



Revista de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea
Journal of Studies on the Origins of Contemporary Philosophy

Geltung, vol. 3, n. 2, 2024, p. 1-24 | e70197

ISSN: 2764-0892



<https://doi.org/10.23925/2764-0892.2024.v3.n2.e70197>

LA FECUNDIDAD DE LA “QUINTA MEDITACIÓN CARTESIANA” O EL ARTE DE LA DISIMULACIÓN: LECTURAS CRUZADAS DE HUSSERL Y LEVINAS

PIERRE-JEAN RENAUDIE

Université Lyon 3 – Jean Moulin

pierre-jean.renaudie@univ-lyon3.fr

RESUMEN

El presente artículo propone una nueva lectura de la “Quinta Meditación cartesiana” basada en una reevaluación de la estrategia argumentativa seguida por Husserl en su tratamiento de la cuestión del otro, y su articulación con la egología fenomenológica de las *Meditaciones*. Esta relectura se basa, en primer lugar, en una distinción entre dos significados irreductibles del solipsismo, que da lugar a la identificación de dos problemas distintos: el problema metafísico del solipsismo, que Husserl resuelve y descarta en la “Cuarta Meditación”, y el problema del solipsismo trascendental, que la egología fenomenológica de las cuatro primeras Meditaciones no puede resolver en la medida en que se desprende precisamente de la resolución idealista del solipsismo metafísico. El artículo muestra a continuación que la posición de este problema en la apertura de la “Quinta Meditación” responde a una dificultad interna de la egología husserliana: la de la injustificabilidad del modo de donación en primera persona de las vivencias. Esta dificultad, que afecta a toda la fenomenología husserliana, sólo podía formularse en el contexto de un análisis del modo de manifestación de otros egos, análisis que revela la posibilidad de poner en cuestión la egología. Hacer aparecer esta posibilidad sin abandonar los principios de la egología fenomenológica es el objeto de la “reducción a la esfera de la propiedad” que Husserl lleva a cabo en esta “Quinta Meditación”, de manera que posibilite una forma de fracaso de la relación con el otro que garantice el éxito de su descripción fenomenológica.

PALABRAS CLAVE

HUSSERL. LEVINAS. QUINTA MEDITACION CARTESIANA. EGOLOGÍA.
SOLIPSISMO. INTERSUBJETIVIDAD.

EL “FRACASO” DE LAS MEDITACIONES CARTESIANAS¹

Si las lecturas francesas de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl (incluyendo, desde Levinas hasta nuestros días, los ilustres nombres de Sartre, Merleau-Ponty, Tran-Duc-Thao, Derrida, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Didier Franck...) han facilitado el acceso a la comprensión de este texto difícil – debido a su riqueza y diversidad, y al papel decisivo que han desempeñado en la posteridad y en la renovación de la tradición fenomenológica –, sin duda han contribuido aún más a revelar su extraordinaria *fecundidad*. Es esta fecundidad la que quisiéramos tomar aquí como principio de lectura (o de relectura) de aquella *Meditación* que sin duda ha hecho correr más tinta: la “Quinta Meditación cartesiana”; y es a la luz de esta fecundidad que nos proponemos reinterpretar la lectura crítica que Levinas hace de esta “Quinta Meditación”, para revelar, detrás de esta crítica, la destacable relación que une los análisis de estos dos autores. Este principio de lectura me obligará a apartarme voluntariamente de la línea de análisis crítico a la que Levinas parece adherir en la mayoría de los textos en los que evoca los análisis de Husserl para, en cambio, intentar poner de relieve la afinidad más fuerte que, detrás de esta crítica, ha contribuido –lo reconozca o no lo reconozca Levinas de manera explícita– a fecundar su pensamiento. Esta profunda *afinidad* que vincula la investigación de Levinas con la de Husserl es interesante en un doble sentido, tanto porque permite poner en valor ciertos aspectos cruciales de la “Quinta Meditación”, como porque renueva nuestra comprensión de la relación que une de manera íntima el pensamiento de Levinas al de Husserl.

Si conocemos a Levinas como traductor y defensor de la fenomenología de Husserl, quizá conozcamos aún mejor los límites de esta apología, que se detiene allí donde comienza la cuestión de la intersubjetividad y de la relación con el otro. Esta crítica bien conocida, que fundamenta todo el planteo original e innovador a partir del cual Levinas pretende replantear la cuestión del otro, se

¹ Traducido del francés por Azul Katz (UBA-CONICET).

formula más directamente en el único pasaje de *Totalidad e infinito* en el que Levinas menciona explícitamente la “Quinta Meditación”. El pasaje merece ser citado *in extenso*:

La relación con esta “cosa-en-sí” [el otro] no se encuentra en el límite de un conocimiento que comienza como la “constitución de un ‘cuerpo viviente”, según el célebre análisis de Husserl de la quinta de sus *Meditaciones cartesianas*. La constitución del cuerpo del Otro en aquello que Husserl llama “la esfera primordial” –el “acoplamiento” trascendental del objeto así constituido con mi cuerpo, experimentado interiormente como un “yo puedo”, la comprensión de este cuerpo del otro como si se tratar de un *alter ego*– disimula, en cada una de sus etapas tomadas por una descripción de la constitución, mutaciones de la constitución del objeto en una relación con el Otro, que es tan originaria como la constitución de la que se intenta derivarla. La esfera primordial, que corresponde a lo que llamamos el Mismo, sólo se vuelve hacia lo absolutamente otro por la llamada del Otro (Levinas, 1990, p. 63; 2006, p. 90-91)²

La indiscutible crítica que Levinas formula en estas líneas parece hacerse eco del veredicto negativo que formuló Ricœur, después de Sartre, Merleau-Ponty y otros antes que él, cuando describió el análisis fenomenológico del Otro en la “Quinta Meditación” como un “fracaso” inevitable; un fracaso que, si nos atenemos a la letra del texto de Levinas, resulta tanto más trágico en la medida en que implica una “disimulación” de la relación con el Otro (Ricœur, 1986, p. 304; p. 333-334). Quisiera comenzar de nuevo por esta idea de que la descripción fenomenológica “fracasa”, más no sea porque en torno a dicho fracaso se juega la cuestión –porque podría llegar a comprometerla– de la “fecundidad” de las descripciones fenomenológicas que Husserl despliega en este tan comentado texto. La cuestión que nos servirá así de punto de partida y de guía es la de saber con precisión en qué sentido podría haber “fracaso” –o éxito– en un análisis fenomenológico del Otro. Pero antes de empezar a formular esta pregunta, es necesario hacer la siguiente observación, para no cerrarnos de entrada las puertas que este cuestionamiento debe permitir abrir:

² Se consigna siempre primero la paginación de la edición original citada por el autor (en alemán o en francés), seguida de la referencia a la traducción al español cuando la hubiera (N. d. T.).

formular esta pregunta presupone que somos capaces de entender la palabra “fracaso” en otro sentido, positivo y ya no negativo, en el que se atestigüe y se refleje la fecundidad del gesto mismo del cual el fracaso no constituye más que *un* resultado.

