

## Convergencias entre el concepto más antiguo de existencia y el concepto de existencia en la fenomenología de Husserl

### Convergences between the earliest concept of existence and Husserl's phenomenological concept of existence

Roberto Rubio

Universidad Alberto Hurtado<sup>1</sup>

#### RESUMEN

El artículo muestra una conexión conceptual que no ha sido aun considerada por los especialistas, a saber: la cercanía entre la primera noción de existencia, surgida en la teología latina del s. IV, y la noción fenomenológico-husserliana de existencia. No se trata de una reconstrucción filológica, dirigida a mostrar una supuesta influencia de la teología latina en Husserl. El trabajo ofrece, en cambio, una indagación sistemática acerca de dos líneas de pensamiento que, si bien no se relacionaron directamente entre sí, muestran convergencias temáticas que merecen nuestra atención.

#### PALABRAS CLAVE

Existencia; fenomenología; Husserl; Mario Victorino

#### ABSTRACT

The paper shows a conceptual connection that has not yet been studied by the scholars, namely the proximity between the earliest notion of existence, which arose in Latin theology of the 4<sup>th</sup> Century, and Husserl's phenomenological concept of existence.

It is not a philological reconstruction, aimed at showing an alleged influence of Latin theology on Husserl. Instead, the paper offers a systematic inquiry into two lines of thought that, although not related to each other, show thematic convergences that deserve our attention.

#### KEYWORDS

---

<sup>1</sup> E-mail: [rorubio@uahurtado.cl](mailto:rorubio@uahurtado.cl), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2482-9062>

Existence; phenomenology; Husserl; Marius Victorinus

## INTRODUCCIÓN

Un concepto utilizado en la labor fenomenológica y que resulta frecuentemente tergiversado por los intérpretes es el concepto de existencia. La falta de una comprensión precisa acerca de la acepción fenomenológica del término y la confusión de esta con otras acepciones se vuelve especialmente notoria en los intentos por relacionar planteos fenomenológicos con propuestas que provienen de otras tradiciones y líneas de pensamiento. Así, por ejemplo, en intentos recientes por aproximar el pensamiento de Husserl a los debates de la *Philosophy of perception* se observa cómo el término “existencia” ha sido utilizado sin considerar los aspectos distintivos de su acepción fenomenológica (OVERGAARD, 2018).<sup>2</sup>

En la fenomenología de Husserl, se entiende por “existencia” la manera de aparecer del objeto por la cual este se muestra a la conciencia siendo sin más. A esta manera de aparecer le corresponde, desde el polo noético, el movimiento del “tomar como siendo” o “tomar por efectivamente real”<sup>3</sup>. Husserl lo caracteriza como creencia o fe (*Glaube*) (cf. HUA XXIII, 505).<sup>4</sup> Conforme a esta terminología, la existencia es correlativa al creer (cf. STEIN, 1962, p. 186). Dado que el “tomar por” es caracterizado como posición, Husserl habla de “posición de existencia” (Hua III/1 §5, 17/94; §113, 256/351). En virtud de lo anterior, se puede decir que la existencia es, para Husserl, una manera de aparecer correspondiente a la dimensión posicional de la experiencia.

La noción de existencia desarrollada por la fenomenología, esto es, una noción posicional centrada en la correlación entre la creencia o fe y el ser sin más, resulta poco afín a los conceptos de existencia predominantes. No coincide con la acepción habitual, propia del sentido común, por la cual se entiende como existente lo que está ahí, físicamente presente. Tampoco corresponde al concepto lógico-cuantificacional de existencia, importante en otras tradiciones de pensamiento.

Para potenciar la comprensión de esta peculiar noción, analizaremos sus convergencias con la noción históricamente primera de existencia, a saber: el concepto de *existentia*, surgido en la teología cristiana del siglo IV. Más allá de las notorias diferencias (de contexto, de idioma, de disciplina, etc.) entre ambos conceptos, el

<sup>2</sup> Ver, al respecto, PEREIRA y RUBIO, 2021.

<sup>3</sup> Cf. Hua XXIII, 24, 40, 59, 234, 377, 505. Los textos de Husserl publicados en Husserliana se citarán indicando la sigla “Hua” y el número de volumen en romanos. Luego de ello, se indicará el número de página, primero el del texto en alemán y luego el de la traducción al español, si hubiera. En el caso de Ideas I, se indicará, antes del número de página, el párrafo correspondiente. Las citas del texto *Investigaciones Lógicas* se realizarán indicando el número de investigación en romanos, antecedido por la expresión “LU”. Luego se indicará el párrafo y el número de página, primero el de la versión en alemán y luego el de la versión en español. Para Experiencia y juicio se utilizará la sigla “EU”.

<sup>4</sup> Traduzco en este artículo el término *Glaube* por “creencia o fe”. Con ello intento hacer notar que el vocablo alemán alude a la vez a lo que en otros idiomas se distingue en términos de *belief* y *faith*, *croynance* y *foi*, creencia y fe. Esta peculiaridad del término alemán ha sido destacada especialmente en los estudios iniciales de fenomenología de la religión realizados por Edith Stein y Max Scheler. (Cf. STEIN, 1962, p. 186 sg.; SCHELER, 1957, p. 241-253).

hallazgo de convergencias permitirá poner de relieve algunos aspectos distintivos de la noción fenomenológica.

Por cierto, no se trata de una reconstrucción filológica, dirigida a mostrar una supuesta influencia de la teología latina en Husserl. El trabajo ofrece, en cambio, una indagación sistemática acerca de dos acepciones que, si bien no tuvieron una relación histórica directa, muestran convergencias temáticas que merecen nuestra atención

## 1 EL CONCEPTO MÁS ANTIGUO DE EXISTENCIA

El primer uso técnico del vocablo existencia se remonta al siglo IV. Mario Victorino, un connotado maestro de retórica convertido al cristianismo, utilizó la voz *existentia* como término técnico por primera vez, y lo hizo en el ámbito de la teología cristiana (Cf. HADOT, 2007, p. 6278 sg.; D'AMICO, 2008.) Inicialmente, el término no gozó de especial difusión. Tras un largo proceso, que incluyó su reapropiación en el s. XII por parte de Ricardo de San Víctor, y muy especialmente su utilización durante los siglos XIII y XIV en el par conceptual de *essentia* y *existentia*, el vocablo existencia se convirtió en un término de uso habitual en el ámbito teológico y también filosófico (Cf. CARRAUD, 2003, p. 3 sg.; HADOT, 2007, p. 6281; GUGGENBERGER, 2007).

