

**REVISIÓN DE LA CONFRONTACIÓN HEIDEGGER-HUSSERL.
LA PROTOCONTINGENCIA DEL MUNDO DE LA VIDA
Y SUS ESTRUCTURAS ESENCIALES**

**REVISION OF THE CONFRONTATION BETWEEN
HEIDEGGER AND HUSSERL.
THE PROTOCONTINGENCY OF THE LIFEWORLD
AND ITS ESSENTIAL STRUCTURES**

Irene Breuer

orcid.org/0000-0002-6913-5240

Bergische Universität Wuppertal

ibreuer@hotmail.com

Resumen: La confrontación entre Heidegger y Husserl que ha dominado hasta fecha reciente la interpretación filosófica debe ser revisada a la luz de las indagaciones de Husserl sobre la profactividad: Ella concierne a una ontología del mundo de la vida que es afín a la mundaneidad heideggeriana: Los protohechos constituyen un horizonte de sentido ya instaurado, que el yo debe reconfigurar en su praxis. Esta profactividad inmodalizable alberga un núcleo de protocontingencia que da cuenta no sólo de la contingencia fáctica de las categorías experienciales, sino también la del mundo, del ego y de los entes finitos: En tanto procesos o sujetos a cambios cualitativos en sus características esenciales su modo de ser se caracteriza por una permanente apertura esencial. Ambos pensadores sostienen la contingencia esencial del mundo, de la que sólo puede dar cuenta la experiencia fáctica *hic et nunc* de un ego encarnado y mundano.

Palabras clave: Heidegger, Husserl, contingencia, profactividad.

Abstract: The confrontation between Heidegger and Husserl, ever present in philosophical debates, should be reviewed in the light of Husserl's late inquiries into profactivity. Concerning the ontology of the lifeworld, it addresses some of the issues of Heidegger's characterization of Dasein as being-in-the-world: Protofacts constitute an already given sense-horizon, which the ego must re-configure in its praxis. This unmodalizable primal facts host a core of protocontingency that accounts for the factual contingency not only of the categories of experience, but of the world, the ego and of finite beings: Understood as processes or subjected to qualitative changes in their essential structures, their mode of being is characterized by an essential openness. Both thinkers sustain the contingency of the world, for which only the *hic et nunc* factual experience of a mundane, incarnated ego can account.

Keywords: Heidegger, Husserl, contingency, profactivity

1. INTRODUCCIÓN¹

La confrontación entre Heidegger y Husserl ha dominado hasta fecha reciente la interpretación filosófica, que se ha abocado a la tensión entre una fenomenología reflexiva y una hermenéutica, una fenomenología imbuida de idealismo trascendental y una fenomenología existencialista. A la luz de las ediciones recientes de la Husserliana, ya no es posible mantener esta dicotomía: La indagación sobre una esfera de profacticidad contingente, que precede genéticamente al ego encarnado, permite plantear una convergencia de ambos pensadores en torno a la interpretación del mundo y la experiencia. En un primer paso el presente escrito aborda la crítica de Heidegger para analizar las afinidades en torno al planteo del nexo espacio-existencia en particular y en un nivel superior, del nexo metafísica-facticidad. En su parte central, se aborda el tema de la facticidad y de la profacticidad, que en Husserl presenta variantes relativas a los análisis estáticos y genéticos de su fenomenología, para luego incursionar brevemente en las características principales de la ontología del mundo de la vida, estructurada de acuerdo con categorías de la experiencia. Finalmente se abordarán los planteos respectivos de Heidegger y Husserl sobre la experiencia y el mundo en la medida en que convergen fundamentalmente en la aseveración de la contingencia del mundo de la vida. El reconocimiento de la irracionalidad y contingencia a la que está expuesta la existencia humana llevará finalmente a Husserl a cuestionar la invariabilidad cualitativa de las esencias: En conclusión, gracias a esta 'apertura esencial' no sólo el mundo y sus entes materiales sino también la subjetividad misma se dan en tanto permanente proceso. La contingencia del mundo conlleva, por ende, la contingencia cualitativa de sus estructuras esenciales.

2. LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA

En su curso del semestre de invierno de 1923/24 en Marburgo, publicado en GA 17 bajo el título de *Introducción a la investigación fenomenológica*², Heidegger se aboca a un examen del método fenomenológico a la luz de su nueva

¹ Este trabajo desarrolla y amplía la ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía: "Posibilidad y Necesidad de la Fenomenología (entre Husserl y Heidegger)", celebrado entre el 13 y el 15 de diciembre de 2017 en la Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla. Agradezco a los revisores anónimos de *Investigaciones Fenomenológicas* por su crítica constructiva y ajustados comentarios.

² Heidegger, Martin, Gesamtausgabe / 17, II. Abteilung: Vorlesungen 1919-1944, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1994. En adelante citado como "GA 17".

fenomenología hermenéutica, que halla su culminación en el curso de verano de 1923 en Friburgo³. En este primer curso en Marburgo el motivo que subyace a su crítica a Husserl es la conquista de la facticidad del *Dasein*⁴. Sus planteos no pretenden superar la fenomenología sino radicalizarla⁵, no sólo en aras de cuestionar su metodología, sino con el objetivo de revelar sus presupuestos no tematizados: Heidegger destaca el *cogito sum* de Descartes⁶ y la determinación de la evidencia como verdad⁷ demostrable por deducción teórica⁸ —presupuestos de una filosofía orientada a la conciencia, que imposibilitan la concepción de la vida y el espíritu como fenómenos.⁹ Heidegger procede a cuestionar la fenomenología en tanto “ciencia eidético-descriptiva de la conciencia pura trascendental”¹⁰. Con conciencia Heidegger mienta la “esfera total de las vivencias”¹¹, a la cual se accede por una percepción interna. Esta concepción de la conciencia en tanto inmanencia de las vivencias en detrimento de la horizontalidad mundana impide para Heidegger la aprehensión del ser de la vida y del ser en tanto mundo de la filosofía griega¹². La pérdida de esta dimensión fáctica de la vida se debe a la “limpieza (*Reinigung*)” de la conciencia de todo posicionamiento de naturaleza y de la historia en la reducción eidética, lo cual conlleva la “absolutización (*Verabsolutierung*)” de la conciencia trascendental¹³. Este proceder apunta a la conquista de una ciencia indubitable¹⁴ guiada por el “dominio de la cognoscibilidad teórica”¹⁵ y de un “cuidado (*Sorge*) por la absoluta evidencia y certeza”¹⁶. La búsqueda de un conocimiento cierto y de base absoluta se realiza a costa de la purificación trascendental y eidética del campo de la investigación. Ella implica una “angustia (*Angst*)” o “fuga ante el *Dasein* (*Flucht vor dem Dasein*)”¹⁷ en su

³ Cf. Heidegger, Martin, Gesamtausgabe / 63, II. Abt., *Vorlesungen / Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. Aufl. 1995. En adelante citado como “GA 63”.

⁴ Serban, Claudia, “L’interprétation heideggerienne de Husserl”, en: *Heideggers Marburger Zeit*, T. Keiling (ed.), Frankfurt a.M.: Klostermann 2013, pp. 237-253, aquí 238.

⁵ Heidegger, GA 17, 72.

⁶ *Ibid.*, 267.

⁷ *Ibid.*, 273.

⁸ *Ibid.*, 97.

⁹ *Ibid.*, 247.

¹⁰ *Ibid.*, 47.

¹¹ *Ibid.*, 55.

¹² *Ibid.* 55/6, 247, 274/5.

¹³ *Ibid.*, 72, 79.

¹⁴ *Ibid.*, 283.

¹⁵ *Ibid.*, 123; cf. 43: “Die Sorge um eine bestimmte absolute Erkenntnis”; 58: “die Sorge um die erkannte Erkenntnis”; 82: “Den Primat hat also das theoretische Erkennen”.

¹⁶ *Ibid.* 123; cf. 221: “Sorge der Gewißheit”; 270: “Husserls Verunstaltung der phänomenologischen Befunde durch die abkünftige Sorge der Gewißheit”.

¹⁷ *Ibid.*, 97, 98.

historicidad y facticidad, con lo cual la consciencia se ve imposibilitada de determinarse en su ser¹⁸. Aun cuando reconoce la importancia de la intencionalidad¹⁹, Heidegger critica su orientación exclusiva al campo teórico/cognoscitivo. Además, al plantearse una analogía falsa entre las emociones y el conocimiento²⁰, se torna imposible entender las emociones como fenómenos del *Dasein* mismo²¹. Heidegger destaca en repetidas ocasiones que en este proceder se da por sobreentendido al *cogito sum* como *certum*²², descuidándose así la “pregunta por el carácter de ser (*Seinscharakter*) de la conciencia”²³. Este “cuidado por la certeza (*Sorge der Gewißheit*)” implica un “desplazamiento” o “disimulación del ser (*Verstellen des Seins*)”²⁴ que equivale a un “retiro de sí mismo (*Verlegung von sich selbst*)” del *Dasein*, ya que las determinaciones ontológicas que se aplican a la conciencia en la reducción eidética nada dicen sobre su ser²⁵. Paradójicamente, la búsqueda de certeza y de verdad del conocimiento impide a la conciencia acceder a su propio ser, es decir, conocerse a sí misma²⁶. Igualmente, al estar dirigida la intencionalidad a lo que trasciende al propio *Dasein*, se excluye la posibilidad de que el *Dasein* “se encuentre consigo mismo” en su ser en tanto originario²⁷ y afectivo. Esto conlleva el “desarraigo (*Entwurzelung*)”²⁸ del ser. Para Heidegger, la conciencia supone al *Dasein*²⁹, que no es sino el “el hecho, que yo soy (*Faktum, daß ich bin*)”³⁰. Como expresa en sus lecciones de Marburgo

¹⁸ *Ibid.*, 111.

¹⁹ *Ibid.*, 260: “*Mit dieser Entdeckung der Intentionalität ist zum ersten Mal in der ganzen Geschichte der Philosophie ausdrücklich der Weg für eine radikale ontologische Forschung gegeben*”; 263: “Die Bestimmung der Intentionalität ermöglicht erst die phänomenologische Forschungsmethode” (cursivas en el original).

²⁰ *Ibid.*, 272.

²¹ *Ibid.*, 288.

²² *Ibid.*, 267, 268.

²³ *Ibid.*, 247, 267, 270.

²⁴ *Ibid.*, 283.

²⁵ *Ibid.*, 274, 287: “In eins mit dieser Flucht vor ihm selbst besorgt das Dasein die Verlegung von sich selbst. Durch diese Ontologie wird unmöglich gemacht, daß das Dasein qua Dasein sich selbst begegnen kann. Von der Besorgung der Idee von Wissenschaft wird eine bestimmte Ontologie ausgebildet und als die einzige Möglichkeit der Befragbarkeit des Daseins festgehalten. Die Tendenz der Verschüttung des Daseins selbst.”

²⁶ Serban, op. cit., 250.

²⁷ Heidegger, GA 17, 93: “*Die Sorge um erkannte Erkenntnis hat das menschliche Dasein als solches von der Möglichkeit des Begegnens ausgeschlossen*”; 98: “Zur Wahrheit gehört [...] auch die Möglichkeit, das Begegnen des Seienden in seiner Ursprünglichkeit zu erhalten”. (cursivas en el original).

²⁸ *Ibid.*, 116.

²⁹ *Ibid.*, 198: “Welchen Seinscharakter das Bewußtsein hat und welcher Sorge es entspringt, ist die Frage, und ob diese Sorge des Erkennens Anspruch auf Radikalität hat oder *ob nicht vielmehr der Rückgang auf das Thema 'Dasein' erst die Möglichkeiten der phänomenologischen Forschung wirksam zu machen versucht*” (cursivas en el original).

³⁰ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe / 20, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944 / Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. durchges. Aufl. 1988, 401. En adelante, citado como “GA 20”.

Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo de 1925, (GA 20), sólo en la angustia como la disposición afectiva del ser allí-en-el-mundo se revela la facticidad del ser.³¹ Para Heidegger, “el volver a las cosas mismas” implica un retroceso a la “concreción histórica del cuidado”, que es en su ser “cuidado fáctico (*faktische Sorge*)”, es decir, el cuidado es un modo del *Dasein* en su facticidad, una facticidad que es histórica.³² Para Heidegger, la facticidad no es una concreción de lo general, sino una “proto-determinación de un ser específico en tanto *Dasein* (*Urbestimmung eines spezifischen Seins als Daseins*).”³³ Por ende, si tanto Husserl como Descartes no han logrado concebir al ser del *sum*, es porque han descuidado la facticidad, es decir, el ser histórico de la conciencia y de la vida.

Más adelante, en las lecciones de Marburgo arriba mencionadas y, con posterioridad, en su *Seminario en Zähringen* de 1973 (GA 15³⁴), Heidegger continúa su crítica a la fenomenología eidética y trascendental husserliana. En esas lecciones, Heidegger sostiene que los análisis de la percepción en las *Investigaciones Lógicas* y en *Ideas I* están caracterizados por una idealización abstractiva, según la cual la percepción puramente sensible no consiste sino en una capa de actos abstractos que la idealización abstrae de la experiencia concreta. En su curso de 1925 *Los principales descubrimientos de la fenomenología* (GA 20), Heidegger aborda la distinción husserliana entre objetos constituidos pasiva y activamente: En la experiencia cotidiana, los objetos de la naturaleza o entorno sensibles son objeto de una sola capa de actos, aquella que revela la percepción sensible: Una silla incómoda es percibida en su dureza, en su peso, en su incomodidad: “Lo percibido se da en sí mismo” y sus características sensibles no se “desprenden ni son deducid(a)s a través de ella”.³⁵ En cambio, los objetos percibidos en el sentido estricto de la fenomenología son percibidos sólo en tanto y en cuanto son percibidos, es decir, lo percibido es lo existente en el modo de su ser percibido.³⁶ Es decir, la experiencia concreta no se reduce jamás a una simple percepción sensible sino que engloba actos categoriales. En palabras de Heidegger: “La percepción concreta, expresamente dadora de objetos, no es jamás una

³¹ Heidegger, GA 20, 402.

³² Heidegger, GA 17, 106/7.

³³ *Ibid.*, 289.

³⁴ Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe / 15, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910–1976 / Seminare*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986. En adelante citado como “GA 15”.

³⁵ Heidegger, GA 20, 50.

³⁶ *Ibid.*, 53.

intuición sensible aislada y constituida por una sola capa única, sino una intuición estratificada, es decir, una percepción determinada categorialmente.”³⁷ Si bien Heidegger destaca el mérito de este descubrimiento —“con el descubrimiento de la percepción categorial se ha ganado por primera vez el camino concreto para una verdadera investigación identificadora de categorías”³⁸— paralelamente destaca que se trata de un camino abstractivo: el material de la percepción es un “algo formal vacío junto con las estructuras que lo destacan”³⁹. Para Heidegger, la intuición sensible en Husserl no es sino una mera base para la intuición categorial, ya que es la intuición categorial, la que “permite que las cosas se originen”, lo que significa que ella “deja ver lo existente en su objetualidad”⁴⁰.

Más adelante, en el seminario de *Zähringen* de 1973, Heidegger agudiza su crítica a Husserl, destacando que los análisis de la *VI Investigación Lógica* recurren a la abstracción en lugar de tematizar la “experiencia efectiva de la cosa misma”⁴¹. En efecto, al analizar la intuición categorial en Husserl, Heidegger explica que Husserl parte de la intuición sensible para llegar a la intuición categorial y toma como ejemplo un objeto, el tintero, mencionado en una carta de Jean Beaufret. Para Heidegger “el tintero sólo puede ser tomado como algo otro. En sentido estricto: el tintero sólo sirve de ejemplo de un objeto sensible.”⁴² En su crítica, Heidegger sostiene que en Husserl, “el objeto de una impresión sensible no es dado. La objetualidad del objeto no puede ser percibida, en suma, el hecho, de que el objeto sea un objeto, no se desprende de la intuición sensible.”⁴³ Husserl operaría así una reducción de un “tintero” a una cosa pura y simple, objeto de la experiencia sensible, en lugar de tematizar este objeto en la experiencia originaria. Heidegger concluye que en la experiencia del tintero, “se trata de hacer una experiencia fundamental de la cosa misma (*Gründerfahrung des Dinges selbst*)”⁴⁴, cuando se parte empero, de la conciencia, es imposible hacer esta experiencia.

³⁷ *Ibid.*, 93: “Die konkrete, ausdrücklich gegenstandsgebende Anschauung ist nie eine isolierte, einstufige sinnliche Wahrnehmung, sondern ist immer gestufte, d.h. kategorial bestimmte Anschauung.”

³⁸ *Ibid.*, 98.

³⁹ *Ibid.*, 97: “*Sehenlassen des Seienden in seiner Gegenständigkeit*” (cursivas en el original).

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Heidegger, GA 15, 383.

⁴² *Ibid.*, 374.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, 383.

A primera vista, los caminos respectivos son inversos: Mientras que Husserl parte de la *eidê* para regresar hacia la experiencia efectiva donde ella se constituye, Heidegger parte de esa experiencia para interrogar la precomprensión ontológica que ella implica: "Para realizar (esta experiencia, dice Heidegger), se necesita partir de otro ámbito [...] llamado *Dasein*."⁴⁵ Para Heidegger, la experiencia de un existente está predeterminada por la orientación ontológica del *Dasein*, es decir, la orientación no es pensada según la alternativa clásica de *sensatio* e *intellectio* del objeto, sino por el conocimiento y la ocupación práctica⁴⁶. Se debe, por lo tanto, partir de la experiencia fundamental de la cosa misma, es decir, la experiencia no alterada por la "aniquil(ación de) la originalidad del fenómeno, derivándolo de otros", como expresa en *Ser y Tiempo*⁴⁷. Pero esta aparente contraposición surge de una mala interpretación del "*principio de todos los principios*" de la fenomenología, según el cual "*todo lo que se ofrece en la 'intuición' originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo como lo que se da, pero también sólo en los límites en que ella se da.*"⁴⁸ La intuición es la única fuente para el conocimiento, pero ella se divide según la *VI Investigación Lógica* en intuición sensible (*sinnliche Anschauung*) e intuición categorial (*kategoriale Anschauung*). Una intuición categorial es un acto intencional, que es llevado a cabo sobre la base de una percepción actual, en el cual no sólo los elementos de significación que corresponden a la intuición sensible, sino también las formas categoriales encuentran su cumplimiento⁴⁹. Los objetos categoriales u objetos del intelecto activo están referidos a los objetos sensibles, ya que "la respectiva vivencia significativa actual [...] corresponde exactamente a la [...] percepción confirmativa"⁵⁰, lo que para Husserl significa que "están referidos al objeto mismo en su formación categorial, que el objeto con esas formas

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Cf. Pradelle, Dominique, *L'archéologie du monde*, Dordrecht: Kluwer 2000, cap. II "Spatialité et Signification".

⁴⁷ Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1999, § 28, 148.

⁴⁸ Husserl, Edmund, Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Buch I*, K. Schuhmann (ed.), Den Haag, Nijhoff 1982, § 24, 51/[44]; esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. A. Zirió Quijano, México: Fondo de Cultura Económica 2013, 129. En adelante citado como "Hua III/1" e "Ideas I", números de página en ese orden.

⁴⁹ Cf. Husserl, Edmund, Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, U. Panzer (ed.), Den Haag, Nijhoff, 1984, 660; esp.: *Investigaciones lógicas, 2*, M. G. Morente, J. Gaos (trad.), Madrid: Alianza, 1982, 696. En adelante, citado como "Hua XIX/2" e "Inv. Lóg. 2", números de página en ese orden.

⁵⁰ Ibid.

categoriales no es meramente mentado [...] sino que es intuido o percibido.”⁵¹ En el ejemplo dado por Husserl, la expresión “un papel blanco” equivale a expresar “veo que el papel es blanco” o “este papel es blanco”⁵². Si bien Husserl distingue entre “materias de aprehensión” y “formas de aprehensión” como constituyentes de las intuiciones sensibles y categoriales respectivamente⁵³, esta distinción no redundaría en una abstracción del objeto como le reprochara Heidegger, puesto que la intuición categorial se funda sobre la intuición sensible⁵⁴ y únicamente en unidad conforman el objeto perceptivo: el “acto fundado” es producto de la unión de “los actos fundados, o más bien, estas formas de acto, con sus actos fundamentantes”, obteniéndose así “los actos complejos enteros mediante esta fundamentación formal”.⁵⁵ De esta manera, el concepto de percepción obtiene un “sentido mucho más amplio”, ya que ahora abarca —dice Husserl en probable alusión a Kant— la aprehensión de situaciones objetivas (*Sachverhalte*) enteras”.⁵⁶ Sólo en base a una comprensión insuficiente del planteo de Husserl puede preguntarse si el camino para acceder al conocimiento debe separar por abstracción las distintas capas o respetar el carácter unitario del objeto de experiencia, como criticara Heidegger.

Esta contraposición se evidencia claramente en la concepción de la espacialidad: Mientras Husserl concibe al mundo a partir de la sustancialidad y del espacio —el mundo como totalidad de remisiones, el espacio como extensión en (en el sentido locativo) donde se ubica lo existente percibido— Heidegger plantea al ser-en-el-mundo como originariamente espacial, ya que el *Dasein* no remite primeramente a la espacialidad ni a la percepción sensible sino al “ser-con” en el doble sentido de la familiaridad y del cuidado. Como expresa Heidegger en *El ser y el tiempo*: “Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio. El espacio es, antes bien, ‘en’ el mundo, en tanto que el ‘ser en el mundo’, constitutivo del ‘ser ahí’, ha abierto un espacio.” Este “espaciar” es “comprendido como existencial”⁵⁷. Frente a la orientación epistemológica, a la mirada ‘pura y simple’ de la consciencia pura como modo originario de la intencionalidad, Heidegger opone la

⁵¹ *Ibid.*, 671/703.

⁵² *Ibid.*, 659/695.

⁵³ *Ibid.*, 709/731.

⁵⁴ *Ibid.*, 671/703.

⁵⁵ *Ibid.*, 660/696.

⁵⁶ *Ibid.*, 666/700.

⁵⁷ Heidegger, *El ser y el tiempo*, § 24, p. 127.

orientación originariamente práctica hacia el mundo y las cosas, fundadas en el cuidado (*Sorge*) como constitución ontológica del *Dasein*.

Esta crítica, que se extiende a la dimensionalidad, a la homogeneidad, a la centralización del espacio en torno al aquí absoluto del cuerpo viviente y a sus cinestesis, al horizonte externo e interno de la cosa como conjunto de remisiones, Heidegger opone la unidad de las estructuras espaciales con el contenido del espacio, o sea las relaciones de remisión de útil a otro útil, el espacio en tanto experiencia del espacio signifiante, significación que está referida a la utilidad o finalidad práctica. Si, en Husserl, el horizonte externo constitutivo de la mundaneidad se da en un nivel perceptivo como articulación entre las percepciones actuales y potenciales, en Heidegger, este horizonte está determinado por la significación práctica, es decir, la remisión de un útil a otro. Es una estructura no determinada por la percepción de un objeto, sino por su función, un horizonte funcional o práctico. En palabras de Heidegger: "cuando decimos que la estructura fundamental de la mundaneidad, el ser de lo existente que llamamos mundo, reside en la significatividad (*Bedeutsamkeit*), esto quiere decir, que [...] las remisiones y los nexos de remisión son fundamentalmente conexiones de *significación*."⁵⁸ En resumen, el espacio es concebido en cuanto a su significación para la existencia humana y no en cuanto a su estructura formal y a su percepción para y por una conciencia intencional. *Existencia y conciencia en su contraposición* parecen caracterizar ambas posiciones.

