

**LA SOLEDAD DEL FENOMENÓLOGO
Y LA COMUNIDAD DEL HABLANTE**
**HUSSERL Y HOYOS EN TORNO A
LOS PROBLEMAS DE OBJETIVIDAD,
NORMALIDAD, INTERSUBJETIVIDAD Y
MUNDO DE LA VIDA**

JUAN PABLO GARAVITO ZULUAGA*

RESUMEN

Frente a interpretaciones que destacan varias etapas de evolución del pensamiento husserliano (de una psicología descriptiva a una fenomenología trascendental y a una intersubjetividad basada en el mundo de la vida) queremos mostrar la manera en que las preocupaciones fundamentales de su filosofía, la fundamentación de la ciencia, el significado de la objetividad, la lucha contra el empirismo, marcan desde el comienzo su camino. Nos centramos en el tema de la normalidad como punto de entrada a una interpretación no reduccionista del tema de la intersubjetividad, como constitución del yo a través del otro, como resultado de una anormalidad fundante, y del mundo de la vida como base para realizar una comparación con las interpretaciones del profesor Guillermo Hoyos en su libro *Investigaciones fenomenológicas*.

Palabras clave: Husserl, objetividad, intersubjetividad, Guillermo Hoyos, mundo de la vida

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

RECIBIDO: 23.09.13

ACEPTADO: 29.11.13

**PHENOMENOLOGIST'S LONELINESS
AND SPEAKER'S COMMUNITY**
**HUSSERL AND HOYOS ON THE
PROBLEMS OF OBJECTIVITY,
NORMALITY, INTERSUBJECTIVITY AND
LIFE-WORLD**

JUAN PABLO GARAVITO ZULUAGA

ABSTRACT

Contrary to some interpretations that point towards a non-linear development of Husserl's thought with different stages (from a descriptive psychology to a transcendental phenomenology and to an intersubjectivity based on the Life-world) we want to show how his fundamental philosophical directions were already present at the beginning of his work: the need to rethink the foundations of science, the meaning of objectivity, the struggle against empiricism. We will direct our attention to the concept of normality as a way to address in a non-reductionist approach the problem of intersubjectivity, that is, as constitutive of myself through the other, as a result of my fundamental abnormality, and also as related to the development of the concept of the life-world so as to establish the ground for a comparison with Guillermo Hoyos' interpretations of Husserl in his book *Phenomenological Investigations*.

Key words: Husserl, objectivity, intersubjectivity, Guillermo Hoyos, life-world

EN EL PRESENTE ESCRITO QUEREMOS EXAMINAR aspectos definitivos de la fenomenología husserliana que, si bien, destacados en la literatura reciente sobre Husserl (Welton, 2003; Zahavi, 2001, 2009; Ierna et al., 2010; Vandeveld y Luft, 2010; Moran, 2005, 2012, etc.) aún se encuentran lejos de haber sido examinados en todas sus consecuencias y posibilidades de interpretación. Entre ellos tenemos el concepto de objetividad, de “mundo de la vida” y, sobre todo, de normalidad. Creemos que en este último concepto se esconde una clave de lectura de suma importancia que no ha sido del todo explotada² y, por ello, nuestro propósito será mostrar algunas de sus potenciales consecuencias para el replanteamiento tanto del concepto de intersubjetividad como del de mundo de la vida, en Husserl. Queremos así establecer la base para nuestra interpretación de la filosofía husserliana que no concierne solamente a su etapa tardía, sino en la que está presente de manera implícita gran parte del inmenso desarrollo filosófico de nuestro autor, con el fin de comparar tales conceptos con las interpretaciones del profesor Guillermo Hoyos, a cuya memoria va dirigido el presente texto.

En lo que sigue expondremos los siguientes temas: I. Fenomenología, idealidad y objetividad en las *Investigaciones lógicas* y su necesaria ampliación posterior. Necesidad de una reducción hacia la subjetividad trascendental; II. Origen del concepto de objetividad en Husserl y en sus antecesores; crisis de la objetividad como concepto filosófico y/o científico; III. Normalidad, anormalidad, empatía e intersubjetividad; IV. Algunas consideraciones sobre las interpretaciones de la intersubjetividad y la reducción fenomenológica en Husserl por parte de Guillermo Hoyos.

I. Idealidad y objetividad en las *Investigaciones Lógicas* (1900)

HUSSERL ESTABLECE SU POSICIÓN FRENTE A LA MODERNIDAD de una manera progresiva pero, al final, clara y determinante: la modernidad es un proyecto inacabado, la fenomenología debe convertirse en el camino para completarlo. Partiendo de Descartes, la modernidad europea abrió un nuevo y radical camino hacia la libertad y la responsabilidad humana pero, luego, o quizás ya desde el mismo Descartes, no supo llevar a término las posibilidades contenidas en la proyección inicial, de tal modo que entregó las llaves de esa libertad y responsabilidad a una ciencia y una técnica *objetivas*, en directa

¹ Véase: Held, 2005.

contradicción con sus inicios. Esta postura, si bien apenas entrevista en sus primeros escritos, recorrería de manera fundamental la vida filosófica de Husserl hasta su formulación clara y conceptualmente estructurada en su libro *Crisis*. No es esta una postura que Husserl va a encontrar en los últimos años de su vida y que tiene su expresión acabada en el libro mencionado, sino que está presente ya en el impulso inicial de la fenomenología, es decir, en las *Investigaciones lógicas* (en adelante *IL*).

Pero, si la modernidad es un proyecto inacabado, no es porque aún no se ha terminado, sino porque aún lucha por concluir aquello que inició y que constituyó su grandeza. Sin embargo, por el camino que la modernidad ha transitado, su proyecto no solamente es inacabado sino inacabable, pues dicha época no ha sabido comprender lo que ella misma originó, no ha sabido rescatar las raíces de aquello que se inició con el pensamiento cartesiano. Así, la única posibilidad de volver a encontrar la verdad histórica de la modernidad es, para Husserl, remontarse al origen –palabra que no sólo tiene, principalmente, una connotación histórica, sino fenomenológica, en cuanto se refiere a la labor de recorrer los estratos constitutivos de aquello que ahora se presenta como ciencia, racionalidad o progreso– para comprender aquello que, latente en sus inicios, ha quedado oculto en el proceso. El desarrollo visible de la modernidad, los logros y triunfos de un mundo tecnológicamente avanzado y manipulador de la naturaleza, se han realizado del lado *objetivo* –intervenciones sobre el mundo material, el espacio y el tiempo– olvidando que, si hemos de hablar de objetividad, estamos obligados a hablar de una subjetividad que, por definición, no puede ser reducida a pasar al lado de una naturaleza objetivada³.

³ Esa preocupación husserliana por la desconexión entre el lado subjetivo y objetivo de la racionalidad técnica y de la vida moderna hay que ponerla en un contexto más amplio que abarca la época misma, y ubicarla, sobre todo, en Europa Central. Sobre esa manifestación de una preocupación histórica, no puede decirse que sea consciente para Husserl en su época inicial ni en la de su gran irrupción, luego de la publicación de las *Investigaciones Lógicas*. Lo será en la medida en que el proyecto fenomenológico alcance una proyección mayor y adquiera un fuerte componente ético. Dentro de ese contexto podemos mencionar aquí, entre muchos otros, al sociólogo Georg Simmel, especialmente su famoso ensayo de 1901 “Las grandes urbes y la vida del espíritu” (Simmel, 1995), en el que analiza las condiciones de vida de la gran ciudad, un entorno dominado por la irrupción de la tecnología, la velocidad, el dinero y el tiempo y que produce el predominio de la actividad mental racional en detrimento de todo rasgo de actividad subjetiva, afectividad, vida emocional, personalización de las relaciones, etc. Es el lugar del trabajo abstracto, especializado y remunerado en un sistema que permite solo hacer diferencias objetivas de valoración, el

De ello se desprenden numerosas consecuencias que van a constituir el hilo conductor de una parte crucial del pensamiento husserliano. Por un lado, si el concepto y la referencia de la objetividad moderna se ha constituido en y a través del olvido de la subjetividad, hasta el punto de que no se nos ocurre preguntarnos por la necesidad de partir por una mirada al sujeto, es que hemos olvidado *también* el plantearnos la pregunta acerca de qué es la objetividad y cómo es posible el pensamiento objetivo. Ello ha traído la confusión del psicologismo denunciada con argumentos decisivos en los *prolegómenos* a sus *IL*, pues se quiere definir la objetividad a partir de rasgos y funcionamientos psicológicos enmarcados en la constitución concreta del ser humano, sin darse cuenta de que allí hay una contradicción flagrante: querer definir la objetividad a partir de una mirada a la psicología del sujeto significa hablar de un “sujeto psicológico” que ha sido previamente objetivado, lo que no es otra cosa que convertir al sujeto en un campo de estudios objetivos⁴.

En otras palabras, se buscó en el psicologismo encontrar la raíz de la objetividad a través de una mirada *objetiva* al sujeto, entendiéndolo como sujeto psicológico, cayendo así en la contradicción señalada. Esta formulación

dinero. La cultura objetiva, material, racional, indiferente tiene la preeminencia sobre la afectividad subjetiva. Aquí ciertamente deberá mencionarse la obra de Freud en sus múltiples manifestaciones, pues el psicoanálisis nace en la gran ciudad y es, visto históricamente, como el paralelo psicológico de los análisis sociológicos de Simmel. Lo consciente del yo homeostático, que busca conservar el equilibrio en medio del bombardeo de señales innumerables de movimiento, de masas, de velocidad, de ruidos y de voces, debe protegerse de esa marea erigiendo una defensa que le permita seguir existiendo bajo la apariencia de un control racional. Lo irracional del inconsciente, el equivalente a una cultura subjetiva dispersa y no calculadora, que escapa al tiempo objetivado de los relojes y sistemas de planeación, solo se deja percibir en los ámbitos no dominados por la razón calculadora: el sueño, la histeria, la neurosis, el chiste, etc. Así como Husserl, lo veremos más adelante, debe reconocer que no existe lo subjetivo puro, encontrará Freud que en lo inconsciente, más tarde definido como el Ello, se encuentra una mezcla de factores pulsionales subjetivos con rasgos inherentes a la cultura objetiva, de modo que la labor de reconciliación no es el mero reconocimiento de aquello excluido sino una tarea ideal, infinita, un apuntar teleológico a un horizonte de reunificación.