Por eso dejaremos de lado aquí las reservas y las críticas *explícitas* que Levinas dirige a Husserl y volveremos al texto mismo de la “Quinta Meditación”, pero retomándolo de un modo que nos permita, apartándonos de la fidelidad a la letra del texto, hacer surgir el punto en el que el espíritu del texto de Levinas y el de Husserl se encuentran. Se tratará, pues, de leer nuevamente la “Quinta Meditación” de una manera que no sea ni enteramente husserliana, ni enteramente levinasiana: ni husserliana, puesto que será una lectura abiertamente anacrónica, que interrogará la “Quinta Meditación” a partir de la constatación de su supuesto “fracaso”; ni levinasiana, en la medida en que habrá que redescubrir, en la “Quinta Meditación”, aquello que la vuelve fecunda, esforzándose por comprender con precisión lo que hizo que Husserl *tuviera éxito en su fracaso*.

LA REFUTACIÓN IDEALISTA DEL SOLIPSISMO

Ahora bien, si fracaso hay, nadie debería fingir ignorar, o ser tan ingenuo como para ignorar, el hecho de que este fracaso fue cuidadosamente y, por así decir, *activamente* preparado por Husserl. Por el contrario, es necesario constatar que el autor de las *Meditaciones* puso cuidadosamente todas las condiciones necesarias para que este fracaso tuviera lugar. Debemos insistir aquí en un punto que la mayoría de las lecturas de la “Quinta Meditación” tiende a subestimar o a pasar por alto, a saber, el carácter totalmente desconcertante e inesperado de su punto de partida. La última de las *Meditaciones cartesianas* comienza precisamente en el momento en que Husserl toma la decisión absolutamente asombrosa de plantear *de nuevo* un problema que en principio

acababa de resolver en los últimos párrafos de su *Meditación* anterior: el famoso problema del “solipsismo”.

Este problema, que estalla al comienzo de la “Quinta Meditación” como un trueno en un cielo azul, de hecho *ya* había surgido al final de la “Cuarta Meditación”, sin por ello haber conseguido ensombrecer el infalible optimismo de Husserl, ni socavar su absoluta confianza en la capacidad de la fenomenología para superar todos los problemas planteados por el descubrimiento de una “ciencia de la subjetividad trascendental concreta”. El examen y tratamiento de estas dificultades progresa a lo largo de las cuatro primeras *Meditaciones* con diligencia y seguridad culminando en el establecimiento de la “ley de clausura absoluta” (Franck, 1981, p. 84) del ego, en virtud de la cual todo ente puede ser reconducido a los modos de evidencia que participan en su constitución por parte de un ego, y a la donación subjetiva de sentido a la que debe su ser: “La trascendencia es, en cualquiera de sus formas, un carácter de ser inmanente que se constituye dentro del ego” (Husserl, 1991, § 41, p. 117; 1996, p. 141).³

Ahora bien, Husserl postula inmediatamente el problema potencial que suscita este principio de clausura del campo de experiencia de la subjetividad trascendental, planteando la cuestión de si tal clausura es compatible con la manifestación, en mi esfera subjetiva, de formas de evidencia que tienen un “sentido objetivo” y que presuponen la contribución de egos constituyentes distintos del mío. En otras palabras, la objeción que podría formularse contra la egología a la que conduce la “Cuarta Meditación” *parece ser* la del solipsismo: el principio del cierre monadológico del ego sobre sí mismo, ¿no le niega el acceso a formas de validación objetiva que implican la intersubjetividad trascendental y, por lo tanto, la trascendencia de otros egos?

Sin embargo, planteada de este modo, y en esta fase del análisis, hay que decir que la cuestión tradicional del solipsismo *no plantea realmente un problema* para Husserl: su resolución está inmediatamente asociada a la definición del

³ Traducción modificada (N. d. T.).

idealismo trascendental que aparece en el último párrafo de la “Cuarta Meditación” (el § 41). Lejos de dejar de lado el problema del solipsismo, la afirmación de esta forma original de idealismo que Husserl reivindica bajo el título de idealismo *trascendental* presupone en realidad la integración y el tratamiento de esta cuestión. La objeción de solipsismo es fundamentalmente *absurda* y cae por sí misma si llevamos a cabo la reducción trascendental, como Husserl nos pide que hagamos: si, de hecho, la subjetividad trascendental “es el universo del sentido posible, entonces algo fuera de ella es precisamente algo sin sentido” (Husserl, 1991, § 41, p. 117; 1996, p. 141). Comprender el sentido del idealismo fenomenológico es comprender que esta misma cuestión justamente *no se plantea*, puesto que *ya está* resuelta de antemano; podríamos incluso llegar a decir que es precisamente en el momento en el que comprendemos por qué esta cuestión ya no puede plantearse seriamente cuando captamos el verdadero sentido del idealismo fenomenológico trascendental. Cuando la reducción es llevada a su extremo y realizada en toda su radicalidad, el *problema* de la trascendencia desaparece: sólo la *presunta* trascendencia es problemática, en el sentido muy preciso de que se opone a la *presunta* inmanencia de una manera que vuelve imposible *a priori* dar cuenta de su relación. Pero esta manera de oponer inmanencia y trascendencia en su sentido solamente presunto parece fundamentalmente absurda desde el punto de vista de la reducción trascendental:

Todo significado concebible, todo ser concebible, llámense inmanentes o trascendentes, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental en cuanto es lo que constituye el significado y el ser (Husserl, 1991, § 41, p. 117; 1996, p. 141).

Así pues, la cuestión del solipsismo no sólo *ya* ha sido planteada por Husserl, sino que también, y sobre todo, parece haber sido zanjada, si es cierto que la pretensión del idealismo trascendental, en el sentido riguroso que le da la fenomenología, presupone su integración y su superación sin retorno posible. ¿Cómo no pensar que la fenomenología podría detenerse aquí? ¿No hemos

llegado aquí al estadio último de la indagación abierta por las *Meditaciones cartesianas*? El lector encontraría en esta “Cuarta meditación” todas las razones para considerar que la obra que acaba de leer ha alcanzado su punto final; bien podría cerrar el libro entre sus manos y darse por satisfecho. El libro que Husserl acaba de escribir está –o al menos *podría haber estado*– terminado.

