

Límites de la comprensión gadameriana de la fenomenología

Limits of the Gadamer's Interpretation of Phenomenology

Noé Expósito Ropero
Universidad Nacional de Educación a Distancia, España
nexposito@fsf.uned.es

Recibido: 31/10/2016 • Aceptado: 02/02/2017

Resumen

Este artículo persigue, en primer lugar, presentar la interpretación que Hans-Georg Gadamer mantuvo de la fenomenología de Edmund Husserl, incidiendo en las críticas que contra ella dirige. Para ello, se remite a la reciente publicación de *El movimiento fenomenológico*. En segundo lugar, pretende mostrar cómo la lectura gadameriana de Husserl está marcada por una serie de prejuicios y malentendidos que le impiden tener una comprensión adecuada de la fenomenología, y cómo las críticas de Gadamer a la fenomenología de Husserl se deben a dicha interpretación. A modo de conclusión, se expondrá muy brevemente la relevancia de esta problemática para el debate filosófico actual.

Palabras clave: Husserl; Gadamer, Heidegger, fenomenología trascendental, intersubjetividad.

Abstract

The aim of the present papers is to show, in the first place, Gadamer's interpretation of Husserl's phenomenology, with a special emphasis on the critique it received. The occasion to do so is the recent appearance of *The phenomenological movement*. Secondly, we point at how Gadamer's reading of Husserl is marked by a series of prejudices and misunderstandings that prevent him from understanding phenomenology properly, and hence his failed critique to Husserl's phenomenology is due to that misinterpretation. To conclude, we briefly explain the relevance of this problem for the current philosophical debate.

Keywords: Husserl, Gadamer, Heidegger, transcendental phenomenology, intersubjectivity.

Introducción

En el presente trabajo¹ persigo, fundamentalmente, dos objetivos, modestos y ambiciosos al mismo tiempo.² Modestos en tanto que, por un lado —y este sería el primer propósito—, no persigo aquí más que mostrar la interpretación que Hans-Georg Gadamer mantiene de la fenomenología de Husserl, sintetizada en *El movimiento fenomenológico* (Gadamer, 2016),³ una publicación reciente que recopila los escritos centrales de Gadamer al respecto. Ha sido, precisamente, la publicación de esta obra lo que ha motivado mi trabajo, pues me parece de gran relevancia, no sólo para la difusión del pensamiento de Gadamer en el ámbito filosófico hispanohablante, sino también y, sobre todo, por su relación directa con la fenomenología y la imagen que de ella se presenta. A estos escritos dedicaré, pues, la primera parte del trabajo, limitándome, insisto, a exponer las ideas fundamentales de los mismos, prestando especial atención a las críticas lanzadas contra la fenomenología de Husserl.

A esta modesta tarea seguirá una segunda, algo más ambiciosa, cuya finalidad será mostrar la profunda incomprensión gadameriana de los principios y nociones fundamentales de la fenomenología husserliana. Lo interesante —y sorprendente— de esta problemática

1 Soy beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia de España, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset.

2 Quiero agradecer a los dos revisores anónimos de *Open Insight* por la minuciosa lectura realizada de la primera versión del presente trabajo, así como sus numerosos comentarios y sugerencias, que han contribuido notablemente a mejorar y precisar varios aspectos del mismo. Del mismo modo, extendiendo las palabras anteriores de agradecimiento a mi director de tesis, Javier San Martín.

3 En lo que sigue incluiremos las referencias a esta obra en el cuerpo textual para agilizar la lectura, citándola abreviadamente como MF.

se muestra, a mi juicio, en el hecho de que, a diferencia de lo que sucedió con los contemporáneos de Husserl, desconocedores de su inmenso legado póstumo,⁴ Gadamer sí tuvo acceso a gran parte de estos textos decisivos, tales como, por ejemplo, los dedicados al problema de la intersubjetividad, publicados en tres volúmenes de *Husserliana*,⁵ a los que Gadamer, como veremos, se refiere expresamente. Sorprende constatar, insisto, cómo el hermeneuta se empeña en mantener una determinada lectura de Husserl, marcada, a su juicio, por la asunción de un supuesto idealismo moderno y un cientificismo objetivista que impediría a la fenomenología abordar cuestiones tan decisivas como la intersubjetividad, la historia o una auténtica comprensión del mundo de la vida —al que Husserl, paradójicamente, pretendería remitirnos—. Según Gadamer, ni siquiera *La crisis de las ciencias europeas*, la última obra publicada en vida de Husserl, habría ofrecido una respuesta mínimamente satisfactoria a estas cuestiones. Mi tarea será, pues, en esta segunda parte del trabajo, mostrar cómo la lectura gadameriana de Husserl y su tenaz crítica a la fenomenología, no sólo descansan en una profunda incompreensión de las nociones básicas de la misma, sino que, además, sorprendentemente, nos remite a textos de Husserl donde, explícitamente, el fenomenólogo escribe y suscribe exactamente lo contrario de lo que Gadamer le atribuye —como, por ejemplo, según veremos, en el problema de la relación entre el sujeto trascendental y el yo concreto, decisivo para la fenomenología.

Finalmente, a modo de conclusión, aludiremos brevemente a la importancia de rebatir los malentendidos y malinterpretaciones vigentes en torno a la fenomenología de Husserl, no sólo ya en relación con la figura de Gadamer, sino también, y sobre todo, refiriéndonos a la tradición hermenéutica que este inaugura —junto a Heidegger—, puesto que ambas corrientes juegan un papel central

4 Valiosos recursos para los estudios de Husserl están disponible en la página web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: <https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications/index.html>

5 Se trata de los tomos XIII, XIV y XV de *Husserliana* publicados en 1973. Indicamos las referencias completas en la bibliografía final.

en el panorama filosófico actual y los debates que lo articulan; de ahí la necesidad de establecer entre ambas un diálogo riguroso y «a la altura de los tiempos», si se me permite valerme de la expresión orteguiana.