³ Esta no es, con mucho, la principal contradicción del psicologismo tal como lo describe Husserl en sus *Prolegómenos*; quizás, las principales estarían más por el lado del probabilismo de las leyes lógicas que traería como consecuencia su derivación de hechos empíricos observados en la psiquis individual y, unido a esto, la acusación de relativismo y escepticismo que para Husserl es inherente e implícito en todo psicologismo. Sin embargo, es la contradicción que nos interesa señalar aquí.

no es explícitamente postulada por Husserl en sus *Prolegómenos*, es decir en el texto que sirve de crítica definitiva a todo psicologismo tanto en la lógica como en la filosofía, sino que será expresada con toda claridad mucho más tarde, en el artículo de la *Encyclopaedia Britannica* de 1927, ayudado, sin duda, por el hecho de estar, para ese momento, en posesión de su herramienta metodológica fundamental: la reducción fenomenológica. Allí dice: “El psicólogo es también como fenomenólogo trascendental, ingenuo, pues toma las posibles “almas” (sujetos yoicos), según el sentido relativo de la palabra, exclusivamente como el hombre y el animal en su puro estar ahí en un posible mundo espacial” (Husserl, 1968: 222). Al hacer del sujeto un objeto de estudio para, a partir de allí llegar a la esencia de la objetividad, el psicologismo no podía pretender fundamentar la ciencia, ni el conocimiento objetivo, ni mucho menos una nueva formalización de la lógica.

Si Husserl puede decir, a pesar de lo expuesto anteriormente en la primera edición de las *IL*, que lo que se intenta hacer allí es una *psicología descriptiva*, lo expresa no con el significado de una descripción de procesos empíricos, como lo hacía el psicologismo del siglo XIX, incluyendo a Mill, sino de ideales. O, para mayor claridad: *una descripción de procesos en los que la idealidad objetiva se manifiesta en determinados actos psíquicos sin quedar limitada ni definida por ellos*.

Una segunda consecuencia ligada a la primera pero que solo más tarde, hacia 1905, se le reveló como necesaria a Husserl, era la imposibilidad de considerar la objetividad como separada de la subjetividad. Si en las *IL* podía hablarse de actos psíquicos sin recurrir a un *ego* puro que fuera más allá de la mera unidad sintética de las vivencias⁵, era porque la finalidad de dichas investigaciones radicaba en mostrar la existencia de una idealidad lógica más allá de cualquier consideración subjetiva. El yo para el Husserl de las *IL* es el yo empírico, el yo estudiado por la psicología y objetivado por la ciencia. Las *IL* están limitadas a estudiar los actos psíquicos y las vivencias

⁴ Cf. Las primeras páginas de la quinta investigación, por ejemplo: “Los contenidos de la conciencia como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo puro sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más” (Husserl, 1995 (II): 480s.). Y, en la nota que acompaña al texto, perteneciente a la segunda edición dice Husserl: El autor ya no aprueba la oposición a al teoría del yo “puro”, oposición que se manifiesta ya en este párrafo” (Husserl, 1995 (II): 481).

asociadas a ellos, sin recurrir a ninguna noción del *ego* que hiciera peligrar la investigación fenomenológica como derivada de la psicología. Si recurre, en cambio, al concepto de conciencia es sólo en tanto dicha instancia queda reducida a su intencionalidad, esto es, a lo que a partir de los actos y de las vivencias fenomenológicas apunta a la idealidad de la lógica⁶.

Lo anterior no lo entendieron los primeros críticos de Husserl, debido, es cierto, a la vacilante expresión de Husserl y a la todavía no establecida con suficiente radicalidad, separación entre fenomenología y psicología. Este paso, a su vez, solo sería posible cuando Husserl establece la necesidad de una *epoché*, es decir, en un primer significado, de la suspensión de las actividades del yo empírico como tal, para reducirlo a su propia idealidad. La necesidad de la *epoché* y del pensamiento desde la esfera reducida resultante solo se revela con claridad cuando Husserl se da cuenta de que objetividad y subjetividad son momentos no-independientes (para hablar con el lenguaje del propio Husserl en la tercera de las *IL*) del conocimiento ideal y que, por lo tanto, no basta con hablar de actos psíquicos, sino que es necesario hablar de un *ego* no-empírico correlacionado con toda forma de objetividad. La *epoché* resulta necesaria con el fin de no estudiar la subjetividad desde la psicología, como realidad empírica y en último término reducible a una determinada objetividad, sino como realidad propia y, sobre todo, distinta del polo objetivo que figura como contraparte. La *epoché* evita caer en los peligros del naturalismo, del psicologismo y del relativismo al hacer de la esfera de la subjetividad una dimensión separada y, podríamos decir, absoluta, que hay que estudiar como tal, con su método propio –la fenomenología– y desde sus propias determinaciones.

Pensar desde la *epoché* implica no solo pensar desde una metodología propia, investigando la vida de la conciencia en general, sino también replantear el carácter mismo de la objetividad. Para el Husserl de las *IL* la idealidad y objetividad de la lógica y del significado, una vez aclarados los prejuicios psicologistas y representacionales, parece no tener problemas: la significación no está contenida ni en los actos psicológicos ni en las

⁵ Cf. (Husserl, 1995 (II): 497) quinta investigación: “Pero cuando vivimos el acto correspondiente, por decirlo así, cuando nos sumimos, por ejemplo, en la observación de un proceso fenoménico, o en el juego de la fantasía, o en la lectura de una narración, o en el desarrollo de una demostración matemática, etc., no es posible notar nada del yo como punto de referencia de los actos llevados a cabo”.

representaciones de esas significaciones que acompañan (por lo común pero no siempre) todo acto significativo; se mantiene una y única, más allá de todo acto individual o de toda generalización empírica. Por consiguiente, las *IL* se proponen determinar cómo se manifiestan y son dadas las significaciones ideales y las leyes lógicas en actos psíquicos de los que se investiga, no su momento empírico o individual, sino su estructura universal sin referencia alguna a una constitución particular determinada o a un contexto que deba ser señalado como parte integral del acto fenomenológico.

La fenomenología está aquí limitada a no ser más que el análisis del mostrarse de las idealidades en los actos psíquicos y en la determinación de los contenidos de esos actos psíquicos con el fin de desentrañar lo que de suyo y por derecho le pertenece a la idealidad del significado (Husserl, 1995 (I): 216). Incluso el momento material (i.e. sintético, como por ejemplo el de la no-independencia entre el color y la extensión, pues un color no puede sino aparecer extenso y una extensión no lo puede hacer sino coloreada) debe ser superado con el fin de alcanzar el puro significado formal, más allá de cualquier determinación concreta.

Sin embargo, con la introducción de la no-independencia del momento objetivo del subjetivo, Husserl tendrá que atravesar esta perspectiva: las *IL* aparecerán entonces, vistas desde la reducción fenomenológica, como análisis meramente preparatorios de una verdadera teoría formal de la objetividad. La pregunta ya no solo es por el darse de las idealidades lógicas en las vivencias de una conciencia, sino por cómo es posible el darse de un objeto en general en su correspondiente objetividad. Para ello, es necesario dirigir la mirada al yo, no como simple pasividad del reflejo de la cosa lógica en la intuición sino como poder de variaciones, de movimiento y finalmente de síntesis que le otorga unidad a su objeto intencional.

En su camino hacia la subjetividad trascendental, –lo cual nunca quiere ni quiso decir en Husserl, el olvido de la objetividad, sino más bien la manera correcta de abordarla como su correlato– encontrará Husserl bien pronto (desde sus lecciones *Ding und Raum* de 1907, Husserl, 1973a), que esa subjetividad si bien, es trascendental, no será nunca kantiana ni cartesiana pues, de suyo y esencialmente, esa subjetividad está encarnada. Al *ego* le pertenece un cuerpo ligado al yo, al aquí y al ahora, momentos todos ellos esenciales tanto en la constitución del objeto como del primer escalón para la constitución de un espacio objetivo. Por tanto, también podemos decir que la

misma introducción de la corporalidad yoica no es ajena a este movimiento y a esta necesidad de fundamentar la idealidad de la significación en la intuición perceptiva necesariamente ligada a un cuerpo. Porque si el darse “en persona” de un objeto en el acto perceptivo figura como un ejemplo, paradigmático sí, pero uno entre otros posibles, con la introducción de un “yo” corporeizado, la percepción tiene que entrar a figurar como dimensión ineludible de la constitución de la objetividad.

Este descubrimiento de la subjetividad trascendental fenomenológica como polo ligado indisolublemente a la objetividad del conocimiento abre el camino para el despliegue de la fenomenología más allá de una teoría fundamental (formal) de las ciencias, para constituirse en la vía que lleva a término el proyecto moderno de la autonomía de la razón. Si Husserl puede decir que el filósofo es un funcionario de la humanidad, es en tanto que este logra desentramar y hacer visible aquellas corrientes sepultadas por la racionalidad técnica que domina el mundo del presente para reencontrar una racionalidad teleológica por medio de la cual dar cumplimiento a la modernidad.