3. CONVERGENCIA DE AMBOS PLANTEOS: LA FACTICIDAD

Sin embargo, es posible entender la posición husserliana desde el *entrelazamiento de existencia y conciencia* en un ego encarnado. En efecto, en sus escritos publicados a partir de 1920 en Hua IV, XI, XV, XXXIX y XLII, entre otros, Husserl plantea la fenomenología sobre la base de la génesis del cuerpo vivido, que se relaciona consigo mismo y con su entorno de una manera pre-intencional, caracterizada por acciones pulsionales. En esta etapa de su pensamiento, Husserl reconsidera su concepción del espacio y el mundo como estructuras formales o campos perceptivos: el espacio abarca lugares cualitativos habitados por el cuerpo viviente que se proyecta a un horizonte como campo de su accionar

⁵⁸ Heidegger, GA 20, 276.

práctico. Se trata de un mundo que abarca los fines de nuestras ocupaciones, en tanto campo universal donde se despliegan nuestros actos y afecciones.

Este acento en la vivencia corporal conlleva una inversión del orden de fundación: lo constituyente originario ya no es el objeto en su forma y su ubicación objetivas, sino el cuerpo vivido en tanto centro del mundo de la experiencia. Con "mundo" Husserl no mienta, como le reprochaba Heidegger, el conjunto de cosas objeto de la experiencia, sino la subjetividad comunitaria, vivida, productora y percipiente, ya que los sujetos no son algo separado del mundo, sino portadores del mundo en tanto sujetos activos y cuerpos vividos experienciantes, habitantes de un mundo de la vida.⁵⁹

Esta convergencia de las posiciones de Heidegger y Husserl en torno del nexo espacio–existencia también se establece en torno del nexo metafísica-facticidad. En efecto, ya en su curso de 1923 Heidegger declara que "la facticidad es la designación para el carácter de ser de 'nuestro' 'propio' *Dasein*."⁶⁰ Es el mérito de Ludwig Landgrebe el haber señalado coincidencias entre la fenomenología genética husserliana y la etapa previa a la *Kehre* de la filosofía de Heidegger,⁶¹ coincidencia que puede ejemplificarse con la siguiente afirmación de Husserl acerca de la facticidad del ego como precondition del yo trascendental: "el *eidós* yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico."⁶² En este contexto es destacable que el concepto de *Lebenswelt*, cuya concepción aparece ya en reflexiones que datan de 1918,⁶³ se halla ya 'in status nascendi' en reflexiones de 1912-1915 sobre "la constitución del mundo espiritual", publicadas en *Ideas II*. Este mundo es espiritual en la medida en que es un mundo conformado por personas concretas en su experiencia y praxis cotidianas, es por ello, el mundo de la cultura y de la historia. En la actitud personalista "el *espíritu* no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la personalidad *plena, yo-ser humano*, el yo tomo posición, yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo

⁵⁹ Cf. Breuer, Irene, *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2020, cap. 2: "Raum- bzw. OrtKonstitution bei Husserl", 102-178.

⁶⁰ Heidegger, GA 63, 7.

⁶¹ Landgrebe, Ludwig, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Meiner, 1982, vii.

⁶² Husserl, Edmund, Hua XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Den Haag, Nijhoff 1973, 385.

⁶³ Cf. Ms. D. 13 I (aprox. de 1918) , p. 173a; Ms. A IV 22 (1920), p. 70. Cf. R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner 1996, 199.

obras, etc.”⁶⁴ Este mundo concierne a la persona en tanto ella no sólo experimenta la “vida universal”⁶⁵, sino también en cuanto se involucra en las actividades de “personas-comunidades, instituciones sociales, del Estado, las costumbres, el derecho, la Iglesia, etc.” Husserl destaca que el hombre “se encuentra como referido *realmente* a su mundo circundante *cósico* y espiritual.”⁶⁶ Se trata, pues, de un mundo concreto histórico de la praxis intersubjetiva cotidiana, consideraciones que parecen acercarse a la concepción heideggeriana del ser del *Dasein*.

También la temática de la intersubjetividad se halla presente en escritos tempranos de Husserl. En sus lecciones de “Filosofía primera (*Erste Philosophie*)” de 1922/23 en las cuales plantea un nuevo comienzo sistemático de su filosofía, Husserl se refiere expresamente a la “doble reducción” sobre la intersubjetividad monádica, manifestando que fue concebida en 1910/11⁶⁷. Es en las lecciones sobre “Problemas fundamentales de la fenomenología (*Grundprobleme der Phänomenologie*)”⁶⁸ de invierno de 1910 donde Husserl desarrolla esta “reducción doble fenomenológica”⁶⁹ de las representificaciones (*Vergegenwärtigungen*), en las cuales no solamente se aprehenden las vivencias actuales, sino también por reflexión, las vivencias contenidas intencionalmente en las primeras en tanto conciencia pura fenomenológica.

Antes de avanzar en este método, es importante aclarar que la reflexión fenomenológica “*conserva la fe perceptiva en lo que se refiere al mundo percibido, pero la inhibe por lo que hace a la percepción misma*”; la percepción sigue siendo referencia a un mundo considerado como existente, pero ella se entiende como

⁶⁴ Husserl, Edmund, Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, M. Biemel (ed.), Den Haag, Nijhoff 1952, 280; esp: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, A. Zirián Quijano (trad.), México: Fondo de Cultura Económica, 2005, 328. En adelante citado como “Hua IV” e “*Ideas II*”, números de página en ese orden.

⁶⁵ Husserl, Edmund, Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, I. Kern (ed.), Den Haag, Nijhoff 1973, 46.

⁶⁶ Husserl, Hua IV, 141, *Ideas II*, 180

⁶⁷ Husserl, Edmund, Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (ed.), Den Haag, Nijhoff 1959, Beilage XX, 433. El editor de *Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11* (Hua XIII), Iso Kern, aclara que las lecciones se llevaron a cabo en 1909/10 y no en 1910/11, como reconoce Husserl en carta a Roman Ingarden de 1924, cf. Hua XIII, introducción, xiii. En adelante citado como “Hua VIII”.

⁶⁸ Husserl, Edmund, Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Den Haag, Nijhoff 1973, esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, C. Moreno, J. San Martín, (ed. y trad.) Madrid: Alianza, 2020. En adelante citado como “Hua XIII” y “*Problemas*”, números de página en ese orden.

⁶⁹ *Ibid.*, 178/176.

donación o apertura del mundo. El método de reducción fenomenológica implica el poner entre paréntesis la fe en la existencia real del mundo, no alterando en lo más mínimo la fe en la existencia real de la percepción.⁷⁰ También es preciso distinguir “en el interior de la reducción fenomenológica, entre diferentes modos de dación”⁷¹, ya que la reducción nos conduce a una ampliación de la “contemplación fenomenológica”, de manera que tal concepto “se convierta en experiencia fenomenológica”⁷². Es por lo tanto necesario precisar qué trascendencias son puestas entre paréntesis en la *epojé* para ser luego reconducidas a las experiencias motivadas e implicadas, es decir, a la experiencia fenomenológica,⁷³ tema que Husserl aborda en el § 30 de *Problemas*.

Como señala Javier San Martín, Husserl distingue tres sentidos de trascendencia e inmanencia: La *epojé* es puesta entre paréntesis de la naturaleza, que en sí misma es absoluta y radicalmente trascendente y sólo se puede dar mediante apareceres (3° concepto), mientras que la reducción es reducción al mundo fenoménico, a lo inmanente, que abarca al objeto trascendente de una experiencia (1° concepto) —objeto intencional o *nóema* dado como ingrediente del acto intencional o *nóesis*— y la trascendencia de mi pasado o de mi futuro (2° concepto) —objetos dables implicados en la retención o protensión⁷⁴. “La fenomenología no quiere, por tanto, desconectar la trascendencia en cualquier sentido”⁷⁵, concluye Husserl, ya que se limita a la desconexión de objetividades que sólo se pueden dar a través de una mera exposición en una percepción actual. Pero así como se ha practicado una reducción de lo trascendente dado en la vida actual al mundo fenoménico, es necesario practicar una reducción de los objetos dados en las vivencias mismas, por lo que se debe practicar una doble reducción en y dentro de ellas.

Este procedimiento de la doble reducción se aplica primeramente a “percepciones, retenciones, recuerdos, expectativas”⁷⁶ y fantasías. Toda representifica-

⁷⁰ García-Baró, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta 1999, p. 176s.

⁷¹ Husserl, Hua XIII, 158; “*Problemas*”, 147.

⁷² *Ibid.*, 159/149.

⁷³ *Ibid.*, 167/159, cf. San Martín, Javier, “Presentación (a la primera edición)” de *Problemas Fundamentales*, 50, en adelante citado como “*Presentación*”.

⁷⁴ San Martín, *Presentación*, 47-49; del mismo autor: *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos 1987, 61-63. Remito aquí al cuadro con el que el autor ilustra esta aportación de la *Grundvorlesung*, que aparece en ambas obras citadas. En adelante citada como “*La Fenomenología*”.

⁷⁵ Husserl, Hua XIII, 171; *Problemas*, 166.

⁷⁶ *Ibid.*, 178/176.

ción permite una doble reducción fenomenológica “en” y “dentro” de las vivencias del yo: “primero, la que lleva la experiencia misma al ver puro inmanente y, por otra parte, la que se ejerce en el contenido y objeto intencionales de la experiencia”⁷⁷. La primera reflexión “en” la rememoración permite que la objetividad rememorada sea referida a mi yo rememorante actual, es decir, me capto dentro de un mundo pasado como el yo que ha tenido las experiencias que rememoro. En un segundo paso, mediante una reflexión “dentro” de la rememoración, se reconduce ese mundo pasado a mi yo en tanto constituyente, es decir, al o los actos constitutivos mismos⁷⁸. Con esta segunda reducción se reconduce lo rememorado “a la serie de experiencias motivadas”⁷⁹ en que lo he percibido y constituido, es decir, el yo presentificado. Este pasado sólo puede ser abierto porque los recuerdos están motivados por experiencias de nuestra vida presente.⁸⁰ Este procedimiento es aplicado también al caso de la empatía.

En nuestra experiencia de vida se dan por un lado, un conjunto de actos de conciencia explícitos de referencia a otros, y por el otro, un horizonte intersubjetivo, es decir, de presencia de los otros en nuestra vida, que hacen que nos hallemos desde siempre en un “contexto intersubjetivo”⁸¹. Como destaca J. San Martín, la imposibilidad de aplicar la ley que estipula que en la unidad de la corriente fenomenológica de conciencia se fusionan los recuerdos en “un tiempo” de forma simultánea o consecutiva⁸², en el caso del otro, hará que éste sea otro yo⁸³, en esta experiencia que Husserl llama “*Einfühlung*”⁸⁴: “la empatía es experiencia de una conciencia dada en empatía en la que también podemos ejercer la reducción fenomenológica”⁸⁵.

En este caso especial de representificación, “la doble forma de la reducción fenomenológica” nos conduce en primer lugar a “la empatía en sí misma”, es decir, a un “yo fenomenológico” que hace la experiencia de una conciencia

⁷⁷ *Ibid.*, 178/176; cf. 179/178.

⁷⁸ Walton, Roberto J., *Intencionalidad y Horizonticidad*, Cali, Aula/Univ. San Buenaventura 2015, 416. En adelante citado como „*Intencionalidad*“.

⁷⁹ San Martín, *Presentación*, 53.

⁸⁰ San Martín, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1986, 113. En adelante citado como “*La estructura*”.

⁸¹ Husserl, Hua XIII, 183; *Problemas*, 184, cf. San Martín, *La estructura*, p. 114 y *Presentación*, p. 55.

⁸² Husserl, Hua XIII 185s., cf. 189; *Problemas*, 187.

⁸³ Cf. *Ibid.*, 189/192: “Pero ahora vale la ley de que, por principio, un dato *dado en empatía* y la correspondiente experiencia misma de empatía no pueden pertenecer a la misma corriente de conciencia, al mismo yo fenomenológico.”

⁸⁴ Cf. *Presentación*, 55.