Contexto e interpretación gadameriana de la fenomenología de Husserl

La hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer, expuesta en su obra magna *Verdad y Método* (1960), y la fenomenología, iniciada por Edmund Husserl con la publicación de las *Investigaciones lógicas* (1900), han marcado un antes y un después en la historia de la filosofía. Difícilmente podrá comprenderse el panorama filosófico actual y los retos que nos plantea sin haber pensado a fondo la significación e implicaciones de ambos enfoques filosóficos. Sin embargo, esta tarea no resulta nada fácil, sino que requiere, más bien, de un gran esfuerzo, y esto por los siguientes motivos, que aquí no podemos más que enunciar, pero que han de tenerse en cuenta para comprender el contexto de la problemática que nos ocupa. En primer lugar, la confrontación con la obra de Husserl, si no con toda ella —pues estamos a la espera del volumen 43 de *Husserliana*, aun en preparación—, sí al menos con una parte importante de la misma, supone ya una tarea harto complicada, dificultad de la que el propio Husserl era consciente.⁶ En segundo lugar, deberíamos adentrarnos en la hermenéutica filosófica desarrollada por Gadamer, atendiendo tanto a la problemática del método de las *ciencias humanas* (*Geisteswissenschaften*)

6 Husserl reconoce la dificultad de su filosofía y las complejidades inherentes a la misma, tal y como leemos en esta conocida nota a pie de *La crisis*: “La filosofía contemporánea de las últimas décadas —también la de las llamadas escuelas fenomenológicas— prefirió aferrarse a la vieja ingenuidad filosófica. Sin duda, fue difícil producir una exposición bien motivada para los primeros surgimientos de un cambio tan radical, de un cambio total de actitud de todo el modo natural de vida sobre todo aquí, en particular, en la subsiguiente marcha del texto por razones comprensibles, constantemente se aproximan a malas interpretaciones por recaídas en la actitud natural” (Husserl, 2009: nota 16, 207-208). Sobre la importancia de la distinción básica, pero crucial, entre «actitud fenomenológica» y «actitud natural» diremos algo más adelante, deteniéndonos también en algunas de estas dificultades que dieron lugar a las tales «malas interpretaciones».

y su polémica con las *ciencias naturales* (*Naturwissenschaften*), como a las implicaciones y reivindicaciones filosóficas que con ello se vienen a defender (Gadamer, 1990; 1993; 1995). En tercer lugar, y no menos relevante, habría que atender a la mediación e influencia de Martin Heidegger en esta relación, puesto que esta resulta ser una pieza clave tanto para la recepción e interpretación de la fenomenología contemporánea (no sólo la de Husserl) como para el desarrollo mismo de la hermenéutica filosófica, tal y como el propio Gadamer reconocerá.⁷ En cuarto lugar, y en estrecha relación con el tema de este trabajo, no hemos de olvidar que la lectura que Gadamer mantiene de la fenomenología de Husserl no es otra que la de su maestro, a quien remite constantemente, repitiendo incluso las críticas formuladas por aquel en diversas ocasiones (Heidegger, 1979; von Pöggeler, 1963; San Martín, 1988a; von Herrmann, 2000; Escudero, 2015; Expósito, 2016; Serrano de Haro, 2016a).

Como ya se indicó, ninguno de los cuatro puntos pretenden ni pueden ser aquí expresamente abordados, pero sí es necesario tenerlos presentes para situar correctamente tanto la interpretación como la crítica de Gadamer a la fenomenología. Según veremos, esta contextualización otorga al tema un alcance mucho más amplio, pues no se trata, simplemente, de exponer la interpretación más o menos errónea que un autor mantiene de otro —por más que esto pueda resultar interesante—, sino, más bien, demostrar, remitiéndonos a los textos de sus fundadores, cómo las críticas y discrepancias de una corriente frente a otra descansan, en buena parte, sobre prejuicios y malentendidos que pueden y deben ser hoy revisados y superados pues solo así podremos reapropiarnos de lo valioso de ambos enfoques: he aquí el tercer y auténtico objetivo del presente trabajo.

Pasemos, pues, a revisar esta serie de artículos —cinco en total— publicados por Gadamer entre 1965 y 1983. Advertirá el lector que me referiré a ellos de un modo indiscriminado, esto es: sin importarnos el hecho de que entre la publicación del primero y del

7 Nos detendremos en ello más adelante, comentando algunos pasajes de los escritos que nos ocupan.

último hayan transcurrido casi veinte años. Ello no se debe a una falta de rigor en mi tratamiento de los mismos, sino que se justifica, como veremos, en la constatación de que Gadamer no sólo mantuvo intacta su posición crítica respecto a Husserl desde el primero hasta el último texto aquí recogido —de 1983—, sino que, además, sintetiza en él las tesis expuestas en todos los anteriores, enfatizándolas e incluso endureciendo notablemente el tono de su escritura. Esto muestra, pues, que durante todo este tiempo, Gadamer mantuvo la misma posición crítica —o *acrítica*, según se mire— respecto a la fenomenología.

Como ya se ha advertido, el enfoque general desde el que Gadamer aborda la fenomenología de Husserl está marcado por la figura de Heidegger, a quien recurre en todos y cada uno de los escritos que nos ocupan pues, según Gadamer, fue su maestro quien superó el planteamiento idealista-reflexivo trascendental de Husserl:

Creo que Heidegger ha sido realmente el único que ha preguntado más allá de una mera posición dualista y no se ha conformado con distinguir la reflexión trascendental de una experiencia mundana del mundo de la vida. Mediante su crítica ontológica radical del concepto de conciencia y de la esencia de su darse ha preparado el terreno para ello (MF: 145).

En este contexto general, la diferencia decisiva entre Husserl y Heidegger sería, según Gadamer, la establecida “entre forma académica y forma mundana de la filosofía” (MF: 66), pues Husserl se habría establecido dentro de “la tranquilidad cultural propia del estilo de vida burgués” (MF: 67). Es por ello que la fenomenología de Husserl —continúa Gadamer— no pudo más que surgir de “una intención fundamental puramente teórica” (MF: 68), siendo “el tema favorito de Husserl la fenomenología de la percepción pura” (MF: 153).

Si bien es cierto que Gadamer pretende presentar a la fenomenología como una de las grandes corrientes del siglo XX, no pueden, sin embargo, pasar desapercibidos al lector atento los continuos comentarios críticos que contra ella se deslizan a lo largo de estos

escritos, llegando incluso a ridiculizarla.⁸ Y es que, en definitiva, Gadamer no puede entender la relación de Heidegger —y la suya propia— con la fenomenología de Husserl más que como una irremediable ruptura:

En realidad, a pesar de la anexión a la disciplina metódica de la fenomenología husserliana, lo que se realizó en el filosofar de Heidegger no era propiamente la continuación y la actuación pormenorizada de un programa de investigación fenomenológico (MF: 67).

En resumidas cuentas, Gadamer considera que la fenomenología de Husserl habría sido superada por la «hermenéutica de la facticidad» de Heidegger (MF: 156), punto de partida de su propia filosofía, que vendría a reivindicar la exigencia de radicalizar el «giro hermenéutico» (MF: 157-160) iniciado por ambos filósofos (Rodríguez, 1997; Grondin, 2003).