II. Origen del concepto de objetividad en Husserl y en sus antecesores

NOS PREGUNTAMOS AHORA POR EL DESTINO DE LA OBJETIVIDAD husserliana en el marco de una fenomenología trascendental. Si el lema “volver a las cosas mismas” dicho en el contexto de la introducción a las *IL* (2ª parte)⁷ significaba dejar de jugar los juegos de un lenguaje que se había alejado de sus fuentes en la naturaleza misma de las cosas, esto es, en una primera instancia, la cosa lógica pura; no es menos cierto que ello implicaba dejar de lado la estructura absoluta de la mirada cósmica, del *kosmotheorós*, como lo indica el título del tratado de Christian Huygens (1698), y que prefiguraba

⁶ El texto y el contexto, que a veces se pasa por alto y que está enmarcado en una discusión sobre la idealidad de la lógica y el modo darse esas idealidades en la intuición, es el siguiente: “No pueden satisfacernos significaciones que toman vida – cuando la toman – de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las “cosas mismas”. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y, en el sentido de la práctica del conocimiento queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad...” (Husserl, 1995 (I): 218).

el ideal de objetividad de la modernidad: una continuación del método de la *costruzione legitima* de la perspectiva renacentista, en la mirada a través del telescopio, en la captación de las imágenes mecanizadas en medio de una concepción del espacio como homogéneo y tridimensional.

En la historia del concepto de objetividad hay una paradoja: la mecanización del método de la perspectiva, que da como culminación de su proceso de objetivación la cámara fotográfica, parecía prometer una mirada automatizada de la que se hubiera desprendido todo rasgo de una subjetividad entendida como individualidad particular, con sus creencias, sentimientos, pasiones y otros factores que pudieran colorear la imagen neutra y “objetiva” del mundo natural. Frente a los peligros (reales o pretendidos) de una subjetivación de la ciencia, la cámara parecía ofrecer la imagen misma de la objetividad⁸, dejando de lado cualquier antropomorfismo y rescatando la validez absoluta del conocimiento adquirido. En el caso de la astronomía – quizás la ciencia que más contribuye a este nuevo concepto de objetividad⁹–, la fotografía viene a formar parte de ella solo a fines del siglo XIX, justo cuando, como lo recuerda Blumenberg, el habitante de las ciudades, rodeado de luz artificial, puede ya apenas acceder al espectáculo que desde el inicio de la humanidad había abarcado el sentido mismo del asombro (Cfr. Blumenberg, 1975: 117)¹⁰. Lo que la fotografía del cielo nos muestra es la imagen de algo que nunca se ve tal como aparece, pues elimina la limitada sensibilidad de nuestros ojos y nos muestra la forma de aquello que nunca podremos pretender alcanzar con nuestros recursos físicos. La fotografía es siempre más que la objetividad de la imagen sin sujeto; es, también, pero ello se sabrá sólo más tarde, la imagen de nuestro “inconsciente óptico”

⁷ Véase: Danston; Galison, (1992: *passim*) y Benjamin (2007: 40). En este último leemos cómo en Atget, “las imágenes se rebelan contra la resonancia exótica, esplendorosa y romántica de los nombres de las ciudades; absorben el aura de la realidad como el agua de un barco que se hunde”.

⁸ Habría que matizar esta afirmación, pues existe otra ciencia que está a la base de esa nueva búsqueda de la objetividad: la de la fisionomía, donde la objetividad de la imagen se traslada al sujeto que debe posar en un determinado ángulo, debe convertirse en un rostro sin gestos, para que la imagen objetiva revele la verdad objetiva del sujeto normalizado, es decir neutralizado a la pureza de su apariencia. Por otro lado, esa normalización trae consigo el impulso por encontrar el espécimen perfecto, aquél que revela la idealidad de la dispersión individual, tanto en las especies animales como en las razas humanas y hacer así posible la comparación “científica”.

⁹ Sobre la iluminación eléctrica de las ciudades, véase: Schivelbusch, 1992.

(Benjamin, 2007: 28), por donde el sueño de la perfecta coincidencia de la imagen con el objeto se descompensa y se hace inalcanzable. Una fotografía que revela un exceso de objetividad hace tambalear la pretensión de fundar en ella sola, en la imagen mecanizada, una ciencia digna de ese nombre.

La gran innovación de Husserl en este contexto consiste en aclarar los malentendidos que hay en una tal empresa y que solo el análisis filosófico de conceptos como “objetividad” y “subjetividad” pueden evitar. Para empezar, el antropomorfismo de las ciencias no se da solo en la mezcla de elementos personales (subjetivos en un uso cotidiano de la palabra, tal como podía ser utilizada a fines del siglo XIX), sino también en la objetivización de la subjetividad en la psicología, como queda dicho anteriormente. Por otro lado, la pretendida objetivización que podría alcanzarse a través de la mirada mecanizada prolongaba, mas no impedía el error principal de la modernidad en su olvido del sujeto como elemento fundamental de cualquier teoría de la objetividad¹¹. En su prolongación del deseo de alcanzar la objetividad absoluta, la mirada mecánica no hacía sino reforzar los prejuicios de la modernidad que Husserl se empeña en combatir¹². Esta mirada mecanizada instituía un ascetismo frente a las cosas¹³, pretendía eliminar todo aquello que pudiera fijarse circunstancialmente, pues requería una atención incansable y una determinación inhumana por encima de cualquier capacidad de los

¹⁰ Panofsky demostraría años más tarde (1925) en su libro *La perspectiva como forma simbólica* cómo la teoría de la perspectiva de un Alberti o un Durero dependía de un sujeto cartesiano *avant la lettre*, pero un sujeto que se descubría para ser olvidado, reducido a un punto origen de coordenadas o de la pirámide visual, sin contenidos ni formas, sin cuerpo ni espacio.

¹¹ Cabe anotar que el mismo uso de imágenes en el entorno científico, cuyo iniciador fue Galileo Galilei con su *Sidereus Nuncius*, fue posible, como también la reproducción de los grabados de Durero mencionados arriba, por una invención técnica que quitaba de en medio a los copistas y sus desviaciones privadas, es decir, la imprenta (Cfr. Winkler y Van Helden, 1992: 200). Así el ideal de la reproducción directa de observaciones, sin mediaciones humanas corresponde a la imagen misma de la ciencia en la modernidad. Galileo debe defender la validez de sus observaciones como objetivas, diríamos en un lenguaje anacrónico, teniendo que explicar por qué la imagen mediada por el telescopio es distinta y revela cosas ocultas para el ojo desnudo (Cfr. Brown, 1985: 495 ss.). Galileo se declara como mensajero celeste, no como un ser humano concreto realizando observaciones en Florencia, sino como un *Kosmotheorós* con su mirada anónima y sobrehumana. Sobre las manipulaciones de las imágenes por parte de Galileo, como por ejemplo, la exageración en ciertos cráteres de la Luna para hacerlos acordes con el texto (Cfr. Winkler y Van Helden, 1992: 208 ss.).

¹² El uso del término “ascetismo” en el sentido aquí referido, es tomado de Latour (1995).

seres humanos concretos. De cierto modo, los humanos perdían el derecho a manipular las cosas mismas, a mezclarse con ellas, a revelarlas y a habitarlas. Ese ascetismo frente a las cosas mismas, esa abstracción de las ciencias en el peor de los sentidos, en el sentido del olvido del mundo, de la cosa, de la vida humana en sus estructuras fundamentales, y cuya consecuencia última se revelará para los alemanes más jóvenes que Husserl, por ejemplo, para Plessner, Heidegger o Gadamer en la Gran Guerra (donde el ideal de racionalidad salido de la Ilustración y retomado por el Neokantianismo alcanzará su última expresión como reducción al absurdo en las trincheras y la inmovilidad de los frentes a costa de millones de vidas), es la que hará decir a Gadamer en sus recuerdos de sus primeros contactos con la fenomenología: “Buscábamos entonces una nueva inmediatez que debía surgir de las costras calcificadas de la cultura científica del siglo XIX” (Gadamer, 1987: 423)¹⁴. Eso encontraría el filósofo de Marburgo en la fenomenología, en su fidelidad a “la cosa misma”, y a lo largo de su importante obra posterior. Podemos decir que Gadamer fue fiel a este primer encuentro filosófico hasta el final.

Una ciencia que mira a través de la mecanización de sus datos, sean números, i.e. estadísticos, sean productos de imágenes, no ha avanzado mucho con respecto al empirismo más ingenuo, pues simplemente se ha establecido en un empirismo de segundo nivel, donde el dato empírico no es captado por las sensaciones humanas sino por una elaboración y transformación de éstas a través de preparaciones ópticas y química. Las imágenes y lo que ellas nos dan a ver todavía deben ser interpretadas, deben mostrar un sentido y deben poder unirse a otros datos y sentidos ya conseguidos. En otras palabras, deben ser recibidas por una subjetividad, la cual ha de ser estudiada independientemente de la objetividad conseguida por los aparatos a riesgo de caer en una circularidad viciosa. El punto fenomenológico esencial, empero, no está allí. La imagen fotográfica o telescópica no es un dato primario a partir del cual podemos concebir la objetividad científica del mundo. La imagen no es la materia prima desde la cual podemos construir una imagen objetiva de segundo nivel. La imagen es en sí un objeto de la conciencia, una intencionalidad que ha de ser constituida por la conciencia a partir de vivencias parciales como cualquier otro objeto. La imagen no puede

¹³ “*Es war eine neue Unmittelbarkeit, die wir damals suchten und die durch die starren Krusten der Wissenskulturs des 19. Jahrhunderts durchbrechen sollte*” (Cfr. Grossheim, 2004).

determinarse como la objetivación de las vivencias internas ahora accesibles a todos, pues una imagen es ya siempre como cualquier objeto del mundo, la idealidad indefinida de un apuntar de la conciencia a su objeto es ya el resultado de una intencionalidad que le es inherente.

