

Globethics Repository



Apodicticidad y automanifestación [Apodicticity and selfmanifestation]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Osswald, Andrés M.
Publisher	Facultad de Filosofía y Humanidades.Universidad de Chile
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-07-17 01:51:16
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/227934

APODICTICIDAD Y AUTOMANIFESTACIÓN

Andrés M. Osswald
UBA-CONICET
Argentina
amosswald@gmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone exponer los momentos centrales de la teoría husserliana de la apodicticidad, señalar sus dificultades y ofrecer un principio de solución para los problemas más acuciantes. En relación con lo último, la idea rectora que conduce las consideraciones siguientes es que la apodicticidad que Husserl reclama para el yo debe comprenderse a la luz de la síntesis temporal y, en especial, de las notas que son propias del presente viviente.

PALABRAS CLAVE: Husserl, apodicticidad, automanifestación, pasividad, temporalidad.

Abstract

The current paper seeks to expound the principal aspects of the husserlian theory of apodicticity, to present its difficulties and to offer a possible solution to its main problems. In connection with the latter the directive idea that leads the following considerations is that we must understand the apodicticity of the "I" in terms of the temporal synthesis, in particular, in the characteristic features of the living present.

KEY WORDS: Husserl, apodicticity, self manifestation, passivity, temporality.

REn el §9 de las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl afirma que “el sentido de la indubitabilidad en que viene a darse el ego por medio de la reducción trascendental, responde efectivamente al concepto de apodicticidad expuesto” (Hua I, 64/64). Antes se había establecido que algo es apodictico cuando se hace patente “la imposibilidad absoluta de que se conciba su no ser; en suma, de que se excluya por anticipado como carente de objeto toda duda imaginable” (Hua I, 56/57). Esta condición solo es cumplida por la conciencia. Si bien Husserl nunca renunció a la convicción de que a la conciencia le cabe un modo de ser indubitable, la fundamentación de tal apodicticidad sí cambió conforme al desarrollo de su pensamiento. De ello presenta testimonio los vaivenes padecidos por la así llamada vía cartesiana hacia la fenomenología trascendental.

El presente trabajo se propone exponer los momentos centrales de la teoría husserliana de la apodicticidad, señalar sus dificultades y ofrecer un principio de solución para los problemas más acuciantes. En relación con lo último, la idea rectora

que conduce las consideraciones siguientes es que la apodicticidad que Husserl reclama para el yo debe comprenderse a la luz de la síntesis temporal y, en especial, de las notas que son propias del presente viviente.

Las exposiciones seguirá el siguiente orden:

1. Caracterización general de la vía cartesiana hacia la fenomenología trascendental: apodicticidad como adecuación y apodicticidad inadecuada.
2. Dos modos de manifestación en relación con la diferencia entre la automanifestación de la conciencia y la manifestación de los objetos como correlatos intencionales.
3. Dos dimensiones de la subjetividad: la distinción entre el sujeto empírico y el sujeto trascendental. De aquí, a su vez, se desprende que la automanifestación de la conciencia no supone autoconocimiento.
4. Presente viviente y apodicticidad: el carácter *permanente-fluyente* y *anónimo* y *simple* del presente viviente.

Finalmente, se ofrecerán algunas conclusiones.

1. La vía cartesiana y la apodicticidad del cogito

Según Iso Kern la vía cartesiana hacia la fenomenología trascendental recorre los siguientes pasos:

- a. En primer lugar, se elabora la idea de la filosofía como una ciencia absolutamente fundada, a saber, una ciencia que se construya a partir de un comienzo absoluto (a partir de “un punto arquimédico”, según la terminología de *Investigaciones Lógicas*) y que sigue un curso absolutamente fundado. Este comienzo debe consistir en una evidencia absoluta, en una evidencia tal que sea clara y absolutamente libre de dudas y enigmas.
- b. En segundo lugar, se dirige la vista hacia un conocimiento o evidencia absolutos. Mediante una crítica universal del conocimiento trascendente y mundano se comprueba que ningún conocimiento de este tipo cumple con aquella exigencia: todo el conocimiento mundano que toma por base la creencia en el ser del mundo no posee evidencia absoluta. El filósofo principiante debe, en consecuencia, realizar una *epojé* de su creencia en el mundo y con ello de todo el conocimiento mundano, sea este científico o precientífico; vale decir, debe él ponerlos fuera de validez.
- c. En tercer lugar, se formula la pregunta si permanece aún un conocimiento válido una vez que sea puesto fuera de validez todo conocimiento mundano. La respuesta resulta afirmativa: queda como resto el *cogito* del que filosofa, el cual es el objeto

de un conocimiento inmanente y absolutamente evidente. De esta manera, se ha ganado el comienzo absoluto.

- d. Finalmente, se advierte que el *cogito* lleva consigo intencionalmente, y en este sentido, de manera inmanente, la totalidad del mundo como *cogitatum*. Si bien el mundo con todo su contenido ha sido puesto fuera de validez por el filósofo principiante, permanece aún para él existiendo, pero no ya en su validez original sino meramente como *cogitatum qua cogitatum*, esto es, como mero “fenómeno”. Con ello está comprendida la subjetividad pura en su completa extensión. Ella no debe, a su vez, ser confundida con el hombre, el cual es meramente un *cogitatum* de esta subjetividad (Kern, I. (1964) *Husserl und Kant*, pp. 196 y ss).

Me detendré en dos cuestiones que plantea el recorrido propuesto por Kern. En este apartado trabajaré la concepción husserliana de la apodicticidad del *cogito* y dejaré para más adelante la distinción entre subjetividad pura y subjetividad empírica (ver 3). Respecto a lo primero, es preciso señalar que Husserl no interpretó siempre de la misma manera el carácter apodictico del *ego*. En efecto, pueden reconocerse dos momentos a este respecto: aquel que se extiende aproximadamente hasta *Filosofía primera* (alrededor de 1924), caracterizado por la identificación entre apodicticidad y adecuación, y la posición posterior, que separa ambas nociones, desarrollada en las *Meditaciones Cartesianas*.