Ahora bien, dentro de este marco interpretativo general, es necesario esbozar aisladamente las diferentes críticas que Gadamer dirige contra Husserl, pues solo a partir de ellas podremos comprobar en qué medida comprendió el hermeneuta las directrices básicas de la fenomenología. Todas las críticas de Gadamer están interrelacionadas y se sustentan recíprocamente, y podríamos resumirlas, a mi juicio, en torno a seis amplias cuestiones: en primer lugar, la concepción de Husserl de la «filosofía como ciencia estricta» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*), de modo que la noción de «ciencia» será aquí lo problemático (MF: 131); en segundo lugar, la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*) y la posibilidad o no de acceder al «*a priori* del mundo» (MF: 129); en tercer lugar, el problema de la «reflexión trascendental» y la «reducción trascendental», cuyas implicaciones «idealistas» (MF: 114) problematizan —y esta sería la

8 Es revelador, en ese sentido, el siguiente pasaje: “Así de triviales eran muchos de los análisis fenomenológicos. Se dice que Adolf Reinach, uno de los estudiantes más dotados de Husserl, *Privatdozent* en Gotinga que falleció en la Primera Guerra Mundial, trató durante un semestre entero nada más que de la pregunta acerca de qué es un buzón de correo” (MF: 59-60).

cuarta cuestión— las nociones de «subjetividad trascendental» o «ego trascendental» como “principio de fundamentación última” (MF: 136); de modo que, en última instancia —quinta cuestión— Gadamer no ve cómo puede Husserl poner en relación al «yo concreto» con la «subjetividad trascendental», puesto que, según Gadamer, “El ego trascendental no es un yo en el mundo” (MF: 92). Las cinco cuestiones anteriores entroncan con la sexta y última problemática, que sería la dificultad (o imposibilidad) de la fenomenología de Husserl de abordar satisfactoriamente el tema de la «intersubjetividad» (MF: 92). De todas ellas, en mayor o menor medida, según su relevancia, nos ocuparemos en lo que sigue.

Gadamer alude a distintas obras de Husserl, pero centra su atención, principalmente, en el último texto publicado en vida de Husserl: *La crisis de las ciencias europeas*. Como es sabido, será en esta obra donde Husserl tematice expresamente la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), si bien el tema está presente ya en los escritos más tempranos.⁹ En todo caso, *La crisis* nos ofrece una síntesis global, madura, de la estructura, sentido y alcance de la fenomenología trascendental. No es de extrañar, pues, que Gadamer dirija hacia ella su punto de mira y focalice allí su crítica a la fenomenología. Para el hermeneuta, este “trabajo tardío” de Husserl vendría motivado por el gran éxito de la aparición de *Ser y tiempo* (1927) de Heidegger (MF: 89), pero tampoco en *La crisis* habría superado Husserl los lastres arrastrados en sus obras anteriores:

En la medida en que conozco el material, no puedo aquí apoyar la opinión de los que quieren ver en este trabajo tardío de Husserl una «superación» de la fundamentación en el *ego* trascendental y, en este sentido, una aproximación al esfuerzo filosófico de Heidegger (MF: 89).

⁹ Por ejemplo, el §29 de *Ideas I*, de 1913, titulado “Los «otros» sujetos-yos y el mundo circundante intersubjetivo natural”, donde Husserl habla de “nuestro mundo circundante existente para todos, al cual nosotros mismos pertenecemos” (Husserl, 2013: 139); vale, también, la pena consultar al respecto el estudio “El concepto de *Lebenswelt* en Husserl” de Føllesdal (1991).

Advertimos, pues, cómo el problema decisivo reside, según Gadamer, en la citada «superación» de la fundamentación en el *ego* trascendental, pues este punto preciso sería el que, por un lado, convertiría a la fenomenología en un idealismo tradicional —en tanto que el sujeto constituye y fundamenta el mundo— y, por otro lado, impediría el tratamiento adecuado de la intersubjetividad, dado el carácter subjetivista y solipsista de su punto de partida. Pero procedamos por partes, deteniéndonos en las distintas críticas antes esbozadas.

Hemos aludido, en primer lugar, a la defensa de Husserl de la «filosofía como ciencia estricta» (*Philosophie als strenge Wissenschaft*). Suele entenderse —y traducirse— el término alemán «strenge» en el sentido de «estricta» —en analogía con las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*). Así lo entiende Gadamer, lo cual es ya confuso, pues el sentido en que lo emplea Husserl es, más bien, en el de «rigurosa»: la filosofía como una *ciencia rigurosa*, y no como un mero saber especulativo o sin fundamento. Pero lo realmente problemático aquí para Gadamer será la noción misma de «ciencia» (*Wissenschaft*), pues el hermeneuta no puede compartir “la ilusión según la cual «la ciencia» —del estilo que sea— podría tomar decisiones acerca de una «*praxis* universal» (MF: 131). Lo que Gadamer encuentra en Husserl no es “sino la antigua limitación práctico-política de la pretensión de monopolio de la ciencia y una nueva conciencia crítica en cuanto a la «cientificidad» de la filosofía misma” (MF: 131). Aquí está el problema de fondo para el hermeneuta.

Respecto a la segunda crítica, Gadamer reconoce el valor de la noción de «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), pero recrimina a Husserl el no haber atendido a las “investigaciones históricas”, para las cuales —afirma— “estaba muy mal preparado” (MF: 128). Husserl no habría atendido a los plurales “mundos de la vida” históricos, fácticos y concretos, sino que habría “idealizado” su enfoque al pretender acceder al “*a priori* del mundo” (MF: 129). Gadamer cuestiona este planteamiento idealista-trascendental, poniendo así en cuestión la empresa husserliana, entendida como el intento de “imponer de nuevo el apriorismo clásico de la tradición idealista” (MF: 150). Se trata, pues, de la crítica al idealismo y apriorismo trascendental husserliano.

En tercer lugar, Gadamer plantea el problema de la «reflexión trascendental» y la «reducción trascendental» (MF: 114). Con ello tocamos un punto fundamental de la fenomenología, tanto que de su correcta interpretación dependerá la comprensión o incomprensión de la misma. Según reflejan los textos, Gadamer vacila en este punto y no termina de aclararse al respecto. Por un lado, defiende a Husserl de las críticas de Theodor Adorno expuestas en *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (MF: 78) e insiste en que la reducción trascendental —que el propio Heidegger practicaría (MF: 75)— nada tiene que ver con “un concepto «metafísico» completamente obsoleto de idealismo” (MF: 76). Tampoco acepta la lectura de Roman Ingarden en relación con el «idealismo trascendental» de Husserl, pues, según Gadamer, el pensador polaco lo entendería como un «idealismo metafísico», en lo cual, aquel “no tiene razón” (MF: 80). Pero, por otro lado, donde Gadamer encuentra mayores dificultades y reticencias en esta cuestión sería en la noción husserliana de *constitución*:

Sin duda es cierto que el idealismo deriva todo su contenido a partir del análisis de la conciencia sin necesitar de ninguna manera del exterior. Pero, ¿no vale esto también para el proyecto de la fenomenología de Husserl? Por supuesto, él no conoce el ideal de la deducción y en su lugar habla de «constitución» (MF: 77).