En este punto la decisión de Husserl es clara: si la mediación mecánica, una cuasi obsesión que recorre todo el siglo XIX, es inútil epistemológicamente, debemos volver a la inmediatez de la intuición, pero una que no está ni limitada a la mera intuición sensible kantiana ni a una intuición absoluta como en el idealismo de Fichte, y en menor medida de Schelling. La percepción de imágenes queda reducida a no ser sino un caso particular de la intuición sensible y no lo que había sido hasta el momento, es decir, precisamente lo contrario: las imágenes que reemplazan y mejoran dicha forma de intuición. Pero, si la intuición en general ha de tener un valor científico, si la fenomenología ha de ser el camino para una teoría general de las ciencias¹⁵, la intuición no puede ser el momento individual puro sino que requerirá de la libre variación de sus posibilidades para acceder a una intuición normal, promedio o típica que asegure su capacidad para ser descrita y, más aún, para suscitar acuerdo, más allá de cualquier relativismo de dimensión solipsista o antropomórfica. Todo el desarrollo posterior de la filosofía husserliana puede interpretarse como ese camino inmenso e intrincado para encontrar el verdadero significado de la objetividad. En lo que sigue nos concentramos en uno solo de esos recorridos, el concepto de normalidad.

III. La normalidad husserliana

EL CONCEPTO DE NORMALIDAD, UNO DE LOS MÁS IMPORTANTES conceptos fenomenológicos relativos a la conformación de la objetividad, es en sí mismo un objeto intencional que, como tal, debe ser constituido. Lo normal, la normalidad, lo que puede considerarse normal en una esfera o en otra, es el resultado de complejas variaciones y de indicaciones contenidas en la

¹⁴ Así dice Husserl: “Claro está que la teoría fenomenológica del conocimiento, teoría en sí pura, tiene luego su *aplicación* a todas las ciencias que han proliferado naturalmente y son, en el buen sentido de la palabra “ingenuas”. Dichas ciencias se convierten de tal manera en ciencias *filosóficas*. O, en otras palabras: se convierten en ciencias que ostentan conocimientos aclarados y asegurados en cualquier sentido posible y exigible” (Husserl, 1995 (I): 229).

experiencia misma de nuestros sentidos y de la constitución objetual basada en ellos, así como de –en desarrollos posteriores husserlianos– dimensiones culturales, morales y éticas asociadas con una cultura. Lo normal tiene relación con otro concepto cercano: lo promedio, lo que, la mayoría de las veces se presenta como lo mismo o como aproximadamente lo mismo así como con el concepto de lo típico. La dificultad, en primera instancia, es que lo normal se presenta como norma de sí mismo, es decir, en mi percepción individual debo ser capaz de extraer aquello que en mi percepción concuerda o no concuerda con la experiencia normal. La normalidad de mis percepciones debe aprenderse, debe ser reconocida paso a paso, distinguiendo bien aquello que permanece constante, lo visto por ejemplo, independientemente de si llevo puestos los anteojos o no, de lo que puede ser achacado a una variación circunstancial, a la enfermedad o la discapacidad de un cuerpo que no está en estado normal o que ha sufrido una alteración permanente o no en sus posibilidades de percepción o de movimiento cinestésico.

El concepto de normalidad lleva implícito entonces, la señal de una idealidad que no puede ser ya presupuesta sin problemas, como en el caso de la idealidad lógica pues, si bien, allí la aprobación de que $2 + 2 = 4$ no debe recurrir a ninguna normalidad de la intención aquí, en cambio, debe ser resultado de una intrincada ilación de diferentes dimensiones. Así, reconocer lo que en mi cuerpo se presenta como normal o anormal es el primer paso para la constitución de la normalidad que exige un esfuerzo de variar eidéticamente mis experiencias, de rectificar y verificar, de volver sobre ellas etc. Pero este es sólo el primer paso, pues así como en la constitución de mi cuerpo como objeto físico entre las cosas o incluso como cuerpo vivo en cuanto a su unidad del “yo puedo moverme”, del “yo puedo situarme en el allí como potencialmente el aquí absoluto, el grado cero de la situación espacial de mi esfera personal”, necesito de la presencia del otro *para constituirme a mí mismo*, tal como Husserl lo dice claramente en sus cruciales análisis de su libro *Ideas II*, lo cual destruye cualquier posibilidad de interpretar la empatía como un análisis de carácter analógico, es decir constituir al otro como semejante a mí, pues el término de la comparación no existe antes de la experiencia de la empatía (y ni siquiera entonces, ver más adelante), así también la normalidad es dada, fenomenológicamente hablando, de un modo parcial. Lo cual no quiere decir relativa, y Husserl se cuida bien de ello, sino que en realidad se completan y se complementan las esferas unas con otras, en sus intersecciones y diferencias, en donde la trascendentalidad, esa sí, es solo relativa.

La normalidad del niño solo puede ser constituida por el adulto, pero la del adulto mismo depende a su vez, de modo parcial si se quiere, de la del niño (Cfr. Husserl, 1973b: 154)¹⁶. Toda normalidad trae en sí el signo de lo anómalo que de suyo le corresponde. La normalidad, en otras palabras, es signo de sí misma y de su contrario, pues no podría reconocer la normalidad en mí o en los otros cercanos a mí, si no dispusiera ya de la medida de la anormalidad (*Anomalität*). Este pliegue de la normalidad sobre sí mismo es un desarrollo de suma importancia en Husserl, que tiene repercusiones sobre el concepto de inter-subjetividad y que nos coloca ya de entrada en la imposibilidad pero, quizás, esto ya siempre ha estado anunciado en Husserl, al menos desde sus análisis de la corporalidad, como lo mencionábamos arriba, de pensarnos en el aislamiento, sea como sujetos o como culturas, como normalidad o como “nosotros”. Desde un punto de vista relacionado, la anormalidad introduce una distinción fundamental en el corazón de la identidad, algo que desplaza nuestro estar ya afianzados y cómodos en aquello que constituye nuestro espacio inmediato (*Umwelt*) y que sin duda se echa de menos en la analítica del *Dasein* como ser-en-el-mundo en Heidegger. La porosidad, que a la vez constituye y amenaza la normalidad husserliana, es algo ausente del cerrado ser-en-el-mundo para el cual lo concomitante no existe y la única posibilidad de aprehenderlo como totalidad es saliéndose de sí en la ek-sistencia como esencia de la temporeidad propia y encontrándose a sí en la angustia, la muerte, el silencio de la voz de la conciencia (*Gewissen*). El “ocuparse circunspectivo” no sabe nada de lo anormal, a lo sumo de lo accidental o vacío, pero ello solo en cuanto sirve justamente para confirmar la normalidad de la norma, la totalidad del mundo y sus remisiones. La lógica binaria que aqueja a *Ser y tiempo*, representada por lo propio/lo impropio, por la comunidad y por el uno al interior del mismo mundo, es sustituida aquí por Husserl por esa porosidad múltiple que nos instala ya en el terreno del otro, de lo otro, de lo extraño, de lo descentrado. La reducción fenomenológica aquí tiene el sentido de tematizar esa anormalidad de lo normal, la normalidad de lo anómalo, en la que lo uno no puede ser pensado sin lo otro.

¹⁵ El texto crucial para los problemas aquí referidos y especialmente para la constitución de la normalidad es el texto No. 11 (Husserl, 1973b: 148 ss.) titulado: “Apodiktische Struktur der transzendentalen Subjektivität. Problem der transzendentalen Konstitution der Welt von der Normalität aus”. Los siguientes análisis son interpretaciones basadas en este texto.

Si repasamos paso a paso la constitución de la normalidad, me doy cuenta en primer lugar de que para constituir la normalidad de mis percepciones debo ya saber que existe en mí la posibilidad de la anormalidad y que la anormalidad misma es entonces una vivencia anterior, al menos posible, al menos parcialmente pre-constituida, a la posibilidad misma de la normalidad. Así, lo dado se me da siempre ya en una primera instancia bajo la sospecha de la anormalidad y debo corregirlo constantemente, sea a través de variaciones eidéticas o quizás más precisamente cinestésicas, para poder conquistar en mí mismo aquello que tiende a dispersarse y a no sujetarse a una normalidad invariante. Podría decirse, sin exagerar, que la normalidad es el resultado de anormalidades que se van cancelando mutuamente, que se van corrigiendo sin cesar pero sin excluir nada, sin desechar nada, sino aceptándolo todo hasta que lo anormal, queda ya dicho, se integra a la normalidad que le corresponde. Es un concepto inseguro, provisional, atravesado por lo que lo niega, tanto lo anormal como lo que lo acoge en esferas más amplias y lo coloca en el lugar que le corresponde. Mi normalidad, la propia, aquella que corrijo constantemente a partir de mis percepciones, es vacía en tanto no haya sido sometida a la prueba del círculo superior, al encuentro con las otras normalidades porosas y esféricas para así reevaluar mis propias divisiones en la confrontación con las otras, haciendo que unas llamadas por mí normalidades no sean sino anómalas configuraciones y engaños de mi conciencia aislada. La anormalidad, la porosidad, la provisionalidad atraviesa así el concepto de normalidad husserliano, su aparente reducción a una presencia regular y constante nos engaña como nos engaña la simplicidad originaria de todo comienzo husserliano, de toda presencia inmediata, de toda intuición.

Así dice Husserl:

A mi entorno le pertenece también la anormalidad (*Anomalität*) y a mi propia experiencia vital y al entorno, el mío privado, que en ella aparece, le pertenece la ocurrencia de cosas experimentadas anormalmente, decimos entonces, que aparecen anormalmente, pero que sin embargo no son propiamente apariencias (*Schein*). Así el ver con ojos enfermos o el ver borroso con grietas y ralladuras o la multiplicación de los contornos y otros con la aparición de la hipermetropía en la normalidad. Lo visto anormalmente y en general lo experimentado por los sentidos se convierte en modo de aparición del correspondiente modo normal de ser visto para mí mismo, es decir, es apercibido como desviación “anormal” de su objetividad originaria normal (*normalen Urgegenständlichen*). No es válido como lo cósmico mismo, pero

tampoco como una imagen, sino como una modificación, que apunta hacia lo propio originario (*Das Ureigentliche*) (Husserl, 1973b: 157).