Pero, ¿es tan desconcertante y tan inesperado que la investigación continúe inmediatamente después de lo que podría haber marcado el punto final de la obra, con una “Quinta Meditación” que es por sí sola casi tan larga como las cuatro meditaciones anteriores juntas? ¿No deberíamos sorprendernos de ver que Husserl vuelve a la carga reanudando su investigación aunque previamente ya hubiera desactivado la objeción de la que ahora se ocupa, y ya hubiera respondido al problema que ahora plantea? Sólo podremos penetrar en esta “Quinta Meditación” de un modo plenamente inteligible si admitimos, por un lado, la sorpresa que provoca su comienzo y nos preguntamos, por otro, cómo puede Husserl retomar con seriedad un problema que había declarado absurdo y que acababa de descalificar y descartar en los párrafos precedentes.

LA DONACIÓN EN PRIMERA PERSONA DE LAS VIVENCIAS COMO PROBLEMA

Para responder a esta dificultad y dar sentido a la inesperada reapertura de la cuestión del solipsismo, que constituye el punto de partida de la “Quinta Meditación”, debemos intentar comprender de qué manera esta reanudación del problema responde a una necesidad *interna* al despliegue de la egología. Si Husserl emprende una “segunda navegación” en un momento en el que el triunfo de la fenomenología trascendental podría parecer ya anclado, no es a causa de un problema que sus análisis ya hayan permitido reconocer y asimilar, sino a causa de otro problema relacionado, mucho más espinoso que la versión clásica del solipsismo. Este problema aún no ha sido explicitado en el curso de

las *Meditaciones*, pues sólo se vuelve verdaderamente evidente en el momento en el que la egología trascendental –que iba a coronar el éxito de la empresa de Husserl– se encalla, dando lugar a una nueva dificultad que es inmensa y extremadamente problemática porque es capaz de comprometer la legitimidad de todo lo que la fenomenología acaba de establecer. Como el solipsismo, esta dificultad está indisolublemente ligada a lo que debía ser la fuerza de la fenomenología trascendental, a saber, el principio de la clausura monadológica de la experiencia subjetiva. No obstante, a diferencia del solipsismo, esta dificultad no puede resolverse reivindicando un idealismo fenomenológico que despoje de todo sentido y legitimidad a la formulación de la objeción solipsista. El problema *ya no es*, pues, *el problema del solipsismo*, si por solipsismo entendemos el sentido que le dio Husserl a este término en el §41. Lo que plantea un problema *no es* que la constitución de todo sentido de ser por parte de la subjetividad trascendental vuelva incomprensible el modo de manifestación de los otros egos o nos impida el acceso a los otros. Este problema, como hemos visto, está por definición resuelto incluso antes de que surja, siempre y cuando entendamos correctamente el significado del idealismo fenomenológico. Pero el problema que el idealismo fenomenológico deja sin resolver es que la ley de la clausura absoluta del ego vuelve *injustificable* el principio de la donación en primera persona de las vivencias y la caracterización egológica de la experiencia vivida. En efecto, una vivencia no puede ser más que *mi* vivencia, pero no en el sentido empírico y relativo de que sea la vivencia de Pierre-Jean Renaudie (evidente y justamente no todas las vivencias son vivencias de Pierre-Jean Renaudie y, por lo tanto, no son más en ese sentido), sino en el sentido *trascendental* y absoluto de que una vivencia es siempre “mía” para alguien y, como tal, es *necesariamente* vivida *en primera persona*. No se trata de un mero detalle, sino de una tesis fundamental sobre la que descansa el proyecto mismo de una ciencia del campo de la experiencia de la subjetividad trascendental, que sólo queda justificada si se puede dar por supuesto que las vivencias, en el curso de las cuales fluye y se desenvuelve toda

forma de experiencia subjetiva, nos son dadas siempre en primera persona. De este modo, Husserl debe estar en condiciones de afirmar, como hace en el §31 de la “Cuarta meditación”: “El ego no se aprehende a sí mismo meramente como una vida que fluye, sino como yo, el yo que vive esto o aquello”. (Husserl, 1991, §31, p. 100; 1996, p. 120).

La pregunta es qué puede justificar tal afirmación. ¿Ha demostrado Husserl lo que dice aquí? ¿Ha tenido hasta ahora la posibilidad o los medios para hacerlo? ¿Bajo qué condiciones me es posible experimentarme a mí mismo como un yo? El “cierre”⁴ monadológico del infinito campo de experiencia del ego, ¿no le impide precisamente captarse a sí mismo como “el yo que vive esto o aquello”, como el ego cuya vida fluyente constituye las vivencias? Si, en efecto, el campo trascendental de la experiencia de la conciencia está siempre cerrado sobre sí mismo de manera tal que todo lo que se da, sea lo que sea, sea siempre dado en la inmanencia de esta conciencia, ¿cómo podríamos saber si estamos justificados para calificar a esta vivencia de *subjetiva*?⁵ La afirmación de que la vivencia se experimenta siempre *en primera persona* sólo puede entenderse y tener sentido en la medida en que lo que afirma invalide una posibilidad contraria, *posibilidad que, por lo tanto, debe necesariamente presuponer*. ¿Cómo podría experimentar mi vivencia como dada en primera persona, cómo podría vivirla como *mía* (es decir, como mía en sentido fuerte, entendiendo este

⁴ La expresión procede de Desanti (véase DESANTI, J.-T. Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendantale. *Les Temps Modernes*. vol. 632-633-634, n° 4, Gallimard, 2005, p. 575). Aquí el término es “fermeture” y no “clôture” como apareció antes en la expresión de D. Franck “ley de clausura absoluta” (N. d. T.).

⁵ Este problema no sólo concierne a Husserl, sino que también afecta al pensamiento fenomenológico del joven Sartre, cuya concepción de la conciencia hereda en este punto preciso las dificultades inherentes al pensamiento de Husserl, en quien evidentemente se inspira. Si fuera cierto, como escribe Sartre en *La transcendencia del ego*, que “una conciencia no puede concebir otra conciencia que no sea ella misma”, entonces resulta imposible comprender cómo esta conciencia podría concebirse a sí misma como tal: al no poder apoyar su autoidentificación sobre ninguna forma de oposición entre la conciencia que es y otras conciencias (que no es), no sólo no tendría ninguna atestación efectiva de sí misma como conciencia, sino ninguna *posibilidad* de atestación. SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Ed. V. de Coorebyter. París: Vrin, 2003, [trad. esp.: *La transcendencia del ego*. Buenos Aires: Calden, 1968] p. 77/71.