1.1 La apodicticidad como adecuación

En un primer período, Husserl entiende que la apodicticidad solo puede predicarse de aquello que se da con perfecta plenitud, esto es, carente de menciones concomitantes. Así, en *Investigaciones Lógicas* se le adjudica únicamente adecuación a la *percepción interna* (o adecuada), vale decir, a aquella “que acompaña las vivencias actualmente presentes y está referida a ellas como sus objetos” (Hua. XIX/1, 365/481), pues “es claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que *solo* la percepción interna puede ser percepción adecuada, que solo ésta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia” (Hua. XIX/1, 365/481). Sin embargo, como se sabe, Husserl no interpreta allí esta diferencia como la piedra de toque para distinguir entre una esfera trascendental y otra empírica. Tal es, justamente, el paso decisivo dado en *Ideas*, donde el planteo, sin embargo, se repite en lo esencial: mientras la *percepción trascendente* “deja la posibilidad de que lo dado, a pesar de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista” (Hua III/1, 97/105-106), respecto a la *percepción inmanente*¹ solo puede afirmarse que “tan pronto como dirijo la mirada a la vida que corre, en su presencia real, y me apresto a

¹ Husserl abandona en *Ideas* la terminología utilizada en las *Investigaciones* y comienza a hablar de *percepción inmanente* en lugar de *percepción adecuada* (o *interna*) y de percepción trascendente en lugar de *inadecuada* (o *externa*), aunque atribuye propiedades similares a los actos a los que tales nombres refieren.

mí mismo como el puro sujeto de esta vida [...], digo simple y necesariamente: *existo*, esta vida existe, vivo: *cogito*” (Hua III/1, 97/105).

Theodore De Boer ha ofrecido una muy clarificadora reconstrucción de la argumentación de *Ideas I* a la luz de algunos conceptos desarrollados en *Investigaciones Lógicas*. En este sentido, es particularmente relevante la distinción entre contenidos independientes o absolutos y no-independientes o relativos. Se dice que un contenido es independiente cuando su existencia no está condicionada por la existencia de otros contenidos; correlativamente, un contenido es no-independiente si se tiene evidencia de que puede existir solo en combinación con otros contenidos, esto es, como parte de una totalidad más abarcadora (De Boer, T. 1966, p. 342). La ley de esencia que se sigue de esto establece que la existencia de un contenido no-independiente de cierto tipo (por ejemplo, el color) presupone la existencia de otros contenidos de cierto tipo (por ejemplo, la forma). Esto es, si hay un color no puede sino ser color de algo. En contrapartida, un contenido independiente es tal que podría existir “incluso si todo por fuera de él fuera destruido” (De Boer, p. 343). Según De Boer, el famoso experimento de *Ideas I* relativo a la posibilidad de la aniquilación del mundo no es más que un experimento en la imaginación que se supone conduce al descubrimiento de lo que es independiente y de lo que no lo es. En la medida en que se trata de la relación entre la conciencia y el mundo, el método de la variación en la imaginación se aplica aquí a la percepción interna y externa (De Boer, p. 343). El argumento de Husserl sería el siguiente: dado que la percepción es un acto intencional y, por tanto, supone siempre un objeto que sea su correlato, percibir significa siempre percibir algo. Si la percepción como tal presupone algo distinto de sí para darse, la percepción es un contenido no-independiente, vale decir, que si tiene lugar un acto de percepción, necesariamente ha de existir un objeto que sea su correlato. Ahora bien, si la percepción interna se caracteriza por estar dirigida hacia el curso de la conciencia, y ella, como contenido no-independiente, supone la existencia de su objeto, entonces, la percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto, a saber, la experiencia percibida. De aquí que la percepción inmanente y su objeto, la vivencia, conformen una unidad única en su tipo que se distingue esencialmente del modo en que la percepción externa está en relación con su objeto. En efecto, el objeto que es el correlato de la percepción externa es siempre susceptible de cancelación en tanto no pueda darse más que escorzado por su naturaleza espacial, es decir, los objetos trascendentes se dan siempre según “«modos de aparecer», en que necesariamente hay un *núcleo* de algo «realmente exhibido», *rodeado*, por obra de apercepciones, *de un horizonte de algo «co-dado» impropriamente* y más o menos vagamente *indeterminado*” (Hua. III/1, 91/99), esto es, a la percepción de cosas le es inherente un horizonte de “indeterminación determinable” que nunca es susceptible de ser determinado absolutamente por mucho que se avance en la experiencia. En contraposición a las cosas, las vivencias no sufren escoramiento alguno: “si miro a ella –dice Husserl–, tengo algo absoluto, sin lados que pudieran exhibirse tan pronto así, tan pronto de otra manera. Al pensar, puedo pensar verdades y falsedades sobre ello, pero lo que está ahí, para la mirada intuitiva, está absolutamente ahí, con sus cualidades, su intensidad, etc.” (Hua. III/1, 92-93/100-101). Dicho en otros términos, dado que la percepción interna no es susceptible de cancelación futura se

concluye que se trata de un contenido independiente, porque para existir no depende de nada más allá de sí misma. De esto se sigue que si la percepción interna es posible, entonces la conciencia existe necesariamente, esto es, como un contenido independiente que, según su esencia, podría sobrevivir a la desaparición de todo lo demás; i.e., el mundo. Sin embargo, idéntica conclusión no se extrae para la percepción externa, de su posibilidad solo se sigue el carácter presuntivo del mundo y su condición relativa; i.e., a la conciencia.