Ahora bien, la constitución de la anormalidad en la esfera superior, es decir, en el conjunto de aquellos que tienen experiencia del mundo junto conmigo, tiene su complejidad propia en cuanto la anormalidad no podría (como tampoco la normalidad, se puede inferir del texto husserliano) ser completa. Por un lado, la anormalidad se da en aspectos y grados determinados. Esto quiere decir que, para juzgar la anormalidad del otro, debo de haber concordado con él en determinados aspectos que me hacen comprender que compartimos un determinado grado de normalidad, por ejemplo, el ciego que no puede ver los colores y que en los otros aspectos “puede ser totalmente normal” (Husserl, 1973b: 159) y que entiendo que es sujeto de su mundo al igual que yo, diferenciándose solo en el aspecto mencionado. Existen desviaciones más importantes como el caso de la locura que va más allá de las anomalías de los sentidos; al respecto, dice Husserl, no podemos constituir al otro simplemente como ser humano, aunque tampoco como animal, pues este tiene también su normalidad, su estructura de comportamiento que lo hace reconocible (Husserl, 1973b: 159). La locura, en realidad, es una desviación irrecuperable de la normalidad que conocemos como “ser humano” por lo que excluirá de constituir un mundo común con un “anómalo mental”. Por otro lado, cada aspecto normal de nuestro mundo tiene su correspondiente anormalidad (que, como hemos dicho, podría considerarse como el caso originario), es decir, anormalidad de la memoria, de la inteligencia, del comportamiento, de la voluntad, de los sentimientos, de las pulsiones instintivas y de sus necesidades, entre otros. Poco nos ayuda, dice Husserl, para determinar estas anormalidades el recurso a la psicología (entendiendo en este caso por psicología el psicoanálisis, “*moderne Psychologie*”), sino solo nos puede ayudar una fenomenología avanzada.

Pero todo esto también tiene consecuencias para la vivencia de la empatía, es decir, para ese contenido real (*reell*) de la conciencia a través y a partir del cual constituyo al otro como *alter ego*. Recordemos, de paso, que no podemos empezar a comprender el tratamiento de la empatía en Husserl si no nos damos cuenta que en esa constitución del otro, el peso no está en el *ego* sino en el *alter*, entre otras cosas porque la constitución solipsista del ego, dice Husserl en *Ideas II*, es una ficción que fracasa (Husserl, 2000: 201; Husserl 1952: 161) y, también, porque no hay un *ego* previo a la empatía. Como vivencia, la empatía no contiene a su objeto intencional, algo que ya

Husserl postulaba desde las *IL*, es decir que el objeto intencional es siempre trascendente a la conciencia y, por tanto, no es cuestión, ni nunca lo puede ser, ni lógica ni metodológicamente, de reducir al otro a mi yo (que no existe todavía) o que a través de la empatía alcance al otro en su plenitud. Si ello fuera el otro, desaparecería como *alter ego* y quedaría reducido a mi *ego* y a un solipsismo compartido, si tal cosa tiene sentido. Si el énfasis, entonces y nuevamente, como en el caso de la pareja normalidad /anormalidad, está puesto en la alteridad, es porque no se puede pensar la constitución del uno sin el otro, es porque el yo no es espejo del otro sino dos espejos puestos en paralelo, reflejándose al infinito.

Lo que Husserl enfatiza con sus descripciones fenomenológicas de la normalidad es que a la empatía no se llega en estado puro, no se sale desde la mónada aislada que adquiere una ventana empática si no es a través de alguna constitución previa de la normalidad, es decir, de la anormalidad paulatinamente corregida. En los límites de la empatía tenemos, por un lado, la animalidad y, por otro, al perturbado mental que no pueden ser integrados a la normalidad del nosotros común, y por tanto al mundo tal como nosotros lo experimentamos, es decir, nosotros, los hombres “normales” (Husserl, 1973b: 165). Pero, entonces, si nos encontramos con que solo a través de la empatía podemos empezar a constituir al otro y a nosotros como el otro de ese otro, es necesario también haber obtenido previamente una esfera de normalidad, de variaciones aceptables bajo un trasfondo común, que permanece nebuloso en sus contornos y amenazado a cada paso por las anomalías que se nos enfrentan en la naturaleza, animales, muerte, y en el contacto con los otros, los locos, los desquiciados, los encerrados en un mundo individual. Husserl enfrenta esa amenaza en el texto que nos ocupa, pero solo para negarla en la frase siguiente: “La distinción que en el nosotros y en cada uno se encuentra, es la normalidad, que como tal se destaca primero a través del suceso concomitante de la anormalidad. *O más bien de lo normal se separa lo anormal y entra en escena como una modificación de lo normal*” (Husserl, 1973b: 166, cursivas mías). La solución husserliana no deja de ser curiosa y problemática: La determinación de lo no-humano y de lo ya-no-humano pasa por la constitución de mi propia normalidad, y es solo en la condición de un miembro con pleno derecho del mundo de los hombres “normales” como puedo constituir aquellos casos límite que, perteneciendo por mi lado a mi mundo, pues este incluye tanto animales como enfermos mentales, no puede decirse que me incluyan dentro de su mundo, al menos no en cuanto condición de una normalidad presupuesta previamente. De lo

anormal, sea animal o locura, no tengo nada que ganar, de ellos no puedo esperar ninguna corrección a mi mundo, pues para ellos mi mundo no es ni normal ni anormal, sino que lo desconocen en cuanto siendo constituido por ellos mismos y como siendo ellos participantes de un mundo común (Husserl, 1973b: 166). Pero ello también significa que, para la constitución del otro como *alter ego* debo presuponer y esperar una normalidad que nos abarca a ambos, al menos en gran parte, de tal modo que las desviaciones que necesariamente se presentan, puedan ser resueltas como variaciones (normales o anormales) de unas condiciones típicas y promedio del mundo común. Ello no aclara en modo suficiente la relación entre normalidad y empatía, de la que quedaría mucho por decir, pues pareciera que la empatía en estado puro solo ocurre en los casos en los que nos movemos dentro de una normalidad típica¹⁷.

Esa normalidad es un ideal, un núcleo típico de los individuos (Husserl, 1973b: 182) colocados en una generalidad indeterminada, sin la cual el presupuesto de existir en un mundo común, por medio del cual, y solo por medio del cual algo así como la empatía puede aparecer, no tendría lugar. Pero, una vez más, la normalidad está ya siempre del lado del otro, la constitución del mundo común como lugar de la normalidad y de lo típico pasa por el otro en cuanto medida y corrección de mi propia normalidad constituida de manera solipsista. Lo anormal es, en cambio, lo contenido en aquellos seres, animales, enfermos, que no permiten ninguna corrección a mi normalidad/anormalidad, que no permiten certificar mi pertenencia a un mundo compartido a una comunidad del “nosotros”. Es esa corrección, y no el afán de certificar mis propias certidumbres, lo que impulsa a la identificación del otro como perteneciente a un mundo común, y no, pero de un absoluto no, como mi igual. El otro es mi igual en su diferencia, pero una diferencia tal que deja subsistir la esperanza y la manifestación concreta de un enriquecimiento de mi experiencia propia, de mi intencionalidad que no apunta a un objeto aislado sino en medio de un sentido del mundo. Es esa diferencia donde se encuentra el impulso a la objetividad, al trabajo de constatación de la pertenencia común de mis sensaciones privadas, logradas a través de mi cuerpo solipsista con aquellas logradas por otros que se

¹⁶ “Excluidos están los niños, como por otro lado los perturbados mentales y en general los enfermos, en tanto vivan en la anormalidad. Por lo menos no contamos con ellos por completo y solo en cuanto su existencia compartida está parcialmente fundada conjuntamente con la de los demás, que son del todo normales” (Husserl, 1973b: 178).

encuentran, al menos parcialmente, en estado de normalidad (Cfr. Zahavi, 2008: 142 s.). Lo que mi normalidad es para mí debo poder ponerlo bajo el signo (suspensivo si se quiere) de la anormalidad provisional hasta que pueda ser confirmada por ese otro a quien le pido que certifique mi pertenencia al mundo común.

No otra cosa es lo que se logra a través de la empatía. Lejos entonces de ser una operación mental, un trabajo deductivo y lógico¹⁸, una conclusión analogizante como dice Husserl (Husserl, 1973b: 14), que se daría desde el suelo seguro de mi “yo” solipsista ante la vista del otro como cuerpo y como cosa entre las cosas, la percepción del otro, la presencia del otro, “en persona” es una operación compleja como siempre en Husserl cuando de percepción se trata¹⁹. Está atravesada por la normalidad, por la norma que no es más que historia sedimentada, que no es más que la huella de las “síntesis pasivas” que no son otra cosa que el *inconsciente*, que el fantasma de mi cuerpo finito, de la tradición y la sucesión de las generaciones en clave fenomenológica. No es casual que en el texto referido aquí, Husserl encuentre justamente este problema en su relación con la normalidad:

¹⁷ Max Scheler en su libro *Esencia y formas de la simpatía*, (Scheler, 1957) había ya establecido los argumentos fundamentales para negar que la percepción del otro fuera una operación analógica. Sin entrar en los detalles altamente relevantes del argumento de Scheler (ver para ello Zahavi, 2001: 152 ss.), hay una línea argumentativa que nos parece especialmente relevante para nuestro contexto. Dice Scheler: “Pues lógicamente recto (y no una *quaternio terminorum*) fuera, en efecto, el razonamiento de analogía sólo cuando dijera que si existen movimientos expresivos iguales a los que yo llevo a cabo, existe allí también mi yo, pero no un yo ajeno y distinto. Si el razonamiento pone un yo ajeno, distinto de mi yo, es un razonamiento falso, una *quaternio terminorum*. Finalmente, obsérvese el contenido de esta suposición. Esta suposición implica que hay otros individuos psíquicos que en cuanto tales son distintos de mi yo. Ahora bien, el razonamiento de analogía sólo podría en todo caso conducir a la suposición de yos ajenos en la medida en que éstos fuesen iguales a mi yo; jamás, pues, a la existencia de individuos psíquicos extraños” (Scheler, 1957: 314 s.). La reducción del otro a mi yo (único resultado posible de la empatía como analogía) no es la experiencia de otro sino la multiplicación de mi yo. Así se destruye cualquier posibilidad de entender la intersubjetividad como inter-subjetividad, y se logra tan solo una masa indiferenciada y que, fenomenológicamente hablando, ni siquiera podría ser constituida como tal.