⁸⁵ Husserl, Hua XIII 189, *Problemas*, 192.

extraña, y en segundo lugar, a la conciencia empatizada de otros “yoes fenomenológicos”⁸⁶. Es decir, la primera reducción “en” mis operaciones revela la presencia de una conciencia extraña empatizada, cuyas experiencias le pertenecen, mientras la segunda reducción “dentro” de la empatía retrotrae la vida psíquica empatizada a “*otros yoes [...] yoes puestos como viendo, recordando, y eventualmente teniendo empatías*”⁸⁷. Esto no equivale a reducir una conciencia a la otra; por el contrario, Husserl aclara que los datos y la experiencia de otra conciencia se hallan representificados y no directamente vivenciados en la conciencia del yo empatizante⁸⁸. La expresión ‘reducción del otro’ debe ser entendida como un genitivo objetivo y se refiere a “mi reducción en el otro (*meine Reduktion am Anderen*)”, con independencia de que él efectúe o no la reducción⁸⁹. Con el término “*Einfühlung*”⁹⁰ Husserl mienta una experiencia que, a diferencia del recuerdo, es inmediata: en ella “intuimos en el otro su vivencia de modo completamente inmediato”⁹¹ —por ejemplo el dolor o la cólera que se expresan inmediatamente en el cuerpo del otro—, pero en la cual no tenemos acceso a su propia corriente de vivencias, lo que Husserl más tarde llamará una “empatía inauténtica (*uneigentliche Einfühlung*)” o “experiencia del otro (*Fremderfahrung*)”, como indica J. San Martín⁹². Toda “*experiencia fenomenológica*”⁹³ abarca a un “*yo fenomenológico*” y a “*otros yoes puestos en la empatía*”, mientras la naturaleza funge como “*índice*” de la coordinación de la multiplicidad de “plexos de conciencia”⁹⁴ o “*yoes mónadas*”⁹⁵. Este ser índice se hace intuible en la experiencia de la cosa; sin embargo lo que se juzga en la reducción fenomenológica no es la cosa

⁸⁶ *Ibid.*, 189/192.

⁸⁷ *Ibid.*, 190/194.

⁸⁸ *Ibid.*, 189/193.

⁸⁹ Fink, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, ed. Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven. Teil 2: Ergänzungsband, ed. Guy van Kerckhoven. *Husserliana-Dokumente II/2*. Dordrecht: Boston, London, Kluwer, 1988, 254. En adelante citado como “HuaDok II/2”.

⁹⁰ Husserl reconoce la inadecuación de la expresión “*Einfühlung*”: Cf. Hua XIII, 234.: „was ich eigentlich ziemlich schlecht „Einfühlung“, besser „einfühlende Wahrnehmung nannte“. Javier San Martín aclara que „*Einfühlung* es introyectar al otro una vigencia, pensar, por ejemplo, que el otro sufre, que siente algo [...], etc.“ Este acto de empatía del yo respecto al otro supone la experiencia previa del otro, que la *Einfühlung* no explica en tanto su supuesto. Por ello plantea Husserl la inmediatez de la experiencia, siendo el primer paso el poner al otro en tanto otro. En: San Martín, *La Fenomenología*, 97.

⁹¹ Husserl, Hua XIII, 188; *Problemas* 191.

⁹² San Martín, *Presentación*, 57; *La estructura*, 115.

⁹³ Husserl, Hua XIII, 166; *Problemas*, 158.

⁹⁴ *Ibid.*, 179/177.

⁹⁵ *Ibid.*, 188/192.

experimentada, sino las experiencias de la cosa, las efectivas y posibles, y las conexiones de motivación⁹⁶.

Este método de la doble reducción vuelve a ser utilizado en las lecciones de *Filosofía primera*, en las cuales Husserl plantea la reducción como “*doble reducción trascendental (doppelte transzendente Reduktion)*”⁹⁷ que da acceso a una subjetividad trascendental ‘ampliada’, es decir, a una co-subjetividad trascendental subyacente, que se da en horizonte temporal y social. El otro no se presenta sólo “como persona empírica”, sino también en su “subjetividad trascendental”, en la cual se constituye como persona⁹⁸. Mediante la segunda reflexión, se revela un yo que no es el mío pero que es trascendental del mismo modo que mi yo pasado cuando es revelado en la rememoración.⁹⁹ Mientras no se haya realizado la reducción intersubjetiva no “desaparecerá” la “tensión” o “diferencia entre representación y realidad”, puesto que mientras que los yoes no sean puestos como trascendentales, es decir, como co-constituyentes de un mundo en un horizonte social común en el cual están intencionalmente co-implicados¹⁰⁰, cada subjetividad individual formará su propia representación del mundo.¹⁰¹ Por ende, a través de esta “reflexión y *epojé* fenomenológica”¹⁰² ponemos de manifiesto una “intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental”¹⁰³: “[...] la subjetividad sólo en la intersubjetividad es lo que es: Yo que actúa constitutivamente. [...] la síntesis de la intersubjetividad co-atañe a todo: el mundo de vida intersubjetivamente idéntico para todos sirve como ‘índice intencional’ para las multiplicidades aparienciales, las cuales, ligadas en síntesis intersubjetivas, son

⁹⁶ Iribarne, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, t. II, Buenos Aires: Lohlé 1988, 63.

⁹⁷ Husserl, Hua VIII, 85, cf. 434.

⁹⁸ *Ibid.*, 493.

⁹⁹ Walton, *Intencionalidad*, 417, cf. Hua VIII, 135.

¹⁰⁰ Cf. Husserl, Hua VIII, 434, trad. en San Martín, *La Fenomenología*, 145.

¹⁰¹ Cf. San Martín, *La Fenomenología*, 104; Hua VIII, 480, en la traducción de J. San Martín en *Ibid.*, 153s.: “En tanto no haya captado en la experiencia y pensamiento trascendental la *universalidad completa* de la subjetividad trascendental, es decir, en cuanto *inter*-subjetividad, y mientras no haya conocido en ella el *mundo como correlato de esta intersubjetividad* (en cuanto fenómeno sintético universal del mundo de experiencia, ciertamente comunitaria, presuntivamente posible), con otras palabras, en tanto no haya interpretado trascendentalmente la subjetividad trascendental en toda su completa amplitud como la que vive en el modo de la humanidad o de la mundanidad natural (y que se encuentra sólo en cuanto sociedad humana en el mundo), y en tanto no me haya conocido a mí y a mi nosotros de esa manera trascendental, en esa medida perdura la *tensión entre la representación del mundo* —y en cada caso, representación humana meramente subjetiva de lo mundano— y el *mundo mismo*, el mundo efectivo, existente.”

¹⁰² Husserl, Hua VIII, 135.

¹⁰³ Walton, *Intencionalidad*, 418.

aquello a través de lo que todos los sujetos-Yo [...] están orientados al mundo común",¹⁰⁴ resumirá Husserl en los manuscritos de 1935-36 reunidos en *Krisis*.

Con estas reflexiones se revisa la reducción fenomenológica planteada en *Ideas I* que limita la reducción, es decir, el campo de la experiencia fenomenológica, a un yo único¹⁰⁵ o a una conciencia única en una "reducción cartesiana (*cartesiansche Reduktion*)"¹⁰⁶, como le reprochara Heidegger. A partir de la "liberación de la fenomenología del pensamiento cartesiano" gracias a la doble reducción intersubjetiva, se amplía el campo fenomenológico: La reducción nos da acceso tanto a la propia conciencia como a la extraña en tanto yoes trascendentales co-constituyentes. Con esto "se alcanza la totalidad de la experiencia y se amplía a la intersubjetividad el campo trascendental".¹⁰⁷ Es más, con la revelación de un co-sujeto trascendental se "hace saltar (*sprengen*) el marco de la egología", es decir se "traspasan (*überschreiten*) los límites de la egología", lo que equivale a un "*autotraspasamiento inmanente de la egología*".¹⁰⁸

Se debe empero enfatizar que Husserl plantea cuestiones distintas a las de Heidegger cuando analiza los correlatos del yo, ya que estos refieren ante todo a nuestra experiencia —no cotidiana, sino trascendental— en el mundo de la vida (*Lebenswelt*). En el marco de sus reflexiones en torno al problema de la "crisis" de las ciencias europeas del período 1934 a 1937, Husserl desarrolla su concepción 'madura' de "*Lebenswelt*". Con este concepto, Husserl mienta el mundo de percepción pre-científico, el mundo "más conocido [...] aquello que siempre es ya autoevidente en toda vida humana, aquello digno de confianza en su típica en

¹⁰⁴ Husserl, Edmund, Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, W. Biemel (ed.), Den Haag: Nijhoff 1952, 175, esp.: *La crisis de las ciencias europeas la fenomenología trascendental*, trad. J. Muñoz y S. Mas, Barcelona: Crítica, 1991, 181s. En adelante citado como "Hua VI" y "*Crisis*", número de página en ese orden.

¹⁰⁵ Husserl, Hua XIII, 189s.; *Problemas*, 194, cf. Hua VIII, 433s., en la traducción de J. San Martín en *La Fenomenología*, 144: "En la introducción de la reducción fenomenológica de 1907 [...] se da un error de principio, aunque no sea fácil de evidenciar. Tal error quedó superado con la «ampliación» de la reducción fenomenológica a la intersubjetividad monádica en las clases de otoño de 1910. Ya entonces procedí de este modo: podría parecer que la reducción a la corriente de la conciencia daba como resultado un solipsismo de nuevo cuño. Mas la dificultad se resuelve si nos clarificamos en que la reducción no lleva primero solamente a la corriente de la conciencia actual (y a su polo, el yo), sino que cada cosa de experiencia —y del mismo modo el conjunto del mundo como el que en cada caso vale en la experiencia que fluye (y primero la naturaleza), como decía en 1910—, es *índice* para una multiplicidad de experiencias posibles. El desarrollo posterior descansaba en la exposición de la *doble reducción* que debía aplicarse a toda representificación a saber, la reducción de las representificaciones en cuanto vivencias actuales y la reducción «en» las representificaciones."

¹⁰⁶ Husserl, Hua XIII, 234.

¹⁰⁷ Iribarne, *La intersubjetividad*, 64.

¹⁰⁸ Husserl, HuaDok II/2, 254s. Cf. Petrillo Natalia, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Philosophie Edmund Husserls* (Diss. Wuppertal), Würzburg, Ergon 2009, cap. 2 y 8.

virtud de la experiencia."¹⁰⁹ El mundo de la vida funciona como "suelo (*Boden*)" de nuestra vida y praxis cotidianas¹¹⁰; no es sólo el "horizonte" y "suelo" universales de nuestra experiencia, sino un mundo que se enriquece a través de la incorporación "fluyente" (*einströmend*)¹¹¹ y sedimentación de las prácticas teóricas —de allí su "ambigüedad (*Zweideutigkeit*)": es "el mundo en su totalidad histórica concreta"¹¹². Esta historicidad es una "adquisición trascendental" del ego, asequible sólo "retrospectivamente en el marco de la ruptura de la ingenuidad" propia de la existencia cotidiana, "en el marco del método de la reducción trascendental"¹¹³. Lo decisivo de esta reducción no es, sin embargo, la reducción de todas las ciencias al mundo de la vida, sino "la reducción misma del mundo de la vida a la subjetividad trascendental", como enfatiza J. San Martín¹¹⁴, "una tarea [...] mucho mayor y que, ciertamente, engloba" a la primera¹¹⁵. Es decir, la historicidad y la intersubjetividad planteadas conforman una estructura no del ser fáctico, como en Heidegger, sino de la conciencia trascendental, por lo cual la crítica de Heidegger parece mantener su vigencia.

Desde la perspectiva de Husserl, sin embargo, las críticas de Heidegger parten de una concepción "ingenua" del ser del ser humano como un ser particularizado, quien meramente "comprende" a los demás seres en tanto hechos dados en la experiencia en lugar de inquirir por las estructuras generales que les confieren sentido. En un escrito de 1931 Husserl contrasta su posición con la de Heidegger:

Sería naturalmente una 'ingenuidad' decir: El ser humano es un existente que es consciente de todos los demás seres existentes como su horizonte de ser, o que es una pre-comprensión de ser de si mismo y de todos los demás existentes [...] La *comprensión del ser* es algo totalmente vacío mientras no la reconozcamos como apercepción de si mismo y apercepción del otro, <como> apercepción del mundo en su *estructura trascendental determinada* respectiva, como aquella constante e invariablemente repetitiva, y entonces

¹⁰⁹ Husserl, Hua VI, 126; *Crisis*, 130.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, 213/219.