El razonamiento, entendemos, opera en dos niveles. En un estrato superior se encuentra el acto perceptivo, ya sea dirigido interna o externamente, del que se predica que es un contenido no-independiente, i.e., su existencia implica un objeto intencional. En el estrato inferior se distingue la naturaleza del contenido intencionado en relación con su carácter independiente o no-independiente. Aquí el criterio es la adecuación: si el contenido se da adecuadamente entonces es independiente; si ocurre lo contrario, no lo es. Esta condición establece, a su vez, la razón de demarcación entre los tipos de percepción: una percepción es interna o adecuada cuando nos da un contenido independiente; por el contrario, cuando una percepción es externa o inadecuada nos da un contenido no-independiente. Esto es así porque el único criterio fenomenológico válido para demarcar entre percepción interna y externa es aquel que opera de manera inmanente a los fenómenos. Si así lo hiciésemos, dice Husserl, “desaparecería entonces la equivocada antítesis entre la percepción interna y la externa, antítesis que reemplaza en la teoría del conocimiento y en la psicología la antítesis auténtica entre percepción *adecuada* y *no adecuada*, antítesis que se funda en la esencia fenomenológica *pura* de estas vivencias” (Hua. XIX/1, 366/481-482). Finalmente, si el contenido de la percepción interna es independiente entonces no puede depender de su darse como objeto de una reflexión. En efecto, no es necesario que una experiencia sea objeto de una reflexión para existir sino que puede (debe) existir sin ser percibida. Sin embargo, ser percibido sin existir, para el caso de la reflexión, no es posible y, por ello, tiene lugar una posición absoluta (De Boer, T. 1966, pp. 344-345).

1.2 La apodicticidad inadecuada

El planteo de *Ideas I* concluye que la conciencia es apodíctica e independiente a partir del darse adecuado de la vivencia en la reflexión. Por su parte, el concepto de adecuación se contrapone al de escorramiento, que es interpretado allí como una consecuencia del darse espacial. Ahora bien, como dijimos, la equiparación entre apodicticidad y adecuación es rechazada por Husserl en *Meditaciones Cartesianas*. En efecto, allí se afirma que “*la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano*” (Hua I, 62/64). Incluso, reconoce Husserl que tal salvedad parece reservada al caso del *cogito* únicamente, pues la experiencia en la que el *ego* es accesible a sí mismo “solo ofrece, en todo caso, un núcleo de realidad experimentada de un modo «propriadamente adecuado». A saber, la actualidad viva del yo, que expresa el sentido gramatical de la proposición *ego cogito*, mientras que más allá de esta actualidad solo se extiende un indefinido horizonte universal y presuntivo” (Hua I, 62/64). El horizonte al que se hace referencia es el horizonte temporal que conmina a la subjetividad trascendental al escorramiento más allá del núcleo del presente.

Ante este panorama, Kern considera que solo la presencia viva-fluyente del yo podría aportar algún contenido apodíctico. Pero, en la medida en que tal contenido debería ser una vivencia y las vivencias están por principio sujetas a la identificabilidad en la rememoración, la apodicticidad tampoco podría alcanzar a algún contenido “presente”. El autor concluye que solo conservan la buscada apodicticidad la forma temporal y la existencia del *cogito*, así como su relación intencional con el polo objetivo y con su polo subjetivo individual, pero más allá de esto, no hay ningún contenido que se dé absolutamente (Kern, I. 1964 *Husserl und Kant*, pp. 211-212). Ahora bien, si no es posible encontrar un contenido apodíctico, entonces no hay ningún conocimiento indubitable que esté en la base de la fenomenología trascendental. Consecuentemente, la vía cartesiana debe ser abandonada, dado que no cumple con su pretensión de alcanzar un contenido que se dé adecuadamente: el escorzamiento espacial cierra el camino para encontrarlo entre los objetos trascendentes y el temporal hace lo propio para los objetos immanentes.

Sin embargo, el propio Kern reconoce que la reflexión da testimonio indubitable de dos fenómenos: por una parte, el *cogito* existe y existe temporalmente; por otra, es intencional². Como vimos, la reflexión en tanto acto es un contenido no-independiente y, por tanto, si reflexiono es porque necesariamente existe algo sobre lo que me vuelvo en la immanencia. A su vez, aquello que es condición de posibilidad de la reflexión no puede presuponerla; si ese fuera el caso, la reflexión sería imposible. Pero antes de avanzar se impone una cuestión, tan elemental como crucial: si el criterio establecido en las *Investigaciones Lógicas* para distinguir entre percepción interna y externa era, justamente, la diferencia entre el darse adecuado de una y el inadecuado de la otra y ahora se afirma que ninguna percepción puede reclamar para sí un contenido adecuado, ¿cómo sabemos que la reflexión tiene lugar? En el marco de la *epojé* no se puede afirmar sin más la distinción entre un contenido immanente y otro trascendente, sino que el criterio debe ser estrictamente immanente. Pero sostener que el contenido en general esté sujeto al escorzamiento no significa que tal escorzamiento ocurra idéntico en todos los casos. En efecto, si puede recibir una atestiguación fenomenológica el hecho de que algunos contenidos solo modifican sus modos de aparecer en virtud de su duración temporal, esto es, en relación con su distancia al presente, y otros, además, según la relación de motivación que existe entre ciertos movimientos corporales y ciertos modos de aparecer. O dicho en otros términos, mientras la reflexión admite un escorzamiento según el horizonte temporal, la percepción externa implica además un escorzamiento según el horizonte espacial. Si estamos, por tanto, frente a un fenómeno presente que se escorza solo en el tiempo, estamos frente a una reflexión y dado que de una experiencia tal podemos dar testimonio de hecho, es posible afirmar que hay percepción immanente. De aquí que si hay reflexión y el contenido reflexionado no puede depender del acto de percepción interna, esto es, si acordamos que el contenido de la reflexión es la propia conciencia, entonces estamos forzados a aceptar que ésta se constituye a sí misma con

² Las consecuencias del carácter indubitable de la intencionalidad del *cogito* serán dejadas en suspenso en el contexto del presente trabajo.

independencia de los actos de percepción inmanente. La operación por la cual el curso de conciencia se constituye a sí mismo con prioridad a todo acto recibe el nombre de conciencia interna del tiempo. Por esa razón, afirmar que el *cogito* existe implica afirmar su temporalidad. En definitiva, aun cuando la reflexión no pueda garantizar una vivencia adecuada como fundamento apodíctico es una necesidad de esencia que si hay reflexión entonces el *cogito* existe necesaria y temporalmente.