¹⁸ “*Admittedly, perception is the basic experience in the constitution of the real world for Husserl. This does not mean, however, that perception for its part might not be founded by intentional, lived experiences that lie even deeper*” (Held, 2003: 37). Nunca debemos olvidar esto, especialmente en cuanto se refiere a la constitución del otro.

A través de la limitación de la unidad de la vida del hombre por el nacimiento y la muerte, se alcanza una unidad de la vida de la humanidad como unidad de una experiencia mediada pero a la vez unitaria de la humanidad toda y de ello (surge) una tradición fundada. Así entiendo yo a la humanidad como histórica, el extenderse del tiempo del mundo, lleno de acontecimientos mundanos, sobre mi tiempo de vida y el de mis contemporáneos copresentes. (Husserl, 1973b: 169)

Así, la heterogeneidad radical de mi cuerpo, de la percepción que requiere de correcciones, de la finitud que me entrelaza con las realidades empíricas de todos los otros hombres significa para mí, como subjetividad trascendental del fenomenólogo, un existir y un ser que no puede y no debe romper las amarras de su facticidad, de su pertenencia al suelo común del tiempo del mundo y del tiempo de la vida. Significa también que el cuerpo es punto de unión entre una subjetividad y una intersubjetividad trascendental, o mejor, que la subjetividad empírico-trascendental solo puede ser constituida desde la intersubjetividad trascendental. Porque mi yo corporal finito con todas sus limitaciones que no pueden ser resueltas por reducción tras reducción, sino que, por el contrario, las abren a la presencia de los otros y, al final, de la humanidad en sí misma, como el paso necesario y siempre mediador para la comprensión del otro. Nunca podríamos comprender lo que es la objetividad si el *alter* ego no fuera más que duplicación y afirmación de mi yo. En ese caso, la objetividad no se distinguiría de la subjetividad y caeríamos en un idealismo clásico en donde la totalidad surge del yo. De ello nos protege el hecho de la que la normalidad, la norma que constituimos, sea de manera solipsista, sea en un presente limitado, siempre es trascendente a sí misma, siempre está ya entregada a la alteridad, al otro y a lo otro que como dimensiones trascendentes nos acechan y nos rodean. A modo de conclusión, diremos que: *la normalidad no es ni puede ser norma de sí*. Solo en la locura, se desprende de ciertas páginas de Husserl (Husserl, 1973b: 31 ss.), podría el yo solipsista, incapaz de corregirse a sí mismo, es decir, confundir su anormalidad constitutiva con la normalidad *per se*, verse a sí mismo como ámbito constitutivo del todo y al otro como derivación de sí.

En ello reside el interés inmenso del trabajo husserliano sobre la normalidad, a pesar de las insuficiencias y malentendidos presentes en los manuscritos sobre el problema que, sin duda, no nos despejan todos los caminos y nos dejan tareas por hacer, como corresponde, intentando encontrar los hilos dejados sueltos a pesar de las contradicciones y de las

discordancias entre los textos y las expresiones. De hecho, podría decirse que el concepto de normalidad nos coloca en (una de las varias posibles) las fronteras de la fenomenología, en el sentido de que nos sitúa ante lo que no puede ser resuelto fenomenológicamente, al menos exclusivamente. De lo que con seguridad debemos huir es de las conclusiones demasiado apresuradas, de las determinaciones que intentan encerrar a Husserl dentro de una metafísica estricta, –el otro como percepción analogizante, la empatía como operación mental, el *alter* ego visto como *alter ego*, la reducción del otro a mi yo (cuando de lo que se trata es, desde el inicio, de la trascendentalidad en la inmanencia), la subjetividad como solipsismo fundante, etc. Una de las conclusiones importantes de este análisis del concepto de normalidad en Husserl, parcial y ajustado apenas a los requerimientos del presente ensayo, tiene que ver con la obvia conexión entre normalidad y el mundo de la vida (*Lebenswelt*), término introducido en los tempranos años 20²⁰ y desarrollado, como se sabe en su libro *Crisis* (Husserl, 1999). El mundo de la vida es ante todo sedimentación de procesos históricos no tematizados pero que, al mismo tiempo, han quedado parcialmente recogidos, en su idealidad, a través de la escritura, es decir en su elevación a una idealidad desprendida de circunstancias inmediatas. El mundo de la vida se nos presenta entonces como una dimensión intermedia, entre las síntesis pasivas (el horizonte no tematizado de toda conciencia y de toda comunidad) y las síntesis activas (la conformación de cultura, en el sentido amplio, de textos y artefactos, que le dan su estabilidad). Así se nos presenta que dicho término y libro representa menos una ruptura que una recopilación de conceptos que habían estado presentes desde siempre en el trabajo husserliano: objetividad, fundamentación de las ciencias, el extravío de dicha fundamentación en una no comprendida subjetividad moderna, y otros más recientes, ante todo, el concepto de normalidad, de síntesis pasivas, de empatía y corporalidad.

IV. Guillermo Hoyos, intérprete de Husserl

QUIERO AQUÍ REFERIRME A ALGUNOS TEXTOS del profesor Guillermo Hoyos en torno a Husserl; específicamente, a los que se refieren de alguna manera al problema de la objetividad y de la intersubjetividad. En el giro habermasiano

¹⁹ Como ha llamado la atención Moran (2012: 178), Gadamer adjudica la invención del término al mismo Husserl, sin embargo aparecía ya en la edición de 1885 del *Grimms Deutsches Wörterbuch*.

de su filosofía, Hoyos parece dispuesto a conceder demasiado poco a la radicalidad del pensamiento husserliano en torno a los problemas de la constitución de la intersubjetividad y del mundo de la vida. En sus finos análisis y gran conocimiento de los principales textos husserlianos, parece haber una premura en llegar a la teoría comunicativa de Habermas.

Examinemos, brevemente, su texto: “¿Qué tan reduccionista es la reducción fenomenológica?” Hoyos le reconoce a Husserl el mérito de haber tematizado, a través de la reducción, la objetividad de las ciencias y la actitud natural, es decir, la conciencia ingenua en un mundo de objetos sin conexión con nuestra subjetividad. Pero esa tematización no es desarrollada sino que se queda encerrada en una conciencia monadológica, de la que no puede salirse a un “mundo de la vida” común. Así, “la reducción es la *pars destruens* y la comunicación la *pars construens* del proceso del conocimiento” (Hoyos, 2012: 118). El problema para Hoyos es que “toda constitución de la intersubjetividad a partir de mi yo trascendental idéntico conmigo mismo subdetermina al otro haciéndolo a mi imagen y semejanza. Según Husserl, en el mundo de la vida el otro se constituye mediante la presentación, como si yo estuviera allí donde está el otro.” (Hoyos, 2012: 123). Sin la intención de hacer una crítica a la postura de Hoyos en este texto, basada en lo dicho anteriormente sobre el concepto de normalidad, empatía, trascendentalidad de la intencionalidad y constitución del otro, sí deseo llamar la atención sobre el hecho de que de lo que aquí se trata es de una interpretación demasiado ligada al libro idealista por excelencia de Husserl: *Ideas I*. Allí se habla, en el conocido –por los especialistas husserlianos– parágrafo 49, de la necesidad de desconectar (*ausschalten*) al mundo exterior, que la conciencia es el residuo fenomenológico de la reducción, etc. Pero ya en *Ideas II*, ciertamente un texto redactado contemporáneamente a *Ideas I*, pero retrabajado por más de diez años y solo publicado póstumamente, Husserl nos aclara que en la constitución solipsista del yo fracasa tanto la constitución del polo subjetivo como la del polo objetivo del conocimiento y que el yo así parcialmente constituido necesita salir de sí hacia el encuentro con los otros seres animales (es decir, dotados de alma o de cuerpo vivo, *Leib*)²¹. En

²⁰ “En la experiencia solipsista no alcanzamos, sin embargo, la dación de nosotros mismos como una *cosa* espacial (*Raumding*) como todas las demás (una dación que obviamente ocurre en nuestra experiencia fáctica) ni el *objeto* de la naturaleza “hombre” (ser *animal*) que conocimos como correlato de la “actitud naturalista”: *cosa* material sobre la cual están edificados los estratos superiores de la *animalidad* específica, en la cual están en cierta

la insuficiencia de mis propias percepciones, en la anormalidad constitutiva de mi cuerpo perceptual y cósico se encuentra la raíz de mi necesidad de encontrar al otro. Y, a su vez, ese encuentro con el otro no se da en un espacio neutro y ya objetivado, sino que está también (ese espacio) en trance de constitución como normalidad y objetividad. El sujeto trascendental no es el mismo sujeto de la actitud natural partido en dos, en virtud de una libertad disponible para todos. Es eso ciertamente como punto inicial, pero cada vez es más claro para Husserl, que el asunto es más complicado. Para empezar, esa subjetividad trascendental tiene, en primer lugar, un cuerpo que no puede ponerse entre paréntesis, que no se deja desconectar, y que funciona como bisagra entre múltiples dimensiones: lo físico y lo animado, lo solipsista y lo intersubjetivo, lo absoluto y lo histórico, el mundo de las ciencias y el mundo de la vida, etc.