“ser mía”⁶ como aquello que distingue de manera característica *mis* vivencias de las de otro), si resulta imposible en principio concebir *otro* modo de donación de las vivencias, una forma de donación en “tercera persona” de la vivencia como vivencia *de otro ego distinto que el mío* (de otro “yo” distinto que el mío)?

Ni la descripción de la correlación entre la vivencia y el yo puro en los §57 y §80 de *Ideas I*, ni los esfuerzos de Husserl por dar un espesor concreto al ego definido como sustrato de habitualidades y como mónada en los §32 y §33 de las *Meditaciones cartesianas*, proporcionan una respuesta a esta pregunta. Por el contrario, para Husserl parece claro que el ego sólo puede ser pensado a partir de la diferencia que lo opone a otro que sí mismo, a un “no-yo” (*Nicht-Ich*)⁷ que es ante todo el “otro yo” (*das andere Ich*), el “primer no-yo” (*das erste Nicht-Ich*), según la famosa expresión que Husserl utilizará unos párrafos más adelante (Husserl, 1991, § 49, p. 137; 1996, p. 169). Un “mundo” en el que no hubiera más que *mi* ego o en el que no hubiera más que un solo ego (si es que todavía tuviera sentido llamar a eso “mundo”), sería indistinguible de un “mundo” en el que no hubiera ningún ego en absoluto.⁸ El ego, por lo tanto, se declina siempre en plural: sólo puede haber una pluralidad de egos, o *ningún ego en absoluto*. Paradójicamente, un solo ego no puede alcanzar para atestiguar la legitimidad de una egología preocupada por fundarse a sí misma.

Así se comprende mejor cuál es el vicio oculto, pero muy problemático, de la egología que culmina en la “Cuarta meditación”: no puede validarse a sí

⁶ El autor utiliza aquí “mienneté”, literalmente: “miidad”; podría leerse también: “propiedad” (N. d. T.).

⁷ HUSSERL, E. *Husserliana: Gesammelte Werke*, t. XIV (ed. por I. Kern), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil (1921-1928)*. La Haya: Nijhoff, 1973, p. 244: “El yo no es pensable sin un no-yo, con el que se relaciona intencionalmente”, citado por FRANCK, D. *Chair et corps. Op. cit.*, p. 113.

⁸ Sería mejor decir “una especie de ‘mundo’” [*eine Art “Welt”*], como expresa el propio Husserl introduciendo las comillas olvidadas en la traducción francesa (*Cartesianische Meditationen, op. cit.* §44, p. 129/147). Esta “especie de mundo” es de hecho el resultado de la eliminación de lo extraño mediante una abstracción operada en el §44 de la “Quinta Meditación”, que nos impone la pérdida del “sentido natural” del “yo” al excluir “toda relación de sentido con un nosotros posible”. La eliminación de lo extraño inaugura así un nuevo sentido del yo que, al no encontrar otro yo al que oponerse, pierde al mismo tiempo toda posibilidad de dimensionar sus funciones trascendentales contraponiéndolas a los poderes empíricos que caracterizaban “mi mundanidad en sentido natural” [*meine Weltlichkeit im natürlichen Sinne*].

misma como egología, puesto que es rigurosamente incapaz (en virtud de la ley de clausura absoluta del campo trascendental subjetivo) de construir un punto de vista exterior al ego desde el cual pueda cobrar sentido la determinación de mis vivencias como *mías*. Lo que queda, pues, es construir el cara a cara entre yo y los otros, o al menos dar cuenta de ella fenomenológicamente de manera suficientemente convincente, pero no con la intención de reivindicar el papel constitutivo de los otros egos en la intersubjetividad trascendental, sino en primer lugar, y sobre todo, con el fin decisivo de ofrecer una validación y una legitimación últimas a la egología en la que acaba de culminar la “Cuarta meditación”. La egología necesita el reconocimiento del otro (del otro Yo), pero no en el sentido de que tenga la necesidad (o el deseo, o el deber) de reconocerlo, sino simplemente en el sentido de que la egología necesita al otro *para reconocerse a sí misma* y para asegurar la posibilidad de su autofundación última.

Sorprendentemente, Husserl nunca se toma la molestia de explicar esta dificultad, a pesar de que nos vemos obligados a reconocer que se trata de una dificultad que determinó una parte considerable de sus investigaciones. Husserl la admite, sin embargo, a medias, en el importante § 46 de *Ideas I*, donde podemos leer entre líneas el problema que constituirá el punto de partida de la “Quinta Meditación”. En este parágrafo, Husserl reconoce que la ley de esencia ya establecida, según la cual mis vivencias me son dadas “de un modo originario y absoluto, no sólo en cuanto a la esencia, sino también en cuanto a la existencia”, no concierne a todas las vivencias en cuanto vivencias, sino *solamente a las mías*. Esta ley, admite Husserl, vale “sólo “para el yo, y el flujo de vivencias en referencia consigo mismo” (Husserl, 1950, §46, p. 85-86; 2013, p. 179). No hay contradicción en el hecho de que una conciencia pueda darse de un modo que no implique su existencia, que es precisamente el caso de la donación de una conciencia extraña en una “experiencia empática”. El yo puro es ciertamente el correlato *necesario* de la relación inmanente de la conciencia consigo misma que toda conciencia puede (en virtud de una ley de esencia)

alcanzar en la reflexión, pero su inteligibilidad implica no obstante la posibilidad de *otro* modo de donación no inmanente de las vivencias, para el cual la empatía (*Einfühlung*) iba a servirle a Husserl de modelo. Precisamente por eso, el desarrollo de la fenomenología como egología en los años que siguieron a la publicación de las *Investigaciones lógicas* va de la mano, si nos fijamos en la dirección que tomó entonces la obra de Husserl, con el desarrollo de los análisis que dedicó a la experiencia de la empatía: es (solamente) captando otra conciencia *en tanto que otra* que puedo también captar la *mía como mía*.