Si la reflexión, no puede darnos ningún contenido (vivencia) adecuado, su mera posibilidad es testimonio de una verdad indubitable: que existimos necesariamente según la forma temporal. No es, por tanto, el contenido de una vivencia particular sino aquello implicado en la forma de toda vivencia lo que excluye la duda. Como vimos, Husserl atribuye apodicticidad a la “actualidad viva del yo”, pero no es la “vivencia del presente” lo que es adecuado sino el “presente en cuanto viviente”. Mientras la “vivencia del presente” es el objeto de un acto de reflexión, el “presente en cuanto viviente” es del orden del sujeto, es decir, conocemos la subjetividad por su volverse objeto para un acto de reflexión, pero su modo de ser originario no es el ser objeto. Esto es lo mismo que decir que la reflexión presupone la autoconstitución de la conciencia. Lo que está en la base de esta diferencia, entonces, es la distinción entre el modo en que la subjetividad se manifiesta a sí misma y el modo en que lo hacen los objetos.

2. Dos modos de manifestación

La vía cartesiana no nos condujo a una vivencia apodíctica, pero sí a un punto de partida apodíctico que, en tanto que no es el correlato intencional de una intención cognoscitiva (ni en general de ningún acto yoico), no es objeto. Por el contrario, aquello que se pone a la luz es la subjetividad que es condición de posibilidad de toda objetividad. Ahora bien, si la vía cartesiana fallaba era porque se identificaba sin más el modo de ser de la subjetividad con el modo de su aparecer en la reflexión. Será preciso, por tanto, distinguir entre la donación de lo objetivo y la donación de lo subjetivo.

Lo propio del objeto, ya sea inmanente o trascendente, consiste en manifestarse, dicho de la manera más general, como el correlato intencional de un acto del yo. Habría que incluir aquí también la esfera de lo pre-objetivo que, si bien no requiere de la actividad yoica para constituirse, no deja de ser cierto que solo puede darse como correlato de la intencionalidad pasiva operante en las síntesis asociativas. Pero, sea como fuere, lo propio de lo objetivo reside en su ser intencional.

Como ha mostrado Dan Zahavi, la manifestación de la subjetividad, por el contrario, no podría depender de la estructura intencional pues, si ese fuera el caso, toda la teoría de la subjetividad trascendental, y por extensión la fenomenología trascendental en su conjunto, hundiría sus raíces en un regreso al infinito. A saber, si la automanifestación de la conciencia reposara en un acto del yo, por caso, en un acto de reflexión, sería preciso para garantizar que el acto reflexionante y el acto objeto de esa reflexión pertenezcan a una misma conciencia que ocurra lo siguiente: no basta simplemente con que A sea consciente de B; A, además, debe ser consciente de B como

idéntico de A. Para hacer esto posible, A debería ser tematizado por un nuevo acto C que volviera consciente a A y con ello garantizar la identidad entre A y B. A su vez, el nuevo acto C debería volverse consciente por un nuevo acto D y así sucesivamente (Zahavi, D., 1999, *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*, pp. 17 y ss). Asimismo, una teoría de la auto-captación que admitiera que la conciencia adviene retroactivamente, es decir, que afirmase que la fase actual del curso permanece inconsciente, no podría tener cabida en la fenomenología husserliana, pues supondría rechazar de plano el conocido principio que afirma que “conciencia es necesariamente conciencia en cada una de sus fases” (Hua X, 119/142); al que Husserl, por su parte, no parece estar dispuesto a abandonar en ningún momento. Este principio establece, a luz de las consideraciones precedentes, que el ser consciente de un acto no puede depender de la reflexión, o de otro acto aprehensor ni, en definitiva, de ningún acto en absoluto, y ello por una razón esencial. Lo propio de los actos es la estructura *ego-cogito-cogitatum*, es decir, que exista siempre una distancia entre el acto y su objeto, no pudiendo ocurrir nunca que el correlato de un acto no sea un objeto o que el acto se tome a sí mismo como objeto. El problema se replica también si se intenta reemplazar el acto de reflexión por una intención pasiva, porque lo que ocasiona el regreso al infinito es aquello común a toda intencionalidad, es decir, que exista siempre una distancia entre la intención y su correlato. En otros términos, un acto no puede ser causa del volverse consciente de otro acto. Lo que sí puede ocurrir es que un acto devenga objeto al volverse tema de otro acto, pero lo que está aquí puesto en cuestión es que el ser objeto sea la única forma de ser consciente. Existe además otra manera de ser que no es la de ser objeto. Tal alternativa está planteada en el estudio fenomenológico del tiempo.

En las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl caracteriza la dimensión absoluta de la subjetividad como dotada de una doble dirección “intencional”. Cada fase del flujo absoluto está dirigida a alguna fase de uno o varios objetos pero, a la vez, cada fase del curso está relacionada intencionalmente con otras fases del mismo. Si tomamos la primera dirección de la intencionalidad, encontramos que la impresión primaria es el “momento” del curso absoluto por el cual una fase del objeto es experienciada como ahora. Una primera forma de retención (Hua X, 81/101) conserva la fase inmanente ahora cuando ésta transcurre, mientras que la protención intenciona la fase del objeto aún por venir. De esta manera, impresión, retención y protención constituyen la *intencionalidad transversal* del curso, es decir, la conciencia del flujo del objeto en el modo ahora, pasado y futuro. Ahora bien, cuando la fase ahora del objeto transcurre, también lo hace la impresión originaria que la había intencionado. Y cuando una nueva fase actual de la conciencia absoluta retiene el momento anterior del curso, retiene también la fase que había sido retenida por él. Se produce así un continuo de retenciones en virtud de la cual el curso absoluto se constituye como una unidad. Entra aquí en juego una segunda dirección de la intencionalidad dirigida ahora sobre el propio curso: la *intencionalidad longitudinal*. Como resultado de su operatoria, el flujo temporal se constituye como una unidad y, a su vez, tiene lugar el autoaparecer del flujo para sí mismo, de manera que “el autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo” (Hua X, 83/102). Sin embargo, tanto la autoconstitución como el autoaparecer del flujo revisten un carácter único entre todas las demás formas de síntesis y de donación, a saber, la intencionalidad