Sería entonces la noción de «constitución» la que induce a Gadamer a interpretar a Husserl como un dualista, posición que le obligaría a “distinguir la reflexión trascendental de una experiencia mundana del mundo de la vida” (MF: 145). Vemos ahora cómo esta crítica enlaza con la anteriormente citada, referida a la subjetividad trascendental que constituye y fundamenta el mundo; de ahí que Gadamer lo interprete como un dualismo: por un lado, estaría el mundo (en sí) y, por otro, el sujeto (constituyente de mundo). Desde esta perspectiva, para Gadamer, Husserl no habría avanzado mucho respecto a Descartes y Kant. Será precisamente en este punto donde el hermeneuta, apelando de nuevo a su maestro, cargue duramente contra Husserl, remitiéndose a la conocida crítica heideggeriana a

la tradición metafísica, según la cual esta “consideraba que el estar-presente [*Vorhandenheit*] suponía un “ser” secundario frente a lo que estaba a la mano [*Zuhandenheit*]” (MF: 153). Pues bien, aplicando a la fenomenología la crítica heideggeriana, Gadamer se dirige contra Husserl en los siguientes términos y con el siguiente tono –merece la pena reproducir el pasaje, ya tardío, del año 1983:

Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó «intersubjetividad», y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro es el rendimiento de una aprehensión animadora secundaria elevada a la percepción pura de algo extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, «haciéndose» únicamente con posterioridad persona? ¿Son así «las cosas mismas?» (MF: 153-154).

Tras estas duras acusaciones, Gadamer continúa su tenaz crítica a Husserl como sigue:

Nadie podría afirmar que el maestro del arte descriptivo fenomenológico seguía cualesquiera prejuicios lamentables al emprender descripciones «de las cosas mismas», de apariencia tan dogmática. Era necesario otro tipo de crítica, una que sometiera a examen crítico no el arte descriptivo del fenomenólogo, sino la obligación de fundamentación que le subyacía, y el aparato conceptual, tenido por previamente válido, que le servía de base. Fue mérito del joven Heidegger” (MF: 154).

Estos dos fragmentos, pertenecientes al último de los escritos que comentamos, de 1983, insisto, sintetizan la lectura gadameriana de la fenomenología de Husserl, puesto que recogen y explicitan las críticas anteriormente enunciadas. Partiendo de esta interpretación dualista e idealista de la fenomenología se comprende, pues, la cuarta crítica que Gadamer lanzaba contra Husserl, en la que problematiza las nociones de «subjetividad» o «ego trascendental» entendidas como “principio de fundamentación última” (MF: 136).

Para Gadamer, no dejará de resultar problemática la pretensión husserliana, basada en el «modelo cartesiano», de remitirnos “hacia un ego trascendental originario en cuanto origen de toda donación de sentido y toda validez de sentido” (MF: 83).

En consonancia con esta interpretación de la fenomenología, las dos últimas críticas enunciadas no hacen sino extraer las consecuencias de las cuatro anteriores, de ahí que Gadamer no comprenda cómo podría Husserl poner en relación al «yo concreto» con la «subjetividad trascendental», puesto que, según el hermeneuta, en la fenomenología de Husserl “El ego trascendental no es un yo en el mundo. Reconocer esto y mantenerse firme en ello es la inmensa dificultad” (MF: 92). Esta sería, justamente, la quinta crítica —o problema irresoluble— que Gadamer plantea. Ni que decir tiene, pues, que desde esta lectura de Husserl difícilmente pueda la fenomenología abordar de un modo satisfactorio la decisiva cuestión de la intersubjetividad (MF: 92), sexta y última crítica enunciada.

Podríamos incidir y profundizar en cualquiera de los puntos mencionados, pero resulta dudoso que al acometer esa tarea podamos esclarecer mucho más la comprensión que Gadamer tenía de la fenomenología de Husserl. Quizás podríamos matizar y afinar un poco más en esta o aquella cuestión, pero no se trata, según vemos, de un problema técnico, complejo o profundo el que Gadamer le plantea a Husserl, sino que, más bien, son los principios básicos de la fenomenología los que se tornan aquí problemáticos, tal y como muestra este ilustrativo suspiro exasperado:

¡Cuántas implicaciones misteriosas hay aquí! ¿En qué consiste esta subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo? (MF: 126).

Gadamer sintetiza de nuevo, en dos líneas, no ya su crítica, sino su profunda incompreensión de las nociones fundamentales de la fenomenología, de ahí su desconcierto ante las problemáticas básicas de la filosofía que pretende poner en cuestión. En lo que sigue intentaremos mostrar y justificar estas afirmaciones.

En este último apartado del trabajo intentaremos ofrecer algunas respuestas escuetas, pero fundamentales, a las interrogantes del hermeneuta, prestando especial atención a la última planteada, pues ella apunta, como bien sabía Gadamer, al núcleo mismo de la filosofía de Husserl. Para hacer justicia a la interpretación de Gadamer, nos remitiremos únicamente a la bibliografía husserliana citada por él mismo en estos cinco escritos, y no a las publicaciones póstumas posteriores, que él desconocía. En cualquier caso, según intentaremos mostrar, una lectura atenta y rigurosa de *La crisis las ciencias europeas*,¹⁰ a la que Gadamer reiteradamente remite, permitiría responder a todas y cada una de sus críticas, de modo que, casi en exclusiva, a esta última obra de Husserl atenderemos en lo que sigue.

Para enfocar nuestra respuesta a la lectura gadameriana puede resultar iluminador el comentario final del Prólogo que Ramón Rodríguez escribe a los artículos que nos ocupan, de modo que merece la pena citarlo por extenso:

Es desde luego más que dudoso que se pueda atribuir al proyecto de renovación del hombre y de la cultura que guía a la fenomenología trascendental de Husserl esta idea de aplicación propia de la ciencia objetiva, pero es claro que Gadamer ve en él, como muestran los textos de este libro, una nueva forma de intelectualismo o idealismo que no puede hacerse cargo de la situación real del mundo de la vida en que nos encontramos (MF: 28).

La cuestión decisiva para Gadamer sería, pues, de acuerdo también con nuestra exposición, la noción de «subjetividad o ego trascendental» que, entendida como fundamento constituyente del mundo —de ahí su acusación de idealismo trascendental— impediría tanto una comprensión originaria como un adecuado tratamiento

¹⁰ En adelante seguiremos la edición de Husserl en traducción de Julia Iribarne (2009), introduciendo las referencias en el cuerpo textual para agilizar la lectura, citándola como Cr.

del mundo de la vida concreto e histórico. Esto justificaba la tajante afirmación de Gadamer según la cual “El ego trascendental no es un yo en el mundo” (MF: 92). Sin embargo, sucede que Husserl afirma en *La crisis*, igual de clara y tajantemente, lo contrario:

Yo soy, en efecto, como yo trascendental, el mismo que en la mundanidad es un yo humano. Lo que de la humanidad estaba oculto para mí, lo descubrí en la investigación trascendental (Cr: 300).

