



TRASCENDENTALIDAD Y CONCRECIÓN
MOTIVOS ANTICARTESIANOS Y PROTOHERMENÉUTICOS EN EL
PENSAMIENTO TARDÍO DE HUSSERL¹

Transcendentality and Concretion.

Anti-Cartesian and Proto-Hermeneutical Reasons in the Husserl's Later Thought

Alejandro G. Vigo²

Resumen

Uno de los motivos que más han condicionado la interpretación y la recepción crítica del pensamiento husserliano es, sin duda, el motivo del cartesianismo, tal como éste es expresamente asumido y reivindicado por el propio Husserl. La importancia y la persistencia de dicho motivo dieron lugar, en muchas ocasiones, a una poco sostenible caracterización general de la filosofía husserliana como una nueva forma de idealismo cartesiano, pero además influyó decisivamente en cierto modo de representarse la evolución del pensamiento husserliano, sobre todo a la luz del giro posterior hacia la temática vinculada con el *Lebenswelt*.

Es en el marco de las *Cartesianische Meditationen* y *Krisis*, las dos obras de vejez en las que la temática de la intersubjetividad, la historia y el mundo de la vida pasan a ocupar el centro del interés, donde la referencia a la concepción cartesiana queda expresamente enmarcada en un intento por superar, dentro del ámbito propio de la filosofía trascendental, los límites estructurales del paradigma de la filosofía de la conciencia, iniciada por el propio Descartes, tal como ésta se desarrolló en la Modernidad. Se trata aquí de un programa que presenta un fuerte componente (proto)hermenéutico, en la medida en que apunta a introducir la dimensión de la historicidad en la consideración de las condiciones de despliegue de la razón misma, y que, por lo mismo, apunta de modo directo a superar la visión propia de un cartesianismo ingenuo.

Palabras clave: cartesianismo, *Lebenswelt*, subjetividad trascendental, historicidad.

Abstract

One motive that has determined the interpretation and the critical reception of Husserl's thought is, with no doubt, the motive of the Cartesianism, as it is clearly adopted and recovered by Husserl. The importance and persistence of such motive has caused, in several cases, an unsustainable understanding of the Husserlian philosophy as a new form of Cartesian idealism. But that motive has influenced too in a sort of representation of the

¹ Publicado originalmente en la revista argentina *Escritos de Filosofía* (2003), 22 (43): 99-124.

² Departamento de Filosofía - Instituto Cultura y Sociedad (ICS), Universidad de Navarra, Pamplona, España.

evolution of Husserl's thought, mainly based in the later turn to the topic of the *Lebenswelt*.

Is in the framework of the *Cartesianische Meditationen* and *Krisis*, the two works which the topics of the intersubjectivity, the history, and the lifeworld are fundamental, where the reference to the Cartesian conception is demarcated in the aim of overcoming, in the framework of the transcendental philosophy, the structural limits of the paradigm of the philosophy of consciousness, that Descartes himself initiated. This philosophical plan has a strong (proto)hermeneutical aspect, as far as it tries to introduce the historical dimension in the study of the conditions of the deployment of the very reason, and which explicitly tries to overcome the philosophy of the naïve Cartesianism.

Keywords: Cartesianism, *Lebenswelt*, transcendental subjectivity, historicity

Husserl y el cartesianismo

Ha sido mérito de la vasta tarea de investigación desarrollada en las últimas décadas, en consonancia con la creciente atención dedicada a las lecciones y obras no publicadas en vida, el que hoy dispongamos de una representación de conjunto del pensamiento de Husserl que, por su nivel de elaboración y diferenciación, deja definitivamente atrás las presentaciones más o menos esquemáticas y, sobre todo, notablemente unilaterales, que eran usuales hasta hace no demasiado tiempo.

Que esto haya sido un logro más bien reciente podría parecer a primera vista sorprendente. No hay que olvidar, sin embargo, que no es una tarea para nada sencilla la de intentar hacer justicia a un pensamiento tan complejo en sus motivaciones, tan profuso en sus ramificaciones y tan denso en su expresión como el de Husserl, sin mencionar las dificultades vinculadas con las peculiares características y la abrumadora amplitud del legado escrito en que dicho pensamiento ha quedado documentado. Ya la historia de los diferentes intentos de presentación del pensamiento husserliano da claro testimonio de las dificultades con que se vio confrontada la investigación especializada.

El hecho de que la publicación de las lecciones y las obras inéditas en el marco de la *Husserliana* haya tenido lugar de un modo gradual, en un proceso de décadas que aún no está concluido, y en una secuencia que no guarda una correlación directa con la cronología de los escritos, ha jugado aquí, como también en el caso de Heidegger, un papel importante, que determinó las tendencias fundamen-

tales de buena parte de la investigación, a lo largo de dicho proceso. Pero hay también razones inmanentes, que se vinculan tanto con el desarrollo efectivo del pensamiento husserliano como también con la presencia en el propio Husserl de una multiplicidad de motivos y tendencias no siempre fáciles de compatibilizar así como también de una variedad de intentos de fundamentación de la fenomenología, que sondean diferentes posibilidades teóricas y exploran las perspectivas que abren diversos puntos de partida. Por último, no hay que pasar por alto el hecho de que en ocasiones ha sido el modo en que el propio Husserl caracterizó algunos de sus intentos de fundamentación teórica lo que condicionó fuertemente la interpretación de su pensamiento y, a veces, motivó incluso de modo directo algunas de las confusiones y simplificaciones que subyacen a presentaciones más bien unilaterales o poco matizadas de su filosofía. Que el modo en que un filósofo caracteriza su propio pensamiento, en el plano correspondiente a la reflexión metateórica, no siempre provee la mejor vía de acceso al núcleo teórico de dicho pensamiento e incluso puede terminar por bloquearlo, es un hecho que quienes se ocupan con los problemas característicos de la interpretación filosófica pueden comprobar con alguna frecuencia.

Uno de los motivos que más han condicionado la interpretación y la recepción crítica del pensamiento husserliano es, sin duda, el motivo del cartesianismo, tal como éste es expresamente asumido y reivindicado por el propio Husserl. Como es sabido, el giro trascendental que Husserl imprime a su concepción fenomenológica en *Ideen I*, obra aparecida en 1913, acontece en la forma de una peculiar recuperación del principio cartesiano del *cogito* como fundamento último de certeza apodíctica (cf. esp. §§ 28-32, 33-46). Y en una obra tardía y tan influyente como *CM*, cuya edición original en francés data de 1931, el motivo cartesiano no sólo es retomado y, en cierto modo, incluso radicalizado, sino que es empleado, además, como la vía de acceso inmediata a la fenomenología como tal: el *cogito* cartesiano aparece aquí como modelo paradigmático de la auto-reflexión filosófica (*philosophische Selbstbesinnung*), y su recuperación metódica como el fundamento de la posibilidad de un nuevo inicio de la filosofía (cf. esp. §§ 1-2).

La importancia y la persistencia de dicho motivo dieron lugar, en muchas ocasiones, a una poco sostenible caracterización general de la filosofía husserliana como una nueva forma de idealismo cartesiano, que quedaría expuesta, como tal, al reproche de conducir a una posición de carácter irremediablemente subjetivista y solipsista. Pero, además, la presencia del motivo cartesiano influyó también decisivamente en cierto modo de representarse la evolución del pensamiento hus-

serliano, sobre todo a la luz del giro posterior hacia la temática vinculada con el mundo de la vida (*Lebenswelt*), tal como ésta aparece desarrollada en *Krisis*, la última obra publicada en vida por Husserl, que, elaborada a lo largo de años, apareció finalmente en 1936, cuando el filósofo, que moriría en 1938, contaba ya 76 años de edad. A menudo se ha visto en este nuevo protagonismo de la temática vinculada con el mundo de la vida no sólo un cambio fundamental de énfasis, que, según se suele argumentar, vendría motivado, entre otras cosas, por el impacto producido por la concepción presentada por Heidegger en *Sein und Zeit* y la consiguiente necesidad de hacerse cargo de una dimensión de significación hasta entonces no considerada como tal de modo expreso; mucho más allá de ello, se trataría, según una opinión bastante difundida todavía hoy, incluso de un abandono liso y llano de la idea de una fenomenología concebida según el modelo de una ciencia rigurosa de carácter trascendental.

Ahora bien, este cuadro de conjunto resulta, en su pretensión más general, claramente inadecuado. Ni la caracterización de la filosofía husserliana como una forma del idealismo cartesiano permite dar cuenta adecuadamente del carácter específico de la posición elaborada por Husserl, ni la construcción interpretativa que ve en *Krisis* un abandono de la concepción de la fenomenología como una ciencia rigurosa de corte trascendental hace justicia al desarrollo y la evolución del pensamiento de Husserl.³ En efecto, como ha enfatizado en reiteradas ocasiones la investigación especializada, la posición elaborada en *Krisis*, lejos de abandonar el planteo trascendentalista que remonta a *Ideen I*, más bien lo continúa y en cierto modo lo profundiza, al intentar proyectarlo al ámbito propio del mundo de la vida y la historia.⁴ La consideración crítica de la noción de ciencia y de la

³ Para una exposición sucinta de la evolución del pensamiento de Husserl véase Mohanty (1995).