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl nunca aclara que esta dificultad constituye el punto de origen de su análisis de la relación con otros egos; pero este problema aflora en varios lugares, como por ejemplo en el §52, donde Husserl declara que es la experiencia de lo extraño, la *Fremderfahrung*, la que funda la apropiación de mí mismo. Sobre esta experiencia, parece decir Husserl, descansa la posibilidad de caracterizar mi *Selbst* como *el mío*. Sólo no siendo él soy yo: el otro hace posible una “‘modificación’ de mi sí mismo [*meines Selbst*]” que “recibe este carácter de ‘mío’ mediante la parificación que necesariamente se produce y que es necesariamente contrastante” (Husserl, 1991, §52, p. 144; 1996, 178-179). Encontramos la misma línea de análisis un poco más adelante, en el §62: “Así es como yo, que medito, escribe Husserl, no comprendo al comienzo cómo he de llegar a otros y a mí mismo, toda vez que los otros hombres están puestos entre paréntesis” (Husserl, 1991, §62, p. 176; 1996, p. 220).

Si los hombres han sido puestos entre paréntesis por la reducción, entonces no sólo ya no hay otro ego, sino que *tampoco existe mi ego*, puesto que ya no puede derivar su sentido de su oposición a los demás: estamos entonces sólo ante el campo impersonal, o plano de inmanencia, de la experiencia trascendental.⁹ Para que yo pueda reivindicar por derecho propio el hecho de

⁹ Ésta era la consecuencia ineludible de la soledad trascendental en la que se sumiría “una conciencia que no puede concebir a otra conciencia que no sea ella misma” como acertadamente

que la vivencia me es dada en primera persona, se vuelve necesario recrear, desde el punto de vista trascendental, aquella oposición entre yo y el otro que precisamente me caracteriza como yo, y que determina la experiencia vivida como la mía (es decir, como la mía más bien que como la de otro).

La “Quinta Meditación cartesiana” no es, pues, la quinta, ¡sino la primera! Al menos, su papel fundacional para la egología fenomenológica le impone que lo sea *lógicamente*, y que aparezca en quinta posición sólo cronológica y superficialmente. De entrada, en efecto, esta última *Meditación*, que es de hecho la primera, nos retrotrae al comienzo del recorrido seguido por el pensamiento de Husserl, en la medida en que se revela necesaria para fundar la legitimidad de la egología desplegada por las cuatro primeras *Meditaciones*.

EL SOLIPSISMO TRASCENDENTAL

El idealismo trascendental en el que desemboca la “Cuarta meditación” bien puede ser presentado por Husserl como la “verdadera [*echte*]” autoexplicación fenomenológica del *ego cogito*, pero hay que reconocer que este idealismo no se basta plenamente a sí mismo para producir la justificación última de su autofundación (Husserl, 1991, §41, p. 116; 1996, p. 140). Una vez adoptado este idealismo trascendental, y una vez que la objeción clásica del solipsismo queda de lado, surge *otro* problema, que ya no es simplemente el del §40, y que ya no se puede resolver por medio de su disolución idealista-trascendental, como en el § 41. La dificultad que este idealismo trascendental no puede todavía tomar en serio (y que el modo de despliegue de la egología en las *Meditaciones* le impide tomar en serio), radica en esta experiencia que aparecía como no problemática en la “Cuarta meditación”, donde la manifestación de egos constituyentes distintos del mío no impedía, sino que, por el contrario, participaba de la afirmación del idealismo trascendental. Es precisamente esta experiencia del extraño la que ahora va a cobrar el valor de una paradoja, en un

remarcó Sartre en *La trascendencia del ego*, y que conducía a la posición de la conciencia como “campo trascendental, purificado de toda estructura egológica” (*op. cit.*, p. 74/71-72).

sentido cuya radicalidad era imposible admitir hasta ahora: el ego, por definición, es y sólo puede ser yo; y, sin embargo, la *Fremderfahrung* señala una trascendencia cuyo sentido de ser parece excluir *a priori* la posibilidad de reconducirla a la inmanencia y de que sea soluble en la evidencia de mi conciencia. A *esta* dimensión de la experiencia del extraño es a la que ahora debemos hacer justicia. Se trata, pues, de pasar a *otro nivel de tratamiento* de un problema *ya* resuelto en la meditación precedente, reformulando en otros términos la versión clásica del problema del solipsismo. Detrás del gesto con el que se ha desechado la objeción subsiste la problemática e incómoda conciencia de que lo que se ha descartado no es precisamente más que *una versión* del problema del solipsismo, pero no el problema en toda su radicalidad.

En efecto, no debe escapar a la atención del lector que ya no es simplemente de *solipsismo* de lo que habla Husserl en el párrafo con el que abre la “Quinta Meditación” (§42), sino de “solipsismo trascendental”, lo cual es ya indicio de la especificidad y originalidad del modo en el que se plantea ahora el problema. ¿Por qué hablar de solipsismo *trascendental*? Precisamente porque es un problema que sólo se plantea y sólo puede plantearse una vez que hemos llegado al punto en el que la clausura absoluta del campo de experiencia del yo nos obliga a reconocer la necesidad del idealismo trascendental. La irreductibilidad de un problema al otro debe entenderse entonces de la siguiente manera:

1. El solipsismo al cual Husserl responde en el §41 (que podría llamarse “solipsismo objetivo del ego trascendental” (Kobayashi, 2002, p. 154)) y que está ligado a la suspensión de la posición del mundo (y del otro dentro del mundo) es un problema cuya autorresolución y disolución permite la validación del idealismo trascendental (la “verdadera autoexplicación fenomenológica del ‘ego cogito’ como ‘idealismo trascendental’” (Husserl, 1991, §41 p. 116; 1996, p. 140).

2. Por el contrario, el solipsismo *trascendental* es un problema que concierne específicamente al idealismo trascendental como correlato o punto de llegada necesario de la autoexplicitación del yo, y que sólo puede surgir de él en

la medida en que lo presupone. Se trata, pues, de un problema que no puede ser resuelto por el idealismo trascendental, precisamente porque se desprende de él. En este sentido, se trata de un problema original y muy particular desde el punto de vista de su estatuto fenomenológico, pues representa menos una dificultad *encontrada* por la descripción fenomenológica de la experiencia que un problema planteado por ella. Como tal, debe ser caracterizado como un “meta-problema” de la fenomenología, ya que es un problema que se duplica a sí mismo en el momento mismo de su resolución fenomenológica, resolución que le da un nuevo sentido al problema que acaba de descartar. Por esta razón, se trata de un problema congénito de la fenomenología, un problema del que, en principio, sólo puede conseguir deshacerse *temporalmente*, ya que el tipo de resolución que propone hace resurgir de sus cenizas el problema mismo que pretendía resolver, y no puede conducir más que a replantearlo en otro nivel. Este nuevo problema –este nuevo *tipo* de problema– requiere, pues, una nueva formulación: el problema no es la cuestión del solipsismo, sino la excesiva facilidad con la que la reducción fenomenológica permite darle respuesta.