Esta cita nos sitúa, pues, ante el problema crucial: solo uno de los dos —Husserl o Gadamer— puede estar en lo cierto; esto es, o el yo trascendental es un «yo mundano», o no lo es. Ya conocemos la interpretación de Gadamer; veamos ahora cómo defiende Husserl esta afirmación, decisiva para la fenomenología.

No se cansará Husserl de repetir una y otra vez que la intención primera de la práctica fenomenológica (mediante la epojé y la reducción) reside, antes que nada, en posibilitar la instauración de un cambio radical de perspectiva: el paso de la “actitud natural” u ordinaria a la “actitud del fenomenólogo”, lo cual implica, de acuerdo con Husserl, “una transformación personal”, es más, “la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano” (Cr: 179).

Lo que este transformador cambio de actitud o de perspectiva nos descubre, según la cita anterior, es al yo mundano de carne y hueso como un yo trascendental, de modo que no se trata aquí de una «invención» o de un «producto» de la «reflexión fenomenológica» —según entendía Gadamer—, sino de un *descubrimiento* que antes “estaba oculto para mí”, tal y como afirma Husserl. No se trata, pues, ni de un dualismo metafísico cartesiano ni de que *existan* dos o tres yoes en un único yo —lo cual, efectivamente, plantearía graves problemas—, sino que nos referimos siempre y en todo momento a uno y el mismo yo, —el de aquí y ahora, de carne y hueso—, pero en tres *actitudes* distintas, o abordado desde tres distintas perspectivas. En *Erste Philosophie II* (1959)¹¹ expone Husserl la decisiva teoría de

¹¹ Aquí es importante resaltar el texto de Husserl *Erste Philosophie II* (Husserliana VIII:

los «tres yoes»: el primero se refiere al yo en la actitud natural o cotidiana —el «yo directo», ejecutivo, sumido en la praxis, en el que-hacer mundano— que, gracias a la práctica fenomenológica —el «yo fenomenólogo o fenomenologizante»— se descubre a sí mismo como «yo trascendental» (San Martín, 1986: 206-2010; 2015: 112-113). Se trata, justamente, del *movimiento fenomenológico* efectuado siempre y necesariamente en primera persona, por una única persona o yo. Esta distinción preliminar resulta imprescindible para entender tanto la estructura de la fenomenología como el significado de sus nociones directrices fundamentales.

Hallamos aquí, precisamente, la primera deficiencia de la interpretación de Gadamer, en su desatención —o desconocimiento— de esta cuestión básica, que articula todas las nociones y categorías posteriores. Una de ellas es, sin duda, la de «epojé». ¿Qué nos dice Husserl sobre ella en *La crisis*? Allí leemos lo siguiente:

Pero el mundo, exactamente como era antes para mí y como todavía lo es, válido a la manera subjetiva, no ha desaparecido, solo que mediante la *epojé* consecuentemente llevada a cabo se presenta a la mirada puramente como correlato de la subjetividad que le da sentido de ser, a partir de cuyo valor el mundo absolutamente «es» (Cr: 193).

El mundo, afirma Husserl en perfecta coherencia con lo anteriormente expuesto, no ha desaparecido. La *epojé* no aniquila el mundo, no me separa de él, no me transporta a ningún lugar fuera o más allá del mundo —si es que esto último pudiera tener algún sentido—. El problema no reside, pues, en justificar o evidenciar apodícticamente la existencia objetiva del yo o del mundo, según se podría desprender del «camino cartesiano»,¹² para tomarlos luego como premisas evi-

427 y 440), publicado en 1959, con varias décadas de anterioridad a los escritos de Gadamer. Estos textos, sin embargo, parecen ser desatendidos por el hermeneuta.

12 Julia Iribarne expone en su “Estudio preliminar”, siguiendo la ya clásica distinción establecida por Iso Kern, los tres caminos para lograr el acceso a la reducción trascendental: el cartesiano, el de la psicología intencional y el de la ontología o del mundo de la vida (Cr: 23-36). No podemos detenernos aquí en esta importante problemática, pero sí

dentos de una fundamentación epistemológica. Si bien es cierto que esta lectura es plausible, también lo es que Husserl señala clara y reiteradamente lo siguiente: “No se trata de asegurar la objetividad, sino de comprenderla” (Cr: 230). La epojé, y el método fenomenológico en su conjunto, responden, efectivamente, a una problemática *epistemológica*, de ahí que Husserl dedique nada menos que las dos primeras partes de *La crisis* a discutir con Galileo, Descartes, Hume, Berkeley y Kant sobre la fundamentación de las ciencias y su objetividad, pero la cuestión de fondo no es meramente gnoseológica, sino, tal y como expresa el § 6, la de indagar en “La historia de la filosofía moderna como lucha por el sentido del ser humano” (Cr: 58).

Es por todo ello que la interpretación defendida por Gadamer, al guiarse única y exclusivamente por la problemática epistemológica y entender la fenomenología trascendental, bien como intento de fundamentación objetiva del conocimiento, bien como “aplicación propia de la ciencia objetiva” —según lo expresaba más arriba R. Rodríguez—, las tesis gadamerianas no pueden resultar más que parciales e insuficientes. Aquí encontramos, pues, una segunda deficiencia general —o de punto de partida— en su comprensión de la fenomenología, ya que, según intentaremos mostrar, este enfoque impide vislumbrar el alcance y significación profunda, no sólo de la epojé, sino de todas las demás nociones básicas articuladas por Husserl.

Al tratar anteriormente la noción de «epojé» surgieron, como ligadas a ella de modo ineludible, las de «mundo», «correlato» y «subjetividad». Estas quedan perfectamente enlazadas en el § 41 de *La crisis*, titulado significativamente como sigue: “La auténtica epojé trascendental hace posible la «reducción trascendental»: El descubrimiento y la investigación de la correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo” (Cr: 192). Y es que, a diferencia de Descartes —de quien Husserl se aleja explícitamente en el § 18 a causa del solipsismo al que abocaría su planteamiento (Cr: 122-123)—,

es preciso mencionarla al menos para recordar que Husserl era plenamente consciente de ella, así como de las virtudes e insuficiencias de los distintos «caminos»; por ejemplo el §43, titulado significativamente “Caracterización de un nuevo camino hacia la reducción frente al «camino cartesiano»” (Cr: 195). Nosotros tendremos en cuenta esta problemática solo en la medida en que sea necesario para el objetivo de este trabajo.

lo que según el fenomenólogo nos descubren la epojé y la reducción trascendental no es otra cosa que la necesaria correlación trascendental entre mundo y conciencia de mundo. Esto significa que no hay conciencia sin mundo, puesto que toda conciencia es conciencia «de» mundo (genitivo subjetivo y objetivo); y viceversa, que el mundo sólo «es» —subraya Husserl— en tanto que aparece a una conciencia. Serrano de Haro lo resume en la bella y precisa fórmula que nos muestra cómo en la ontología natural “el mundo aparece existiendo”, mientras que la fenomenología trascendental nos revela cómo “el mundo existe apareciendo” (Serrano de Haro, 2016b: 219-230).