⁴ Véase Ströker (1992, 105). Para el sentido del giro hacia la historia y el mundo de la vida en *Krisis* véase Ströker (1979). Una muy clarificadora discusión del alcance del giro husserliano hacia la historia y el mundo de la vida, en directa conexión también con la crítica de Husserl al historicismo, se encuentra ahora en Cristin (1999, 37-61 y 105-130). Uno de los aspectos más destacables en la presentación de Cristin concierne al modo en que pone de manifiesto las conexiones que vinculan al pensamiento tardío de Husserl con la concepción de Dilthey y, sobre esa base, también con las posteriores concepciones hermenéuticas de Heidegger y Gadamer. La leyenda del tardío abandono del planteo trascendental por parte de Husserl se basó a menudo en una equivocada interpretación de la famosa sentencia de Husserl: “Philosophie als strenge Wissenschaft, als ernstliche, strenge, ja apodiktisch strenge Wissenschaft – der Traum ist ausgeträumt”, contenida en la “Beilage” XXVIII de *Krisis* (cf. p. 508): el pregnante motivo “the dream is over” se tomó como una suerte de veredicto definitivo referido al propio programa filosófico husserliano. Pero todo indica que se trata más bien de una referencia al surgimiento y el auge del irracionalismo en el contexto científico-filosófico y cultural de la época (cf. Mohanty 1995, 74; Orth 1999, 29-34).

idea de fundamentación racional vinculada con ella que Husserl lleva a cabo en esta obra no apunta, en rigor, a un abandono de dichas ideas ni a una puesta en cuestión de su papel directriz, sino más bien a lograr una adecuada comprensión de ambas, por el camino de la crítica tanto de la autointerpretación ideologizante y deformadora propia del racionalismo y el logicismo, como de las ilegítimas pretensiones reduccionistas del naturalismo, el historicismo y el relativismo. Se trata aquí de un intento por superar la dicotomía tradicional entre racionalismo y empirismo así como entre objetivismo y subjetivismo, en el sentido naturalista habitual de ambos términos, poniendo de manifiesto la raíz común de ambos miembros de la alternativa en una concepción estrecha de la racionalidad como tal (cf. esp. *Krisis* §§ 10-14).

Pero, si bien es cierto que ni siquiera en su obra de vejez Husserl abandonó la idea directriz de la fenomenología como una ciencia rigurosa de carácter trascendental, basada en una recuperación de la dimensión originaria de evidencia a la que apunta el *cogito*, no menos cierto es el hecho de que una caracterización en términos de una simple variante del idealismo cartesiano no permite hacer justicia a la especificidad y la complejidad del modelo teórico avistado y -al menos- parcialmente desarrollado por Husserl. Baste con recordar en tal sentido que el recurso expreso a la idea cartesiana del *cogito* como fundamento de certeza apodíctica va siempre acompañado en Husserl por un claro señalamiento de los límites y las insuficiencias de la concepción cartesiana. Así, ya en *Ideen I*, Husserl compara el método de la *epoché* fenomenológica con el método cartesiano de la duda, pero marca al mismo tiempo las diferencias irreductibles concernientes al carácter y los objetivos de uno y otro (cf. § 31 p. 62, 64; § 32 p. 65 s.). Mucho antes, en *LU*, Husserl había criticado como grosera (*schroff*) la distinción cartesiana entre *mens* y *corpus*, en términos del dualismo ontológico entre la *res cogitans* y la *res extensa*, por considerar que conduce a una insuficiente comprensión de la especificidad de los fenómenos psíquicos (cf. *LUVI*, Beilage § 1 p. 752; § 7 p. 771). Del mismo mo-

Justamente uno de los objetivos a los que apunta la reconstrucción husserliana del proceso de matematización y vaciamiento de sentido operado por la ciencia moderna de la naturaleza consiste en mostrar que la propia irrupción y el auge del irracionalismo que marcan la crisis de la idea de occidental de la racionalidad y la cientificidad se explican en su origen por referencia a la progresiva distorsión de la imagen de la ciencia misma, que deriva del olvido del fundamento originario de ésta en el mundo de la vida como suelo originario de sentido. Como señala acertadamente Cristin, el motivo del término del sueño cientificista apunta, en definitiva, a una transformación interna de la propia idea de ciencia rigurosa, que implica la superación de la noción estrecha de rigor con la que operan las concepciones tanto de corte matematizante como de corte positivista. En tal sentido, Husserl no tiene en vista aquí, según Cristin, un simple abandono del itinerario abierto con la vía cartesiana, sino más bien su necesaria rectificación y ampliación (cf. Cristin 1999, 106-111).

do, en el marco de la historia crítica de las ideas que Husserl lleva a cabo en *EPh I*, Descartes es presentado como el Cristóbal Colón que descubre, de una vez y para siempre, el nuevo continente en el que se establece la filosofía de la modernidad, a saber: el ámbito de certeza apodíctica señalado por el *cogito*, sin que ello impida, sin embargo, que, preso de una concepción puramente psicologista del *ego*, no haya logrado alcanzar la genuina dimensión de trascendentalidad de la que debe partir un intento radical de fundamentación de las pretensiones de validez intersubjetiva del conocimiento científico y filosófico (véase *EPh I* p. 58-70).⁵

Sin embargo, es en el marco de *CM* y *Krisis*, las dos obras de vejez en las que la temática de la intersubjetividad, la historia y el mundo de la vida pasan a ocupar el centro del interés, donde la referencia a la concepción cartesiana queda expresamente enmarcada en un intento por superar, dentro del ámbito propio de la filosofía trascendental, los límites estructurales del paradigma de la filosofía de la conciencia, iniciada por el propio Descartes, tal como ésta se desarrolló en la Modernidad. Tanto el aspecto positivo como también, y muy especialmente, el aspecto crítico en la recepción del punto de partida cartesiano en el *cogito* adquieren aquí una nueva forma de expresión y despliegue. En *CM* Husserl se orienta, desde un comienzo, a partir del ideal de la evidencia como marca distintiva de una ciencia genuina (cf. *CM* §§ 1-6) y parte, sobre esa base, de la contraposición cartesiana entre la evidencia apodíctica del *cogito*, que delimita el campo de la subjetividad trascendental, y la evidencia no-apodíctica de la existencia del mundo (cf. §§ 7-9). Pero, como ya lo había sugerido en el tratamiento de *EPh I*, en *CM* Husserl insiste también, e incluso de un modo mucho más nítido, en que Descartes no habría alcanzado realmente una genuina dimensión de trascendentalidad, al quedar afeerrado a una concepción psicologista del *ego*, y ello por no haber avistado el hecho fundamental de que la cancelación de validez que prescribe la *epoché* fenomenológica debe alcanzar no sólo al mundo exterior como tal, sino también a toda la esfera de fenómenos correspondientes al yo psicológico (cf. §§ 10-11).

⁵ La caracterización de Descartes como el Cristóbal Colón de la filosofía de la Modernidad recuerda a la famosa presentación de Hegel: “Mit ihm (*sc.* Cartesius) treten wir eigentlich in eine selbstständige Philosophie ein, welche weiß, daß sie selbstständig aus Vernunft kommt und daß das Selbstbewußtsein wesentliches Moment des Wahren ist. Hier, können wir sagen, sind wir zu Hause und können wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungestümen See »Land« rufen” (cf. *VGPh III* p. 120). En tal sentido, Hegel ve en Descartes a un “héroe” (*Heros*), por haberse arriesgado a tomar las cosas por el principio y haber constituido así la filosofía sobre un nuevo fundamento (cf. p. 123). También en la introducción a la teoría de la reducción de *EPh II* Husserl remite a las *Meditaciones Metafísicas* de Descartes como la obra en la cual la filosofía trascendental se presenta en estado germinal (cf. *EPh II* p. 4 s.).

Un primer aspecto de superación del cartesianismo concierne, pues, al tránsito hacia la esfera de la subjetividad trascendental, un tránsito que, al menos en lo que concierne al énfasis en el carácter de trascendentalidad del *ego*, Husserl emprende de la mano de Kant (cf. §§ 40–41; véase también *Krisis* §§ 25–27). Que este giro kantiano en su concepción de la fenomenología no resulta fácilmente compatible en todas sus implicaciones con el ideal cartesiano de evidencia apodíctica, asumido como punto de partida en su propia caracterización de la fenomenología como ciencia rigurosa, es algo que Husserl no parece haber advertido con claridad en un comienzo.⁶ Pero, más allá de ello, el tránsito hacia la esfera originaria de constitución de la subjetividad trascendental representa ya, como tal, un momento de superación del punto de partida cartesiano, a través de una reinterpretación del genuino alcance de la evidencia provista por el *cogito*.⁷

⁶ Para una detallada exploración de estas conexiones véase ahora la excelente discusión en Welton (2000, 96–130 y 131–164). En las diferentes formulaciones del programa husserliano de la reducción fenomenológica como modo de acceso al ámbito temático de la fenomenología, Welton distingue entre lo que denomina una vía cartesiana (*Cartesian way*) y una vía kantiana (*Kantian way*). Un aspecto central en la reconstrucción de Welton concierne al hecho de que la vía kantiana conduce finalmente a una puesta en crisis del ideal cartesiano de evidencia, en la medida en que pone de manifiesto en la tematización del *ego* que el flujo de la conciencia *como un todo* no es dado en el modo de una evidencia inmediata completamente adecuada, de suerte que interviene aquí inevitablemente un aspecto de totalización de carácter hipotético–ideal, en un sentido comparable al que caracteriza a la noción kantiana de Idea (cf. Welton 2000, 139–148).

Como es sabido, el propio Husserl llama la atención expresamente sobre las dificultades que presenta la aplicación de la noción de evidencia, en el sentido fuerte de la evidencia completamente adecuada, al ámbito de la subjetividad trascendental, justamente en la medida en que la síntesis consciente tiene lugar siempre bajo la forma del tiempo (véase *CM* §§ 14–19, 30, 36–37). Que en su abordaje al problema de la subjetividad trascendental Husserl parte del ideal cartesiano de evidencia y le concede un papel prioritario, que determina buena parte del curso posterior de sus análisis, ha sido enfatizado ya por Tugendhat (1970, 205 y ss).