Para comprender este término en su primer uso, es decir, para aprehender el concepto más antiguo de existencia, hay que considerar dos aspectos: en primer lugar, el contexto teórico en el cual se puso en circulación por primera vez, y, en segundo lugar, su conexión con nociones previas, a partir de las cuales surgió. El contexto de su uso inicial fue la disputa teológica contra el arrianismo. Asimismo, el término latino *existentia* surgió como una traducción del término griego *hyparxis*. A continuación, veamos ambos aspectos con mayor detalle.

En sus escritos teológicos, Mario Victorino utilizó el término *existentia* para caracterizar el modo de ser de Dios. Dos asuntos guiaron su reflexión: la generación de Cristo y la identidad substancial entre el Padre, el Hijo y el Espíritu santo. Ambos asuntos, temas axiales en las disputas de teología trinitaria de la época, estaban intrínsecamente ligados. Sostener que Cristo sea de la misma substancia (*homousios*) que el Padre implica negar que Cristo haya sido creado.

Contra la doctrina arriana, según la cual Cristo ha sido creado por el Padre, Mario Victorino afirma que el Hijo es la existencia primera, generada desde el Padre, que es pre-existencia. En cuanto existencia primera, Cristo viene del Padre, pero no ha sido creado. En otras palabras, la relación entre el Padre y el Hijo no es de creación, sino de existencia (CLARK, 1981, p. 10 sg.) Asimismo, contra las diversas variantes del arrianismo que rechazan la identidad substancial entre el Padre y el Hijo, Mario Victorino afirma la consubstancialidad entre ellos (cf. *Ad. Ar.* II, 10, 1; *Ad Cand.* I, 8, 28).

A riesgo de ser muy esquemáticos y perder de vista énfasis y matices de la argumentación de Mario Victorino, podríamos decir que el uso más antiguo del término existencia consiste principalmente en dos acepciones que expresan, respectivamente, la generación no creacional del Hijo desde el Padre y el estatus

propio y distintivo del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, sin perjuicio de su identidad substancial.

En su primera acepción, existencia significa el ser puro, sin más (*purus et solus esse*) y se contrapone a la substancia (*ousía*), entendida esta como el ser determinado, propio de un sujeto portador de propiedades (cf. *Adv. Ar. I, 30, 18-26*). Conforme a tal contraposición, Dios es el ser indeterminado y se distingue de las creaturas, las cuales son substancias, esto es, sustratos portadores de determinaciones.<sup>5</sup>

Teniendo en cuenta la acepción de *existentia* como ser sin más, Mario Victorino describe la relación de generación entre Dios Padre y Cristo. La argumentación central en este punto es la siguiente: Dios Padre, en cuanto ser indeterminado, está oculto a nuestra comprensión. Se trata del *Deus absconditus, velatus*. Ahora bien, Dios Padre no se relaciona con Cristo como lo hace una substancia con sus accidentes. Se trata, en cambio, de una relación de revelación o manifestación. En ello consiste la generación del Hijo: “La generación es la manifestación de lo oculto” (*Ad Cand. 14, 150, 12-27*). Así como Dios Padre es *solus esse*, el Hijo es *forma dei* (*Adv. Ar. I, 53, 25-26*). Con acentos johánicos, Mario Victorino plantea que Cristo es el Dios visible, la visibilidad de Dios (cf. *Adv. Ar. II, 4, 18-22; IV, 32, 34*).<sup>6</sup> En cuanto *forma dei*, Cristo es la revelación del ser puro: “por la forma se conoce lo que es ser” (*Adv. Ar. II, 4, 21*).

Ahora bien, para formular el proceso de visibilización del ser sin más, Mario Victorino tiene en cuenta el dinamismo que expresa el verbo *existere*. En su uso clásico, como por ej. en Cicerón, el término significa surgir desde..., manifestarse. Tal significación resulta de la unión entre la raíz *sistere* (establecer, erigir, fijar) y el prefijo *ex*, el cual indica proveniencia u origen en un proceso de egreso o exteriorización (cf. CARRAUD, 2003, p. 5). Mario Victorino recoge ese sentido dinámico del término y lo entiende como el venir a manifestación de Dios. La existencia, entonces, no consiste en el mero *solus esse* aislado, sino en su despliegue manifestativo. Para expresar la precedencia del Padre, Mario Victorino plantea la relación manifestativa como la vinculación entre la existencia páttrica o preexistencia y Cristo como existencia primera (cf. *Adv. Ar. I, 51*). Asimismo, recurre a las nociones de potencia (*dynamis*) y operación (*energeia*) para esclarecer la relación de existencia. En tal sentido, el Padre es *proon*, preexistencia, “la potencia capaz de dar lo que es ser a todo” (*Adv. Ar. 1B.52.10, 14*). Por su parte, el Hijo es la operación del ser puro (cf. *Ad Cand. 14, 12-13*), es decir, es el ser manifestándose.

La segunda acepción de *existentia* aparece especialmente en el marco de la defensa de la consubstancialidad (*homoousía, consubstantialitas*) trinitaria. En ese contexto, Mario Victorino entiende *substantia* (*ousia*) como el ser indeterminado, y utiliza tanto el neologismo *existentia* (*hyparxis*) como el conocido término *subsistentia* (*hypostasis*) para referir al modo de ser propio del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Cf. *Adv. Ar. II, 4, 8-11, 19-25*). (Cf. HADOT, 2007, p. 6280 sg.) Su propósito es mostrar que el mismo y único Dios es caracterizable de manera diferenciada, sin perjuicio de su unidad e identidad. En este sentido, afirma:

<sup>5</sup> Una interpretación que enfatiza el contraste planteado por Mario Victorino entre *existentia* y *substantia* (*ousia*) es la de Kristell Trégo. (Cf. TRÉGO, 2012).

<sup>6</sup> “Cristo, en tanto que forma de este *esse*, es la visibilidad: Cristo exhibe al Padre” (CARRAUD, 2003, p. 19).

Así como el Padre y el Hijo, siendo uno, existen: el Padre como Padre y el Hijo como Hijo, cada uno por su existencia propia, siendo en conjunto ambos una sola y misma substancia; así, del mismo modo, Cristo y el Espíritu Santo, siendo uno, existen, cada uno con su existencia propia, Cristo con la suya, el Espíritu Santo con la suya, pero ambos siendo juntos una sola substancia (*Adv. Ar. IV, 33, 31-36*).