longitudinal no implica la objetivación del flujo. En efecto, señala Husserl que “la retención misma no es un volver la vista que objetive la fase transcurrida: teniendo asida la fase transcurrida, yo vivo la fase presente; «incorporo» –gracias a la retención– la fase presente y estoy dirigido a lo por venir (en una protención)” (Hua X, 118/141). De aquí que la intencionalidad longitudinal no deba ser confundida con un acto aprehensor, sino que es una modalidad no objetivante de la conciencia. Ahora bien, nada podría ser retenido si la fase presente del flujo no se diera a sí misma: “como la fase retencional tiene consciente a la fase precedente, sin objetivarla, así también el dato originario es ya consciente sin volverse objeto –y lo es en la forma peculiar del “ahora”. Y es esta protoconciencia la que transita la modificación retencional” (Hua X, 119/142). En otros términos, el autoaparecer presente del flujo es condición de posibilidad del proceso de modificación retencional y, por extensión, de la automanifestación de la subjetividad en su conjunto. De aquí que pueda afirmarse que:

“No es la vacía identidad del «yo soy» el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental del yo, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo se extiende *una estructura universal y apodíctica de la experiencia* del mismo (por ejemplo, la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de las vivencias), aun cuando estos datos no sean indubables en detalle”(Hua I, 67/ 74).

Es preciso distinguir, entonces, entre “*una estructura universal y apodíctica de la experiencia*” y los “datos particulares de la experiencia real y posible del yo”. Mientras la primera es indubitable, los segundos no son “indubables en detalle”; vale decir, puedo dudar del recuerdo de lo que hice en el pasado, pero no puedo dudar de que tengo pasado. Por otra parte, Husserl deja aquí abierta la posibilidad de que más allá de la “forma inmanente del tiempo” haya otras formas apodícticas (como, podríamos agregar, la estructura *ego-cogito-cogitatum*). En síntesis, la apodicticidad se debe predicar de la forma temporal, con su modo propio de manifestación y no de aquello que se da en el tiempo. Es esta distinción, a su vez, la que está en la base de la diferenciación entre la subjetividad trascendental y la subjetividad empírica.

3. *Sujeto trascendental-sujeto empírico*

La reflexión ha descubierto que la conciencia existe necesariamente en el tiempo, y el análisis de la síntesis temporal ha conducido a la automanifestación del flujo como su condición última. Ahora bien, más arriba señalamos (ver 1) que la vía cartesiana ponía a la luz la distinción entre dos dimensiones de la subjetividad. Aquí intentaremos dar cuenta de tal diferencia tomando como hilo conductor la noción de manifestación.

“Mediante la *epojé* fenomenológica –señala Husserl– reduzco mi yo humano natural y mi vida psíquica –el reino de mi *propia experiencia psicológica*– a mi yo fenomenológico-trascendental, al reino de la *experiencia fenomenológica-trascendental del yo*” (Hua I, 65/68) y, más adelante agrega, que “así como el yo reducido no es

un trozo del mundo, de igual manera, a la inversa, ni el mundo, ni ningún objeto del mundo es un trozo de mi yo, ni se encuentra en la vida de mi conciencia como una parte integrante de ella, como complejos de datos de sensación o de actos” (Hua I, 65/69). El yo trascendental no es una parte del mundo y por ello no se confunde con el yo natural o psicológico. Esto no significa, claro, que el yo trascendental y el yo psicológico se distingan entre sí tal como lo hacen dos cosas, a saber, por poseer diferentes propiedades u ocupar distintos lugares en el espacio y en el tiempo. En efecto, si esta diferencia se piensa según el modo en que los objetos se distinguen entre sí, se deberá afirmar forzosamente su identidad pues no se trata de que el yo trascendental esté “detrás” (o “delante” o en alguna parte en absoluto) del yo empírico o que el yo trascendental sea portador de ciertos contenidos vedados al yo empírico. Desde la perspectiva de los contenidos, i.e., de las vivencias de la conciencia, yo trascendental y yo empírico se solapan punto por punto.

La diferencia, por el contrario, debe buscarse en los modos de manifestación que le son inherentes a cada dimensión de la subjetividad. Así, mientras la subjetividad trascendental tiene un modo de manifestación tal que hace posible que el contenido en general se manifieste, el sujeto empírico es “idéntico a la unidad sintética propia de las vivencias” (Hua XIX/1, 364/480). Esto es, solo si la conciencia se automanifiesta –lo que en el análisis del tiempo se expresa en la primigenidad de la *intencionalidad longitudinal* por sobre la *intencionalidad transversal*– puede haber un curso de vivencias. Por su parte, la subjetividad empírica solo existe como una parte del mundo (un curso de vivencias psicológico) y solo puede darse como objeto. Sin embargo, de esto no se sigue que pueda haber efectivamente una subjetividad trascendental sin contenidos ni que la subjetividad empírica sea meramente resultado de la operación de la captación objetivante que la reflexión opera sobre el curso trascendental. En efecto, antes de la reflexión, la subjetividad trascendental se autoobjetiva como curso empírico en una “apercepción mundanizante” de sí misma. En síntesis, mientras la subjetividad empírica existe en el mundo como un curso de vivencias concreta, la subjetividad trascendental hace posible que haya vivencias en general.

Esta diferencia en el modo de manifestación determina, a su vez, una diferencia en el modo de acceso a las dos dimensiones de la subjetividad. Si, por una parte, la manifestación originaria de la subjetividad trascendental no supone *ipso facto* un acrecentamiento del conocimiento que poseemos sobre nosotros mismos, no podemos tener noticias de nuestra subjetividad empírica sin que ella se dé como correlato de un acto tematizante. Esto es, solo porque la conciencia se manifiesta a sí misma es posible ulteriormente el volverse temático del yo sobre su curso y, con ello, la objetivación de aquello que en su forma primigenia no es objetivo, i.e., solo si sé que soy puedo volverme reflexivamente sobre mi curso. De esta manera, la subjetividad trascendental siempre puede volverse el tema de una intención cognoscitiva: el mero hecho de que podamos saber algo sobre nosotros mismos, que podamos recordar o proyectar sobre nuestro futuro, es testimonio suficiente de ello. Huelga señalar, a su vez, que la propia fenomenología husserliana depende en su conjunto de esta posibilidad de la conciencia.