⁷ Se trata para Husserl, en todo caso, de una apropiación transformadora y superadora del principio fundamental de Descartes. Véase en este sentido la protesta del Husserl tardío contra las interpretaciones deformadoras de su posición como una nueva forma de cartesianismo, en el sentido habitual del término, en *Krisis* § 55 p. 193. La preocupación del Husserl tardío por deslindar nítidamente su concepción de las formas tradicionales del cartesianismo encuentra su continuación natural en el proyecto de revisión y ampliación del texto de *CM* llevado a cabo por Eugen Fink, con la expresa autorización y la cooperación del propio Husserl. En efecto, un aspecto sobresaliente de la concepción de la fenomenología que Fink esboza en sus propuestas para la revisión del texto husserliano y sobre todo en los esbozos preparatorios para una sistematización de la fenomenología, así como en el texto de la así llamada “Sexta Meditación Cartesiana”, consiste, precisamente, en el intento consciente y sistemático de contrabalancear del modo requerido la orientación cartesiana del texto original de Husserl. Aquí juega un papel decisivo, sobre todo, el énfasis de Fink en el carácter pre-dado del mundo y, en conexión con ello, su insistencia en el hecho de que una adecuada comprensión de la naturaleza y el alcance de la reducción fenomenológica requiere partir de su origen en la propia actitud natural considerada como una vida en el mundo: sólo de

A este primer aspecto se añaden, sin embargo, al menos otros dos, que son probablemente los más característicos y novedosos de la concepción en torno a la constitución de la intersubjetividad y el mundo de la vida elaborada en *CM* y *Krisis*, a saber: por un lado, el énfasis en el papel que desempeña en la constitución del yo, considerado en su concreción fáctica como yo individual, la dimensión de alteridad representada tanto por la propia historia del yo como por la mediación del otro en tanto *alter ego*; por otro lado, la referencia al mundo de la vida como suelo originario de sentido, al que remiten en su origen tanto las idealizaciones con las que opera el conocimiento científico como la misma idea de la ciencia y la racionalidad que caracteriza a la tradición europea, en la que la propia filosofía y la fenomenología trascendental como su más genuina realización están históricamente enraizadas. Ambos aspectos introducen una complejidad nueva y sustancialmente mayor en el ámbito de los fenómenos de constitución que la fenomenología trascendental pretende tematizar, y ello tanto del lado noético como del lado noemático, para formularlo en el lenguaje de *Ideen* I, el cual, sin embargo, justamente en virtud de la nueva complejidad aquí avistada, ya no parece estar en condiciones de capturar adecuadamente la totalidad de los aspectos a tomar en cuenta en el ámbito correspondiente a la temática de la constitución, tal como ella queda ahora reformulada. Consideremos brevemente los principales aportes de *CM* y *Krisis*, desde el punto de vista de los dos aspectos mencionados.

Concreción y alteridad en la constitución del yo

ese modo resulta posible poner de manifiesto, al mismo tiempo, tanto el modo en que la pre-donación del mundo está presupuesta siempre ya en el punto de partida de la reducción, como también el rendimiento efectivo que la reducción produce, por contraste con la propia actitud natural (para los aspectos anticartesianos en la concepción de Fink en torno a la reducción y la pre-donación del mundo, véase p. ej. *SCM* I § 5 p. 37-52; véase también *SCM* II, texto 3, sec. f, p. 158-191).

Un punto central en la presentación de Fink consiste en el énfasis puesto sobre el hecho de que la supresión del carácter pre-dado del mundo en la actitud fenomenológica a través de la reducción, que apunta a poner de manifiesto el papel constitutivo de la subjetividad trascendental, muestra al mismo tiempo la radical pobreza de contenido del residuo alcanzado de ese modo, el cual queda limitado a la mera vida presente del yo trascendental mismo, desligado tanto de los otros como de su propia historia. Esto pone, a su vez, nítidamente de relieve la necesidad de apelar a la mediación del factor de alteridad provisto por la comunidad egológica y a la dimensión histórica, igualmente indisponible para el *ego* monádico, a los efectos de dar cuenta de la constitución total de la esfera de sentido en la que está siempre ya inmerso el yo, en su concreción personal e individual, en el nivel de experiencia correspondiente al acceso inmediato mundo de la vida. Para un resumen de los esfuerzos de Fink por contrabalancear el cartesianismo de la primera versión de *CM* véase la buena presentación de Bruzina (1995, xxxvi-xlv).

La recuperación del *cogito* como punto de partida que Husserl lleva a cabo en *CM* implica que la fenomenología, en tanto ciencia rigurosa de carácter trascendental, se configura como una *egología*. A través de la puesta entre paréntesis de la vigencia del mundo, tal como éste provee el correlato objetivo de la actitud natural o prefenomenológica, la reducción fenomenológica abre el camino hacia el *ego* trascendental. Con ello, la reducción fenomenológica pone al mismo tiempo al descubierto la totalidad del campo fenoménico provisto por todas las vivencias (*Erlebnisse*), las cuales proveen los correlatos intencionales de los actos del yo como polo idéntico (*der identische Pol*) al que quedan referidos, en calidad de sujeto, todos los actos intencionales, es decir, las múltiples *cogitationes* del *cogito*, a través de las cuales se ofrecen los diversos *cogitata* (cf. *CM* § 31). Husserl insiste en que el *ego* trascendental es inseparable de sus vivencias, en el sentido de que el *cogito* está presente en y con cada una de sus *cogitationes* e, inversamente, sólo es lo que es, como sujeto trascendental de todos los actos intencionales, por referencia a dichas *cogitationes*, a través de las cuales se le ofrecen los diferentes contenidos objetivos que constituyen sus vivencias (cf. § 30).

Ahora bien, la función de la reducción fenomenológica consiste justamente en dejar aparecer como tal, en el plano de reflexión correspondiente a la actitud fenomenológica, la correlación estructural *cogito-cogitatum*, a través de la puesta entre paréntesis de la vigencia del mundo como correlato de la actitud natural. Que la emergencia de la correlación estructural *cogito-cogitatum* como objeto temático de la reflexión fenomenológica deba tener lugar a través de una suspensión de la vigencia de la tesis general de la actitud natural, que pone el mundo y los objetos sin más como existentes, es un aspecto fundamental en la concepción husserliana que, sin embargo, puede provocar y, de hecho, ha provocado malentendidos. Pero, aunque las formulaciones de Husserl puedan en ocasiones dar lugar a determinadas confusiones, es claro que el alcance de su concepción de la reducción fenomenológica es de carácter estrictamente *metódico*, y no involucra como tal todavía ninguna toma de posición en torno al problema (o pseudoproblema) metafísico de la existencia real del mundo exterior.

El punto de Husserl se comprende mejor cuando se toma en cuenta que el método de la reducción fenomenológica apunta -a través de la suspensión de la tesis general de la actitud natural como tiene lugar con la así llamada *epoché*- a permitir la adopción de una actitud de *reflexión*, a través de la cual se nos aparece como mero objeto de contemplación toda la corriente de vivencias en las que de

ordinario estamos, por así decir, inmediatamente inmersos, en el modo de la *intentio recta*. En la actitud fenomenológica consideramos, en cambio, la corriente de las vivencias del yo, en cierto modo, desde fuera, y es así como se nos revela temáticamente la correlación *cogito-cogitatum*, en su carácter de estructura universal de toda experiencia consciente y toda vivencia. Como Husserl advierte de modo expreso, esto implica una suerte de desdoblamiento del yo en un yo reflexionante (*reflektierendes Ich*) y un yo objeto de reflexión (*reflektiertes Ich*) (cf. *EPh* II p. 86-97, 112-126). En virtud de tal desdoblamiento hay que decir que también en la reflexión fenomenológica misma está presente un núcleo vivo de actividad del yo que queda siempre, por así decir, a la espalda de los actos intencionales tomados en cada caso por objeto de tematización reflexiva, y que posibilita como tal dicha tematización. Pero éste es un precio que debe pagar inevitablemente todo acceso de tipo reflexivo al ámbito del yo. Lo decisivo para Husserl es, en todo caso, el hecho de que en virtud de la reducción fenomenológica, y por medio de la *epoché*, el yo reflexionante queda situado en la posición de un “espectador absolutamente desinteresado” (cf. *EPh* II p. 92: “*absolut uninteressierter Zuschauer*”), frente al cual se abre ahora, como posible esfera de tematización, la totalidad del campo de los meros fenómenos en su estructura esencial, tal como ésta aparece a la luz de los diversos modos de realización de la correlación noético-noemática.⁸

⁸ Importa tener presente que parte de los contenidos que la reflexión fenomenológica tematiza, en su análisis de la constitución de los diferentes tipos de objetos de experiencia, corresponde a lo que Husserl en *Ideen* I denomina las ‘modalidades de creencia’ (*Glaubensmodalitäten*) y las ‘modalidades de ser’ (*Seinsmodalitäten*), por oposición el ‘núcleo noemático’ (*noematischer Kern*), que permanece invariable en sus diferentes posibles modos de posición (véase *Ideen* I §§ 94, 99, 103-108). El simple ‘ser’ (*der Seinscharakter schlechthin*) constituye la protomodalidad dentro del orden de las modalidades de ser, la cual oficia como correlato noemático de la ‘certeza de creencia’ (*Glaubensgewißheit*). Parte esencial del análisis fenomenológico de los diferentes tipos de vivencia intencional consiste justamente en determinar de qué modo aparecen ‘puestos’ en cada caso los correspondientes contenidos noemáticos nucleares (p. ej. en el modo del mero ser, en el modo de lo posible, lo probable, etc.) y qué condiciones determinan, tanto del lado noético como del lado noemático, dichos modos de posición, con la peculiar correlación de modalidad de ser y modalidad de creencia que cada uno de ellos implica.