Si bien acoge la fórmula cristiana griega: una *ousia*, tres *hypostaseis* (cf. *Adv. Ar. II, 4, 51; III, 4, 38*) Victorino elabora una concepción original al respecto. Siguiendo a Pierre Hadot (1960, p. 77-80), podemos resumir la propuesta de Mario Victorino del siguiente modo: la substancia respecto a la cual se establece la consubstancialidad no es una sustancia anterior al Padre, sino que es el Padre mismo en cuanto ser sin más, indeterminado y oculto. La consubstancialidad consiste, según esto, en la relación entre el ser sin más y el ser con forma, es decir, manifiesto. En otras palabras, la relación de *homousios* es entendida con vistas a la dinámica de la revelación. Desde este enfoque, Mario Victorino recoge la tríada neoplatónica de ser, vida e inteligencia y la aplica a la Trinidad de una manera original: en primer lugar, establece la distinción entre acto y forma, de modo que distingue entre ser, vivir y entender, por un lado, y existencia, vida e inteligencia, por otro (cf. *Adv. Ar. III, 7, 27-37*). Esta distinción es un intento por esclarecer la díada del Padre y el Hijo y es afín al planteo que subyace a la primera acepción de existencia, según la cual la generación consiste en el tomar forma por parte del ser puro. En segundo lugar, Victorino entiende que tanto el Padre como el Hijo y el Espíritu Santo son, cada uno de ellos, ser, vida e inteligencia, pero que estos modos de ser adquieren una predominancia en cada una de las personas trinitarias, por lo cual estas se distinguen entre sí, aun cuando se trate de un solo y mismo ser.

Como se puede advertir, entre las dos acepciones principales de *existentia* en Mario Victorino hay discrepancias. En particular, la caracterización de la relación entre *existentia* y *substantia* varía notoriamente: por una parte, Mario Victorino elabora una noción de existencia que se aparta del modelo de la substancia y los accidentes; por otra, desarrolla una acepción de *existentia* que subraya el carácter distintivo de las personas trinitarias sobre la base de su mismo ser, denominado ahora *substantia*. Si bien este uso diverso de las nociones de existencia y substancia se explica con vistas a los asuntos diversos a los que se aplican -generación no creacional de Cristo en un caso, consubstancialidad de las personas divinas en otro-, ello no dispensa a los intérpretes de la tarea de esclarecer críticamente la teoría victorina.<sup>7</sup>

A continuación, abordaremos el segundo aspecto anunciado, esto es, el surgimiento del término existencia a partir de nociones previas. Lo principal a considerar en este punto es que Mario Victorino traduce por *existentia* el término griego *hyparxis*. Su manera de entender *hyparxis* es la siguiente: “*Hyparxis* es, pues, lo

---

<sup>7</sup> Respecto al carácter oscuro de los textos de Mario Victorino, denunciado en un reporte eclesial de finales del s. IV, ver HADOT, 1960, p. 72-76.

que es ser con forma" (*Adv. Ar.* II, 4, 23-24). Esta definición se entiende a la luz de la concepción trinitaria de Victorino recién expuesta: *hyparxis* es tanto "lo que es ser" (*quod est esse*) como la forma (*forma*), es tanto existencia pátrica como existencia primera. En otras palabras, se trata del ser de Dios en su dinámica de revelación.

Ahora bien, ¿por qué recurre Mario Victorino al término griego *hyparxis*? ¿Qué encuentra en él que le permita utilizarlo y otorgarle una importancia teórica comparable a otros términos tales como *ousía* (*substantia*) e *hypostasis* (*subsistentia*)? Y en particular, ¿qué encuentra en el término *hyparxis* que le permite utilizarlo para referir al ser en una concepción relacional y dinámica, focalizada en el proceso de auto-manifestación?

Para responder estas cuestiones, es preciso analizar el término *hyparxis* en sus primeros usos y considerar tres momentos de su desarrollo como *terminus technicus*: su empleo por parte de Aristóteles, la elaboración estoica y la elaboración neoplatónica.

El verbo *hyparchein* es una variante del verbo *archein*, cuya acepción más antigua es "tomar la iniciativa", "dar el primer paso", y en ese sentido, liderar, regir, gobernar. El prefijo *hypo* (*sub*, debajo de...) atenúa ese sentido, introduciendo el siguiente matiz: *hyparchein* significa tomar la iniciativa, liderar, pero sin que resulte claro si otros seguirán al líder (cf. KAHN, 2009, p. 54-55). *Hyparchein* se utilizó también junto a verbos de acción en el sentido de "comenzar a (hacer algo)". Posteriormente, fue empleado como sinónimo del verbo *einai* en las construcciones de *einai* con dativo de poseedor. En este sentido, "to B to A (dat.) *hyparchei*" significa: B pertenece a A. Como explica Charles Kahn (2009, p. 55), el significado de "pertenecer a" (un poseedor) debe entenderse aquí en el sentido de "estar disponible, listo, a la mano".

Teniendo en cuenta el uso de *hyparchein* como equivalente a *einai* con dativo, Aristóteles lo emplea en su análisis de la atribución. Para indicar que A es B, Aristóteles utiliza la expresión "to B to A (dat.) *hyparchei*" (*Pr. An.* 25, a15 sig.). En ese sentido, Aristóteles denomina "ta *hyparchonta*" (*De Int.* 16 b10) a los atributos del sujeto del enunciado, es decir, lo que le pertenece. Este uso inspirará a los gramáticos posteriores para acuñar la expresión *rhema hypartikon*, traducida luego al latín por *verbum substantivum* (cf. KAHN, 2009, p. 57). Por otra parte, en su tratado sobre las Categorías, Aristóteles utiliza la expresión *en* (dat.) *hyparchein* para indicar que la *ousía* primera pertenece a la *ousía* segunda, es decir, está implicada en ella, como, por ejemplo, el hombre individual en la especie hombre (cf. *Cat.* 5, 2a 11-18). En resumen: los dos principales usos de *hyparchein* por parte de Aristóteles remiten a la relación entre el sujeto del enunciado y sus atributos y a la relación entre la sustancia primera y la sustancia segunda, respectivamente. Asimismo, *hyparchein* indica, en cada caso, una determinada dirección en la relación. En el primer caso, se trata de la relación de pertenencia desde los atributos hacia el sujeto, y en el segundo caso, es la relación de implicación desde la *ousía* primera hacia la *ousía* segunda (cf. CHIRUAZZI, 2008, p. 30 sg. y 43 sg.).