En este sentido, y en ningún otro, afirmará Husserl que la subjetividad trascendental es «absoluta» (Cr: 194), puesto que ella es condición de posibilidad de todo fenómeno (aparecer o existir) del mundo. Ella constituye el mundo, pero lo constituye siendo ella misma constituida en ese constituir; de ahí la prioridad de la correlación trascendental. En este preciso sentido, y solo en este, cabe hablar en Husserl de un idealismo trascendental,¹³ el cual, frente a la lectura de Gadamer, no implica dualismo metafísico alguno, ya que la «realidad radical» —si queremos decirlo con Ortega (2008)— no es ni el «yo» ni el «mundo», sino la «correlación» entre ambos. Aquí detectamos, según nos parece, otra importante imprecisión en la interpretación de Gadamer, que enfatiza siempre al «yo» (o la «subjetividad») como elemento único y fundamental, olvidando que este es solo un “polo” (el *Ich-Pol*) de la correlación trascendental. Toda esta problemática resultará mucho más clara y comprensible al hilo de la *corporalidad*, de la que nos ocuparemos enseguida.

A la luz de los análisis anteriores podemos abordar ahora las dos últimas y más importantes críticas planteadas por Gadamer. Ambas están, en efecto, interrelacionadas: primero, la referida a la “paradoja” de la “subjetividad que constituye el mundo, pero que a su vez está integrada en el mundo mismo” (MF: 126) y, segundo, la concerniente a la constitución de la intersubjetividad. Husserl, en el § 28

13 A pesar de todo, Husserl era plenamente consciente de las malinterpretaciones a las que esta expresión había dado lugar, de ahí que en 1934, en una carta a Émile Baudin, afirmase de la expresión «idealista fenomenológico» que “es un término que, por cierto, ya no empleo” (*Briefwechsel*, VII, 16).

de *La crisis*, emprende “El camino de la filosofía-trascendental fenomenológica en la pregunta retrospectiva a partir del oculto mundo de la vida pre-dado” (Cr: 145) como alternativa al camino cartesiano, dado que el anterior “método fue erróneo, fue ingresar de un salto en la intersubjetividad trascendental y pasar por alto el *proto-yo*, el ego de mi *epojé* que nunca puede perder su carácter de único y su indeclinabilidad personal” (Cr: 225). ¿Qué fue lo que anteriormente se pasó por alto y ahora, en cambio, debe salir a relucir con toda su fuerza? Intentaremos ofrecer una breve respuesta.

En este nuevo «camino» comienza Husserl por plantearnos la distinción decisiva entre «cuerpo cósmico» (*Körper*) y «cuerpo vivido» (*Leib*), para diferenciar, análogamente, entre dos concepciones fundamentales del ser humano, así como los métodos que le son propios a cada una de ellas. La primera es la propia de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*); la segunda lo es de las ciencias humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*), pues solo estas últimas se ocupan del «sentido» del ser humano en tanto que ser racional y libre, sea desde una perspectiva individual, sea desde la colectividad socio-cultural. Y es que, como advierte Husserl en las primeras páginas de *La crisis*, la cuestión de fondo era y sigue siendo la misma:

¿Qué tiene para decir la ciencia acerca de la razón y la sin-razón, qué tiene para decir sobre nosotros, los seres humanos como sujetos de esa libertad? La mera ciencia de cuerpos no tiene, manifiestamente, nada que decir (Cr: 50).

Si bien es cierto que podemos distinguir varios «caminos» en la práctica fenomenológica trascendental, también lo es que todos entroncan, en última instancia, con la misma problemática, a saber, con la pregunta por el *sentido*, y no sólo de las ciencias naturales y sociales, sino del ser humano en tanto que *sujeto ético y responsable*, tal y como Husserl ya había puesto de manifiesto en 1923-1924 en sus artículos sobre *Renovación del hombre y de la cultura*.¹⁴ De ahí la

14 Aparecen en Husserliana XXVII, 3-94; también existe una traducción española de Agustín Serrano de Haro (2012).

necesidad de retrotraer —o «reconducir», pues tal es el sentido último de la reducción trascendental— todas las problemáticas anteriores al mundo de la vida, suelo originario de toda configuración y constitución de sentido. Ahora nos situamos ya frente a las dos cuestiones centrales que plantea Gadamer: ¿cómo y quién «constituye» ese «sentido»? Recordemos que, para Gadamer, esto suponía aceptar una «paradoja» incomprensible, a saber, una subjetividad que forma parte del mundo y, al tiempo, lo constituye. A partir de ella, recordemos, Gadamer lanzaba contra Husserl la más mordaz de todas las críticas expuestas en los artículos comentados, refiriéndose precisamente a los volúmenes de *Husserliana* dedicados a la problemática de la intersubjetividad:¹⁵

Algo semejante ocurre con lo que Husserl denominó «intersubjetividad», y que aparece tratado en tres volúmenes de su obra póstuma. Ahí da la impresión de que la experiencia del otro es el rendimiento de una aprehensión animadora secundaria elevada a la percepción pura de algo extenso. ¿Dicen esto las cosas mismas? ¿Es que hay ahí algo extenso primero, algo que se puede percibir, «haciéndose» únicamente con posterioridad persona? ¿Son así «las cosas mismas?» (MF: 153-154).

Insistimos en que, de todas las críticas y malentendidos del hermeneuta en torno a la fenomenología, la recién citada representa, sin duda, la más grave. Según la interpretación de Gadamer, el «otro» se me presentaría, en un primer momento, como un algo extenso, meramente cósmico, fruto de la percepción pura, y solo después, en un segundo momento —¿en unos segundos?—, gracias al rendimiento de una aprehensión animadora —del sujeto constituyente, se entiende— se «haría» persona.