Volvemos al tema del mundo de la vida. Si desde un comienzo Husserl ve la necesidad de invertir e interrumpir los flujos de conciencia tal como se dan en la “actitud natural”, es decir, aquella posición (*Stelle*) desde la cual actuamos tanto en nuestra vida cotidiana como en el campo de las ciencias, no es para olvidar esa actitud natural, sino precisamente para recuperarla *fenomenológicamente*, como un entramado de subjetividad y objetividad, como queda dicho en la primera sección. Luego, Husserl, en correspondencia con una revisión progresiva del idealismo trascendental en el que peligra caer la fenomenología, aclara esa primera definición de actitud natural y a partir de *Ideas II*, hablará más bien de dos actitudes, una “naturalista”, la de las ciencias, que cree en una naturaleza objetiva, y una natural, la de nuestra cotidianidad cada vez menos separable de la subjetividad fenomenológica, en cuanto la subjetividad constituyente está mezclada y relacionada con el mundo por ella constituido (*weltbezogen*)²². Y es que a la esencia del *ego* le pertenece de suyo la pasividad de unas síntesis pre-conscientes que conforman el sedimento desde donde se fundamenta esa actitud natural con sus componentes tradicionales, genéticos, habituales o generacionales. Pareciera entonces que el origen del concepto “mundo de la vida” estuviera allí, en esa actitud natural revisada histórica, corporal y habitualmente,

manera incluidos “introyectados” (*introjiziert*). Para llegar hasta ahí tenemos que tomar otro camino: tenemos que salir del sujeto propio y volvernos a los *animales* que nos salen al encuentro en el mundo externo” (Husserl, 2000: 201; Husserl, 1952: 161).

²¹ Véase el artículo de R. Bernet: “Transzendente Phänomenologie?” (Ierna et al., 2010: 41-70).

intentado ahora tematizar aquello que precisamente se había dejado de lado en los primeros conceptos de reducción. Y es que los sujetos no comienzan a hablar desde el silencio absoluto, que la comunicación es inseparable de lo comunicado, pues para comunicar hay que comprender lo dicho y verificar que lo dicho sea parte de una objetividad, de un horizonte compartido.

Lo que se reduce ahora, es decir, se examina en su constitución, es esa actitud naturalista de las ciencias en relación con el “mundo de la vida”. La complejidad de ese movimiento radica en que la actitud naturalista de las ciencias no es lo *otro* con respecto al mundo de la vida, sino que está integrado a él y que por un proceso histórico en la modernidad ha terminado por “colonizarlo” (Hoyos, 2012: 138). La tarea fenomenológica no es tanto entonces recuperar un mundo de la vida descolonizado, i.e. libre de la actitud científica, sino rastrear genéticamente la constitución de esa actitud desde un fondo común. Así, “mundo de la vida” es un concepto ambiguo: Por un lado, parece contrastarse con la actitud científica, es aquello otro olvidado por esta; por otro lado, parece incluirla en tanto aquella actitud no es sino modificación abstractiva de ese mundo de la vida²³. La ambigüedad está enmarcada por las dimensiones de pasividad/actividad, de sedimentación/idealización, de finitud/infinitud que recorre la historia del pensamiento occidental desde los griegos. La escisión del mundo ideal de las ciencias y el mundo de la vida cotidiano no es un acontecimiento “histórico” sino que es el origen del desarreglo y desilusión del mundo presente (Neumann, 1999: 96). Así, dice Husserl, que el trazado histórico de la idealización de las ciencias (en sí misma, hay que decirlo, una idealización de la historia en la persona de Galileo y en menor medida de Descartes) es una necesidad,

cuando asumimos (...) esta tarea de autorreflexión que ha resultado en la situación de “derrumbe” de nuestro tiempo, incluyendo el “derrumbe de las ciencias”. Pero en primer lugar esta tarea comporta la reflexión sobre el sentido originario de las nuevas ciencias, y sobre todo de la ciencia exacta de la naturaleza, porque ella...es de una significación decisiva para el devenir y el ser de las ciencias positivas modernas (...) cuando no de la humanidad europea moderna (Husserl, 1976: 59).

²² Creo que podemos decir con Klaus Held: que si “la consideración husserliana del mundo de la vida incluye una crítica radical del espíritu de las ciencias modernas...esta crítica no es fundamentalmente hostil hacia la ciencia. Por el contrario, el objetivo de Husserl es el de revivir la filosofía tanto como ciencia como fundamento del trabajo científico en general” (Welton, 2003: 32).

Por ello, es claro que para Husserl no se trata, como bien lo indica Hoyos, “de reflexiones anticientíficas o premodernas. Todo lo contrario: su resultado es resignificar la actividad científica y técnica en el mundo de la vida” (Hoyos, 2012: 134). La crítica de Hoyos a Husserl radica en que la comprensión del mundo de la vida para éste es demasiado estática, un correlato de sentido para una conciencia intencional, universal y única, donde la argumentación no tiene cabida en el solipsismo de una conciencia constitutiva que coloca ya el sentido plenamente constituido. El mundo de la vida parece excluir el lenguaje y por tanto la posibilidad de superar el horizonte particular de quienes participan en la vida pública de una comunidad. Al incluir la argumentación razonada se abre la posibilidad de relacionar las diversas perspectivas: “En este sentido el mundo de la vida ya no es solo horizonte universal de significados, sino que se presenta también el mismo mundo como fuente inagotable de recursos de argumentación” (Hoyos, 2012: 146). Pero, en ello se esconde menos una crítica que un malentendido, pues Husserl no es en modo alguno ajeno al lenguaje y a los acuerdos intersubjetivos en la constitución del mundo de la vida. En el importante texto conocido como “Origen de la Geometría” (Husserl, 1976: 365-386) resalta la importancia irreducible del lenguaje para la constitución de comunidad:

Igualmente a este horizonte de la humanidad le pertenece el lenguaje común. La humanidad es consciente ante todo de manera mediata e inmediata como comunidad del lenguaje. Es evidente que solo a través del lenguaje y de su amplia documentación como comunicación posible del horizonte humano como puede llegar a ser éste abierto e infinito, como lo es siempre para los humanos (...) En este sentido es la humanidad para cada ser humano, para el cual ella es su horizonte del nosotros (*Wir-Horizont*), una comunidad en la que podemos comunicarnos y expresarnos mutuamente de manera normal y en ella puede cualquiera conversar sobre todo lo que se encuentra en su entorno como existiendo objetivamente (...) El mundo objetivo es de entrada un mundo para todos, el mundo que cada uno tiene como horizonte de mundo. Su ser objetivo tiene como precondition que los humanos como humanos tengan su lenguaje común. Lenguaje es por su lado, función y capacidad ejercida, correlativa al mundo, al universo de los objetos como lingüísticos y expresables según su ser y su estilo de ser. Así están los seres humanos como humanos, humanidad común, mundo –el mundo, en el que los hombres, con los cuales hablamos y podemos hablar–, y por otro lado el lenguaje inseparablemente entretejidos y están siempre seguros de esa inseparable unidad de relación, aun si por lo común solo de manera implícita, como un horizonte (de comprensión). (Husserl, 1976: 369-70)

Allí volvemos al mismo punto repetido a lo largo del ensayo, en cuanto la objetividad, la normalidad, no es algo que se encuentra sino que se constituye a partir de una intersubjetividad, de una empatía que no puede separarse de la historia, y aquí, del lenguaje. ¿Cómo podríamos comunicarnos, si no podemos asumir de antemano que mundo y palabra se entretrejen, se refieren a lo mismo y que las expresiones de los otros son algo más que una sucesión de malentendidos? ¿Cómo saber que estamos hablando de las cosas mismas y no de palabras sin relación con las cosas del mundo? Pues, porque el mundo de la vida no es pura pasividad y fondo de argumentación sino actividad histórica sedimentada. Ello es así y debe ser así, pues no existe razón ni razonabilidad que no pase por una objetividad ya de antemano constituida o que pueda y deba constituirse. Es claro que esa objetividad no puede ser solo la de las ciencias. A lo que apunta Husserl es a que la objetivación del documento, de la escritura, de la idealización sea el camino elegido por occidente, y que el camino histórico de esa idealización pertenece en sí a la objetividad misma. Si somos mónadas, y Husserl lo recalca, no somos menos mónadas finitas, destinadas a perecer y a ser reemplazadas por otra generación de mónadas. Pero ello, lejos de separarnos nos une y nos reúne en esa armonía preestablecida que para Husserl se llama “mundo de la vida” o Tierra en su sentido pre-copernicano:

Nadie puede ser despertado de la muerte en toda la eternidad del mundo, la objetivación de la eternidad temporal monádica no está en su ser humano, como un nuevo hombre que tuviera el recuerdo renovado del antiguo hombre y solo adquiriera nuevas posibilidades prácticas, del mismo modo que sucedería si yo hubiera dormido durante años y me despertara en otro presente y en otro entorno. Inmortalidad en el sentido acostumbrado es imposible. Pero inmortal es cada hombre como cada mónada, inmortal es su participación en el proceso de auto-realización de la divinidad, inmortal es el continuado efecto de todo lo auténtico y bueno. Inmortal es también él en cuanto en su mónada permanece contenida toda su herencia que el protege en sí mismo, todas las ganancias espirituales y que contribuyen a determinadas funciones, aunque sin la conciencia total de ello, que permiten la auto-identificación con los hombres que vivieron anteriormente, en la armonía del mundo divino. (Husserl, 1973b: 610)