Los estoicos, por su parte, recogen la noción aristotélica de *hyparchein* y elaboran el término *hyparxis*, al cual distinguen de *ousia* y de *hypostasis*. De acuerdo con tal distinción, mientras *ousia* e *hypostasis* refieren a un ítem concreto y material que funge

como sujeto de determinaciones, *hyparxis* refiere al modo de ser de los atributos en cuanto pertenecen actualmente al sujeto.<sup>8</sup> Ahora bien, esta noción de *hyparxis* no parece ser compatible con el uso de *hyparchon* en la teoría estoica del conocimiento. Los estoicos sostienen que la representación cognitiva (*kataleptike phantasia*) ocurre a partir del *hyparchon* (*apo tou hyparchontos*) y de acuerdo con este (*kata ton hyparchon*) (cf. Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII, 86). Como sugiere Sexto Empírico, la noción estoica de *hyparchon* resulta ambigua: por un lado, en la noción de representación cognitiva, *hyparchon* puede entenderse como un ítem material concreto, mientras que, por otro lado, Crisipo sostiene que un enunciado verdadero es aquel que *hyparchei*, y que el predicado “pasear” *hyparchei* cuando el sujeto efectivamente pasea. (cf. Sext. Emp. *Adv. Math.* VIII, 100; VIII, 85). La observación de Sexto Empírico deja planteada una cuestión que sigue ocupando a los intérpretes: ¿cómo conciliar la acepción de *hyparchon* como ítem físico con aquella que refiere al ser verdadero de un enunciado?

Sin ignorar la diversidad de respuestas ofrecidas, nos concentraremos aquí en la explicación dada por Pierre Hadot, pues ella destaca aspectos que evidencian la conexión entre la noción estoica de *hyparxis* y la apropiación del término que posteriormente habrá de realizar Mario Victorino. Según Hadot (1969, p. 120-123), la noción de *hyparchon* utilizada al definir la representación cognitiva no refiere a un ítem físico concreto, sino a la pertenencia actual de un predicado a un sujeto. A partir de esa pertenencia actual -de ese estado de cosas efectivo, podríamos decir- y conforme a ella, tiene lugar la cognición (*katalepsis*). Esta manera de entender *hyparchein* corresponde a la concepción de *hyparxis* como una actividad inmaterial, distinta de los ítems físicos concretos (*ousiai*). Lo que estaría a la base de esta concepción estoica es la idea de que la actividad inmaterial consistente en que un predicado pertenezca a un sujeto da lugar a la actividad inmaterial consistente en que un enunciado sea verdadero. Esto se corresponde, por su parte, con la distinción estoica según la cual la verdad es un ítem material, mientras que lo verdadero es inmaterial (cf. HADOT, 1969, p. 124).

Conforme a lo expuesto, podríamos decir que la noción aristotélica de *hyparchein* como equivalente a *einai* en su función de atribución de predicados fue reelaborada por los estoicos, quienes le dieron alcances metafísicos y epistemológicos. Desde el enfoque estoico, la *hyparxis*, contrapuesta a la *ousía*, fue entendida como la actividad de pertenecer actualmente a un sujeto y, por extensión, como el ser verdadero de un enunciado.

Ahora bien, en la metafísica y epistemología materialistas del estoicismo, la *hyparxis* tiene un carácter secundario, pues pertenece al orden de los predicados, es decir, al ámbito incorpóreo. En el neoplatonismo, en cambio, y especialmente en Porfirio, la *hyparxis* es entendida como un predicado en sentido platónico, es decir, como una idea. En virtud de ello, se invierte la relación jerárquica entre *ousia* e *hyparxis*: las cosas sensibles individuales (las *ousiai* corpóreas) son secundarias respecto a la *hyparxis*. Por su parte, el neoplatonismo conserva el carácter activo y eficaz de la *hyparxis* estoica, pero reelaborándolo en el marco de una metafísica idealista: “Se

<sup>8</sup> Cf. HADOT, 2007, p. 6279; HADOT, 1969, p. 115, 120 sg.

obtiene así el concepto de un *einai* puro, que representa a la vez la idea de lo que es en cuanto predicado absoluto y la idea de actividad en cuanto actividad absoluta” (HADOT, 1969, p. 127).<sup>9</sup> Como se puede advertir, se trata ya de una noción especialmente afín a los propósitos de Mario Victorino en el marco de los debates de teología trinitaria.

## 2 LA NOCIÓN FENOMENOLÓGICO-HUSSERLIANA DE EXISTENCIA

Efectuemos ahora un gran cambio de contexto y nos aproximemos a la fenomenología husserliana. Según Husserl, existir es aparecer siendo sin más, en correlación con un “tomar por” que consiste en “tomar por ente” o “tomar como siendo” y que se puede caracterizar como creencia o fe (*Glaube*) (cf. Hua XXVIII, 59). Como se ha mencionado en la introducción de este trabajo, dicho modo del “tomar por” es denominado también “posición de existencia”. No es un acto íntegro, sino más bien el momento estructural de un acto, correspondiente a la dimensión posicional de la intencionalidad. Integra diversos tipos de actos junto a los momentos estructurales correspondientes a las restantes dimensiones de la intencionalidad, esto es, el sentido y la presencia. Así, por ejemplo, en la percepción sensible de una mesa, el “tomar como siendo” al objeto mesa, junto con la aprehensión del objeto en cuanto mesa y con la captación de la mesa en presencia, compone al acto en sus tres dimensiones concomitantes. El objeto correspondiente, por su parte, aparece como mesa, en presencia y existiendo. Como ya hemos mencionado, la posición de existencia, según Husserl, ocurre no solo en la percepción de cosas, sino también en otras vivencias, como por ejemplo la experiencia del mundo en cuanto horizonte general de nuestra experiencia habitual o la experiencia del yo en cuanto *cogito*.

147

Como se puede advertir, no se trata de una concepción fisicalista de existencia, ni tampoco de una concepción lógico-cuantificacional. En términos estrictos, podríamos hablar de una concepción posicional de existencia. Ahora bien, esto no significa que la existencia sea entendida como el resultado de una actividad creadora por parte del sujeto de conocimiento. A diferencia de ello, la posición de existencia es caracterizada como una relación de aceptación respecto a lo que aparece siendo y en tal sentido es denominada *Glaube*:

Estoy entonces en un ámbito de “realidad efectiva” que yo no “inventé”, que no me figuro (como si fuera lo real efectivo), sino que “lo encuentro ya” ahí. [...] Estamos pues [...] en un sistema de creencia o fe” (Hua XXIII, 559).

Ahondemos, a continuación, en las características recién mencionadas de la noción fenomenológico-husserliana de existencia.

Para comprender la índole posicional de la existencia, es preciso recordar, a grandes rasgos, la teoría husserliana de la intencionalidad. Atendiendo a los desarrollos sobre la esencia intencional y la esencia cognoscitiva de los actos en

---

<sup>9</sup> Cf. HADOT, 2007, p. 6279 sg.