Sin incidir en la insólita —y aparentemente absurda— caracterización de esta «experiencia del otro» que Gadamer atribuye a Husserl, parece que ella descansa, *ab initio*, en el olvido de la distinción

15 Comentaremos más adelante algo sobre estos tomos de *Husserliana* a los que se refiere Gadamer.

fundamental, antes apuntada, entre el ser humano como mero «cuerpo cósmico» (*Körper*) y como «cuerpo vivido» (*Leib*), así como de los modos de «percepción» correspondientes, en lo cual Husserl es totalmente claro: “cuerpos y cuerpos vividos son pura, perceptiva y esencialmente diferentes” (Cr: 149). Al hilo del análisis de la percepción se detendrá Husserl en un elemento central de la misma, a saber, la noción de «horizonte»,¹⁶ a partir de la cual se planteará la posibilidad —o necesidad— de la existencia de un mundo común *objetivo* e *intersubjetivo*. Antes, pues, de adentrarnos en lo que denominamos *fenomenología genética* —que abordaremos enseguida—, el propio análisis *estático* de la percepción nos muestra elementos que, por así decirlo, desbordan o apuntan inherentemente más allá del sujeto, sustentados, más bien, “en ese nuestro «vivir-uno-con-otro» el mundo” (Cr: 150). Este mundo compartido no puede, pues, ni ser el mero producto de una única subjetividad constitutiva ni tener, tampoco, validez única y exclusivamente para esta subjetividad aislada —lo cual, por definición, resulta ser una contradicción y un sinsentido (Cr: 204). El siguiente pasaje sintetiza lo fundamental de las problemáticas planteadas, de ahí que merezca la pena reproducirlo por extenso:

Más bien, en todo caso, deben ser traídas a consideración para la elucidación de éstas como de todas las otras adquisiciones de la actividad humana, en primer lugar, en el mundo concreto de la vida, y en verdad en la universalidad efectivamente concreta, en la cual el mundo actualmente y a la manera de horizonte incluyen en sí toda la «sedimentación de validez adquirida» por los seres humanos para el mundo de su vida en común y ha referido en conjunto estas valideces, en última instancia, a un núcleo de mundo a preparar abstractamente para su surgimiento: el mundo de las simples experiencias intersubjetivas (Cr: 175).

16 No podemos detenernos a ofrecer aquí un análisis minucioso de esta noción, pero para corroborar la importancia y alcance fenomenológico de la misma *cfr.* Walton, R. (1993: 71-98; 129-170; 2015).

Vemos, pues, cómo, partiendo de una *fenomenología estática* de la percepción desembocamos, al hilo de la citada noción de «horizonte», en la problemática de *la sedimentación de validez adquirida por los seres humanos para el mundo de su vida en común*. No habrá pasado desapercibido al lector que, al hablar de «sedimentación de validez adquirida», damos el salto —exigido por el propio análisis— a la *fenomenología genética*. Esta nos muestra, de acuerdo con Husserl, que, en última instancia, los sujetos resultan ser “co-sujetos de esta experiencia” (*Mitsubjekte dieser Erfahrung*), experiencia anclada en “una concordancia en la percepción conjunta del mundo”, solo a partir de la cual podemos establecer legítimamente “como lo normal la concordancia intersubjetiva acerca de la validez y, con esto, una unidad intersubjetiva en la multiplicidad de valideces y de lo que es válido en ellas” (Cr: 204-205). De ahí que, en coherencia con lo anterior, Husserl nos remita a “una constitución intersubjetiva del mundo (*intersubjektiven Konstitution der Welt*)” (Cr: 208). No es de extrañar, pues, que Husserl entienda la noción de «intencionalidad» como “el título para el único esclarecimiento efectivo y auténtico, para el hacer comprensible”, dado que en ella reside la génesis, la “configuración originaria de sentido” (*ursprünglicher Sinnbildung*) (Cr: 208-209).

Nunca se insistirá lo suficiente en que los análisis anteriores introducen —o, mejor dicho, exigen, presuponen y remiten a— la noción de «cuerpo vivido» (*Leib*), con sus «órganos de percepción» (*Wahrnehmungsgorgane*) y las «cinestesias» (*Kinästhesie*) como elementos trascendentales necesarios para la constitución del «despliegue de sentido» (*Sinnentfaltung*), todo lo cual pasa a formar parte imprescindible del análisis fenomenológico trascendental, dirigido ahora hacia “una nueva dimensión altamente enigmática” (Cr: 146-154). Concluimos, en definitiva, que la percepción no aparece ya como un elemento desligado o extraño al mundo —núcleo central de una posición dualista—, sino que esta se nos muestra como «interpretación» originaria del mundo, como «razón originaria» (*Urvernunft*) que nos ancla racionalmente en la realidad (San Martín, 2008a). Solo desde estos análisis básicos podemos comprender el alcance de la siguiente afirmación de Husserl:

En el cambio continuo del ver, el lado visto cesa precisamente de no ser efectivamente visto todavía, pues es «retenido» y «tomado en conjunto» con lo retenido antes continuamente, y de este modo yo «aprendo» a «conocer» la cosa. Algo semejante habría que llevar a cabo con más amplitud respecto de la proximidad y de la distancia (Cr: 198-199).

Justamente porque *he aprendido a conocer*, y no sólo las cosas, sino también, y en primer lugar, a las demás personas *como personas*, como cuerpos vividos similares al mío, me resulta imposible conocer o reconocer a las personas como meras cosas, y viceversa. Lo contrario, según señalaba antes Husserl, caería del lado de lo anómalo o anormal —con todas las enfermedades, disfunciones y trastornos psicológicos que ello implica. Pues, ciertamente, si alguien confundiese perpetuamente un armario con una persona, o viceversa, tendría un serio y triste problema para vivir y sobrevivir en este mundo, y no digamos ya para convivir con los demás. Y es que, en definitiva, como señala Husserl, las personas y las cosas (o meros cuerpos) pertenecen a *ontologías regionales* completamente distintas, con sus modos propios de ser y aparecer, con sus peculiaridades irreducibles unas a otras. En ello insiste también San Martín al recordarnos, en coherencia con lo anterior, la importancia de la noción de «fundación originaria» (*Urstiftung*) para abordar la problemática de la «constitución del otro»¹⁷ (San Martín, 2008b: 100-106).

No podemos detenernos aquí en los minuciosos análisis que Husserl dedica al problema de la intersubjetividad,¹⁸ precisamente en los volúmenes póstumos citados por Gadamer, donde Husserl nos remite, ni más ni menos, que al nacimiento como acontecimiento fenomenológico —y no sólo biológico— fundamental para abordar la cuestión. Tanto Landgrebe (1976), por citar a uno de sus discípulos directos, contemporáneo de Gadamer, como, más recientemente, Serrano de Haro, nos ofrecen pistas decisivas para emprender,

17 Sobre esta cuestión *cfr.* el detallado estudio de Simón Lorda, A. (2001).

18 *Cfr.* Iribarne, J. (1987; 2010).

a partir de esos textos póstumos, «una fenomenología genética de la primera empatía», donde el recién nacido, explica este último,

Al proferir esos sonidos determinados en el momento de la presencia materna, la madre pasa a perfilarse como término de una iniciativa sonoro-motriz que, de algún modo, la reconoce, la tiene por referente; es el barrunto del otro, que el manuscrito sugiere como la más remota forma de empatía (Serrano de Haro, 2016b: 259)