Aclaremos el sentido de la dificultad que Husserl encuentra en este nivel. Conviene señalar aquí que el problema que compromete a Husserl en la “Quinta Meditación” no representa en modo alguno (ni depende de) un *fracaso* de la reducción trascendental, como si al abrir el acceso al campo infinito de la experiencia de la subjetividad trascendental la reducción hubiera encontrado un obstáculo, un objeto que se le resistiría y al que le permitiría subsistir sin poder constituirlo. Por el contrario, esta operación ha tenido mucho éxito en lo que concierne al modo de manifestación del extraño, cuyo sentido de ser puede perfectamente ser constituido por el ego, tal como ha mostrado Husserl de manera magistral. Hay que entender, pues, que el problema no es que la reducción trascendental fracase (cosa que no hace), sino que, al contrario, logra *demasiado bien* constituir al extraño, y que es precisamente este éxito el que parece impedirle dar cuenta del modo de darse de otro ego –un ego cuyo sentido de ser sería su irreductibilidad a toda constitución por parte de mi

subjetividad–, un ego constituyente más que constituido y, como tal, por principio inconstituible.

Esta situación de extraordinaria tensión nos obliga, así, en el momento mismo en que parecían haberse alcanzado los objetivos de la egología fenomenológica, a ver en el acceso al campo de la experiencia trascendental que la reducción nos ha permitido dar con una forma superior (la más elevada posible) de ingenuidad. A pesar nuestro, nos vemos ahora obligados a ver en la actitud trascendental, a la que llegamos gracias a la reducción, una actitud *en cierto sentido tan problemática como la actitud natural* cuyos límites parece reproducir, una especie de *nueva actitud natural propia de la experiencia trascendental*: lo propio de esta actitud consiste en dar por sentado o dar por supuesta la reductibilidad de los otros egos a su modo de manifestación dentro de mi campo subjetivo de experiencia trascendental.

LA REDUCCIÓN A LA ESFERA DE LA PROPIEDAD

Ahora bien, precisamente porque nos encontramos en esta nueva forma de actitud natural, tendremos que establecer una *segunda* reducción, una reducción operada *en el seno de la experiencia trascendental* y que, por lo tanto, tendrá que operar sobre la base de la primera reducción (trascendental), añadiéndose a ella. Esta segunda reducción (llamada reducción a la esfera primordial, a la esfera de pertenencia o a la esfera de lo propio o de la propiedad) tendrá entonces por objeto limitar la primera reducción para *reconstruir la brecha* o el modo originario de trascendencia a partir del cual el otro sólo puede manifestarse como tal, como yo constituyente, y no sólo como yo constituido cuyo sentido de ser depende siempre en última instancia de mi subjetividad constituyente. Esta brecha sobre la que descansa la trascendencia del otro sólo puede manifestarse en la medida en que ya no aparezca como lo que estaba dado de antemano en el “cara a cara” que caracteriza a la “actitud natural de la mundanidad” (Husserl, 1991, §44, p. 125; 1996, p. 153), sino

precisamente como lo que se le había escapado a la primera reducción fenomenológica, la reducción trascendental. Esta segunda reducción, cuya inconsistencia han subrayado numerosos comentaristas (acumulando los defectos de ser una reducción *ad hoc*, parcial y sesgada –ya que pretende deshacerse de un tipo de ser específicamente seleccionado para responder a una expectativa cuya orientación ha sido definida de antemano–; de ser impura desde el punto de vista de su método –en la medida en que se basa fundamentalmente en una “abstracción”–; en definitiva, de constituir una infracción notoria de las leyes de la reducción, que Husserl no acostumbra infringir) no tiene otra función que la de servir de antídoto contra el tipo de ilusión que la actitud trascendental es susceptible de suscitar y mantener; es un método hecho a medida para poder cumplir esta función, es decir, para obligarnos a ver la brecha que nos separa del otro en lugar de absorberla mediante la reducción trascendental.

Así, mostrando cómo *fracasamos* en relacionarnos con el otro cuando *logramos* constituir su alteridad, podremos dar cuenta de su modo de manifestación. La segunda reducción se inscribe así, respecto de la primera, en una relación que adopta la forma de una estructura de quiasmo: allí donde la reducción trascendental *fracasa* en dar cuenta de la experiencia del otro al *lograr* constituirlo como fenómeno, la reducción a la esfera de la propiedad debe *lograr* hacerle justicia *fracasando* en ofrecernos una presentación directa de su ego mediante la fenomenalización de su carne.

Si esto es lo que está en juego en esta segunda reducción, la demostración que se pretende llevar a buen término presupone que mostremos muy precisamente cómo logramos constituir el ego del otro desde nuestra esfera de pertenencia (por “transferencia analógica” y por “apresentación”) para revelar, *detrás* del éxito de esta constitución del otro (“a espaldas de la conciencia” habría dicho Hegel), un *fracaso*, en el cual precisamente reside el modo originario de manifestación de los otros egos. Constituir al otro desde nuestra esfera de pertenencia es *necesariamente* y por definición fracasar en captarlo

como yo constituyente; pero es *también* un modo de mantener la distancia desde la cual el otro sólo puede tener sentido en un modo que le sea absolutamente propio, y que se me escapa radicalmente. Este es el precio innegociable que debe pagar la fenomenología para poder dar pleno sentido a la manifestación de egos distintos del mío, y Husserl se muestra perfectamente consecuente en este punto al negarse a concebir la manifestación del otro como algo distinto que como un fracaso de mi capacidad plenamente asumida de constituir su sentido, fracaso que paradójicamente presupone que esta constitución tenga éxito. La reducción a la esfera de la propiedad instaura el marco de este fracaso programado, que marcará el éxito más notable de la egología fenomenológica al reconocer el significado propio de un fenómeno al cual acepta prohibirse el acceso. Este *reconocimiento*, que es a la vez el reconocimiento de la imposibilidad esencial de toda presentación intuitiva inmediata de la vida a partir de la cual se experimente un ego distinto del mío,¹⁰ y el reconocimiento por parte del ego de su propia soledad, constituye muy precisamente el punto en el que coinciden este fracaso y este éxito de la (no)fenomenología del otro. Sólo reconociendo la soledad trascendental del ego y aceptando las consecuencias de la clausura monadológico de su campo de experiencia es posible que el ego haga justicia a (escuche el sentido de) las reivindicaciones de un ego que es inconstituible porque es constituyente.¹¹

¹⁰ Cf. Franck, D. *Chair et corps. Op. cit.*, p. 1: “No hay intuición originaria del otro”. Citado por Dominique Pradelle, que habla en este sentido de “fenomenología sin fenomenalidad”. cf. Pradelle, D. “Cinquième Méditation, §§42-48”. En Jean-François Lavigne (ed.). *Les Méditations cartésiennes de Husserl*. París: J. Vrin, 2008, p. 162.