*Investigaciones Lógicas*, podemos distinguir tres dimensiones concomitantes de la intencionalidad, a saber: el sentido o materia intencional, la posición o cualidad intencional y la plenitud. Mientras el sentido y la posición conforman la estructura básica de la relación intencional hacia el objeto, es decir, la esencia intencional de los actos (cf. LU V §21, 417/524; LU VI §28, 625 sg./666 sg.), la plenitud del acto es la característica que, junto con el sentido y la posición, conforma la esencia cognoscitiva de los actos (cf. LU VI §28, 625/666).

La materia intencional es el ingrediente de la vivencia intencional responsable de que aparezca un determinado objeto -por ejemplo, una mesa- y de que aparezca como tal y cual, -como la mesa de mi oficina, por ejemplo-. Se trata del sentido (*Sinn*), en cuanto estructura de significación conforme a la cual el objeto aparece con sus rasgos identitarios. La noción de "cualidad intencional", por su parte, refiere, en sentido amplio, al carácter de acto, y en sentido estrecho, a la posición.<sup>10</sup> Para caracterizar el movimiento del "poner" dirigido hacia el objeto, Husserl recurre a las expresiones "tener por" y "tomar por" (*halten für, nehmen für*). Así, por ejemplo, distingue entre el "tener por cierto" y el "tener por cuestionable" (cf. LU V §29, 448/546). Para caracterizar, en términos generales, el movimiento del "tener por" o "tomar por", Husserl habla de creencia o fe. Por su parte, para indicar, en términos generales, la posicionalidad del objeto, utiliza el término "ser". Conforme a ello, en *Ideas I* Husserl describe la dimensión posicional de la intencionalidad como la correlación entre "caracteres de creencia o fe" y "caracteres de ser" (Hua III/1 §103, 238/333).<sup>11</sup>

Mientras la dimensión de la plenitud se articula en grados -esto es, los grados de presencia con los que aparece el objeto intencional para los actos plenificantes-, la dimensión posicional se articula en modos.<sup>12</sup> En otras palabras, la modificación posicional consiste en una modalización. Husserl establece un orden jerárquico en el proceso de modalización: en primer lugar, se encuentra la forma originaria de la posicionalidad. Se trata de la correlación entre la creencia o fe originaria (*Urglaube*) y el ser no modalizado (Hua III/1 §104, 241/335 sg., con modif). Los términos de esta correlación son caracterizados también como "creencia o fe sin más" y "carácter de ser sin más" (240/335, con modif.). La característica posicional de la creencia o fe originaria es la certeza, mientras que el carácter de ser correlativo a esta, es decir, el ser

---

<sup>10</sup> En *Investigaciones Lógicas*, Husserl utiliza la expresión "cualidad intencional" para indicar el "carácter de acto", según el cual se puede distinguir entre actos judicativos, apetitivos, afectivos, etc. (cf. V LU §20, 425 sg./520 sg.). Asimismo, utiliza esa expresión, en una acepción más estrecha, para indicar la posición en cuanto componente del acto (cf. VI LU §38, 650/684 sg.). Así, por ejemplo, Husserl habla de "cualidad posicional" (*Setzungsqualität*) (VI LU §16, 599/647). En el presente trabajo nos concentraremos en esta acepción restringida.

<sup>11</sup> En el marco de su autocrítica respecto al enfoque predominante noético de *Investigaciones Lógicas* y de la expansión de los análisis hacia el polo noemático, Husserl ofrecerá descripciones del sentido y la posición con vistas al noema (cf. especialmente Hua III/1, §130).

<sup>12</sup> Si bien en *Investigaciones Lógicas*, Husserl distingue entre actos ponentes y no ponentes (cf. V LU §34, 480/557) y caracteriza en términos generales a la posicionalidad noética como creencia o fe (cf. VI LU §16, 599/647), no alcanza a desarrollar, sin embargo, un análisis sistemático de las modalidades posicionales. Tal análisis aparece en *Ideas I* (cf. Hua III/1 §§103-114).

sin más, es caracterizado como el ser efectivamente real (*wirklich*) (240/335, con modif.). De la forma posicional originaria derivan correlaciones posicionales tales como las de presunción y posibilidad, conjetura y probabilidad, pregunta y cuestionabilidad. Asimismo, Husserl considera a la afirmación y la negación -entendidas como subrayado y tachadura, respectivamente-, como modalizaciones de segundo orden que pueden aplicarse a los diversos modos posicionales (cf. Hua III/1 §106, 243 sg./ 338 sg.).

Como hemos visto, Husserl caracteriza, en términos generales, como caracteres de creencia o fe a los diversos modos posicionales noéticos y como caracteres de ser a los modos posicionales noemáticos. Por su parte, el carácter de creencia originario es la creencia o fe sin más, mientras que el carácter de ser originario es el ser sin más. Surge entonces la pregunta: ¿por qué utilizar la denominación de la correlación posicional originaria para nombrar, en términos generales, a la serie que contiene también los modos posicionales derivados (presunción y posibilidad, conjetura y probabilidad, etc.)? Una razón para ello es la siguiente: Husserl entiende que los modos posicionales noemáticos derivados conllevan el modo originario, en el sentido de que “posible” consiste en “ser posible”, “probable” consiste en “ser probable”, etc. (cf. Hua III/1 §104, 240/335). Correlativamente, a la base del “tener por” presuntivo y del “tomar por” conjetural se encuentra el simple “tener por” de la creencia o fe. Para ilustrar esta relación, Husserl considera el rol de la unidad en la serie numérica (cf. Hua III/1 §104, 241/336).

149

Hechas estas aclaraciones sobre la intencionalidad en general, y sobre la estructuración de la dimensión posicional de la intencionalidad en particular, podemos dirigir nuestra atención hacia la noción de existencia. Uno de los principales tipos de acto en los cuales Husserl advierte la posición de existencia es la percepción: “‘Percepción’, en el sentido normal de la palabra, no quiere decir solamente que alguna cosa aparezca al yo presentemente en persona, sino que el yo se percata de la cosa que aparece, la capta y la pone como realmente existente” (Hua III/1 §113, 256/351, con modif.).<sup>13</sup> La posición de existencia que tiene lugar en la percepción habitual es caracterizada por Husserl como una posición de certeza (cf. Hua XXIII, 220; Hua III/1 §103, 239/333). Asimismo, según Husserl, el objeto de la percepción habitual aparece con el carácter de lo efectivamente real: “a la certeza perceptiva le corresponde, como correlato noemático en el ‘objeto’ que aparece, el carácter de ser de lo ‘efectivamente real’” (Hua III/1 §103, 239/333, con modif.). De acuerdo con esto, la existencia de las cosas perceptivas es, desde el punto de vista del noema, el carácter posicional denominado “ser efectivamente real” (*Wirklichsein*), y desde el punto de vista de la noesis, la posición consistente en tener por cierto.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Es importante realizar aquí la siguiente aclaración. Para sus descripciones sobre los modos posicionales, Husserl toma influencia en general de la lógica y particularmente de la teoría del juicio. Sin embargo, Husserl no considera al juicio como el ámbito primario de la posición de existencia. Más originaria que la posición de existencia ejecutada en los juicios o proposiciones es la posición de existencia del mundo de la percepción, ejecutada en la actitud natural. (Cf. Hua III/1 §30, 60 sg./139 sg.; EU 25/31).