Sin extenderme más, dejo aquí meramente mencionada esta problemática, para que el lector no familiarizado con la corriente fenomenológica pueda hacerse una idea del potencial y de la vigencia de la fenomenología de Husserl. No sabemos con qué atención y profundidad leyó Gadamer estos volúmenes de Husserl dedicados a la intersubjetividad, así como el resto de textos por él mismo citados, pero resulta patente que tanto su interpretación como sus críticas no reflejan en modo alguno el contenido de los mismos. Según hemos intentado mostrar, la lectura gadameriana de la fenomenología de Husserl no profundiza en las problemáticas que pretende criticar, sino que, más bien, parece confundir las nociones básicas de la fenomenología, limitándose a exponer una imagen superficial de la misma. Esta comprensión de la fenomenología puede dar lugar, paradójicamente, tanto a una crítica profunda, según hemos visto, como a una reivindicación formal de la misma, hasta el punto de equipararla —para bien o para mal— con otros enfoques filosóficos, tal y como muestran, de un modo significativo, las palabras que cierran *El movimiento fenomenológico* de Gadamer: “La fenomenología, la hermenéutica y la metafísica no son tres puntos de vista filosóficos distintos, sino el filosofar mismo” (MF: 162). Concluimos, en definitiva, que estos textos de Gadamer deberían ser leídos teniendo muy presentes las limitaciones interpretativas de las que, según hemos intentado mostrar, adolecía su autor en relación con la fenomenología.

Según se indicó al comienzo, el objetivo último de este trabajo no es tan sólo mostrar los límites de la lectura gadameriana de Husserl, a pesar de la influencia que los escritos de Gadamer hayan

tenido —o puedan seguir teniendo— en la recepción de la fenomenología en el ámbito hispanohablante. Según me parece, si sigue teniendo algún interés la crítica filosófica del pasado, de los autores e interpretaciones más influyentes históricamente, este interés reside y se justifica, a mi juicio, en tanto que tal relectura y revisión crítica se nos presenta como condición de posibilidad para la reapropiación actual de esos autores, de esas corrientes y tradiciones; en el caso que nos ocupa, de la fenomenológica-hermenéutica. Si el presente trabajo puede aportar algo para el desarrollo de esa labor, para la puesta en diálogo crítico y riguroso de ambas tradiciones, su objetivo último habrá sido felizmente cumplido. De lo contrario, una vez más, quedará en mera crítica historiográfica.

Referencias bibliográficas

- Escudero, J.A. (2015). “El problema de la reflexión en Husserl y Heidegger”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. *Monográfico 5*, pp. 93-119.
- Expósito, N. (2016). “El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger”. En *Differenz, Revista Internacional de Estudios Heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 2, pp. 35-49.
- Føllesdal, D. (1991-1992). “El concepto de *Lebenswelt* en Husserl”. En *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, 4, pp. 49-78. Disponible en: http://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen00/Boletin04/Boletin04.pdf [Última consulta: 02/05/2017]
- Gadamer, H-G. (2002). *Verdad y método II*, M. Olasagasti, trad. Salamaca: Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1977). *Gesammelte Werke Bd.1: Hermeneutik I: Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr.
- Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, AA Aparicio y R de Agapito, trads. Salamanca, Sígueme.
- Gadamer, H-G. (1993): *Gesammelte Werke Bd.2: Hermeneutik II: Wahrheit und Methode - Ergänzungen, Register*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H-G. (1995). *Gesammelte Werke: Band 10: Hermeneutik Im Ruckblick*. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H-G. (1998). *El giro hermenéutico*, A. Parada, trad. Madrid: Cátedra.
- Gadamer, H-G. (2016). *El movimiento fenomenológico*. Madrid: Síntesis.

- Grondin, J. (2003). *Le tournant hermeneutique de la phenomenologie*. París: Presses Universitaires de France.
- Heidegger, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs, GA 20*. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Jaime Aspiunza, trad. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1976). *Husserliana VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1959). *Husserliana VIII, Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, R. Boehm, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973a). *Husserliana XIII, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, I. Kern, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973b). *Husserliana XIV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-1928*, I. Kern, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1973). *Husserliana XV, Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935*, I. Kern, ed. La Haya: M. Nijhoff.
- Husserl, E. (1988): *Husserliana XVII, Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, T. Nenon y H.R. Sepp, eds. La Haya: Kluwer Academic.
- Husserl, E. (1994). *Briefwechsel. Band VII: Wissenschaftskorrespondenzen*, K. Schuhmann, ed. La Haya: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (2009). *La crisis de las ciencias europeas*, J. Iribarne, trad. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2012). *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, A. Serrano de Haro, trad. Madrid: Anthropos.
- Husserl, E. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología trascendental. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, A. Ziri6n, ed. y trad. México: Fondo de Cultura Econ6mica
- Iribarne, J. (2010). *De la 6tica a la metaf6sica: en la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*. Bogot6: Editorial San Pablo, Universidad Pedag6gica Nacional.
- Iribarne, J. (1987). *La intersubjetividad en Husserl. Bosquejo de una teor6a, vol. I*. Buenos Aires: Carlos Lohl6.
- Landgrebe, L. (1977). "Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus". En *Phänomenologie und Marxismus, vol. 1*, B. Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin, eds. Frankfurt: Suhrkamp. pp. 71-104.
- Landgrebe, L. (2017). *El problema de la teleología y de la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo*. N. Exp6sito, trad.; J. San Mart6n, rev. En *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigaci6n filos6fica y cient6fica* 2. [En prensa].

- Ortega y Gasset, J. (2008). “¿Qué es filosofía?”. En *Obras Completas, VIII*. Madrid: Fundación Ortega y Gasset/Taurus. pp. 235-374.
- Pöggeler, O. (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske.
- Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. F. Duque, trad. Madrid: Alianza.
- Rodríguez, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- San Martín, J. (1998): “La crítica heideggeriana a la fenomenología de Husserl”, en: Eduardo Ranch y Fernando-M. Pérez Herranz, *Centenario de Descartes. 1596-1996*, Alicante: Universidad de Alicante. pp. 85-95.
- San Martín, J. (2008a). “La percepción como interpretación”. En *Investigaciones Fenomenológicas*, 6. pp. 13-32.
- San Martín, J. (2008b). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- San Martín, J. (2015). *La nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.
- Serrano de Haro, A. (2016a). “Crítica a la «crítica inmanente» de Heidegger al pensamiento de Husserl”. *Horizonte y Mundanidad. Homenaje a Roberto Walton. Volumen 16 Serie Fenomenología*. LR. Rabanaque y A. Ziri6n, eds. Morelia: Jitanj6fora.
- Serrano de Haro, A. (2016b). *Paseo filos6fico en Madrid. Introducci6n a Husserl*. Madrid: Trotta.
- Sim6n Lorda, A. (2001). *La experiencia de alteridad en la fenomenologfa trascendental*. Madrid: Caparr6s Editores.
- von Herrmann, F. W. (2000). *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Ph6nomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*. Bogot6: Editorial Aula de Humanidades / Universidad de San Buenaventura Cali.
- Walton, R. (1993). *Husserl. Mundo, conciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Almagesto.