¹¹ A pesar del carácter poco ortodoxo de una asociación entre dos autores cuyas obras proceden de tradiciones intelectuales y ambiciones filosóficas tan manifiestamente incompatibles, hay sobradas razones para comparar el enfoque adoptado aquí por Husserl con el adoptado por Stanley Cavell en su relectura de las reflexiones de Wittgenstein sobre la hipótesis del lenguaje privado, expuestas en particular en “Connaître et reconnaître”, publicado en *Must we mean what we say?* [trad. esp.: *¿Debemos querer decir lo que decimos?* Zaragoza: Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2017]. Sólo podemos indicar esta línea de investigación, que ofrece muchas perspectivas filosóficas, pero que requeriría un análisis mucho más preciso y detallado. Para un intento de aclaración en esta línea, véase nuestro artículo “Escepticismo y nihilismo: Nietzsche, Levinas y Cavell” (de próxima publicación en D. COHEN-LEVINAS, CH. SOMMER (eds.), *Nouvelles lectures d’Autrement qu’être d’E. Levinas*, París: J. Vrin, 2025).

La puesta en marcha de esta segunda reducción debe, pues, poner de relieve el hecho de que no tengo necesidad del otro para poder constituir *por mí mismo* el mundo de las significaciones objetivas¹² que parecía presuponer su actividad constituyente.

En la abstracción, *nos queda un estrato unívocamente coherente del fenómeno mundo*, del correlato trascendental de la experiencia continua del mundo que progresa de manera concordante. A pesar de nuestra abstracción, podemos continuar ininterrumpidamente en la intuición experimentadora manteniéndonos solamente en este estrato (Husserl, 1991, §44, p. 127; 1996, p. 156).¹³

Por lo tanto, no necesito al extraño para poder experimentar al extraño. Su participación o exclusión del mundo en el que vivo no afectan ni modifican en nada *mi* soledad:

El apagamiento [*Abblendung*] del extraño no afecta la totalidad de la vida psíquica de mi yo, la de este yo ‘psicofísico’, incluida mi vida que experimenta el mundo, ni tampoco mis experiencias reales y posibles de otros que yo (Husserl, 1991, p. 129; 1996, p. 159).¹⁴

¿Cuál es la estrategia a la que responde esta nueva demostración de la reductibilidad del extraño a mi propia esfera de pertenencia? Para Husserl, se trata de radicalizar la separación del ego extrayendo las últimas consecuencias del principio del cierre de su campo trascendental de experiencia, no con el fin de reducir el *alter ego* al ego, sino para mostrar, por el contrario, que la reductibilidad de la manifestación del propio ego a un sentido de ser constituido por el mío no compromete la inaccesibilidad insuperable de la vida yoica del otro, sino que, a la inversa, la preserva.

¹² Esta objetividad debe entenderse entonces en el sentido de *Objektivität* (de una objetualidad que sólo tiene valor y validez para mí) y no en el sentido de *Gegenständlichkeit* (de una esfera de objetividad que presupone la intersubjetividad porque pretende ser válida tanto para otros egos como para mí), tal como acertadamente señala Pradelle (Pradelle, D. “Cinquième Méditation, §§42-48”. *Op. cit.*, p. 156).

¹³ Traducción modificada (N. d. T.).

¹⁴ En la traducción al francés “*Abblendung*” aparece como “scotomisation”, y en español como “apagamiento”, puede traducirse también como “ocultamiento”, “cegamiento” o “cegamiento inconsciente”, pues literalmente significa un oscurecimiento o pérdida circunscripta de la visión (N. d. T.).

No podemos dejar de reconocer aquí el estrecho parentesco entre este planteo y el camino emprendido por Levinas en la segunda parte de *Totalidad e infinito*, que tiene por objetivo poner de relieve la autosuficiencia del yo (al que su gozo sumerge en una forma de soledad radicalizada, que no es una forma de distanciamiento del otro, sino una pura y simple ignorancia del otro (Levinas, 1990; 2006.¹⁵), para precisamente volver posible la experiencia de la trascendencia del otro en la tercera parte. Levinas demuestra así coherencia y agudeza al comentar la “Quinta Meditación”, cuando en 1940 escribe que el solipsismo “no niega la existencia del prójimo, sino que describe una existencia que, en principio, puede considerarse como si estuviese sola” (Levinas, 2001, p. 68; 2005, p. 85). Si Husserl procede así, fundando su análisis de la experiencia del extraño en una reducción a la esfera de la propiedad que parece negar de antemano la trascendencia del otro, es precisamente porque esta negación de la extrañeza y, por lo tanto, de la alteridad del otro, es efectivamente *necesaria* para que se pueda producir un encuentro con el otro, es decir, un modo de traer a la presencia al otro “*en carne y hueso*” que mantenga su inaccesibilidad.

Por eso, la manifestación del otro debe implicar *necesariamente* una intencionalidad “mediata”, que *me impida* acceder de manera directa e inmediata a sus vivencias psíquicas. ¿Por qué? Precisamente porque si no fuera así, las vivencias del otro me serían accesibles exactamente de la misma manera que las mías (no en tercera, sino en primera persona), de modo que el ego del otro ya no sería *el de un otro*, ¡sino que pura y simplemente sería el *mío*! Si no me estuviera *impedido* el acceso inmediato a las vivencias intencionales del otro, si no tuviera de algún modo vedado el acceso al otro, no habría, ni podría haber, ningún otro ego más que el *mío*. *Por el contrario*, para que me sea posible ver en el otro un ego que no es *mío* sino *otro*, *necesariamente* debe serme accesible sólo de manera indirecta, por intermedio de una intencionalidad mediata que sólo lo

¹⁵ Véase por ejemplo p. 57/86: “En la separación –que se produce por el psiquismo del gozo, por el egoísmo, por la felicidad, en la que el Yo se identifica– el Yo ignora al Otro”.

alcance por “apresentación” (*Appräsentation*).¹⁶ Paradójicamente, entonces, la experiencia del otro como extraño (*Fremderfahrung*) tiene que ser reductible y constituida desde mi esfera de propiedad para que el otro se me pueda aparecer como un ego constituyente que es irreductible al mío y que permanece, de manera irreductible, más allá de mi actividad constituyente. Sólo en la medida en que el otro me es esencialmente accesible en la inmanencia puede permanecerme inaccesible en *su* trascendencia; sólo allí donde se me escapa¹⁷ (allí donde *acepto* que se me escape, condición necesaria para el reconocimiento mismo del hecho de que se me escapa) es que el otro puede revelárseme como ego constituyente.