¹¹² Claesges, Ulrich, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff", en: U. Claesges, K. Held (ed.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag 1972, 85-101, aquí 89 y 93.

¹¹³ Husserl, Hua VI, 212; *Crisis*, 219.

¹¹⁴ San Martín, Javier, *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1994, 259.

¹¹⁵ Husserl, Hua VI, 145, *Crisis*, 149.

consideremos los problemas de esencia en referencia a ella y entre ellos, la pregunta fundamental por la estática y eventual génesis de esta apercepción universal.¹¹⁶

Husserl resalta que de nada le sirve al hombre la “distinción (*Auszeichnung*)” de poseer una comprensión de ser, si esta se ha tornado manifiestamente una comprensión de ser particular y por lo tanto perteneciente a un ser humano individualizado¹¹⁷. Por ello, Husserl distingue entre el mundo como “facticidad (*Tatsache*)”¹¹⁸ —'el' mundo trascendente como universo existente de realidades 'trascendentes', en sí constante en su espacio-temporalidad trascendental” y el mundo en su “*facticidad trascendental (transzendentalen Tatsächlichkeit)*”¹¹⁹— “el mundo fundado como conformación unitaria intencional en el fluir de los cambiantes modos de aparecer de los mundos subjetiva y respectivamente válidos con el cambio de las modalidades de validez en la subjetividad trascendental”.¹²⁰ Encontramos también aquí una duplicidad del concepto de mundo y de la experiencia: Por un lado, la experiencia “ingenua” del mundo en la experiencia cotidiana¹²¹; por el otro y la vida y experiencia aperceptivas de una intersubjetividad constituyente de sentido, o sea, trascendental, en un mundo histórico. Husserl plantea por lo tanto un retroceso a aquel “horizonte total de pre-daciones (*totalen Horizont der Vorgegebenheiten*)” para reconstruir esta proto-fundación (*diese Urstiftung zu rekonstruieren*)” de sentido. Es decir, se plantea un retroceso —vía regresiva o descendente— hacia el momento fundador de la comprensión de ser en sentido heideggeriano para reconstruir —vía progresiva o ascendente— el proceso de dación de sentido.

¹¹⁶ Husserl, Edmund, Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916.1937)*, R. Sowa (ed.), Dordrecht: Springer 2008, 489/90: “Es wäre natürlich eine 'Naivität' zu sagen: Der Mensch ist ein Seiendes, das alles andere Seiende als seinen Seinshorizont bewusst hat oder das im Voraus Seinsverständnis ist von allem, von sich selbst und allem sonst Seienden [...] – *Seinsverständnis* ist etwas völlig Leeres, solange wir es nicht erkennen als Selbstapperzeption und Fremdapperzeption <als> Weltapperzeption in ihrer jeweilig *bestimmten transzendentalen Struktur* als einer beständigen, sich invariant wiederholenden und nun mit Beziehung auf sie die Wesensprobleme stellen und darunter die fundamentale Frage nach der Statik und eventuellen Genesis dieser universalen Apperzeption.” En adelante citado como “Hua XXXIX”.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ *Ibid.*, 492.

¹¹⁹ *Ibid.*, 493.

¹²⁰ *Ibid.*, 491: “'Die' Welt als seiendes Universum von 'transzendenten' Realitäten, als transzendent, an sich verharrend in ihrer transzendenten Raumzeitlichkeit; andererseits gestiftet als intentionales Einheitsgebilde im Strome wechselnder Erscheinungsweisen der jeweils subjektiv geltenden Welten mit dem Wandel der Geltungsmodalitäten in der [...] transzendentalen Subjektivität [...]”.

¹²¹ Husserl, Hua VI, 212; *Crisis*, 219.

En conclusión, sólo en la primera acepción del término 'mundo' puede plantearse una convergencia de las posturas respectivas de Heidegger y Husserl: para ambos, se trata del mundo de la experiencia cotidiana, que para Husserl es, sin embargo, objeto de una experiencia meramente "ingenua", que debe ser sujeta a la reducción trascendental para así develar la constitución de sentido.

Es importante primeramente aclarar que en el análisis fenomenológico de Husserl se plantean dos caminos constitutivos: la constitución regresiva y la progresiva.¹²² En la constitución regresiva el yo en tanto proto-yo es primero en el orden de fundamentación, aunque no lo es en el orden de la génesis. En el primer orden él precede a la comunidad intermonádica —llamándose ego "sólo en virtud de un equívoco"¹²³—, en el segundo, los protohechos, entre ellos la intersubjetividad, la historicidad y el mundo, le anteceden históricamente. Como señala Roberto Walton, en la constitución progresiva, la vida trascendental avanza hacia el futuro incorporando nuevas adquisiciones. El yo es un "ser histórico (*historisch Seiendes*)"¹²⁴ pues se configura en el desarrollo humano y da origen a un ordenamiento temporal, instituyendo un tiempo intermonádico¹²⁵ cuando sus horizontes y aquellos de los otros coinciden¹²⁶. En la constitución regresiva, el análisis genético implica una indagación retrospectiva sobre los estratos en los que el mundo se ha organizado y una "transferencia retrospectiva (*Rückübertragung*)" de la típica de la realidad experimentada a aquello experimentado aperceptivamente en el pasado, de manera que estas apercepciones adquieren una "forma histórica (*historische Gestalt*)"¹²⁷. Esta regresión alcanza el nivel inferior de una *hyle* primigenia y de la emergencia de un yo, que en una constitución instintiva del mundo se dirige hacia una naturaleza y una intersubjetividad primigenias. Tanto una como la otra implican estructuras abarcadoras o unidades de un tiempo histórico, que se muestra como "la forma universal"¹²⁸ tanto de lo ya conocido como de un horizonte vacío de lo no conocido aún¹²⁹. Es en esta etapa de indagación sobre la génesis de la facticidad donde en 1931/32 se revela una

¹²² Husserl, Hua XXXIX, 505.

¹²³ Husserl, Hua XV, 586.

¹²⁴ Hua XXXIX, 506.

¹²⁵ *Ibid.*, 343.

¹²⁶ Walton, Roberto: "El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 89-115, aquí 108.

¹²⁷ Husserl, Hua XXXIX, 506.

¹²⁸ Husserl, Edmund, Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, D. Lohmar (ed.), Dordrecht: Springer 2006, 298.

¹²⁹ Cf. Walton, 'El 'viraje', op. cit., 108-111.

“protofacticidad” compuesta por protoestructuras del ego o protohechos como el yo, el mundo, la corporalidad viviente, la intersubjetividad y la historicidad, y que conforman tanto en su unidad como en su diversidad un fundamento de lo existente, las protoestructuras contingentes de todo ser encarnado. Esta concepción de una profacticidad puede aproximarse al sentido de la mundaneidad propuesto por Heidegger, como se verá más adelante.

Husserl distingue no sólo dos tipos de constitución sino una “fenomenología eidética” de una metafísica fenomenológica o “filosofía fenomenológica de la facticidad (*phänomenologische Philosophie der Faktizität*)”¹³⁰, que no es otra que “la metafísica como ciencia absoluta de la realidad fáctica (*Metaphysik als absolute Wissenschaft der faktischen Wirklichkeit*)”¹³¹. Por un lado, una filosofía primera se ocupa de las esencias en su condición de ontología universal, y por el otro, una filosofía segunda se orienta hacia los problemas que conciernen a lo fáctico: “La cuestión fundamental es la separación cardinal entre *filosofía pura* [...] y filosofía de la realidad como ciencia absoluta de la realidad en un sentido muy amplio”¹³².

El problema radica no en la separación de ambas, sino en el sentido de la facticidad, que a mi entender varía según los análisis estáticos y genéticos de Husserl. Esta variación de sentido atañe especialmente a la concepción del yo, en tanto hecho fortuito, en el primer caso, y protohecho absoluto, en el segundo. Es en los análisis genéticos donde pueden establecerse coincidencias con la comprensión de la mundaneidad de Heidegger.

3.1. La facticidad: fenomenología estática y genética

En la fenomenología estática correspondiente a *Ideas I* y al comienzo de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl concibe a la fenomenología trascendental como una fenomenología eidética: A través del método eidético se deben determinar las posibilidades a partir de las cuales el mundo fáctico en su efectividad debe ser constituido por el ego. El ego puro es entendido en tanto una “particularización y singularización eidética”, y está fundado en generalidades eidéticas

¹³⁰ Husserl, Hua VIII, 429.

¹³¹ Husserl, Edmund, Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, U. Melle (ed.), Dordrecht: Kluwer 1988, 182.

¹³² *Ibid.*, 230.

apodícticas; en tanto conciencia de una necesidad eidética de un estado de cosas eidético se llama "conciencia apodíctica"¹³³. La fenomenología así entendida no tiene que ver con realidades, sino con posibilidades ideales, que revelan una generalidad por variación. La efectividad fáctica es "una posibilidad entre otras posibilidades, o sea una posibilidad cualquiera de la fantasía."¹³⁴ Esto se debe a que en la actitud eidética los hechos en tanto individualidad existentes son "contingentes". Sin embargo, el yo último es una excepción a la regla de la variación eidética, pues el yo último efectivizante no es simplemente una realización contingente de las infinitas posibilidades que ese *eidós* ego abarca, sino (por el contrario) él es "el punto de origen de toda constitución y antecede a todo posicionamiento de una diferencia entre *factum* y *eidós*", como destaca Klaus Held¹³⁵. La relación entre el yo fáctico y su *eidós* obtenido por la variación eidética es una excepción a la regla por la cual un esencia general corresponde necesariamente a cada caso particular de esta esencia, pues mientras que el ser de las posibilidades eidéticas es independiente de su posible realización, el "*eidós* ego trascendental es impensable sin ego trascendental en tanto fáctico"¹³⁶. Sin embargo, su necesidad así como la del mundo, su suelo de existencia, no es absoluta, sino que se trata de una "necesidad de un *factum*"¹³⁷, un caso especial de la necesidad empírica que atañe a todo *Dasein*, es decir, a cualquier existencia fáctica. Esta necesidad del yo y del mundo depende del hecho de que ambos existan. El posicionamiento de este ego es por lo tanto necesario para posibilitar la variación eidética y su facticidad responde a motivos metodológicos.

En sus análisis genéticos Husserl parece rever su posición. En una nota suplementaria de 1923/24 publicada en *Meditaciones Cartesianas*, Husserl propone una "metafísica en un sentido nuevo", que debe tratar, a diferencia de la metafísica tradicional, los problemas de la "facticidad accidental", contingencia que caracteriza a los problemas "de la muerte, del destino, de la posibilidad de una 'auténtica' vida humana, [...] del 'sentido' de la historia" y aquellos "ético-reli-

¹³³ Husserl, Hua III/1, § 6, 19/[15] *Ideas I*, 96.

¹³⁴ Husserl, Edmund, Hua IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, W. Biemel (ed.), Den Haag, Nijhoff 1968, 74.

¹³⁵ Held, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, Den Haag, Nijhoff 1966, 147.

¹³⁶ Husserl, Hua XV, 385.

¹³⁷ Husserl, Hua IV, § 46, 98/[86], *Ideas II*, 180.

giosos"¹³⁸. Su contenido es "la irracionalidad del *factum* trascendental que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vivencia fáctica del espíritu"¹³⁹. El tema de esta metafísica es el hecho irracional de que se constituya en la conciencia un mundo ordenado de objetos. Por su parte, la ontología es la ciencia de los "tipos fundamentales disyuntivos de posibles idealizaciones de posibles mundos de experiencia"¹⁴⁰. Como destaca R. Walton, el darse de una de las formas posibles que se encuentran en disyunción configura para la conciencia algo dado que no puede ser explicado por ella, es decir, es un *factum* irracional. De entre las posibles realizaciones, aquella que se realiza es algo último que no deriva de otra cosa y es contingente porque escapa a las necesidades establecidas por las esencias: "El *factum* del mundo dado implica que ese mundo podría no ser o bien ser de otra manera"¹⁴¹. Se trata, por ende, de una necesidad de lo contingente, una necesidad hipotética, una necesidad condicionada por la existencia.