Ahora bien, sólo en la actitud de neutralización de toda vigencia, que la reducción fenomenológica hace posible por medio de la *epoché*, se abre la posibilidad de considerar de modo temático no sólo un determinado contenido noemático nuclear, sino también el peculiar modo en que en cada caso dicho contenido aparece ‘puesto’. Por lo mismo, al poner entre paréntesis la vigencia de la tesis general de la actitud natural, en la cual el mundo está puesto siempre ya como simplemente existente, la reducción fenomenológica permite, por primera vez, tematizar las condiciones estructurales que subyacen a dicha toma de posición implícita en la actitud natural y dar cuenta así de su posibilidad, mientras que la actitud natural misma simplemente vive instalada en tal toma de

Pues bien, en el retroceso hacia la esfera de la subjetividad trascendental posibilitado por la reducción fenomenológica, el yo trascendental –que en su completa concreción es no sólo polo idéntico de todas las vivencias, sino también sustrato de habitualidades (cf. *CM* § 32)– aparece como una suerte de mónada, autoconsciente de su propia identidad en el modo de una continua evidencia empírica, que comprende en sí la totalidad de su vida consciente actual y potencial (cf. § 33).

Esta concepción de la fenomenología trascendental como una *egología monadológica* queda, como el propio Husserl advierte, inevitablemente expuesta a varias posibles objeciones. La primera y más notoria, aunque desde el punto de vista metódico inmanente a la fenomenología no la única, es la que señala que la vía cartesiana para la fundamentación de la fenomenología como ciencia rigurosa de carácter trascendental conduciría finalmente a una posición solipsista, en el sentido dogmático–metafísico del término (véase §§ 12, 42). Desde el punto de vista interno a la problemática fenomenológica de la constitución, se añaden a esta primera objeción otras no menos importantes, que conciernen a la posibilidad misma de dar cuenta adecuadamente de las diferentes estructuras constituidas en la vida de la conciencia, en la medida en que muchas de las objetividades que forman parte de la vida consciente del *ego* no pueden ser explicadas tan sólo como resultado de la actividad sintética del yo individual mismo: hay, más bien, toda una gama de estratos y formas de objetividad que sólo pueden ser explicados, desde el punto de vista de su constitución, por referencia a una dimensión irreductiblemente intersubjetiva. A juicio de Husserl, a este ámbito pertenecen no sólo muchas de las objetivaciones propias del mundo de la vida y la cultura, sino incluso muchas de las que pertenecen a la experiencia elemental de la naturaleza y, lo que es más aún, también aspectos esenciales de la propia identidad del yo, considerado en su plena concreción individual y como un yo natural presente dentro del mundo.

Husserl tomó muy en serio estas posibles objeciones a la concepción de la fenomenología trascendental como una egología monadológica, tal como lo muestra el hecho de que en la versión alemana de *CM* haya creído necesario añadir una nueva meditación adicional, la “Va. Meditación”, la más larga y compleja de la obra, que está íntegramente dedicada, como su título indica, a develar una esfera trascendental del ser que posee el carácter de una *intersubjetividad mona-*

posición, sin tematizarla como tal ni explicar su posibilidad. En tal sentido, la reducción fenomenológica, con su característica suspensión de toda vigencia por medio de la *epoché*, no sólo no provee argumento alguno contra la realidad del mundo, sino que abre, por primera vez, la posibilidad de dar cuenta de las condiciones que explican que el mundo pueda presentarse como real.

dológica (cf. §§ 42–62). No es posible ni necesario reconstruir aquí la totalidad del complejo y detallado análisis que Husserl lleva a cabo en dicho texto.⁹ Bastará con señalar algunos aspectos más directamente vinculados con el tema aquí abordado. Puede decirse que el objetivo central de la “Va. Meditación” consiste en posibilitar el acceso al fenómeno de la intersubjetividad desde la perspectiva abierta por el punto de partida propio de una egología monadológica de carácter trascendental. Dicho de otro modo: sobre la base del retroceso metódico hacia el *ego* trascendental, y a partir de la dimensión originaria de constitución así descubierta, se tiene que poder dar cuenta de la constitución del otro, tal como éste se presenta en la correspondiente experiencia, a través de la cual aparece como un *alter ego*.

Formulado en estos términos elementales, el programa de la “Va. Meditación” parecería constituir simplemente un caso particular específico del tipo de análisis de constitución que caracterizan al enfoque fenomenológico practicado por Husserl allí donde se trata de dar cuenta de los diferentes tipos de experiencia del mundo y los objetos intramundanos. Sin embargo, esta suposición se revela enseguida como inadecuada, cuando se advierte que el análisis de la constitución del otro presenta características peculiares que lo distinguen de los análisis correspondientes a la constitución de los demás objetos, que son meras cosas del mundo. Una de las principales peculiaridades viene dada aquí por el hecho de que el análisis de la constitución del otro como *alter ego* no puede verse como un caso de mera constitución de un ‘objeto’ por un ‘sujeto’, y ello por dos razones diferentes, pero conectadas, a saber: en primer lugar, porque el otro precisamente como *alter ego* no puede ser nunca reducido al estatuto de un mero objeto, sino que debe ser constituido como un yo diferente, es decir, como otro sujeto; en segundo lugar, porque el otro constituido como *alter ego* juega, a su vez, un papel central en la constitución del propio yo, considerado en su plena concreción como yo individual.

⁹ Para una discusión detallada puede verse, entre los muchos trabajos que abordan el tema, un excelente tratamiento en Theunissen (1977, 15–155 y 156–240), que, en lo que concierne a los aspectos filosóficos de fondo de la concepción elaborada por Husserl, probablemente no ha sido aún superado. Buenas exposiciones de conjunto se encuentran en Ströker (1987, 127–175) y Möckel (1998, 177–211). A la exposición que Husserl realiza en la “Va. Meditación” de *CM* se añade la amplísima y riquísima reunión de material contenida en los tres volúmenes de *PhI*, que en el presente trabajo no pueden ser considerados siquiera de modo superficial y merecen un estudio detallado independiente, ya que, en muchos aspectos, los análisis allí presentados son notablemente más diferenciados que los contenidos en los correspondientes pasajes de *CM*. Una buena discusión de conjunto del material más relevante ofrece Iribarne (1994, 100–130), quien considera también de modo específico los desarrollos más importantes contenidos en *PhI*.

El primer aspecto da cuenta de la irreductibilidad de la experiencia del otro a la experiencia de una mera cosa entre las demás cosas del mundo; el segundo, por su parte, da cuenta del hecho de que sólo a través de la mediación del otro y, en definitiva, sólo por referencia a una dimensión originaria de intersubjetividad trascendental puede alcanzarse la plenitud del *sí mismo*, que corresponde al *ego* que es sujeto del *cogito*. Ambos aspectos son esenciales en la concepción de Husserl. Y en la medida en que el punto de partida metódico viene dado aquí, como se dijo ya, por el principio cartesiano del *cogito*, se comprende por qué el análisis husserliano debe alcanzar al mismo tiempo dos cometidos, que parecen apuntar en direcciones opuestas, a saber: por una parte, 1) la acreditación de la existencia de una dimensión de experiencia completamente íntima, en la cual el *ego* aparece despojado de todo vínculo intersubjetivo-comunitario; por otra parte, 2) la puesta de manifiesto del papel constitutivo que desempeña la alteridad del otro en la constitución del *ego* en su concreción individual.

Respecto de 1), Husserl justifica en *CM* la necesidad de alcanzar, por vía de un tipo particular de *epoché*, una esfera de propiedad del yo (*Eigenheitssphäre*) a la que quedaría así reducida, en su núcleo mínimo e ineliminable, la experiencia trascendental misma (cf. § 44). Lo que en dicha reducción se pone entre paréntesis y queda suspendido en su vigencia es, junto con el mundo de la actitud natural, también –y específicamente– la totalidad de aquello que la constitución trascendental presenta al yo como extraño o ajeno a él mismo. Esto nada tiene que ver con la mera abstracción de los otros en el sentido mundano habitual, que apunta al proceso –real o ficcional– en virtud del cual el yo mundano queda “solo”, pues el estar solo así como el recluirse en sí no son sino modos peculiares o deficientes del ser con los demás, que no pueden darse como tales sino en una dimensión intersubjetiva ya constituida de antemano. Se trata aquí más bien, como ocurre con todas y cada una de las variantes de la reducción fenomenológica, del camino que conduce a adoptar la actitud trascendental que permite descubrir al *ego* en su función constitutiva, en este caso particular, con especial atención a aquella esfera de fenómenos que corresponden a la experiencia del otro y, en general, de lo extraño, en el sentido de lo que pertenece a otros o bien remite en su origen a ellos. Con la supresión abstractiva de todo aporte extraño –que implica la eliminación de todo lo psíquico y de todo predicado personal así como la reducción de todo lo experimentado a un estrato de mera naturaleza– queda suprimida, al mismo tiempo, toda objetividad del mundo experimentado, en la medida en que ésta sólo

puede constituirse como tal de modo intersubjetivo (cf. § 44 p. 127 s.).¹⁰ Por tanto, la mera naturaleza así obtenida queda, en un primer momento, coordinada con un yo reducido a la propia unidad psicofísica, es decir, al propio cuerpo (*Leib*) y la propia alma (*Seele*).