El profesor Hoyos nos dice: “Y aquí está el error de Husserl, el último filósofo del idealismo quien en su esfuerzo por conservar la razón moderna anticipa el resultado de un posible entrecruzamiento de las diversas culturas en el proceso de reflexión y propone a “Europa” como paradigma

de racionalidad” (Hoyos, 2012: 369). Tiene por supuesto toda la razón en apuntar al eurocentrismo husserliano, un eurocentrismo más histórico que geográfico pues, para Husserl, lo que define a Europa es el haber optado por el camino de la razón, es decir, de la objetividad en esferas cada vez más amplias para captar no los mundos singulares sino incluso el mundo de la humanidad como tal, más allá de fronteras o limitaciones particulares, es decir un horizonte de mundos. En ese sentido, la fenomenología es a la vez continuación y punto de llegada de ese camino europeo, en cuanto en ella se describe la constitución de ese mundo de mundos como ideal teleológico pero, también, es reflejo de su limitación particular como manifestación de una cultura superior. Y, sin embargo, ¿no dice precisamente Habermas algo similar sobre la fortaleza de Europa, de su carácter verdadero cuando sostiene lo siguiente?:

Pero, ¿quién otro sino Europa podría sacar de sus *propias* tradiciones la penetración, la energía, la voluntad de visión y fantasía –todo aquellos que sería menester para quitar su fuerza configuradora de mentalidades a las premisas, desde hace ya mucho tiempo no metafísicas sino metabiológicas, de esta engegucida compulsión a mantener y seguir expandiendo el sistema? (Habermas, 1989: 433)²⁴.

¿No es esa misma fuerza a la que invoca Husserl para sacarnos de la crisis, sabiendo bien que la crisis misma es producto de la racionalidad idealista de occidente desprendida de su suelo originario, de su Tierra que no se mueve, de su mundo de la vida? Si, de hecho, hemos construido un mundo global basado en la ciencia y en la tecnología o, como diría Heidegger, desvelado desde la “esencia de la técnica moderna” (Heidegger, 2000: 15) no podrá ser la respuesta, nos dice Husserl, la de crear un marco formal multicultural a partir del cual se desprendan las diversas culturas o se deje en libertad para la expresión de las diversas culturas porque con ello renunciamos a constituirnos a nosotros mismos *en el otro*, a salirnos de la anormalidad inherente de nuestra cultura para enfrentarnos a la normalidad del otro y en ello corregirnos y repensarnos. Creo que una frase como esta, escrita por Hoyos como crítica a Husserl, bien podría ser suscrita por él: “Y

²³ Una frase que no está muy alejada de lo que ha dicho Heidegger en su última entrevista con *Der Spiegel*: “Sólo partiendo del mismo lugar del que ha surgido la técnica moderna puede prepararse un cambio. Que no puede producirse mediante la adopción del budismo zen o de cualquier otra experiencia oriental del mundo. Para una transformación del pensamiento necesitamos apoyarnos en la tradición europea y reapropiárnosla” (Heidegger, 1989: 79).

se busca que la descripción de este “darse” del mundo y de la sociedad no se realice por un sujeto privilegiado, sino por los muchos en su actuar cotidiano como participantes en la conversación y el diálogo en la experiencia diaria, desde sus diversos mundos de vida” (Hoyos, 2012: 375). Las citas de Husserl en las páginas precedentes indican la cercanía a una tal posición. La objetividad no es en último término más que el afán por corregir mi anormalidad constitutiva, de someterla a contrastes en el encuentro empático con el otro y no la cerrada manera de ver las cosas en una objetividad ingenua y absoluta. Si, como dice Held en un famoso artículo (Held, 2005: 40 ss.) la confrontación con los mundos culturales extraños, desde mi mundo familiar (*Heimwelt*) guarda una similitud estructural con la constitución de la intersubjetividad, no es porque en ella se asimile la otra cultura con la mía y al final se reduzca a no ser sino una variación de la mía (no es allí donde debe ubicarse el eurocentrismo husserliano) sino en cuanto se busca el “horizonte de una experiencia común del mundo” (Held, 2005: 40). Y, es en la búsqueda de esa experiencia común del mundo donde Husserl ve el impulso esencial, para bien o para mal, de occidente, el camino que se abrió con los griegos. Es la confusión entre mi mundo y todos los demás mundos posibles el legado de la ciencia, no el de occidente *per se*:

También la ciencia objetiva hace sus preguntas sobre el suelo firme del mundo existente a partir de la vida precientífica. Ella coloca su ser, como toda praxis con antelación pero se arroga el objetivo de reemplazar el saber precientífico imperfecto en cuanto a su alcance y firmeza, por uno completo de acuerdo con la idea correlativa que yace en lo infinito de un mundo determinado con certeza. (Husserl, 1976: 119)

Pensar que la fenomenología husserliana termina con la asimilación del otro, del individuo como otro, de la cultura extraña, de mi normalidad y (su) anormalidad, es justamente achacarle lo mismo que él ha determinado ser el extravío y la crisis de las ciencias y de la filosofía europea. Pero, la comunicación tampoco puede ser nunca punto de partida absoluto pues ésta es siempre mediación, es siempre dimensión mediada entre el horizonte común de experiencia y la anormalidad que me pertenece y que en el otro –y solo allí– se normaliza. En Husserl, aún reside mucho impensado que nos llama y nos incita al trabajo filosófico.

Referencias

- BENJAMIN, W. (2007). *Sobre la fotografía*. Valencia: Pre-textos.
- BLUMENBERG, H. (1975). *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt: Surhkamp.
- BROWN, H. (1985). Galileo on the Telescope and the Eye. *Journal of the History of Ideas*. Vol. 46, No. 4. (pp. 487-501).
- DASTON, L; GALISON, P. (1992). The Image of Objectivity. *Representations*. No. 40, Special Issue: Seeing Science. (pp. 81-128).
- GADAMER, H-G. (1987). *Gesammelte Werke* Vol. 4. Tübingen: Mohr Siebeck.
- GROSSHEIM, M. (2004). Zu den Zachen selbst! Die neue Sachlichkeit der Phänomenologen“. *Die (k)alte Sachlichekeit, Herkunft und Wirkung eines Konzepts*. Bassler, H, Knaap, A. (eds.). Würzburg: Königshausen & Neumann. (pp. 145-160).
- HABERMAS, J. (1989). *El Discurso filosófico de la Modernidad*. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara S.A. de ediciones.
- HEIDEGGER, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe, vol. 7*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989). *La Autoafirmación de la universidad alemana. El Rectorado 1933-1934. Entrevista con Der Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- HELD, K. (2005). Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt. *Edmund Husserl, Critical Assessments of Leading Philosophers* Vol. V. Bernet, R.; Welton, D. & Zavota, G. (Eds). London / New York: Routledge. (pp. 39-58).
- HELD, K. (2003). Husserl's Phenomenology of the Life-World. *The New Husserl: A Critical Reader*. Welton, D. (Ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- HOYOS, G. (2012). *Investigaciones fenomenológicas*. Bogotá: Siglo del Hombre.
- HUSSERL, E. (2006). *La tierra no se mueve*. Madrid: Editorial Complutense.
- HUSSERL, E. (2000). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. (Trad. Antonio Ziri6n) México: UNAM.
- HUSSERL, E. (1995). *Investigaciones L6gicas (I y II)*. (Trad. Manuel G. Morente y Jos6 Gaos). Barcelona: Altaya. (1984). Husserliana XVIII y XIX. *Logische Untersuchungen*. La Haya: Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, E. (1984). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México: Folios.
- HUSSERL, E. (1976). Husserliana VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1973a). Husserliana XVI. *Ding und Raum: Vorlesungen von 1907*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1973b). Husserliana XV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, dritter Teil*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1968). Husserliana IX. *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1952). Husserliana IV. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- IERNA, C.; JACOBS, H. & MATTENS, Ph. (2010). *Philosophy, Phenomenology, Sciences Essays In Commemoration Of Edmund Husserl*. Dordrecht: Springer.
- LATOUR, B. (1995). ¿Tienen historia los objetos? el encuentro de Pasteur y de Whitehead en un baño de ácido láctico. *Isegoría: Revista de Filosofía Moral y Política*. No. 12. (pp. 93-109).
- MORAN, D. (2012). *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MORAN, D. (2005). *Edmund Husserl Founder of Phenomenology*. Cambridge: Polity Press.
- NEUMANN, G. (1999). *Die phänomenologische Frage nach der Ursprung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Raumauffassung bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Duncker und Humblot.
- SCHIEVELBUSCH, W. (1992). *Licht, Schein und Wahn : Auftritte der elektrischen Beleuchtung im 20. Jahrhundert*. Berlin: Ernst.
- SIMMEL, G. (1995). Die Großstädte und das Geistesleben. *Gesamtausgabe* Bd. 7, *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Rüdiger Kramme (Ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- VANDEVELDE, P. & LUFT, S. (Eds.). (2010). *Epistemology, Archaeology, Ethics: Current Investigations of Husserl's Corpus*. London, New York: Continuum International.

WELTON, D. (2003). *The New Husserl: A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press.

WINKLER, M.; VAN HELDEN, A. (1992). Representing the Heavens: Galileo and Visual Astronomy. *Isis*, Vol. 83, No. 2. (pp. 195-217).

ZAHAVI, D. (2009). *Husserls Phänomenologie*. Mohr Siebeck: Stuttgart.

ZAHAVI, D. (2001). Beyond Empathy: Phenomenological Approaches to Intersubjectivity. *Journal of Consciousness Studies* No. 5–7. (pp. 151–67).