CONCLUSIÓN: EL ARTE DE LA DISIMULACIÓN

El “fracaso” de la fenomenología del otro del que hablaba Ricœur es, pues, bastante relativo, ya que en el caso muy preciso del que se ocupa la “Quinta Meditación”, fracasar es tener éxito. Fracasar en producir una fenomenología del otro es mantener la distancia que justamente nos permite dar cuenta de la manifestación del otro dejándolo existir más allá de la relación a partir de la cual yo constituyo el sentido de su alteridad. El análisis fenomenológico del otro *debe*, pues, *fracasar* para poder *tener éxito*, y sólo en la puesta en escena de su fracaso puede atestiguar su éxito. Es por ello que la fenomenología del otro sólo puede ser un arte de la “disimulación”, por utilizar el término empleado por Levinas en la observación crítica que sirve de punto de partida a este artículo: la manifestación del otro es necesariamente contemporánea con su disimulación en las síntesis a través de las cuales se me escapa a medida que lo

¹⁶ HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen*. Op. cit., §54 p. 168/148: “mi *yo* primordial constituye el *yo* que es otro para él mediante una apercepción presentativa que, en virtud de su especificidad, no requiere ni tolera el llenado por la presentación”.

¹⁷ Se utiliza aquí el verbo “manquer”, que en francés incluye otros matices, como la idea de que el otro “se me escapa”, “me lo pierdo”, “no lo encuentro”, “lo desencuentro”, o se sustrae de mi vista –en concordancia explica el autor en la última nota al pie de este artículo– (N. d. T.).

constituyo, de una manera que, muy precisamente, *lo revela* sin por ello hacerlo aparecer.¹⁸

Teniendo en cuenta lo que se acaba de decir, y que Levinas no ignoraba – pues encontrará en esta manera magistral de poner en escena la separación del ego para preservar mejor la exterioridad irreductible del otro el punto de partida y el principio de su pensamiento sobre la relación ética–, podemos releer ahora las observaciones críticas que dirige a Husserl, oyendo en ellas, más allá de la crítica, la posibilidad de revelar lo que el planteo de esta “Quinta Meditación” contenía tal vez en sí en un nivel más profundo:

La constitución del cuerpo del Otro en aquello que Husserl llama ‘la esfera primordial’ [...] disimula, en cada una de sus etapas tomadas por una descripción de la constitución, mutaciones de la constitución del objeto en una relación con el Otro, que es tan originaria como la constitución de la que se intenta derivarla (Levinas, 1990, p. 63; 2006, p. 90-91).

Comprender esta “disimulación” en un sentido que ya no es meramente negativo sino *positivo*,¹⁹ como un esfuerzo por hacer aparecer, en el corazón mismo de la reducción a la esfera primordial, los gérmenes de la inversión que debería permitirnos hacer justicia a la irreductibilidad del otro, es captar el motivo secreto que subyace a las sucesivas reducciones en las que se funda el planteo fenomenológico de Husserl.

BIBLIOGRAFÍA

CAVELL, S. *Must we mean what we say?* Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Trad. esp.: *¿Debemos querer decir lo que decimos?* Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017.

¹⁸ El fenómeno del otro sigue siendo así un “no-fenómeno”, de acuerdo con el veredicto de Didier Franck (Franck, D. 1981, *Op. cit.* p. 135).

¹⁹ Conviene recordar que “disimular” no adopta necesariamente el sentido (negativo) de obliteración, que debe entenderse en el sentido de “velar”, de “no dejar aparecer”, lo que conduce correlativamente a nuestra ceguera ante lo que esta ocultación ya no nos permite ver. En un sentido más *positivo* que negativo, disimular también puede entenderse como la acción de sustraer algo de la vista para resguardar algo cuya seguridad depende precisamente de que no pueda verse.

- DESANTI, J.-T. Sartre et Husserl ou les trois culs-de-sac de la phénoménologie transcendante. *Les Temps Modernes*. vol. 632-633-634, n° 4, Gallimard, 2005.
- FRANCK, D. *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit, 1981.
- HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. S. Strasser (ed.). Dordrecht: Kluwer, 1991. Trad. esp. de José Gaos: *Meditaciones cartesianas*. México: FCE, 1996.
- HUSSERL, E. *Husserliana*, t. III/1, W. Biemel (ed.). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung*. La Haye. Nijhoff, 1950 Trad. esp. de José Gaos y Antonio Ziri6n Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: FCE, 2013.
- HUSSERL, E. *Husserliana: Gesammelte Werke*, t. XIV (ed. por I. Kern), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlaß, Zweiter Teil (1921-1928)*. La Haya: Nijhoff, 1973.
- KOBAYASHI, R. *Totalité et infini* et la cinquième Méditation cartésienne. *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 100, n° 1, 2002.
- LEVINAS, E. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Tercera ed. Paris: J. Vrin, 2001 (1949). Trad. esp.: *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis, 2005.
- LEVINAS, E. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Livre de poche, 1990. Trad. esp. de Manuel García Baró: *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- PRADELLE, D. "Cinquième Méditation, §§42-48". En Jean-François Lavigne (ed.). *Les Méditations cartésiennes de Husserl*. Paris: J. Vrin, 2008.
- RENAUDIE, P.-J., "Nihilisme et scepticisme: Nietzsche, Levinas et Cavell" (de próxima publicación en D. COHEN-LEVINAS, CH. SOMMER (eds.), *Nouvelles lectures d'Autrement qu'être d'E. Levinas*, Paris: J. Vrin, 2025).
- RICŒUR, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- SARTRE, J.-P. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Ed. V. de Coorebyter. Paris: Vrin, 2003. Trad. esp.: *La trascendencia del ego*. Buenos Aires: Calden, 1968.

[Received: November 17th 2024. Editorial decision: January 11th 2025]