Con todo, si bien podemos calificar todos los actos tematizantes como cognoscitivos en un sentido amplio, es posible, a fin de atenernos a los actos que

revisten propiamente tal carácter, limitarnos a la reflexión. Para Husserl, lo característico de la reflexión es alterar la vivencia primitiva de tal manera que pierda su carácter originario “precisamente por hacer objeto suyo lo que antes era vivencia, y no nada objetivo” (Hua I, 72/81). Sin embargo, esta desnaturalización no es una pérdida sin más, ya que la vivencia solo puede ser conocida si se entrega a la contemplación reflexiva (cfr. Hua I, 72/81). Husserl distingue, a su vez, entre una reflexión natural y una trascendental. Así, mientras “en la *reflexión natural* de la vida diaria, pero también de la ciencia psicológica (esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias), nos hallamos en el terreno del mundo dado como real (...) [en la] *reflexión fenomenológica-trascendental* salimos de este terreno por medio de la universal *epojé* practicada respecto de la existencia o no existencia del mundo”(Hua, 72/80). Como vimos, solo la reflexión trascendental nos conduce a la “esfera absoluta y siempre intacta que es la esfera egológica del ser, en cuanto esfera de las asunciones reducidas a una pura exención de prejuicios” (Hua I, 74/83), siendo tarea de la fenomenología trascendental la revelación sistemática de ese núcleo de apodicticidad. Por su parte, la reflexión natural hace posible “un saber empírico, ante todo descriptivo, aquel al que debemos toda noción y conocimiento posible de nuestra vida intencional” (Hua I, 73/ 81).

El autoconocimiento, entonces, puede ser empírico o trascendental pero en cualquier caso implica invariablemente la pérdida de la condición primitiva de eso que tematiza. La automanifestación de la conciencia, a la vez, que es condición de posibilidad del autoconocimiento (empírico o trascendental), no supone ella misma un acrecentamiento en el saber temático sobre sí (ver 4.2). Por último, mientras la subjetividad trascendental, en su dimensión temporal, encierra un núcleo de apodicticidad, la subjetividad empírica es susceptible de escorzmiento y por tanto, es dubitable.

4. *Presente viviente*

Hasta aquí se ha señalado que la apodicticidad buscada por la vía cartesiana puede ser hallada en la automanifestación de la conciencia que tiene lugar en el tiempo. Sin embargo, no se ha demostrado suficientemente que el carácter apodictico sea atribuible al yo, como lo exige la perspectiva cartesiana, sino únicamente que la subjetividad trascendental en su condición de temporal la posee. Más aún, si se toma en cuenta que la síntesis temporal es pasiva y que la pasividad se define precisamente en contraposición a los actos del yo, podría concluirse con razón que lo que se ha probado hasta aquí no es más que la inviabilidad de la vía cartesiana para proponer al yo como fundamento de la fenomenología.

En efecto, esta parece ser la enseñanza de las *Lecciones*, donde Husserl no otorga al yo papel alguno en el nivel de la conciencia temporal. Alguna indicación en la dirección contraria podría encontrarse, con todo, en *Ideas I* donde, y ya netamente en el contexto de la fenomenología trascendental, el autor afirma que:

“Muy de observar es la distinción entre el *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas (el yo puro y el tiempo “objetivo”, esto es, *cósmico*)”(Hua III/1, 180-181/191).

Y más adelante:

“*Un yo puro –una corriente de vivencias llena en las tres dimensiones, esencialmente compacta en esta plenitud y que requiere de sí misma esta continuidad de contenido: son correlatos necesarios*”(Hua III/1, 185/195-196).

Sin embargo, y a pesar de apuntar en la dirección señalada, no se realiza en aquella obra un análisis exhaustivo del tema y se deja en completa oscuridad el acuciante asunto del vínculo entre el yo y la automanifestación. En una situación similar del análisis se encuentran las *Meditaciones cartesianas*, donde, con excepción de algunas indicaciones esporádicas, no se dice mucho más. Habrá que esperar hasta los años treinta para que el panorama tienda a aclararse.

4.1 Permanente-fluyente

En el marco de una profundización de la *epojé*, que pone entre paréntesis el horizonte de pasado y de futuro de la experiencia mundana, Husserl afirma:

“La reducción al presente viviente es la reducción más radical a aquella subjetividad en la cual se realiza originariamente todo aquello que es válido para mí, en la cual todo sentido de ser es sentido para mí y sentido consciente para mí en las vivencias como válido” (Hua XXXIV, 187).

Aquello que subsiste, como vemos, es el presente viviente que se identifica con el núcleo de mi “yo soy”, esto es, con el “yo opero” (“*ich fungiere*”) o “yo presente” (“*ich gegenwärtig*”) (Held, K. (1966) *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, p. 62). El modo en que el yo operante es presente se distingue del presente que ocupa un lugar temporal en la serie de las fases: así, puede afirmarse con Held que “él no viene ni se va, sino que es el constante y permanente “ahí” de mi ser presente. Él es el estante presente de mi autopresentación” (Held, ídem, p. 63). Se señalan aquí dos notas, por lo demás, íntimamente relacionadas: por una parte, se caracteriza al presente viviente como un presente que no pasa y, por otra, como el lugar de mi automanifestación.

