alternaremos entre “reproducción” y “copia”, teniendo en cuenta que, mientras esta última remite inmediatamente a un *factum*, la primera nos lleva a pensar tanto un *factum* como un *facere* (Ver la segunda nota al pie de Schnell, 2007b, p. 55).]

- 23 En la tradición fenomenológica, este pensamiento se encuentra especialmente en Heidegger. Véanse sus desarrollos sobre la “posibilitación” en *Ser y tiempo* (1963), *Los problemas fundamentales de la fenomenología* (1975) y *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (1983/1992).
- 24 En el momento en que el sujeto reflexivo retorna, en la reflexión, sobre aquello que ha de ser reflexionado, esto último le resulta, en efecto, inevitablemente algo *exterior*.
- 25 Estos tres aspectos del “fenómeno originario” pueden aprovecharse para la comprensión de la estética moderna. Se podrían distinguir así tres “imágenes” (*Bilder*) como paradigmas de tres respectivas actitudes estéticas fundamentales (y de las formas de obra de arte que les corresponden): 1) la “imagen fenomenológica”: la obra de arte como aquello que hace visible, produciendo infinitas variaciones de lo que aparece (ejemplo: la obra de André Thomkins); 2) “la imagen condensadora”: la obra de arte como concentración o remanente (*Absatz*) de las energías artísticas, vitales, eróticas, etc., del creador (ejemplo: el libro de Mallarmé, la muñeca de Bellmer); 3) “la imagen reflexiva”: la obra de arte como reflexión sobre el propio proceso creador (ejemplo: la obra de Gérard Esmériens). El autor se encuentra actualmente elaborando un estudio más profundo sobre esta temática.
- 26 [N. d. T.: En francés el autor traduce esta expresión como “in-stance ek-stante” (Ver, por ejemplo, Schnell, 2021a, 202), por lo cual en español podríamos decir también “in-stantia ek-stante”. Sin embargo, consideramos que, para una primera aproximación, la formulación aquí elegida transparenta mejor al lector el sentido del texto que el concepto técnico.]
- 27 Con estas palabras caracteriza Heidegger el “cuidar” (*Bewahren*); véase (1980, p. 54).
- 28 [N. d. T.: Véase el sentido particular del *Als* en Schnell, 2016, p. 58]
- 29 *Fenomenológicamente*, este estado de cosas fue elaborado en las obras de M. Richir durante la primera década del siglo XXI (véase, en particular, el papel de la “fantasía” en la fenomenología, la psicopatología, la estética, etc.). Su obra pertenece, sin lugar a dudas, a lo más significativo que ha producido la investigación fenomenológica francófona más reciente. Véase al respecto Schnell (2011).
- 30 [N. d. T.: Para este tema, véase Schnell (2015a, pp. 79-102).]
- 31 [N. d. T.: Para este tema, véase, por ejemplo, Schnell (2021a, pp. 67-92).]

AmeliCA

Disponible en:

<https://portal.amelica.org/ameli/ameli/journal/828/8285519001/8285519001.pdf>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en portal.amelica.org

AmeliCA

Ciencia Abierta para el Bien Común

Alexander Schnell, Mauro Nicolás Guerrero

La fenomenalización del fenómeno: líneas fundamentales de una metafísica fenomenológica

The Phenomenalization of the Phenomenon. Fundamental Outlines of a Phenomenological Metaphysics

Tabano

núm. 27, 1, 2026

Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, Argentina

revista_tabano@uca.edu.ar

ISSN-E: 2591-572X