<sup>14</sup> Cf Hua XVI, 141: “La percepción es percepción de lo percibido. Su esencia es hacer aparecer algo objetivo y poner al modo de la creencia o fe lo que aparece, es decir, como siendo realidad efectiva”

Ahora bien, Husserl advierte la posición de existencia no solamente en la percepción habitual de cosas sensibles, sino también en la experiencia de las propias vivencias, en la experiencia del mundo en cuanto horizonte de la percepción habitual<sup>15</sup> y en la vivencia *cogito*. La diferencia posicional entre la percepción de cosas sensibles y la percepción de las propias vivencias es caracterizada en términos de “segundo *belief*” y “primer *belief*”, respectivamente (Hua XXIII, 338. Cf. NI, 1999, p. 59 sg.). Esta jerarquización es enfatizada en *Ideas I*. Allí, Husserl afirma: “Toda cosa dada en persona puede no ser; ninguna vivencia dada en persona puede no ser” (Hua III/1 §46, 98/180); “Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto” (Hua III/1, §46, 96/178). La distinción entre la posición de existencia contingente y la necesaria es aplicada también a la experiencia del mundo perceptivo habitual y a la experiencia del yo puro, respectivamente: “Frente a la tesis del mundo, que es una tesis ‘contingente’, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis ‘necesaria’, absolutamente indubitable” (Hua III/1 §46, 98/180).

Cabe realizar una aclaración en este punto. Si bien en *Ideas I* la posición de existencia del mundo es caracterizada como contingente, en textos posteriores Husserl sostendrá que el mundo habitual aparece con un peculiar carácter de necesidad, al cual refiere en términos de “apodicticidad relativa” (Hua XXXIX, 241).<sup>16</sup>

Recapitulando: desde la perspectiva fenomenológica no se entiende la existencia como la propiedad de ciertos ítems, considerados aisladamente, sino como el modo primario de la correlación posicional entre la conciencia y sus objetos. Así entendida, la existencia no está localizada exclusivamente en el campo de aparición de los objetos físicos. Aparecen también siendo sin más el mundo de la percepción habitual, las propias vivencias y el yo en cuanto *cogito*.<sup>17</sup>

Consideremos ahora el rol de la noción de existencia para el método fenomenológico. En primer lugar, cabe señalar que los pasajes de *Investigaciones Lógicas* en los que Husserl parece excluir de la agenda fenomenológica la existencia del objeto de experiencia,<sup>18</sup> apuntan más bien a indicar que la existencia, entendida al modo corriente como el estar ahí físicamente de los objetos, no puede ser tenida en cuenta como un punto de partida para el trabajo fenomenológico. Antes que un punto de partida aceptado ingenuamente, la existencia es una característica del aparecer que debe ser descrita en términos de la fenomenología.

<sup>15</sup> Se trata de la “tesis general del mundo” (Hua III/1 §39, 80/161; cf. §30, 60 sg./139 sg.), por la cual el mundo aparece como “siempre existente” (Hua III/1 §30, 61/140, con modif.). Esta es caracterizada también como “creencia o fe en el mundo” (EU 25/31) (Cf. EU 53/56; 98/99).

<sup>16</sup> En relación con ello, Husserl plantea que la posición de existencia del mundo funda, como presuposición, las tomas de posición en la percepción corriente, en la vida práctica y en las proposiciones o juicios (cf. EU 25/31). Respecto a la “apodicticidad relativa” del mundo, ver WALTON, 2015, p. 352-359.

<sup>17</sup> Es relevante subrayar aquí que con su noción de posicionalidad, Husserl no propone algo así como una acción creadora por parte del sujeto de conocimiento. Su planteo apunta, en cambio, a sacar a la luz la relación entre la movilidad consistente en tomar por (*halten für...*) y el correlativo modo de ser con el que aparece el objeto (ser cierto, posible, probable, etc.). Asimismo, para Husserl, los modos posicionales están motivados por ciertas características de la aparición del objeto, las cuales pueden fortalecer o debilitar el modo posicional vigente.

<sup>18</sup> Cf. LU V §11, 385/495.

En segundo lugar, debemos subrayar que la existencia ocupa un rol central en las reflexiones metodológicas de Husserl. La caracterización del método en términos de *epoché* y reducción se apoya en la convicción de que una intervención en la dimensión posicional, más precisamente la suspensión de la posición de existencia característica de la actitud natural, es *conditio sine qua non* para acceder apropiadamente al ámbito de la correlación intencional (cf. HUA III/1 §§ 31-32, 61-65/69/74).

Ahora bien, los desarrollos de Husserl sobre la existencia, aquí expuestos, dejan importantes cuestiones abiertas. En primer lugar, si consideramos los análisis de Husserl realizados en las *Investigaciones Lógicas*, así como sus estudios presentes en la Lección del semestre de invierno de 1904/5 (Hua XXIII), en la Lección del semestre de verano de 1907 (Hua XVI) y en *Ideas I* (HUA III/1), queda abierta la cuestión de si el ser sin más (*Sein überhaupt, Sein schlechthin*), el ser efectivamente real (*Wirklichsein*) y la existencia (*Dasein, Existenz*), deben ser considerados como estrictamente equivalentes.

Otra cuestión para considerar está referida al uso husserliano de las nociones de asentimiento (*Zustimmung*) y reconocimiento (*Anerkennung*).<sup>19</sup> En *Ideas I*, Husserl caracteriza como asentimiento o reconocimiento a la afirmación en cuanto modalización de segundo orden (cf. Hua III/1 §106, 243/338). Ahora bien, en otros textos, Husserl caracteriza a la creencia o fe como el reconocimiento o asentimiento de lo real efectivo (cf. Hua XXIII, 459, 463). Nos encontramos entonces frente a dos tipos diferentes de reconocimiento o asentimiento: por una parte, el asentir al ser sin más, es decir, la fe o creencia como posición de existencia, subyacente a toda otra posición. Y por otra parte, el asentir como reforzamiento, subrayado o énfasis de posiciones previas. Queda planteada entonces la tarea de una precisa delimitación entre estos dos tipos de asentimiento y junto con ello, la pregunta por las conexiones específicas entre la posición originaria y el reforzamiento o subrayado de posiciones vigentes.