Así como en las *Lecciones* el carácter formal de la conciencia del tiempo, a la vez que garantizaba la permanencia de la estructura temporal, hacía posible el constante pasaje de lo dado *en* el tiempo, Husserl enfatiza aquí el contraste del presente viviente respecto a los “presentes pasajeros”, afirmando su pre-temporalidad (*Vor-Zeitlichkeit*). Esto es, el presente viviente es la estructura que hace posible el permanente fluir de los presentes pasajeros al permanecer a través de los cambios. O, en otras palabras, es el propio flujo, al que Husserl no duda en calificar como “río heraclíteo”(HuaD/VIII, 1), que hace posible todo fluir: el flujo no fluye sino

que sigue siendo el mismo para que algo pueda fluir en él. Esto se explica por lo siguiente: si el presente viviente fluyera devendría un presente en el tiempo (un contenido temporal, vale decir, una duración). Pero, como vimos (ver 2), la condición de posibilidad de que algo dure, reside en que pueda ser capturado por el proceso de modificación retencional y éste, a su vez, depende de la facultad del presente de manifestarse a sí mismo. Si el presente viviente deviniese un presente pasajero, es decir, si la instancia de automanifestación pasara, nada podría darse originariamente y, en consecuencia, no habría duración en absoluto. En definitiva, la duración depende de la no-duración, y por ello afirma el autor que: “el yo no tiene ciertamente en este sentido *simplemente [schlechthin] ninguna duración*” (Hua XV, 577). En síntesis, el yo operante puede ser calificado, a la vez, como *permanente*, en referencia a la función de automanifestación que se mantiene constante, y como *fluyente*, en tanto en él se da un contenido siempre cambiante.

Ahora bien, si el carácter fluyente supone el darse de un contenido múltiple, entonces correlativamente deben darse unos actos también múltiples y pasajeros. Pero, si se había establecido que el yo operante era permanente, se puede arribar al siguiente dilema: o bien, se identifica al yo con cada uno de sus actos y con ello se lo convierte en un yo pasajero (y se arriba a la inconducente situación señalada arriba), o bien, se separa al yo de sus actos. A esto último, Husserl se opone explícitamente, por ejemplo en este pasaje de *Ideas I*:

“Pero con todo este peculiar estar entretejido con todas “sus” vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse *por sí*, ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más” (Hua III/1, 179/190).

El dilema se genera cuando se intentan separar las notas de permanencia y de fluencia como si de caracteres antitéticos se tratara. En efecto, como advierte Husserl, el yo no debe ser pensado a la manera de una sustancia que permanece invariante respecto a unos actos interpretados a la manera de accidentes múltiples y cambiantes. Por el contrario, el yo operante es esos mismos actos en la medida en que son presentes y esto significa que el yo no es otra cosa más que el “vivir de las vivencias”, vale decir, es la automanifestación misma de los actos por medio de la cual es posible que haya actos en general. Si se prefiere, el yo no es más que los actos considerados desde el punto de vista de su actualidad viva. De aquí que la aparente contradicción entre permanencia y fluencia se diluya: nuevamente, el yo es *fluyente* en el sentido de que a cada momento él es un acto siempre nuevo; es *permanente* en tanto es la función de autopresentación de esos actos.

4.2 Anónimo-simple

Afirmar que el yo operante permanece en la actualidad viva del presente equivale a decir que es pre-reflexivo y, por tanto, que se encuentra al margen de la aprehensión

temática. Esto no significa, ciertamente, que el yo no pueda darse como objeto, sino que el yo operante está al nivel del acto de reflexión en sí mismo. En efecto:

“aquel polo que es en la reflexión objeto de reflexión no es el polo viviente (...) pero éste puede mostrarse en la correspondiente reflexión como anónimo y operante.” (Husserl, E., Ms. A V 5, S. 2, citado por Klaus Held en Held, K. (1966) *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, p. 121).

El *anonimato* del yo remite a la diferencia antes señalada entre automanifestación y autoconocimiento: el yo en su donación originaria es anterior al ser y al discurso sobre el ser; él es la manifestación pura. Jocelyn Benoist señala al respecto:

“*Es gibt*, hay, es decir, hay donación –y en esta riqueza de la presencia, está la arqui-facticidad del ego que toma su sentido, sentido de ser ni mío, ni tuyo, ni suyo, sino el fondo mismo, como tal «inaparente» (no de la inapariencia de lo que es escondido, sino la del aparecer mismo), de la llegada a la claridad del ente. Este yo «anónimo» está en el enunciado, impropio de cualquier «yo» que lo exhibiera como dato: soy el *factum* originario”. (Benoist, J. (2008) “Egología y donación: primera aproximación a la cuestión de la presencia” en *Anuario Filosófico*, p. 28).

Entretejida con la cuestión del anonimato reaparece el tópico de la donación. Resta evaluar, finalmente, las condiciones en que el yo se autopresenta. Esta cuestión, a su vez, está en estrecha relación con el asunto de la apodicticidad del *cogito*. En efecto, hemos señalado más arriba que Husserl restringía la apodicticidad a la estructura formal del tiempo, pero no aclaraba en qué sentido tal estructura podía estar fuera de toda dubitabilidad (ver 2). En cualquier caso, debería cumplir con la siguiente condición general: si la dubitabilidad depende del escorzamiento, la indubitabilidad absoluta debe excluir por principio la posibilidad misma del escorzamiento. Esto es, aquello que se proponga como apodíctico debe ser absolutamente simple en tanto la multiplicidad, actual o posible, conlleva escorzamiento. Ahora bien, a pesar de que Husserl no parece haberse expedido de manera directa sobre el vínculo entre apodicticidad y simplicidad, creo que hay fuertes razones para interpretar en esta dirección afirmaciones como esta: “observemos el presente viviente: en él el componente nuclear del presente perceptivo hylético y simple (*schlichter*) (intencional-inmediato)” (HuaD/VIII, 93)³. Esto es, la simpleza que se le atribuye aquí⁴ al presente viviente debe ser entendida como referida al

³ Es preciso distinguir en el presente viviente entre un núcleo-de-lo-extraño-al-yo (*Ichfremdekern*) del proto-yo (*Urich*). Lo que aquí se señala se predica únicamente del polo subjetivo pues la *hyle*, en efecto, en tanto “algo en el tiempo” no puede ser apodíctica. Este tema conduce a la fenomenología de la afección y en particular a la distinción entre autoafección y heteroafección. Con todo, por lo expuesto hasta este punto, creo que resulta claro en qué sentido el yo puede ser apodíctico y no el contenido *hylético* a él asociado.