3.2. Metafísica de la protofacticidad, transformación del concepto de facticidad

La irracionalidad de la racionalidad y de la facticidad contingente no caracterizan sólo a lo que no puede ser explicado por la conciencia, sino también a lo que se sustrae a ella, porque no puede ser sometido a la variación eidética, es decir, por ser inmodalizable. Husserl postula una metafísica de la protofacticidad que se basa en la experiencia de protohechos inmodalizables, dados de forma apodíctica. La fenomenología es ampliada a "cuestiones límite" de la vida fáctica, es decir, a "protohechos, [...] necesidades últimas, protonecesidades", como señala Iso Kern¹⁴². Husserl reconoce que la evidencia de un mundo¹⁴³, la intersub-

¹³⁸ Husserl, Edmund, Hua I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, St. Strasser (ed.), Den Haag, Nijhoff 1950, 160; esp.: *Meditaciones cartesianas*, M. A. Presas (trad.), Madrid: Tecnos, 2ª ed. 1997, 203.

¹³⁹ Husserl, Edmund. Hua VII. *Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, R. Boehm (ed.), Den Haag, Nijhoff 1956, 188, nota. En adelante citado como "Hua VII".

¹⁴⁰ Husserl, Hua VIII, 213.

¹⁴¹ Walton, Roberto J., "La facticidad como problema metafísico en la fenomenología", en: *Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Buenos Aires: Ediciones Paulinas 1991, 59-71.

¹⁴² Kern Iso, *Idee und Methode der Philosophie, Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin, de Gruyter 1975, 340.

¹⁴³ Husserl, Hua XV, 386.

jetividad¹⁴⁴, la corporalidad vivida¹⁴⁵ y la historicidad¹⁴⁶, son una protonecesidad para un ego encarnado. Estos protohechos, a los cuales deberían sumarse el espacio y el tiempo, configuran una "realidad absoluta (*absolute Wirklichkeit*)".¹⁴⁷ El darse en tanto *factum* implica que estos protohechos al ser dados de forma apodíctica y por sí mismos no podrían ser dados de otra manera. Es más, son un presupuesto de toda variación eidética:

La duda y la posibilidad de la no-existencia de una realidad particular son posibles desde la base de una certeza continua del mundo. [...] Independientemente de cómo me modalice a mí mismo como yo personal o humano, yo permanezco en tanto aquel que posee el mundo y vive en esta estructura.¹⁴⁸

Esto implica que la certeza del mundo es apodíctica: "Apodíctica es la certeza de ser del mundo como mundo".¹⁴⁹ Por ello, es imposible para un ego imaginar un mundo no-existente, este mundo es ontológicamente necesario para un ego encarnado.

Estos protohechos son también protonecesidades que el yo descubre en la reflexión y que este no sólo no puede superar sino que conforman la protoestructura de su propia facticidad¹⁵⁰, en cuanto "yo soy el protohecho" que los fundamenta. De este modo, resulta que el "yo soy, yo vivo (*Ich bin, Ich lebe*)" debe ser considerado como la protoevidencia originaria¹⁵¹. El proto-yo es "lo absoluto [...] y todas las substancias reales no serían sin su vida cogitativa"¹⁵². En la consideración trascendental yace "lo absoluto [...] aquello que subyace a todas las posibilidades, todas las relatividades y condicionamientos, otorgándoles sentido y ser."¹⁵³ La reducción nos retrotrae a un proto-yo en tanto origen de toda experiencia y acción. El que sea absolutamente dado, es decir, en sí y por sí mismo, no implica que sea autosuficiente: Husserl claramente expone que la

¹⁴⁴ *Ibid.*, 366.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 385.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 381.

¹⁴⁷ *Ibid.*, 386.

¹⁴⁸ Husserl, Hua XXXIX, 246: "Nur auf dem Boden fortgehender Weltgewissheit ist für Einzelreales Zweifel und Nichtsein möglich. [...] So ist Welt für mich ständig geltend in Seinsgewissheit [...]. Wie immer ich mich umfingiere als personales menschliches Ich, ich bleibe also welthabendes und weltlich lebendes in dieser Struktur."

¹⁴⁹ Husserl, Hua XXXIX, 256.

¹⁵⁰ Husserl, Hua XV, 386.

¹⁵¹ Husserl, Hua XIV, 442.

¹⁵² Husserl, Hua VIII, 500.

¹⁵³ Husserl, Hua XV, 669.

“actualidad”¹⁵⁴ de un ego transcendental sólo es posible dentro de un marco constituido por un mundo espacio-temporal¹⁵⁵, un “entramado intersubjetivo”¹⁵⁶, una “voluntad universal [...] referida al telos ideal”¹⁵⁷ y finalmente a una “concreta individualidad” corporal¹⁵⁸. Esto a su vez implica que el yo transcendental no es un *solus ipse*, sino un yo que sólo es concebible en tanto encarnado, dentro del marco de un entramado intencional de otros yoes, en un mundo histórico predado¹⁵⁹. Estos protohechos a su vez remiten a su fundamento, la *protohyle*, de la cual proceden los datos hyléticos que se unen de manera homogénea en tanto “unidades hylético/afectivas” en el “presente viviente”.¹⁶⁰ La “*protohyle*” o “sensibilidad originaria (*ursprüngliche Sinnlichkeit*)”¹⁶¹ que subyace a los análisis husserlianos del tiempo y de la cual surgen las unidades hyléticas, no es de ningún modo un contenido de aprehensión al que la intencionalidad debiera insuflar vida, sino una *hyle* que ya posee una “vivacidad afectiva (*affektive Lebendigkeit*)”¹⁶² propia. A partir de los datos de sensación que poseen un mayor o menor poder afectivo surge un “relieve afectivo”¹⁶³ que afecta al yo irremisiblemente¹⁶⁴. De esta afectividad básica de la *hyle* es decir, de esta “sensualidad libre de yo (*ichlose Sensualität*)” surge una “intencionalidad de pulsión universal” previa a toda intencionalidad de la conciencia. Esta sensualidad originaria se debe a la “intencionalidad de pulsión (*Triebintentionalität*)”¹⁶⁵, que, de acuerdo con las expresiones de Husserl, puede ser calificada como una ‘intencionalidad corporal’, ya que se trata de tendencias sensibles de asociación y reproducción libres del yo. Solo la fuerza afectiva de la *hyle* puede producir un impulso corporal y diferenciarse así en campos sensibles heterogéneos. Entre esta *hyle* originaria en tanto vivacidad afectiva y los impulsos corpóreos producidas por ella, se produce a mi entender una tensión que no se expresa en la palabra, sino en afecciones

¹⁵⁴ *Ibid.*, 281.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 362.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 372.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 380.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 381.

¹⁵⁹ *Ibid.*, 371.

¹⁶⁰ Husserl, Edmund, Hua XI, *Analysen ur passive Synthesis*, M. Fleischer (ed.), Den Haag, Nijhoff 1966, 162. En adelante citado como “Hua XI”.

¹⁶¹ Husserl, Hua XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917–1918)*, R. Bernet, D. Lohmar (eds.), Dordrecht: Kluwer 2001, 275. En adelante citado como “Hua XXXIII”.

¹⁶² Husserl, Hua XI, 165

¹⁶³ *Ibid.*, 168.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 162.

¹⁶⁵ Husserl, Hua XXXIII, 275.

corporales. Son precisamente estas afecciones corporales en tanto 'base material' las que nos preparan para las afecciones del mundo, como afirma Husserl¹⁶⁶; de ellas parte el proceso dinámico de constitución que se extiende desde la vivencia de una intencionalidad corporal a una experiencia intencional consciente.

Por consiguiente, si en la fenomenología estática la necesidad de la facticidad indica una necesidad hipotética, una necesidad fáctica o contingente que caracteriza al yo y a las cosas en tanto simples hechos contingentes como surge del análisis de *Ideas I*, en la fenomenología genética la protofacticidad de los protohechos está caracterizada por una certeza apodíctica y por una necesidad ontológica.¹⁶⁷ Estas consideraciones atañen al yo en particular. Según *Ideas I*, los hechos son fortuitos en contraste con la necesidad eidética de lo general, mientras que el yo fáctico es *fácticamente necesario* para realizar la variación eidética¹⁶⁸, es decir, por motivos metodológicos. Por el contrario, ya en los escritos a partir de 1920, la variación eidética presupone estos protohechos originariamente dados, que devienen, por lo tanto, *ontológicamente necesarios*. Un yo encarnado sólo puede darse en un mundo, una historicidad y una intersubjetividad previamente dados. Con esta distinción entre un hecho simple y un protohecho se sientan las bases para una nueva concepción de la relación entre metafísica y ontología.

4. COINCIDENCIAS ENTRE LOS PLANTEOS DE HEIDEGGER Y HUSSERL SOBRE LA EXPERIENCIA Y EL MUNDO

La fenomenología se funda en estas protoestructuras que conforman una ontología del mundo de la vida y una "metafísica en un nuevo sentido (*Metaphysik im neuen Sinne*)"¹⁶⁹. Como expresa Husserl:

una ontología completa es teleología, pero ella presupone el *factum*. Yo soy apodícticamente y me encuentro apodícticamente en la creencia en este mundo.

¹⁶⁶ Cf. Husserl, Hua IV, § 39, 152; *Ideas II*, 192.

¹⁶⁷ Cf. Breuer, Irene, "Aristotle and Husserl on the relationship between the necessity of a fact and contingency", en: D. de Santis, E. Trizio (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XV, 2017, London/New York, Routledge 2018, 269-296.

¹⁶⁸ Husserl, Hua XV, 385.

¹⁶⁹ Husserl, Hua VII, 188, n. 1.

La mundaneidad reside para mí en el *factum*, la teleología es revelable, transcendental¹⁷⁰.

Esta ontología del mundo de la vida es afin a la mundaneidad planteada por Heidegger: los yoes encarnados y existentes son parte de una "protocomunidad"; mi percepción es un vivir-con, un ejecutar-con el otro acciones de pulsión intencionales. Es esta relación originaria de entramado no me encuentro separado del otro, ya que "yo vivo con y en el otro (*ich in ihm mitlebe*)"¹⁷¹, es decir, en una relación de *Sorge* o cuidado. El 'nosotros' antecede pues al 'yo'¹⁷², ya que los otros pertenecen a nuestra esfera originaria. Todos los actos de la praxis dentro del mundo objetivo reciben su sentido de estas transferencias subjetivas, a través de las cuales el mundo adquiere nuevas determinaciones de sentido. Por ende, la intersubjetividad activa está relacionada por nexos de sentido y por la significación que la comunidad otorga a su quehacer y a su historicidad, es decir, el ser de este mundo puede ser entendido en tanto mundaneidad en el sentido heideggeriano del término. A diferencia del simple hecho, los protohechos ponen en juego la ipseidad del yo al cual advienen. En tanto afectan al yo, tienen un sustrato de asignación óntico unívoco. Los protohechos constituyen un horizonte ya instaurado por generaciones precedentes y conforman el primer horizonte de sentido para el yo, quien puede reconfigurarlo activamente con su obrar. Este horizonte solo es comprensible con posterioridad, es decir, retroactivamente. Como señala R. Walton, el retardo no es contingente sino esencial, porque la latencia inherente al horizonte implica un porvenir que prolonga la comprensión en el tiempo¹⁷³.

En cuanto a la crítica de Heidegger en lo que respecta a la falta de descripción de la experiencia efectiva de la cosa misma, es importante destacar que la concepción de una profacticidad responde de una manera particular a esta supuesta ausencia. Estos protohechos se dan en sí y por sí mismos, de forma tal que la realidad efectiva y la objetividad están predadas a la experiencia del ego, es decir, son previas al proceso constitutivo que les asigna un sentido. Por lo

¹⁷⁰ Husserl, Hua XV, 385: "Eine volle Ontologie ist Teleologie, sie setzt aber das Faktum voraus. Ich bin apodiktisch und apodiktisch im Weltglauben. Für mich ist im Faktum die Weltlichkeit, die Teleologie enthüllbar, transzendental."