Una tercera cuestión que merece ser planteada concierne a la distinción entre posiciones de existencia que Husserl propone. Recurriendo a la distinción entre las modalidades de la necesidad y de la contingencia, Husserl diferencia entre la posición de existencia dirigida al cogito, la posición de existencia dirigida a las cosas perceptivas y la posición de existencia dirigida al mundo: mientras el cogito aparece necesariamente existiendo, las cosas perceptivas aparecen existiendo contingentemente y el mundo aparece existiendo con una necesidad relativa. Ahora bien, si atendemos a la teoría husserliana de las modalizaciones expuesta en *Ideas I*, resulta claro que no hay que confundir la distinción recién mencionada entre posiciones de existencia con la serie de correlaciones posicionales (presunción/posibilidad, conjetura/probabilidad, pregunta/cuestionabilidad, etc.), las cuales derivan de la correlación originaria entre creencia o fe y existencia. Esto impone un peculiar problema respecto a la modalidad de la contingencia, la cual es entendida como posibilidad. Surge entonces la pregunta: ¿cómo distinguir apropiadamente entre el existir contingentemente y el ser posible en cuanto modo distinto de la existencia y

<sup>19</sup> Cabe recordar aquí que Husserl, al igual que Brentano, utiliza habitualmente *Anerkennung* y *Zustimmung* como expresiones sinónimas.

derivado de ella? Indicaciones relevantes al respecto se encuentran en los estudios genéticos sobre la modalización de la certeza (cf. EU §§ 21, 77).

### 3 CONVERGENCIAS

Las diferencias entre el concepto teológico victorino y el concepto fenomenológico husserliano de existencia saltan a la vista: ellos corresponden a contextos culturales e históricos diversos, a diferentes disciplinas y a idiomas distintos. Asimismo, cada concepto remite a asuntos y campos temáticos diferentes: por un lado, el modo de ser de Dios en cuanto Trinidad; por el otro, el modo primario de la dimensión posicional de la intencionalidad.

Además de ello, cabe recordar que el concepto victorino tuvo una limitada influencia, especialmente si lo comparamos con la noción de *existentia* desarrollada en los siglos XIII y XIV. ¿Cómo podría entonces ayudarnos a mejorar nuestra comprensión del concepto fenomenológico de existencia?

Pues bien, la noción victorina de *existentia* contiene elementos sorprendentemente afines al concepto fenomenológico. Se trata de zonas de convergencia que merecen nuestro interés, pues su consideración puede echar luz sobre aspectos habitualmente desatendidos de la noción husserliana.

En primer lugar, Mario Victorino entiende la existencia como el ser sin más, *solus esse*, esto es, el ser sin determinaciones. Se trata de un enfoque que se aparta del modelo de la sustancia y los accidentes. La *existentia* no es el atributo de una sustancia ni un predicado para un sujeto. Husserl, por su parte, sitúa la existencia en la dimensión posicional y no la confunde con una determinación semántica.

En segundo lugar, tanto para Mario Victorino como para Husserl, existir no consiste en estar físicamente presente. Por cierto, la noción fenomenológica de existencia no refiere al Dios cristiano, sino más bien a ítems como el mundo, el yo en cuanto cogito y las cosas de la percepción sensible. Sin embargo, esta convergencia con el concepto teológico nos invita a plantear cuestiones que pueden ayudar a captar mejor la peculiaridad del concepto fenomenológico de existencia. Las cuestiones son las siguientes: ¿En qué consiste la distinción fenomenológica entre presencia física y existencia? ¿De qué manera la plenitud intuitiva puede motivar posiciones de existencia? ¿Cómo ocurre dicha motivación en la tesis general del mundo? ¿Cómo se articula la vivencia de que algo es simplemente con la vivencia de que ello aparece presentemente? Desarrollar estas cuestiones implica considerar la distinción, ya mencionada en este artículo, entre las tres dimensiones de la intencionalidad y atender especialmente a las diferencias y conexiones entre la posición y la plenitud.

En tercer lugar, Mario Victorino desarrolla un enfoque relacional acerca de la existencia, el cual se centra en la dinámica de auto-manifestación. *Exsistire* es el tránsito del *solus esse* al *esse cum forma*. En otras palabras: la existencia es el venir a manifestación del ser indeterminado. Si bien resulta claro que se trata de un intento por hacer comprensible la estructura trinitaria y que no corresponde a una descripción de la experiencia humana, se advierten, de todos modos, elementos convergentes con

la noción fenomenológica que nos pueden gatillar reflexiones e intentos de profundización. El principal elemento de convergencia en este punto es el siguiente: el existir es considerado en el contexto de un proceso de manifestación. Más aún: se trata de la manera fundamental de manifestación, sobre la cual se apoyan otras. En la teología victorina, esto se entiende con vistas a las relaciones intra-trinitarias, por un lado, y a la creación divina del mundo, por otro. En la fenomenología, por su parte, el énfasis en el carácter manifestativo y en el rol fundamental de la existencia da pie al planteo de una jerarquía de modos posicionales, basada en la posición de existencia en cuanto experiencia originariamente cierta.

Una última convergencia por destacar es la siguiente: para Mario Victorino, Dios, el ser sin más, a través de su revelación se vuelve accesible a quienes creen en él. Para Husserl, por su parte, la dimensión posicional de la intencionalidad se estructura sobre la base de la correlación entre la creencia o fe y el ser sin más. Esta correlación no solo funge como la base para las diversas modalizaciones (presunción y posibilidad, conjetura y probabilidad, pregunta y cuestionabilidad, etc.) sino que además da título de manera general a la serie de modalizaciones, la cual queda articulada en términos de “caracteres de creencia o fe” y “caracteres de ser”. Ciertamente, Husserl no sostiene que los modos posicionales de la experiencia se funden en la creencia cristiana en Dios. En todo caso, una experiencia fundacional sería la fe en el mundo de la percepción habitual (*Weltglaube*),<sup>20</sup> una fe sobre la cual se apoyan posicionalmente las diversas experiencias ejecutadas en actitud natural. Ahora bien, ¿por qué, para Husserl, la creencia o fe es la vivencia correlativa al ser? ¿Qué relación hay entre la fe perceptiva y otras experiencias de fe, como la fe religiosa, por ejemplo? Si bien el planteamiento de estas cuestiones específicas está motivada por nuestra aproximación a Mario Victorino, se podría obtener un impulso mayor para la reflexión si nos dirigimos hacia un momento central en la historia de la noción de fe, a saber: la recepción, por parte de los Padres Griegos, de la doctrina estoica de la *synkatathesis* (*adsensus*, asentimiento). Pero eso ya es tema para otra investigación.