Se trata aquí del *ego monádico* con su esfera primordial de experiencia propia, un *ego* dotado de su propia corriente de vivencias actuales y potenciales, incluidas las vivencias cinestésicas conectadas con la capacidad de movimiento, de modo tal que la concreción monádica incluye en sí, como una suerte de “trascendencia inmanente” (cf. § 47 p. 134: *immanente Transzendenz*), también el mundo primordial de la propiedad, que provee su correlato intencional inmediato (cf. §§ 45-47). Como es sabido, el camino de reconstrucción de la esfera de la intersubjetividad que Husserl transita en el resto de la “Va. Meditación” parte justamente del reconocimiento, dentro del campo de experiencia de la trascendencia inmanente correspondiente al mundo primordial de la propiedad, la presencia de “objetos corpóreos” (*Körper*) percibidos, que, sobre la base de sus peculiares características y modos de comportamiento, pueden ser constituidos analógicamente como “cuerpos propios” (*Leib*) ajenos, en lo que constituye el primer paso en la constitución del otro como *alter ego* (cf. §§ 50-54). Sobre la base de la constitución del otro, que funda también la posibilidad de una comunidad monadológica, Husserl da cuenta posteriormente de la constitución del mundo objetivo en sus diferentes estratos (naturaleza, mundo del espíritu), mundo objetivo que no es otro que el mundo intersubjetivamente compartido, el cual no puede ser explicado como tal más que por referencia a la actividad constitutiva de una *comunidad monadológica* (cf. §§ 55-58).

Ahora bien, 2) contra lo que pudiera parecer a primera vista, aunque en cierto modo autocontenido y cerrado en sí, el *ego* monádico, que es el *terminus ad quem* de la reducción a la esfera de la propiedad, no es todavía el *ego* humano-

¹⁰ La asunción de la existencia de un estrato completamente propio o privado de experiencia, que precede como tal a toda mediación intersubjetiva es, sin duda, un elemento clave en la concepción de Husserl, pero ha despertado muchas veces reacciones de crítica y rechazo, incluso dentro del ámbito de la propia fenomenología. Ahora bien, como muestra el hecho de que Husserl vincula la esfera irreductible de la propiedad del yo a la experiencia del cuerpo propio y de la propia psique, su posición apunta a marcar la presencia de un resto último de experiencia que no puede ser mediatizada ni objetivada, en la cual el yo encuentra, por así decir, un punto de contacto inmediato consigo mismo, en el cual no puede siquiera surgir todavía un genuino contraste entre el propio yo y los otros (cf. Sokolowski 2000,154 y ss.). Dicho momento de experiencia inmediata e irreferible de sí queda en la actitud natural, por lo pronto, relegado al papel de una suerte de reverso tácito del trato con el mundo compartido, en el nivel de la experiencia intersubjetivamente mediada, aunque experiencias tales como la del dolor físico anuncien de un modo indirecto su presencia.

personal en su completa concreción. Sobre este aspecto, que no siempre ha sido adecuadamente considerado por los intérpretes, ha llamado la atención acertadamente Michael Theunissen (1977, 62-64 y 145-151). En tal sentido, hay que distinguir tres niveles de consideración del *ego*, a saber: a) el *ego* trascendental absolutamente único, que es sujeto de todos los actos intencionales y de toda constitución; b) el *ego* monádico primordial, resultado de la reducción a la esfera de la propiedad; y c) el *ego* humano-personal, sujeto y, a la vez, habitante del mundo objetivo. Como Theunissen muestra convincentemente, cuando Husserl declara que el *ego* y el *alter ego* se dan siempre y necesariamente como formando una suerte de apareamiento originario (cf. § 51 p. 142: “daß ego und alter ego immerzu und notwendig in ursprünglicher Paarung gegeben sind”),¹¹ el aserto no puede referirse más que al *ego* humano-personal, ya que de lo contrario quedarían minadas las propias bases del enfoque egológico-monádico practicado por Husserl (Cf. Theunissen 1977, 62 y ss). En efecto, suponer que el aserto se refiere al *ego* trascendental o bien al *ego* monádico primordial equivaldría a asumir que no hay, en definitiva, ningún estrato de experiencia no-mediado por la alteridad del otro.

Pues bien, si esto es así, se sigue que la constitución del otro como *alter ego* configura, a la vez, una condición necesaria de la constitución plena del propio yo como *ego* humano-personal, justamente en la medida en que éste sólo puede darse como tal *en y a través* del apareamiento originario con aquel. Dicho de otro modo: si bien el modelo cartesiano de una egología monadológica debe necesariamente partir de una esfera de absoluta soledad del yo, obtenida metódicamente por el camino de la reducción a la esfera de la propiedad, ese mismo punto de partida permite luego poner de manifiesto, en la concepción desarrollada por Husserl, el hecho de que la constitución integral del yo, en su completa concreción como *ego* humano-personal, involucra necesariamente como uno de sus momentos también la constitución del otro como *alter ego*. La inmanencia del yo no sólo da lugar a su propia trascendencia en el otro, visto como habitante del mundo que el mismo yo descubre en su esfera de propiedad, sino que, además, sólo puede volver finalmente a sí misma y reobtenerse como habitante de dicho mundo a través de la mediación del otro así constituido. En tal sentido, la experiencia del otro como *alter ego*, con los peculiares procesos empáticos que comporta (*Einfühlung*) (cf. § 54 p. 148 s.), constituye, al mismo tiempo, una modificación del sí mismo, en la medida en que sólo en y a través del apareamiento origi-

¹¹ Para el análisis husserliano del fenómeno del apareamiento originario véase Iribarne (1994, 100-112).

nario con el otro como *alter ego* –lo que equivale a decir, no como mero doble, sino como un análogo del sí mismo– el propio yo viene a constituirse por primera vez como ‘uno entre otros’.¹²

Con el último aspecto relevado se conecta de modo estrecho otro elemento en la concepción husserliana del *ego* que apunta también en dirección de una superación desde dentro del cartesianismo monadológico, que el propio Husserl asume como punto de partida metódico. Se trata, en este caso, de la caracterización del *ego* no meramente como polo idéntico de todos los actos intencionales, sino, al mismo tiempo, también como sustrato de habitualidades.¹³ Este aspecto es considerado de modo breve y más bien circunstancial, aunque suficientemente claro, en *CM* (cf. esp. §§ 32–33, 36–38), donde Husserl retoma el

¹² Véase *CM* §52 p. 144: “Es (*sc.* das Korrelat der Fremderfahrung) ist also nur denkbar als Analogon von Eigenheitlichem. Notwendig tritt es vermöge seiner Sinneskonstitution als “intentionale Modifikation” meines erst objektivierten Ich, meiner primordialen Welt auf: der Andere phänomenologisch als “Modifikation” meines Selbst (*das diesen Charakter “mein” seinerseits durch die nun notwendig eintretende und kontrastierende Paarung erhält*). Es ist klar, daß damit in der analogisierenden Modifikation all das appräsentiert, was zur Konkretion dieses Ich zunächst als seine primordiale Welt und dann als das voll konkrete Ego gehört. Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.” (subrayado mío). Como deja ver la sentencia subrayada, el carácter de ‘mío’ del propio yo y, con ello, la genuina oposición entre el yo propio y el otro sólo puede constituirse sobre la base de la constitución del otro como *alter ego*, lo cual implica que, en su plena concreción, el yo como *ego* humano–personal sólo es posible como ‘uno entre otros’ y, por ello, a través de la mediación de la alteridad del otro. Resta, con todo, una serie de dificultades vinculadas con el empleo del concepto de persona por parte de Husserl, una noción que aplica en varios significados diferentes. En particular, no queda del todo claro si la noción de persona puede corresponder aquí al nivel trascendental de descripción del *ego* o resulta aplicable más bien al *ego* mundano en toda su concreción. Para este punto véase Theunissen (1977, 145 y ss.), quien tematiza también la noción de persona introducida por Husserl en el § 57 de *Ideen* II.

Para una buena presentación de conjunto de la concepción husserliana en torno a las relaciones entre la noción de ‘yo’ y la de ‘persona’, véase Bernet, Kern y Marbach (1996, 190–198). En esta contribución, a cargo de E. Marbach, se considera también algunos desarrollos relevantes contenidos en *PhI*. El aspecto concerniente al papel irreductible de la alteridad (del otro, del mundo de la vida públicamente compartido, de la historia y la tradición), en conexión con el problema metódico básico de la superación inmanente del punto de partida egológico, ocupa un lugar especialmente destacado en los textos preparatorios escritos por E. Fink para la planeada reelaboración de la “Va. Meditación”. Véase *SCM* II p. 244–275 (Textos 14–17).