¹⁷¹ *Ibíd.*, 463.

¹⁷² *Ibíd.*, 387.

¹⁷³ Walton, Roberto J., "Modos del Acontecimiento", en A. Fornari, P. Perkins (eds.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires: Biblos 2010, 11-44.

tanto, es evidente que el proceso constitutivo no implica la dependencia ontológica del mundo de una consciencia intencional. No obstante, es importante destacar aquí que el problema metafísico del *factum* concierne a lo constituido por la conciencia. En palabras de Husserl: "Lo fáctico es el transcurso de la conciencia"¹⁷⁴. La fenomenología se funda sobre estas estructuras preexistentes, que se a su vez son estructuras de la vida del ego. Así entendidos, estos protohechos deben ser experimentados y constituidos en su sentido para el ego a través de su presencia funcional cinestésica, si tenemos en consideración los planteos genéticos de Husserl y el primer principio de la fenomenología. Aquí se desvela el sentido práctico de la reflexión: el simple 'estar, existir aquí' del cuerpo vivido en medio de su acción. 'Estar-aquí' no implica simplemente un ser percibido, sino un ser intencionalmente consciente (activa y pasivamente) de nuestra posibilidad de acción, de nuestro ser-en-el-mundo intersubjetivo en tanto encarnados en un mundo histórico. Se trata de una praxis ontológica, cuya función es constituir el sentido de estos protohechos para la conciencia. Que estos protohechos estén dados de forma absoluta no significa que estén autofundados: La autodación absoluta requiere de la dación de sentido de la corporalidad vivida. En esta *praxis ontológica* se entrelazan conciencia y existencia, superando supuestas dicotomías.

5. ONTOLOGÍA DEL MUNDO DE LA VIDA, CATEGORÍAS COMO 'EXPERIENCIABLES'

El análisis de la manera en que el mundo se da en la experiencia es un tema común a Husserl y Heidegger: Si el *Dasein* es un ser-en-el-mundo esto implica que al ser del *Dasein* le corresponde el develar el mundo, razón por la cual Heidegger habla de la "significatividad" como "aquello sobre el fondo de lo que es abierto el mundo en cuanto tal."¹⁷⁵ Retomando el sentido de los existenciaros en sentido heideggeriano, es decir en tanto actividad de apertura a la significatividad de un mundo espacio-temporal, es posible plantear un paralelo con la actividad de formación de sentido en Husserl: El sentido es instituido en y de acuerdo con categorías de la experiencia, o "experienciables": László Tengelyi acuña este término para señalar que, contrariamente a las categorías kantianas,

¹⁷⁴ Husserl, Hua VII, 393.

¹⁷⁵ Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, op. cit., 161.

estas categorías fenomenológicas no indican una necesidad a priori, sino una mera necesidad fáctica, es decir, contingente. Ellas no expresan leyes infranqueables de la naturaleza sino meras tendencias de concordancia de la experiencia o aun meras expectativas en relación con tal concordancia. Ellas son las condiciones subjetivas trascendentales que posibilitan esta concordancia.¹⁷⁶ Mundo, espacio, tiempo, intersubjetividad e historicidad no implican sino una tendencia a una concordancia de diferentes experiencias particulares de los mismos. Estos protohechos¹⁷⁷ están sujetos a condiciones que posibilitan, en lo que respecta al campo perceptivo, “una multiplicidad constituida de apariciones en una unidad armónica de la perspectiva, (en la que) impera un estilo de perspectiva”¹⁷⁸. Este estilo de la experiencia no indica sino una expectativa subjetiva de concordancia de experiencias pasadas con futuras.

Como hemos visto, la existencia misma del mundo es ontológicamente necesaria para un yo en tanto encarnado. Esta necesidad ontológica no implica empero una necesidad absoluta, sino una subjetiva, pues el mundo podría bien no ser, una postura a la que Husserl permanece fiel. Por esta misma razón, la ontología del mundo de la vida no puede ser sino articulada a partir de la experiencia del mundo, es decir, a partir de estos protohechos fundamentales que conforman su estructura. En este sentido, Husserl postula en 1931 una “ontología del mundo de la vida, puramente como mundo de la experiencia (esto es, como el mundo intuible unitaria y de forma consecuentemente consonante en la intuición experiencial real y posible”¹⁷⁹.

Si la fenomenología describe la experiencia del mundo, la ontología debe revelar sus “estructuras invariantes fundamentales”, es decir, aquellas por las cuales los entes son lo que son, es decir, su *eidos*, “la forma-esencia ontológica de un mundo posible”. Esta ontología del mundo de la vida, esta “ontología

¹⁷⁶ Tengelyi, László, “Categories of Experience and the Transcendental”, en: S. Heinämaa, M. Hartimo, T. Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, New York, Routledge 2014, 49-61.

¹⁷⁷ Cf. Tengelyi, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg/München 2014, 180-191.

¹⁷⁸ Husserl, Edmund, ‘Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt’, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VI, No. 3 (Mar. 1946, reprint 1963), 323-343, aquí 324s.

¹⁷⁹ Husserl, Hua VI, § 51, 176; *Crisis*, 182.

verdaderamente fundamental"¹⁸⁰, es la ciencia de la pura esencia del mundo y los diferentes tipos de entes.

6. VARIABILIDAD DEL *EIDOS*, SUBJETIVIDAD EN TANTO PROCESO

Ahora bien, la postulación de esencias invariantes del mundo de la experiencia, que, por lo tanto, son independientes de la contingencia mundana, parece contradecir no sólo la necesidad ontológica de los protohechos que están sometidos al devenir espacio-temporal sino también, como veremos, la contingencia originaria de la esencia del ego.¹⁸¹ En efecto, Husserl aclara que estos protohechos son estructuras de la facticidad del ego, es decir, ellos pertenecen al *cogito* y le imprimen una referencia permanente a la posesión de mundo, a la corporalidad, a la intersubjetividad y a la historicidad, con lo cual se acentúa el autotraspasamiento de la egología antes mencionado. Este ego en tanto protohecho, agrega Husserl, posee un "núcleo de protocontingencia (*Kern von Urzufälligem*) en formas esenciales, en formas de funcionalidad facultativa, en los cuales se fundan las necesidades esenciales mundanas."¹⁸² Esto implica que todas las formas esenciales albergan un núcleo de protocontingencia, con lo cual Husserl muestra no sólo las actualizaciones contingentes de posibilidades eidéticas, sino también las posibilidades abiertas de lo "irracional (*irrationalen*)"¹⁸³ o de "contingencias sin sentido (*unsinnige Zufällen*)"¹⁸⁴ en tanto "probabilidades, sólo en tanto indefinidas e impredecibles (*Wahrscheinlichkeiten, nur als unbestimmte, unberechenbare*)"¹⁸⁵. Esta contingencia atañe no sólo a las esencias, sino también a cualquier telos absoluto como fáctico¹⁸⁶ en lo que respecta a las esferas teleológicas y éticas. De hecho, la mera existencia de seres humanos y comunidades es contingente: el destino, la muerte, la enfermedad, la miseria, entre otros, 'habitan' estas protoestructuras.

¹⁸⁰ Husserl, Edmund, Hua XXIX. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*, R. Smid (ed.), Dordrecht: Kluwer 1993, 151.

¹⁸¹ Cf. Breuer, Irene, "Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms", en: I. Apostolescu, C. Serban (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 213-233.

¹⁸² Husserl, Hua XV, 386.

¹⁸³ Husserl, Edmund, Hua XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*, R. Sowa, Th. Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer 2014, 398.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 409.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 398.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 165: "Die Teleologie ist ein Faktum".

Husserl reconoce aquí la influencia de estos protohechos en la esencia misma del *cogito*. La esencia del *cogito* está, por ende, sometida a la influencia de las determinaciones temporales, espaciales, histórico-sociales y culturales, que le son impuestas por estos protohechos. Con esta afirmación del núcleo de contingencia esencial del *ego* Husserl da un primer paso en el cuestionamiento de la invariabilidad esencial de la esencia en sentido aristotélico. El paso definitivo es dado en *Ideas II*, en donde, como se ha señalado más arriba, en el contexto de sus indagaciones sobre la ontología de la persona, Husserl desarrolla la noción de un “*ego personal*”, al cual adscribe un carácter que posee una individualidad cualitativa. Esta particularización del *ego* y la contemplación de su inserción en una comunidad intersubjetiva sujeta a los vaivenes del destino, llevan a Husserl a cuestionar el principio básico aristotélico del *eidos* invariable. Husserl plantea la siguiente pregunta:

¿O la cosa siempre está, por así decirlo, en marcha, sin que sea posible en absoluto apresarla en esta *objetividad* pura, y más bien, merced a su referencia a la subjetividad, es por principio sólo algo relativamente idéntico, algo que no tiene su esencia de antemano, o como algo captable de una vez por todas, sino que tiene una esencia abierta, que siempre de nuevo puede admitir nuevas propiedades según las circunstancias constitutivas de la dación?¹⁸⁷

No se trata, sin embargo, de una apertura total, o de una contingencia absoluta de las esencias, pues ellas están sujetas a legalidades. Recordemos que, como señala Dieter Lohmar, el “algo en general como sustrato de determinaciones”¹⁸⁸ se forma como un tipo general en el marco del proceso constitutivo. Los tipos empíricos surgen de la experiencia del mundo de la vida, mayormente como generalidades intuitivas y como “objetos, que aún no han sido objeto de una formación sintáctica”,¹⁸⁹ de acuerdo con los cuales algo es aprehendido como conocido.¹⁹⁰ Cuando estos tipos son articulados en el habla surge un núcleo general de la síntesis de identidad, es decir, un concepto, que nos permite ordenar

¹⁸⁷ Husserl, Hua IV, 299, *Ideas II*, 348.

¹⁸⁸ Lohmar, Dieter, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht: Kluwer 1998, 121.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 407.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 385.

un nuevo objeto bajo un tipo determinado.¹⁹¹ Así surge una "idea presuntiva, la idea de algo universal" a la que corresponde un "horizonte abierto todavía indeterminado de atributos desconocidos".¹⁹² En lo que respecta al tipo, Husserl distingue entre tipos empíricos y puros. Mientras los empíricos son vagos y variables y conllevan existencia fáctica, los puros o conceptos de esencia, por el contrario, no están sujetos a esta condición y representan una "*invariante*", es decir, "una *forma general* necesaria, sin la cual algo semejante a esa cosa sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie"¹⁹³. Es importante destacar que a diferencia de los tipos empíricos que surgen por "comparación empírica (*empirische Vergleichung*)", los tipos puros son producto de la variación eidética de los objetos de experiencia¹⁹⁴ y poseen por lo tanto una "*esencia general*" invariante, "un contenido absolutamente idéntico", el "*eidos*"¹⁹⁵. El *eidos* es la "forma óptica esencial" dada a priori como "mismidad inquebrantable (*das unzerbrechlich Selbige*)"¹⁹⁶, correlato de un "a priori constitutivo", es decir, de una constitución intencional¹⁹⁷. Al respecto, Husserl aclara en sus lecciones de 1922/23 de "Introducción a la filosofía (*Einleitung in die Philosophie*)" que en cada tipo fáctico se expresa no sólo una "forma esencial (*Wesensform*)" sino una "ley esencial (*Wesensgesetz*)," de una "generalidad esencial apodíctica (*apodiktischer Wesensallgemeinheit*)"¹⁹⁸. Esta legalidad general, el "a priori puro, la legalidad esencial universal (*das reine Apriori, die universelle Wesensgesetzmäßigkeit*)" se aplica al pensamiento de lo empírico, ya que lo que es válido en tanto generalidad, es válido para su caso particular¹⁹⁹. Por ejemplo, si fingimos en la fantasía el "*Dasein* de una cosa (*Dasein eines Dinges*)" cualquiera, este sólo es pensable como unidad sintética de apariciones, como unidad de

¹⁹¹ Cf. Husserl, Edmund, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, L. Landgrebe (ed.), Hamburg: Meiner 1972, § 81/2, 385-390; esp.: *Experiencia y Juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, J. Reuter (trad.), B. Navarro (rev.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, 359-361. En adelante citado como "EU" y "EJ", números de página en el mismo orden.