⁴ Como también en otras partes, por ejemplo: ver supra donde Husserl utiliza la forma adverbial “simplemente” (*schlechthin*) para calificar al yo operante.

modo de su automanifestación: “simple” significa “no intencional”, en igual sentido que se decía que el autoaparecer de la conciencia temporal era no objetivante. Finalmente, entonces, es posible arribar a una explicación que reúne en la figura del yo operante la temporalidad con la apodicticidad. En efecto, la apodicticidad del *cogito* interpretada a la luz del autoaparecer simple del presente viviente al excluir, por principio, toda forma de multiplicidad hace imposible el escorramiento. Ahora bien, si lo que impedía predicar apodicticidad del yo era el escorramiento temporal, nos encontramos aquí con un fenómeno que excluye, por definición, la multiplicidad. Esto supone dejar de buscar la apodicticidad como una nota de “algo en el tiempo” para pasar a buscarla en el tiempo mismo.

* * *

La vía cartesiana conduce hacia un conocimiento, a saber, el carácter apodíctico del *cogito*, pero esto no significa que el yo se dé a la reflexión en una vivencia adecuada. Es decir, si bien el *cogito* es el fundamento de todo conocimiento, él mismo no parecería poder ser conocido de la misma forma que el resto de los fenómenos cuyo conocimiento fundamenta. Sin embargo, esto no significa que no pueda ser conocido en absoluto. Muy por el contrario, la reflexión revela la existencia temporal del yo y, con ella, su ser apodíctico. De aquí que pueda seguir afirmándose que la reflexión pone su objeto en sentido absoluto aunque ninguna vivencia se dé con adecuación. Nuevamente, si reflexiono es necesario que se dé una vivencia (i.e., que esté presupuesta una conciencia temporal) pero no lo es que la vivencia dada excluya el escorramiento. En última instancia, la exigencia de que el *cogito* se dé en una vivencia adecuada depende del supuesto que sostiene que no hay otro modo de darse más que el propio de los objetos; i.e., si el *cogito* se manifestara a sí únicamente como objeto, sería esperable que su apodicticidad fuera la misma que la de los objetos, es decir, que se manifestara como una vivencia adecuada. Pero si se demuestra que la conciencia tiene un modo de ser heterogéneo respecto a los objetos y que, por tanto, su modo propio no supone el darse temático para un acto, entonces ya no será preciso demostrar la apodicticidad por la vía de una donación adecuada en la vivencia. Bastará, simplemente, que la reflexión descubra la vivencia, porque es su “forma” y no su contenido la vía regia hacia la fundamentación buscada.

En segundo lugar, el esfuerzo por hallar el fundamento de la apodicticidad en el núcleo del presente viviente responde a dos motivos. En primer lugar, creo que señalando en qué sentido la conciencia del tiempo puede cumplir con las condiciones estipuladas por Husserl para atribuir apodicticidad a un fenómeno, se refuerza y aclara la necesidad que la reflexión descubre en la temporalidad. En segundo lugar, se cumple de esta manera con la exigencia de la vía cartesiana, a saber, que el yo se proponga como fundamento; resultado que, por cierto, no es alcanzado cuando solo se considera la necesidad de la estructura formal del tiempo. Esto es, si el presente viviente es simple y si, a su vez, se lo identifica con el yo, entonces, el yo es apodíctico.

En tercer lugar, la distinción entre la automanifestación pre-reflexiva de la conciencia y su donación temática permite hacer lugar a la diferencia intuitiva entre el mero autopercatarse y el poseer un conocimiento explícito de sí. Si, por el contrario, solo se considerase una única donación temática, además, de los problemas que eso implicaría para la teoría temporal, se borraría la distinción entre saber *que* soy y saber *qué* soy. Por otra parte, y más importante, quedaría vedada la posibilidad de predicar subjetividad a la vida incapaz de realizar actos temáticos, o cuanto menos de actos de reflexión (i.e., plantas y animales), tal como es pretensión de Husserl.

Finalmente, debe señalarse que la interpretación de la apodicticidad del yo a la luz de la automanifestación del presente viviente supone sostener que el yo en su forma originaria es pre-reflexivo y pasivo. Esta consecuencia se sigue de la progresiva asimilación que lleva adelante Husserl en sus textos tardíos entre la temporalidad, reducida al presente viviente, y el yo.

Referencias bibliográficas

- Benoist, J. (2008), “Egología y donación: primera aproximación a la cuestión de la presencia”, *Anuario Filosófico*. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra [versión digital].
- De Boer, T. (1966), *The Development of Husserl's Thought*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Held, K. (1966), *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E. (1984), *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. Ursula Panzer, *Husserliana XIX/1*, The Hague/Boston /Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers (Se abrevia Hua XIX/1) [Se recoge en todos los casos la traducción castellana y se indica el número de página: Husserl, E. (1976) *Investigaciones Lógicas*. Madrid: *Revista de Occidente*, Trad. Manuel G. Morente y José Gaos].
- _____ (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, Edited by Rudolf Boehm (Se abrevia Hua X) [Se recoge en todos los casos la traducción castellana y se indica el número de página: Husserl, E. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, Trad. Agustín Serrano de Haro].
- _____ (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, Edited by Karl Schuhmann. (Se abrevia Hua III/1) [Se recoge en todos los casos la traducción castellana y se indica el número de página: Husserl, E. (1949) *Ideas relativas*

a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I, México: F.C.E. Trad. José Gaos].

_____ (1991), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer (Se abrevia Hua I) [Se recoge en todos los casos la traducción castellana y se indica número de página: Husserl, E. (1985) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: F.C.E. Trad. José Gaos y Miguel García-Baró].

_____ (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. Dritter Teil: 1929-1935, Husserliana XV*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Ed. Iso Kern (Se abrevia Hua XV).

_____ (2006), *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*. Dordrecht: Springer. (Se abrevia Hua D/VIII).

_____ (2002), *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935), Husserliana XXXIV*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers. ed. Sebastian Luft (Se abrevia Hua XXXIV).

Kern, I. (1964), *Husserl und Kant*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Zahavi, D.(1999), *Self-awareness and Alterity. A Phenomenological Investigation*. Evanston: Northwestern University Press.