¹³ Para este aspecto en la concepción husserliana del yo véase Marbach (1974, 303–339), quien enfatiza el hecho de que sólo a través de su concepción de las habitualidades Husserl logra profundizar su concepción temprana del yo como mero polo idéntico de las vivencias intencionales, de modo tal de poder dar cuenta de la plena concreción del *ego* como yo individual y personal. Para la evolución del concepto husserliano de sujeto y su papel en la superación del cartesianismo en la obra tardía, véase también la amplia discusión en Rinofner–Kreidl (2000, 431–565), quien, sin embargo, no considera con la atención que merece la función constitutiva de las habitualidades.

tratamiento previo realizado en *Psychologie* (cf. esp. §§ 41-43). La consideración del papel constitutivo del sí mismo que desempeñan las habitualidades del yo distingue a la concepción de Husserl de la mayoría de los intentos de dar cuenta de los fenómenos de constitución vinculados con la actividad del *ego*, en el marco de la filosofía trascendental. De hecho, si se compara en este punto la posición elaborada por Husserl con concepciones como la de Kant o incluso la de Heidegger, se advierte de inmediato que es Husserl quien, en el ámbito de la filosofía trascendental, ha retomado de modo más productivo una línea de reflexión en torno a la constitución del yo personal que en su origen remonta, en definitiva, a la concepción aristotélica en torno al papel del hábito como una suerte de 'segunda naturaleza'.¹⁴

Dicho muy resumidamente, la concepción de Husserl en torno a la función de las habitualidades en la constitución de la identidad del yo personal comporta, desde el punto de vista que aquí interesa, dos aspectos fundamentales, a saber: a) su relevancia en la constitución del núcleo personal íntimo del yo como yo actuante; y b) su relevancia en la apertura de la significatividad del mundo de la vida. Respecto de a), Husserl señala que en las habitualidades permanece, más allá del acto puntual de las decisiones particulares, una cierta determinación cualitativa de la decisión personal, cristalizada y conservada en la forma de *convicciones duraderas*, que pasan a ser propiedades constitutivas del yo en su individualidad personal. En las posteriores decisiones particulares que se fundan en esas

¹⁴ No hace falta decir que, en su filosofía práctica, Kant apela ampliamente a las nociones tradicionales de 'temperamento', 'costumbre', 'carácter', etc. (véase, especialmente, la segunda parte de *Anthropologie* § 86 hasta el final). Mi punto es, sin embargo, otro, a saber: que Kant no intenta a partir de tales elementos un análisis de la constitución del 'yo' personal, pues no les concede, en general, relevancia constitutiva. La explicación de esto puede residir simplemente en el hecho de que Kant, en general, no considera la posibilidad de que estructuras empíricamente adquiridas posean una función constitutiva relevante, desde el punto de vista de una consideración trascendental. Kant no tematiza lo que actualmente se denomina estructuras de 'a priori empírico'. Por su parte, la posición de Heidegger en este punto es curiosa. Como se ha enfatizado reiteradamente en los últimos años, hay una clarísima correspondencia estructural entre el modelo de la analítica existencial desarrollado en *SZ* y la concepción elaborada por Aristóteles en *Ética a Nicómaco*. Para este punto, véase Volpi (1989), quien establece correlaciones entre nociones clave del modelo heideggeriano tales como *Verstehen*, *Befindlichkeit*, etc. con los conceptos aristotélicos de *phrónesis*, *pathos*, etc. En vistas de estas coincidencias de fondo, tanto más sorprendente resulta el hecho de que Heidegger no haga lugar alguno a las disposiciones habituales (*héxeis*), que resultan centrales en la concepción aristotélica, en su descripción de la estructura de ser del *Dasein*. Los 'hábitos' no son siquiera mencionados en *SZ*, sino que Heidegger pone el acento exclusivamente en las 'afecciones' (*pathe*). Como hace notar O. Pöggeler (1992), la exclusión sistemática de la doctrina tradicional de las virtudes trae consigo consecuencias decisivas para la posición de Heidegger acerca de la (im)posibilidad de la filosofía práctica.

convicciones duraderas se anuncia la individualidad del yo. En tanto sustrato idéntico de disposiciones habituales permanentes se constituye el yo a la vez como un yo *personal*, subsistente y permanente (CM § 32 p. 101: *als "stehendes und bleibendes" personales Ich*). En virtud de la relativa constancia de sus convicciones conserva el yo un *estilo personal* estable, con persistente unidad de identidad, es decir, el yo individual conserva un *carácter personal* (cf. *Psychologie* § 42; CM § 32). Respecto de b), importa destacar que es a través de las habitualidades del yo como se le abre a éste un mundo existente para él, el cual aparece en cierta medida como siempre ya conocido en su articulación interna (cf. CM § 33 p. 102 s.).

Ahora bien, la consideración del papel de las habitualidades en la constitución del yo personal en su plena concreción individual implica, una vez más, hacer lugar a determinados factores de alteridad e indisponibilidad como momentos de la propia identidad del *ego*, y ello, al menos, en atención a dos aspectos diferentes, pero no desconectados. Por una parte, la temática de las habitualidades introduce la consideración de lo que puede llamarse la historia del yo en su plena concreción individual (cf. CM § 37 p. 109: "Das Ego konstituiert sich für sich selbst sozusagen in der Einheit einer 'Geschichte'."), donde la noción de "historia" remite a un entramado unitario de momentos de configuración de identidad y sentido, en el cual actividad espontánea y pasividad pre-dada, institución originaria y (re)activación asociativa, producción y recepción, toma de posición expresa y mera asunción tácita, se entrelazan de modo prácticamente inextricable (cf. CM § 38; véase también *Psychologie* § 43). Pero, por otra parte, toda esta historia del yo, con los correspondientes procesos de aprendizaje y configuración de la experiencia, sólo puede tener lugar como tal siempre ya en un espacio de interacción abierto de antemano, que no es otro que el de la comunidad ecológica, dentro de la cual el yo personal adquiere su plena concreción como 'uno entre otros'.

Como indica Theunissen, en su significación trascendental, la historia del yo puede verse como el proceso de la *personalización* del yo, y éste implica no sólo la distención del yo hacia su propio pasado y su propio futuro, sino también la peculiar ampliación horizontal de la perspectiva que trae consigo el proceso de identificación empática, en el cual el yo se identifica con el otro (cf. Theunissen 1977, 148 y ss.). Si se tiene en cuenta, además, el papel que desempeña la mediación comunitaria en los procesos de aprendizaje y transmisión de patrones habituales de comportamiento, que quedan luego interiorizados en la forma de disposiciones habituales del sujeto, se comprende enseguida hasta qué punto la consideración del yo como sustrato de habitualidades alberga en sí virtualidades cuyo pleno desarrollo permite dejar

definitivamente atrás la representación propia de la egología de orientación cartesiana, en la cual el yo aparece meramente como el polo idéntico al que remiten todas y cada una de las vivencias intencionales. Es verdad que Husserl no desarrolla de modo expreso y sistemático todas las virtualidades positivas contenidas en su propia concepción tardía del yo. Pero no es menos cierto que el propio Husserl llama la atención sobre el carácter puramente abstracto y no personal de un yo trascendental representado como mero polo idéntico para todos los actos intencionales, al punto de que merece el nombre de 'yo' más bien de un modo puramente equívoco (cf. *Krisis* §§ 54-55).¹⁵

No resulta, pues, sorprendente que, enfatizando el papel indispensable de la alteridad del otro y la mediación histórico-social en la constitución de la dimensión total de sentido en la que el yo se encuentra siempre ya inmerso en tanto yo individual y personal, Husserl pueda afirmar que es sólo en el ámbito compartido de la intersubjetividad donde la subjetividad puede llegar a ser lo que propiamente es en cuanto 'yo' que opera constitutivamente.¹⁶

La recuperación protohermenéutica del mundo de la vida

Como se dijo al comienzo, la superación del cartesianismo que Husserl intenta llevar a cabo en su obra de vejez no concierne tan sólo al modo de concebir el sujeto, sino también a la función que adquiere la referencia al mundo de la vida como suelo último de significación, al que remite, en último término, todo acceso científico-racional así como también la propia reflexión filosófica. Como es sabido, la temática del mundo de la vida, tal como Husserl la desarrolla en su obra de vejez, ha despertado un enorme interés por parte de los intérpretes, al punto que puede decirse que constituye uno de los capítulos más estudiados y discutidos del pensamiento husserliano. Se trata, por otra parte, de una temática que, si bien adquiere su despliegue específico y su papel protagónico en la obra de vejez, puede ser rastreada en sus orígenes hasta etapas bastante anteriores en la evolución filo-

¹⁵ Como me indica el Prof. R. J. Walton, la conexión de la temática de las habitualidades del yo con la función constitutiva de la mediación social y de la historia está expresamente considerada, aunque no desarrollada en todas sus consecuencias, en diferentes pasajes de los textos contenidos en *PhI*. Véase, por mencionar sólo algún ejemplo, *PhI* III p. 208 y 392, donde Husserl se refiere a las habitualidades sociales y al ser histórico, respectivamente. La conexión con el papel de la historicidad y la tradición como momentos constitutivos de la vida fáctica en su genuina concreción tampoco está ausente en los análisis desarrollados por Husserl. Véase p. ej. *PhI* III p. 633.

¹⁶ Cf. *Krisis* § 50, p. 175: "... daß Subjektivität nur in der Intersubjektivität ist, was sie ist: konstitutiv fungierendes Ich".

sófica de Husserl, y que entronca, además, de modo directo con motivos centrales en el desarrollo de la filosofía alemana de la época.¹⁷ Como quiera que sea, por lo que concierne a los fines de la presente discusión, interesa tan sólo poner de relieve de qué modo algunos de los aspectos centrales relevados por Husserl en conexión con la temática del mundo de la vida, como fundamento último de sentido, complementan los motivos considerados en el tratamiento tardío de la constitución del yo y la intersubjetividad.