## CONSIDERACIONES FINALES

Sin ignorar las notorias diferencias entre los enfoques y proyectos a los que pertenecen la noción victorina y la noción husserliana de existencia, hemos investigado acerca de sus convergencias puntuales. Ello nos permitió reflexionar sobre la peculiaridad de la noción fenomenológico-husserliana y plantear preguntas para una mejor comprensión de la misma.

Como resultado de esas reflexiones, y a modo de conclusión provisional, podemos ofrecer la siguiente caracterización del concepto fenomenológico de existencia: se trata de una noción que pertenece a una concepción relacional de la existencia, dirigida hacia la manifestación y la experiencia y centrada en el ser puro y sus modificaciones. Es una concepción relacional porque sitúa a la existencia en la

<sup>20</sup> Cf EU 25/31. En este pasaje, la creencia o fe en el mundo (*Weltglaube*) es caracterizada como conciencia de mundo en el modo de la certeza de la creencia o fe. Líneas atrás, Husserl la había caracterizado también como “pasiva y universal creencia de ser” (EU 25/30, con modif.).

correlación noético-noemática y niega que se trate de la propiedad de una sustancia. Es una concepción dirigida hacia la manifestación, pues caracteriza a la existencia como una manera de aparecer. Está dirigida hacia la experiencia porque determina a la existencia como un modo de aparecer correlativo a una peculiar experiencia, a saber: la experiencia de creencia o fe. Está centrada en el ser puro, porque considera que la correlación entre la creencia o fe y el ser sin más es una experiencia originariamente cierta, a partir de la cual se derivan otros modos posicionales.

## REREFENCIAS

- ARISTÓTELES. *The Works of Aristotle*, vol 1. (Ed.) W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- D'AMICO, C. Mario Victorino. In: *Todo y nada de todo: Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*. (Ed.) Claudia D'Amico. Buenos Aires: Winograd, 2008, p. 33-43.
- CARRAUD, V. L'invention de l'existence. Note sur la christologie de Marius Victorinus. In: *Quaestio*. N. III, 2003, p. 3-25.
- CLARK, M. Introduction. In: *Theological Treatises on the Trinity*. Marius Victorinus. Washington: The Catholic University of America Press, 1981, p. 3-46.
- CHIURAZZI, G. *Teorías del juicio*. Madrid: Plaza y Valdés, 2008.
- COOPER, St. Marius Victorinus. In: *The Cambridge Companion to Philosophy in the Late Antiquity*. (Ed.) Lloyd Gelson. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 538-551.
- GUGGENBERGER, A. Existenz. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol 2. (Eds.) Joachim Ritter et al. Basel: Schwabe, 2007, p. 6278-6285.
- HADOT, P. Introduction. In: *Traité Théologique sur la Trinité*, vol 1. Marius Victorinus. (Ed.) Paul Henry. Paris: Les Éditions du Cerf, 1960, p. 7-103.
- \_\_\_\_\_. Zur Vorgeschichte des Begriffs Existenz. *Hyparchein* bei den Stoikern. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*. m.13, v. 2, 1969, p. 115-127
- \_\_\_\_\_. Existenz. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Vol 2. (Eds.) Joachim Ritter et al. Basel: Schwabe, 2007, p. 6285 - 6297.
- HUSSERL, E. *Erfahrung und Urteil*. Praga: Academia, 1939.
- \_\_\_\_\_. *Ding und Raum: Vorlesungen 1907*. (Ed.) Ulrich Claesges. Husserliana XVI. La Haya: Nijhoff, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*. (Ed.) Karl Schuhmann. Husserliana III/1. La Haya: Nijhoff, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. (Ed.) Eduard Marbach. Husserliana XXIII. La Haya: Nijhoff, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Experiencia y juicio*. Trad. Jas Reuter. México: UNAM, 1980.
- \_\_\_\_\_. *Logische Untersuchungen*. (Ed.) Ursula Panzer. Husserliana XIX/2, New York: Springer, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas 2*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Investigaciones Lógicas 1*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Madrid: Alianza, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. (Ed.) Rochus Sowa. Husserliana XXXIX. Dordrecht: Springer, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. José Gaos. (Ed.) Antonio Ziriñ Quijano. México: FCE, 2013.
- KAHN Ch. On the Terminology for Copula and Existence. In: *Essays on Being*. Charles Kahn. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 41-61.

MARIO VICTORINO. *Marii Victorini Opera*. Vol 1. (Ed.) P. Hadot et al. Vindobonae: Hoelder-Pichler-Tempsky, 1971.

NI, L. *Seinsglaube in der Phänomenologie Edmund Husserls*. Dordrecht: Kluwer, 1999.

OVERGAARD, S. Perceptual Error, Conjunctivism, and Husserl. In: *Husserl Studies*. n. 34, 2018, p. 25-45.

PEREIRA, F.; RUBIO, R. Conjuntivismo, disyuntivismo y fenomenología husserliana: Discusión crítica con Søren Overgaard. In: *Tópicos*, 2021, en prensa.

PETIT, A. Existence et manifestation. Le johannisme platonicien de Marius Victorinus. In: *Les Études philosophiques*. n.101, v. 2, 2012, p. 151-162.

SCHELER, M. Schriften aus dem Nachlass. vol. 1 In: *Gesammelte Werke*, Bd. 10. Berna: Francke, 1957.

SEXTO EMPIRICO. *Sexti Empirici Opera*. (Ed.) Jürgen Mau. Berlin: De Gruyter, 1961.

STEIN, E. Welt und Person. Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben. In: *Edith Steins Werke*, vol. VI. Lovaina/Friburgo: Novalaerts/Herder, 1962.

TRÉGO, K. Substance, sujet, acte. La première péception latine d'Aristote: Marius Victorinus et Boèce. In: *Les Études philosophiques*. n. 101, v. 2, 2012, p. 233-256.

WALTON, R. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial Aula de Humanidades, 2015.

Recibido: 15 de septiembre de 2021

Aceptado: 13 de octubre de 2021