¹⁹² *Ibid.*, § 83, 401/367.

¹⁹³ *Ibid.*, § 87, 411/377.

¹⁹⁴ Husserl, Hua VII, 344.

¹⁹⁵ Husserl, EU, 377; EJ, 411; cf. del mismo autor: Hua XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, P. Janssen (ed.), Den Haag, Nijhoff 1974, § 98, 255s.; esp.: *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, L. Villoro (trad.), México: Universidad Nacional Autónoma de México 1962, 258s.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 255/258 (traducción modificada por la autora).

¹⁹⁷ *Ibid.* 255/259.

¹⁹⁸ Husserl, Edmund, Hua XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, B Goossens (ed.), Dordrecht: Kluwer 2002, 257.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 239.

múltiples aspectos dados en cierta orientación, etc., manifestándose en la cosa un algo idéntico conformado por estructuras esenciales determinadas: se trata de un ordenamiento bajo leyes esenciales, que conforma el "*Dasein* idéntico de la cosa", su "ser ideal en el marco de un *ego*", que tiene la capacidad de efectuar la variación eidética. Esta *Dasein* idéntico de la cosa funge como una idea a priori anticipativa de la síntesis continua de la cosa objeto de experiencia. Es, por lo tanto, un a priori de la experiencia concordante de la misma y, correlativamente, un "a priori egológico (*egologisches Apriori*)"²⁰⁰. Esto significa que aun cuando las cualidades de una cosa estén sujetas a cambios impredecibles, la legalidad constituyente de la esencia asegura el mantenimiento de un núcleo de identidad de la misma a lo largo de la síntesis continua de los aspectos parciales de la cosa dada en la experiencia.

En vista de la correlación constitutiva, puede afirmarse que también el núcleo esencial del *ego* está abierto a modificaciones cualitativas, cuya actualización es posible pero no necesaria. Gracias a esta 'apertura esencial', el mundo, los seres y el *ego* no sólo en su realidad fáctica, sino en sus cualidades esenciales respectivas, están sujetos a un proceso de devenir en respuesta a una variedad de circunstancias. Eventos que nos sobrecogen o acometen pueden imponer el cambio de nuestras cualidades esenciales. Sin embargo, estos cambios no atañen al núcleo de identidad esencial, puesto que las generalidades a priori eidéticas son invariantes: Es una generalidad a priori eidética que, por ejemplo, "a la esencia del hombre le pertenezca una vida espiritual."²⁰¹ Esta generalidad a priori es válida para toda posibilidad correspondiente a ella en la realidad dada o para cada realidad que, tomada como pura posibilidad, le corresponda a aquella dada²⁰². Esto significa que aunque el ser de nuestro *ego* —su núcleo esencial— sea como tal absoluta y necesariamente idéntico, las cualidades que posee no son sino contingentes y expuestas a impredecibles golpes del destino: la 'apertura esencial' da cuenta de la impredecibilidad e indeterminación del devenir. Por ende, tanto la subjetividad como las cosas poseen una infinita potencialidad de transformación cualitativa, que les permite enfrentar las contingencias y vicisitudes de la vida fáctica.

²⁰⁰ *Ibid.*, 258s.

²⁰¹ *Ibid.*, 240.

²⁰² *Ibid.*

7. CONCLUSIÓN

La fenomenología está caracterizada por una teleología universal que presupone el *factum* contingente. Por ello la ontología del mundo de la vida no describe las estructuras exactas idealizadas propias de las ciencias, sino esencias de núcleo invariante que están sometidas a cambios cualitativos. Esta 'apertura esencial' que caracteriza al mundo de la vida da cuenta de la contingencia fáctica de las categorías en tanto experienciables, en tanto ellas expresan meramente las condiciones necesarias para la posibilidad de experiencias concordantes del mundo. En tanto condiciones que estructuran la esencia de todo protohecho, estos *experienciables* se aplican no sólo las estructuras del *ego* encarnado —los *existentialia* heideggerianos— sino a toda facticidad mundana, es decir, a todo protohecho, que en tanto genéticamente anterior al *ego*, lo precede y lo condiciona. Esta ontología del mundo de la vida responde a las críticas de Heidegger, pues ella da cuenta no sólo de experiencia de la conciencia trascendental en tanto *ego* encarnado, personal e imbuido de historia sino también del mundo en tanto horizonte espacio-temporalmente abierto que alberga nuestras expectativas de experiencias conciliables. Esta apertura y contingencia se aplica no sólo al mundo, sino a los entes y sus esencias: Subjetividad y entes materiales se dan en tanto proceso de transformación. Como hemos visto, ambos caminos convergen en la aseveración de la contingencia esencial del mundo, de la que sólo puede dar cuenta la experiencia fáctica *hic et nunc* de un *ego* encarnado.

BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Edward, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg: Meiner 1996.
- BREUER, Irene, *Ort, Raum, Unendlichkeit. Aristoteles und Husserl auf dem Weg zu einer lebensweltlichen Raumerfahrung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2020.
- , "Towards a Phenomenological Metaphysics. The Contingent Core of the Ego and of all Eidetic Forms", en: Iulian Apostolescu, Claudia Serban (eds.), *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, Berlin/Boston: De Gruyter 2020, 213-233.
- , "Aristotle and Husserl on the relationship between the necessity of a fact and contingency", en: Danielle de Santis, Emiliano Trizio (eds.), *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. XV, 2017, London/New York: Routledge 2018, 269-296.

- CLAESGES, Ulrich, "Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff", en: Ulrich Claesges, Klaus Held (ed.), *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haya, 1972, 85-101.
- FINK, Eugen. *VI. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven (ed.), Teil 2: *Ergänzungsband*, Guy van Kerckhoven (ed.), *Husserliana-Dokumente II/2*. Dordrecht: Boston, London: Kluwer, 1988.
- GARCÍA-BARÓ, Miguel, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Trotta 1999.
- HEIDEGGER, Martin, *Gesamtausgabe / 15, Abt. 1, Veröffentlichte Schriften 1910–1976 / Seminare*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1986.
- , *Gesamtausgabe / 17, II. Abt.: Vorlesungen 1919-1944, Einführung in die phänomenologische Forschung*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1994.
- , *Gesamtausgabe / 20, Abt. 2, Vorlesungen 1923–1944 / Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. durchges. Aufl. 1988.
- , *Gesamtausgabe / 63, II. Abt., Vorlesungen / Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2. Aufl. 1995.
- , *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 8ª edición, 1999.
- HELD, Klaus, *Lebendige Gegenwart*, La Haya: Nijhoff 1966.
- HUSSERL, Edmund, *Hua I. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Stephan Strasser (ed.), La Haya: Nijhoff 1950; esp.: *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (trad.), Madrid: Tecnos, 2ª ed. 1997.
- , *Hua III/1, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, Buch I*, Karl Schuhmann (ed.), La Haya: Nijhoff 1982, esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Antonio Ziri6n Quijano (trad.), México: Fondo de Cultura Econ6mica 2013.
- , *Hua IV, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), La Haya: Nijhoff 1952; esp.: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo. Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*, Antonio Ziri6n Quijano (trad.), México: Fondo de Cultura Econ6mica, 2005.
- , *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), La Haya: Nijhoff 1952; esp.: *La crisis de las ciencias europeas la fenomenología trascendental*, trad. Jacobo Mu6oz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991.
- , *Hua VII. Erste Philosophie (1923/1924). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*, Rudolf Boehm (ed.), La Haya: Nijhoff 1956.
- , *Hua VIII, Erste Philosophie (1923/1924). Zweiter Teil. Kritische Ideengeschichte*, Rudolf Boehm (ed.), La Haya: Nijhoff 1959.
- , *Hua IX. Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Walter Biemel (ed.), La Haya: Nijhoff 1968.
- , *Hua XI, Analysen ur passive Synthesis*, Margot Fleischer (ed.), La Haya: Nijhoff 1966.
- , *Hua XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Iso Kern (ed.), La Haya: Nijhoff 1973; esp.: *Problemas fundamentales de la fenomenología*, César Moreno, Javier San Mart6n, (ed. y trad.) Madrid: Alianza, 2020.
- , *Hua XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), La Haya: Nijhoff 1973.
- , *Hua XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928*, Iso Kern (ed.), La Haya: Nijhoff 1973.
- , *Hua XVII, Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, Paul Janssen (ed.), La Haya: Nijhoff, 1974; esp.:

- Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Luis Villoro (trad.), México: Universidad Nacional Autónoma de México 1962.
- , Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Ursula Panzer (ed.), La Haya: Nijhoff, 1984, *Investigaciones lógicas, 2*, Manuel García Morente, José Gaos (trad.), Madrid: Alianza, 1982.
 - , Hua XXVIII. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914*, Ullrich Melle (ed.), Dordrecht: Kluwer 1988.
 - , Hua XXIX, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Reinhold Smid (ed.), Dordrecht: Kluwer 1993.
 - , Hua XXXIII, *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewußtsein (1917-1918)*, Rudolf Bernet, Dieter Lohmar (eds.), Dordrecht: Kluwer 2001.
 - , Hua XXXV, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*, Berndt Goossens (ed.), Dordrecht: Kluwer 2002.
 - , Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916.1937)*, Rochus Sowa (ed.), Dordrecht: Springer 2008.
 - , Hua XLII, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Rochus Sowa, Thomas Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer 2014.
 - , Hua Mat. VIII, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Dieter Lohmar (ed.), Dordrecht: Springer 2006.
 - , *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Ludwig Landgrebe (ed.), Hamburg: Meiner 1972, § 81/2, 385-390; esp: *Experiencia y Juicio, Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*, Jas Reuter (trad.), Bernabé Navarro (rev.), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980.
 - , 'Die Welt der lebendigen Gegenwart und die Konstitution der ausserleiblichen Umwelt', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. VI, No. 3 (Mar. 1946, reprint 1963), 323-343.
- IRIBARNE, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl*, t. II, Buenos Aires: Lohlé 1988.
- KERN ISO, *Idee und Methode der Philosophie, Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*, Berlin: de Gruyter 1975.
- LANDGREBE, Ludwig, *Faktizität und Individuation*, Hamburg: Meiner, 1982.
- LOHMAR, Dieter, *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Dordrecht: Kluwer 1998.
- PETRILLO Natalia, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egoologie in der Philosophie Edmund Husserls* (Diss. Wuppertal), Würzburg: Ergon 2009.
- PRADELLE, Dominique, *L'archéologie du monde*, Dordrecht : Kluwer 2000.
- SAN MARTÍN, Javier, „Presentación (a la primera edición)”, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, César Moreno, Javier San Martín, (ed. y trad.) Madrid: Alianza, 2020, 27-60.
- , *La Fenomenología como teoría de una racionalidad fuerte*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1994.
 - , *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos 1987.
 - , *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: Univ. Nacional de Educación a Distancia 1986.
- SERBAN, Claudia, "L'interprétation heideggérienne de Husserl", en: *Heideggers Marburger Zeit*, T. Keiling (ed.), Frankfurt a.M.: Klostermann 2013, 237-253.
- TENGELYI, László, *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*, Freiburg: München 2014.

—, "Categories of Experience and the Transcendental", en: Sara Heinämaa, Mirja Hartimo, Timo Miettinen (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, New York: Routledge 2014, 49-61.

WALTON, Roberto J., *Intencionalidad y Horizonticidad*, Cali: Aula/Univ. San Buenaventura 2015

—, "El 'viraje' en los 'Beiträge' de M. Heidegger y en los manuscritos C de E. Husserl", en *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 9, 2012, 89-115.

—, "Modos del Acontecimiento", en Anibal Fornari, Patricio Perkins (eds.), *Tiempo y acontecimiento*, Buenos Aires: Biblos 2010, 11-44.

—, "La facticidad como problema metafísico en la fenomenología", en: *Vigencia del Filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Marie-France Begué de Gilotiaux, María Raquel Fischer de Díez, María Gabriela Rebok (eds.), Buenos Aires: Ediciones Paulinas, 1991, pp. 59-72.