Formulando las cosas de un modo simplificado, puede decirse que la nueva consideración del sujeto que emerge en la caracterización del yo como sustrato de habitualidades y en la teoría husserliana de la intersubjetividad tiene su contraparte, por el lado del correlato noemático al que quedan referidos los actos constituyentes propios de la comunidad intersubjetiva, en un modelo estratificado de la constitución de los objetos, que presenta el tipo de objetividad de que se ocupan las ciencias estrictas de carácter matemático y, en general, el tipo de objetividad que provee el correlato del acceso científico al mundo como un tipo de objetividad derivado, que es el resultado de determinados procesos de constitución por vía de abstracción idealizante, a partir de un horizonte de sentido pre-dado en el nivel previo y primario de constitución, que corresponde al acceso pre-científico y pre-filosófico al mundo de la vida. Se trata aquí, más precisamente, de un horizonte previo de sentido que dichas ciencias no sólo no pueden capturar exhaustivamente por medio de sus propios instrumentos conceptuales ni redescibir sin residuo por referencia a sus propios objetos formales, sino que, además, presuponen como una suerte de *background* no tematizado, al cual, de modo mediato o inmediato, remiten y del cual se nutren en la formación de sus propios conceptos. La concepción así elaborada en torno al *estatuto* objetivo del conocimiento científico guarda, desde el punto de vista metódico, una estrecha relación con la que había presentado Heidegger en *SZ*, pese a la existencia de sustanciales diferencias, y se ha convertido, incluso con independencia de la referencia a la obra misma de Husserl y Heidegger, en una suerte de marca identificatoria de las concepciones de corte fenomenológico en el ámbito de la epistemología. Según esto, las concepciones fenomenológicas del conocimiento científico se caracterizarían, en general, por el énfasis en el carácter mediato y no-autosustentado del aparato conceptual con el que operan las ciencias, en la medida en que éste remite, en su origen, más allá de la ciencia misma, hasta los diversos modos del acceso pre-

¹⁷ Para el origen y el alcance de la temática del mundo de la vida (*Lebenswelt*) en Husserl véase ahora Orth (1999, 16-18, 107-144).

científico al mundo. Por lo mismo, las concepciones fenomenológicas representarían, en el campo de la epistemología, una actitud de carácter restrictivo frente a las pretensiones de la ciencia –en particular, de la ciencia matemática de la naturaleza– de monopolizar la idea de objetividad y, con ello, al mismo tiempo una actitud de defensa de las pretensiones implícitas de validez objetiva que subyacen a la actitud natural y pre-científica.¹⁸

Ahora bien, la concepción que Husserl desarrolla en *Krisis* es, sin duda, bastante más compleja de lo que pudiera parecer a primera vista, y ello porque comprende diferentes niveles de consideración y diferentes motivos que Husserl intenta hacer convergentes en una posición unitaria. Un primer aspecto concierne a la concepción misma del mundo de la vida como correlato intencional del tipo de actos intencionales correspondientes al nivel intersubjetivo propio de la comunidad monadológica. Desde el punto de vista sistemático que apunta al correlato intencional de los actos constitutivos, la temática del mundo de la vida constituye el lugar de transición desde la esfera de la propiedad del yo hacia la esfera de la comunidad monadológica, ya que, como indica expresamente Husserl, se trata aquí de un reino de fenómenos subjetivos que permanecen en buena medida “anónimos” (cf. § 29), en tanto remiten a una subjetividad en el modo de un “nosotros”, que, en buena parte de sus actividades constitutivas, permanece situado en un nivel de operatividad tácita, que se sustrae a la captación temática (cf. § 28). Como se vio, en el nivel correspondiente a la propiedad del yo, el correlato de la actividad constitutiva venía dado por una naturaleza privada de todo lo que fuera resultado de la intervención de la operatividad ajena y, por lo mismo, privada también de toda validez objetiva. En el nivel correspondiente al mundo de la vida, se tiene, en cambio, el mundo compartido, tal como éste aparece en la actitud natural, que vive instalada en la creencia en la realidad del mundo de la experiencia,

¹⁸ Para una caracterización en esta línea de la actitud de la fenomenología respecto del conocimiento científico, en particular del propio de las ciencias matemáticas, véase Sokolowski (2000, 146 y ss). En el mismo sentido apunta la caracterización de la ontología del mundo de la vida como una ontología del “sentido común” (*common sense*) ofrecida por Barry Smith (1995) en su excelente presentación de la concepción husserliana. Desde el punto de vista del desarrollo de la epistemología contemporánea, las concepciones fenomenológicas mantienen, en lo que concierne al modo de dar cuenta de la constitución de las objetividades propias del acceso teórico-científico, una estrecha relación con las concepciones más características de las corrientes operacionistas y, en general, con la así llamada ‘epistemología constructiva’ (*konstruktive Wissenschaftstheorie*), tal como fue desarrollada especialmente en la llamada Escuela de Erlangen. Para las conexiones, tanto históricas como sistemáticas, entre ambas corrientes de pensamiento, véase la excelente discusión en Gethmann (1991), quien considera también vinculaciones importantes con la corriente más amplia de la filosofía de la vida.

al que está inmediatamente dirigida en el modo de la *intentio recta* (*Geradehineinstellung*).

Ahora bien, y éste es un segundo aspecto de importancia, la fenomenología pretende tematizar dicho ámbito fenoménico correspondiente al mundo de la vida desde el punto de vista de una ciencia trascendental de dicho mundo, que debe poseer un ámbito de competencia específico y diferente del ámbito propio de las ciencias objetivas (cf. § 34). Como es natural, a dicho ámbito se deberá acceder, desde el punto de vista de la actitud fenomenológica, por medio de un tipo específico de reducción, cuya especificidad viene dada aquí precisamente por el hecho de que se basa en una *epoché* radical de todo aquello que constituye el nivel de objetividad tematizado por las ciencias positivas mismas: el residuo fenomenológico de dicha *epoché* no es otro que el mundo de la actitud natural misma, tal como ésta se da en el nivel de experiencia correspondiente a la actitud pre-teórica (cf. § 35). Lo que la fenomenología tematiza no es, sin embargo, el mundo de la vida en su concreción fáctica, sino sus estructuras apriorísticas constitutivas, tal como éstas se revelan en el abordaje propio de la actitud fenomenológica (§ 36-37). La diferencia respecto del acceso ingenuo propio de la actitud natural misma, tal como ésta se dirige inmediatamente al mundo en el modo de la *intentio recta*, consiste en el hecho de que en la actitud fenomenológica se tematiza aquello que aparece, pero en atención precisamente a su peculiar modo de donación (*Gegebenheitsweise*), y no meramente al contenido dado en cada caso a través de ella (cf. § 38).

Sobre esta base, la fenomenología debe dar cuenta de las estructuras fundamentales del mundo de la vida, tal como se muestra en la actitud natural, sin proceder a asumir de modo acrítico el tipo peculiar de reducción e idealización abstractiva que caracteriza al modo en que las ciencias objetivas –y en particular las ciencias matemáticas– constituyen sus objetos formales. Por caso, se debe dejar de lado todo intento de explicación reductiva del nivel de experiencia correspondiente a lo que la tradición de la filosofía moderna y la ciencia moderna de la naturaleza denominó las “cualidades secundarias”, al plano, supuestamente más básico, correspondiente al nivel de las determinaciones puramente matemáticas, también llamadas las “cualidades primarias”: la asunción acrítica de tal tipo de matematización, sin cuestionar el alcance de su legitimidad y los presupuestos que la posibilitan, es justamente lo que un abordaje fenomenológicamente adecuado al

mundo de la vida debe evitar desde un primer momento.¹⁹ La razón de ello es doble, pues concierne, por una parte, a la tesis ya mencionada del carácter derivativo del tipo de objetividad que tematizan las ciencias matemáticas, y, por otra, al diagnóstico que el propio Husserl realiza en *Krisis* con referencia a las razones de la crisis que experimenta el ideal científico y cultural propio de la tradición del objetivismo naturalista que encarnan las ciencias europeas. En efecto, se trata de una crisis que se experimenta principalmente en la forma de una pérdida de la significatividad vital (*Lebensbedeutsamkeit*) de dichas ciencias, y que conduce, al mismo tiempo, a la disolución del ideal de una filosofía universal y, en definitiva, a una crisis del ideal de la racionalidad como un todo (cf. §§ 1-6). El factor principal que ha llevado a dicha crisis reside precisamente en el hecho de que las propias ciencias objetivas han sucumbido a la tentación de un olvido creciente de su propio origen a partir del mundo de la vida como fundamento último de sentido: la hipertrofia de la razón matematizante que caracteriza a las ciencias objetivas conduce, pues, a través de un olvido creciente de sus propios fundamentos, a una crisis de sentido que amenaza al propio ideal de racionalidad que caracteriza a la cultura europea. La propia historia de la ciencia y la civilización europea, a partir de la irrupción del programa de la modernidad en la ciencia renacentista, da cuenta de dicho proceso de progresivo vaciamiento de sentido, a partir de la hipertrofia de una forma específica y derivativa de racionalidad, que, olvidada de su propio origen, termina por negarse a sí misma.

Se trata aquí, como se advierte, de un programa que presenta un fuerte componente (proto)hermenéutico, en la medida en que apunta a introducir la dimensión de la historicidad en la consideración de las condiciones de despliegue de la razón misma, y que, por lo mismo, apunta de modo directo a superar la visión propia de un cartesianismo ingenuo que buscara orientación a partir de la representación ficcional de una suerte de punto cero para la instauración del sentido. La consideración histórico-genética que Husserl lleva a cabo a grandes trazos en *Krisis* cumple, pues, la función de una suerte de correctivo contra la tendencia al olvido del propio origen que impera en la tradición objetivista, en la medida en

¹⁹ Para este aspecto véase la crítica a la asunción acrítica del proyecto matematizante que remonta a Galileo y sus consecuencias en §§ 8-11. La interpretación husserliana del origen del proyecto matematizante encarnado por Galileo es uno de los aspectos de su concepción en los que más claramente puede advertirse la proximidad de inspiración que, más allá de las múltiples diferencias, existe entre la concepción de Husserl y las posiciones más representativas de la epistemología constructiva. Para este punto, véase la lúcida contribución de Janich (1991), quien considera de modo expreso aspectos centrales de la interpretación husserliana de Galileo en *Krisis*.

que apunta a la autoaclaración de la ciencia y la filosofía misma respecto de sus propios presupuestos en el nivel de acceso al mundo de la vida que caracteriza a la actitud natural.²⁰ Husserl mismo pone de relieve el aspecto anticartesiano del proyecto de reconstrucción histórico-genética presentado en *Krisis*, al identificar a Descartes como aquel pensador que, además de fundar por primera vez el ideal moderno del racionalismo objetivista, descubre, al mismo tiempo, el motivo trascendental que permite superar desde dentro dicho ideal (cf. § 16). Esta superación, como se ha visto, tendría lugar de modo definitivo justamente con la recepción y la reinterpretación del principio cartesiano del *cogito* por parte del propio Husserl. El señalamiento de la función irreductible del mundo de la vida como fundamento último de sentido, la puesta de relieve del tipo de intencionalidad comunitaria en el que dicha dimensión de sentido se abre originariamente y, por último, la puesta de manifiesto de la presencia de un componente irreductible de alteridad e indisponibilidad en la constitución del yo, en su plena concreción como *ego* humano-personal, proveen las condiciones que hacen posible, en el plano de la reflexión filosófica, contrarrestar los efectos funestos para la propia racionalidad que trae consigo el olvido de dicha dimensión básica y fundante de significatividad, que caracterizó al proyecto científico y cultural de la modernidad, en su realización histórica efectiva.

Observación final

Sobre el trasfondo de las conexiones así esbozadas se comprende mejor el alcance de la -en apariencia- paradójica tesis husserliana según la cual un adecuado retroceso hacia la ingenuidad de la vida, en el plano de la reflexión filosófica, constituye el único camino para hacer posible la superación de la ingenuidad filosófica que subyace al proyecto objetivista de cientificidad, tal como éste caracteriza a la ciencia y la filosofía de la modernidad.²¹

Por cierto, no puede dejar de llamar la atención el hecho de que una filosofía que se orienta inicialmente a partir del ideal cartesiano de certeza apodíctica, accesible como tal sólo en el retroceso a la esfera egológica señalizada por el *cogito*,

²⁰ Véase en este sentido las precisas observaciones en Gadamer (1972, 154 y ss).

²¹ Cf. *Krisis* § 9: "Daß der rechte Rückgang zur Naivität des Lebens, aber in einer über sie sich erhebenden Reflexion, der einzig mögliche Weg ist, um die in der 'Wissenschaftlichkeit' der traditionellen objektivistischen Philosophie liegende philosophische Naivität zu überwinden, wird sich allmählich und schließlich vollkommen erhellen und wird der schon wiederholt vorgeedeuteten neuen Dimension die Tore eröffnen" (Hua VI, 60).

concluya al cabo de un largo rodeo, a través de la puesta de relieve de los factores de alteridad e indisponibilidad que entran en la constitución del propio *ego* en su plena concreción, en una decidida defensa del papel de la intersubjetividad en la constitución del mundo objetivamente válido, en una –en cierto modo– sorprendente rehabilitación del carácter fundante de la *doxa* respecto de la *episteme* y, finalmente, en una puesta de manifiesto de los presupuestos inevitables que todo intento de objetivación trae consigo, en la medida en que remite al mundo de la vida como fundamento último de sentido. Y no puede negarse que en el desarrollo del pensamiento husserliano no es infrecuente advertir zonas de fricción que delatan la presencia de ciertas tensiones internas en el proyecto fenomenológico-trascendental de refundamentación de la filosofía y la ciencia. Tampoco es claro que el intento husserliano por superar desde dentro los límites del punto de partida cartesiano, que el propio Husserl hace suyo y no abandona como tal ni siquiera en el final de su carrera, pueda considerarse exitoso en el logro de la totalidad de sus principales objetivos. Sin embargo, más allá de todas las posibles dudas y objeciones, difícilmente podrá cuestionarse la ejemplar consecuencia y la no menos ejemplar voluntad de transparencia respecto de las propias presuposiciones que Husserl pone de manifiesto en todos y cada uno de los intentos de abordaje a los problemas más difíciles de la fenomenología trascendental, una disciplina en la que él mismo, su genuino fundador, nunca se consideró más que un principiante.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de E. Husserl

CM: *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie, Husserliana I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Den Haag²1973.

EPh: *Erste Philosophie; Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, Husserliana VII*, ed. R. Boehm, Den Haag 1965 (= *EPh I*); *Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion; Husserliana VIII*, ed. R. Boehm, Den Haag 1965 (= *EPh II*).

Ideen: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie; Erstes Buch* (1913), *Husserliana III 1/2*, ed. K. Schuhmann, Den Haag²1977

(= *Ideen I*); *Zweites Buch: Phänomenologische Analysen zur Konstitution* (1912–1928), *Husserliana* IV, ed. M. Biemel, Den Haag ²1971(= *Ideen II*); *Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften* (1912–1928); *Husserliana* V, ed. M. Biemel, Den Haag ²1971 (= *Ideen III*).

Krisis: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), *Husserliana* VI, ed. W. Biemel, The Hague, ²1976.

LU: *Logische Untersuchungen*, Bd. I-II/1-2, *Husserliana* XVIII-XIX/1-2, ed. por E. Holenstein (XVIII) y U. Panzer (XIX), Den Haag 1975–1984.

PhI: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß; Erster Teil (1905–1920)*, *Husserliana* XIII, ed. I. Kern, Den Haag 1973 (= *PhI I*); *Zweiter Teil (1921–1928)*, *Husserliana* XIV, ed. I. Kern, Den Haag 1973 (= *PhI II*); *Dritter Teil (1929–1935)*, *Husserliana* XV, ed. I. Kern, Den Haag 1973 (= *PhI III*).

Psychologie: *Phänomenologische Psychologie* (1925), *Husserliana* IX, ed. W. Biemel, Den Haag ²1968.

Otra literatura

Bernet, Rudolf, Iso Kern y Eduard Marbach. 1996. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburgo, Alemania: Felix Meiner Verlag.

Bruzina, Ronald. 1995. “Translator’s Introduction”. En *Sixth Cartesian Meditation. The Idea of a Transcendental Theory of Method*, de Eugen Fink, vii–xcii. Indianapolis: Bloomington.

Cristin, Renato. 1999. *Fenomeno storia. Fenomenologia e storicità in Husserl e Dilthey*. Napoli: Guida.

Fink, Eugen. 1988. *VI. Cartesianische Meditation; Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (= SCM I); Teil II: Ergänzungsband (SCM II)*. Editado por Guy van Kerckhoven, Hans Ebeling y Jann Holl. Dordrecht: Kluwer.

Gadamer, Hans-Georg. 1972. “Die Wissenschaft der Lebenswelt”. En *Hegel, Husserl, Heidegger, Gesammelte Werke*, Bd. 3: *Neuere Philosophie I*, 147–159. Tübingen: J. C. B. Mohr.

- Gethmann, Carl F. 1991. "Phänomenologie, Lebensphilosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie. Eine historische Skizze zur Vorgeschichte der Erlanger Schule". En *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, editado por C. F. Gethman, 28-77. Bonn: Bouvier Verlag.
- Hegel, G. W. F. 1971. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III". En *Werke, Bd. 20*. Editado por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, Martin. 1986. *Sein und Zeit*. Tübingen: M. Niemeyer.
- Iribarne, Julia V. 1994. *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, München: Karl Alber Freiburg.
- Janich, Peter. 1991. "Die Galileische Geometrie. Zum Verhältnis der geometrischen Idealisierung bei Husserl und der protophysikalischen Ideationstheorie", En *Lebenswelt und Wissenschaft. Studien zum Verhältnis von Phänomenologie und Wissenschaftstheorie*, editado por C. F. Gethman, 164-179. Bonn: Bouvier Verlag.
- Kant, Immanuel. 1983. "Anthropologie in pragmatischer Hinsicht". En *Werke*, Bd. VI: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Editado por Wilhelm Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Marbach, Eduard. 1974. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers.
- Möckel, Christian. 1998. *Einführung in die transzendente Phänomenologie*. München: W. Fink.
- Mohanty, Jitendra N. 1995. "The development of Husserl's thought". En *The Cambridge Companion to Husserl*, editado por Barry Smith y David Woodruff-Smith, 45-77. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Orth, Ernst W. 1999. *Edmund Husserls 'Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie'*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Pöggeler, Otto. 1992. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg: Verlag K. Alber.
- Rinofner-Kreidl, Sonja. 2000. *Edmund Husserl. Zeitlichkeit und Intentionalität*, Freiburg: Verlag K. Alber.
- Smith, Barry. 1995. "Common Sense". En *The Cambridge Companion to Husserl*, editado por Barry Smith y David Woodruff-Smith, 394-437. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

- Sokolowski, Robert. 2000. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Ströker, Elisabeth. 1979. "Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk". En *Phänomenologische Studien*, 75-93. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1987. *Husserls transzendente Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- . 1992. *Husserls Werk. Zur Ausgabe der Gesammelten Schriften*. Hamburg: Meiner.
- Theunissen, Michael. 1977. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.
- Tugendhat, Ernst. 1970. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: de Gruyter.
- Volpi, Franco. 1989. "Sein und Zeit: Homologien zur Nikomachischen Ethik". *Philosophisches Jahrbuch* 96: 225-240.
- Welton, Donn. 2000. *The Other Husserl. The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Indianapolis: Bloomington.