

LA REAPROPIACIÓN DEL MUNDO A TRAVÉS DE LA REDUCCIÓN O EL MUNDO
COMO TOTALIDAD PRE-DADA

The re-appropriation of the world through reduction or the world as a pre-given
whole

Felipe Guerrero Cordero*
Universidad Alberto Hurtado

Resumen

El alcance de la epojé y la posterior reducción ha sido siempre uno de los mayores terrenos de disputa de la fenomenología. Este ensayo tiene la pretensión de reflexionar en torno a este elemento metodológico esencial a la luz del problema del acceso al mundo. ¿Se ha perdido algo, una vez llevada a cabo la reducción? La respuesta será negativa. Para ello, en la primera sección se presentará cómo más bien hay una reapropiación originaria del mundo a través de la reducción. En la segunda sección se revisará la noción de Jan Patočka de mundo como totalidad pre-dada. En efecto, ambas permiten acercarse a la conclusión de que la reducción encamina hacia un renovado acceso al mundo sin dejar nada de este fuera, permitiendo así que el mundo aparezca qua fenómeno. Esto significa, finalmente, que la reducción permite reconocer de modo originario la relación de nosotros con el mundo, sin entenderla como una mera relación entre dos cosas.

Palabras clave: Husserl - Patočka - Reducción - Fenómeno - Fink

Abstract

The scope of the epojé and the subsequent reduction has always been one of the greatest disputation grounds of phenomenology. This essay has the intention of reflecting on this essential methodological element in light of the problem of access to the world. Have we lost something, once the reduction has been carried out? Our response will be negative. For this, in the first section we will present how there is rather an original reappropriation of the world through reduction. In the second section we will review Jan Patočka's notion of the world as a pre-given whole. In effect, both allow us to approach the conclusion that the reduction leads us to a renewed access to the world without leaving anything of this outside, allowing us so that the world appears qua phenomenon. This mean, finally, that the reduction allows us to recognize in an original way our relationship with the world, without understanding it as mere relationship between two things.

Keywords: Husserl - Patočka - Reduction - Phenomenon - Fink

*Contacto: f.guerrero.cor@gmail.com. Licenciado en Filosofía y Educación por la Universidad de Playa Ancha, Chile. Magíster (c) en Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado. Becario de postgrado ANID-PCHA/MagísterNacional/2019 - 22190549.

1. LA REAPROPIACIÓN DEL MUNDO A TRAVÉS DE LA REDUCCIÓN

Siguiendo el mismo trayecto desarrollado por Husserl, la reducción fenomenológica se presentó, ya desde *La idea de la fenomenología*, como la obtención de un dato puro, el cual, en el análisis intencional, no ofrece ninguna trascendencia (2015 43). Dicho dato se consigue, en efecto, en una vuelta de la mirada hacia la inmanencia o lo que en el párrafo 42 de *Ideas I* será perfilado (desde determinaciones prescritas por su propio modo de darse) como la esfera del *ser como conciencia* (1962 94). Lo que a su vez puede ser pensado como la esfera de lo constituyente y la de lo constituido (Welton 166). De este modo, se descubre, sin embargo, no solo esta nueva esfera fundante, sino que se llega al seno de la intencionalidad, pues se haya que el estar-dirigido es una nota constitutiva de la propia inmanencia, de tal modo que, dirigidos estrictamente a ella, se encuentra cierta trascendencia, justamente como fenómeno. Por esto, Husserl, en las lecciones de 1907, dirá: “lo puramente inmanente hay que caracterizarlo aquí, en principio, por medio de la *reducción fenomenológica*: yo miento precisamente esto que está aquí; no lo que ello mienta trascendentalmente, sino lo que es en sí mismo y tal como está dado” (2015 49).

Ahora bien, la pregunta que debe hacerse, luego de esta vuelta a la inmanencia y a su esencia, este autor las plantea en *Ideas I* del siguiente modo: “¿qué puede, en efecto, quedar, cuando desconecto el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?” (1962 75). La respuesta, si bien provisional, pero conteniendo como germen el desarrollo ulterior de la fenomenología, será lo que denomina Husserl: la subjetividad trascendental. En concreto, esta dimensión de la subjetividad, en virtud de la propia reducción fenomenológica, ya no puede entenderse como una mera pieza del mundo y, por tanto, toda interpretación que busque dar cuenta cabalmente de su esencia no podrá jamás dar una explicación adecuada si utiliza una conceptualización mundana o, dicho de otro modo, si no se limita más que a tramas de causalidad.

Sin embargo, el desarrollo de la reducción fenomenológica con todo su tránsito y modificaciones está lejos de terminar con la publicación de *Ideas I*. Por tanto, se mostrarán aquí ciertas precisiones que hace Eugen Fink al desarrollo de la propia metodología de la reflexión fenomenológica en 1933 en su artículo denominado *La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea*, cuyo objetivo principal fue perfilar con claridad los lindes entre la filosofía fenomenológica y la filosofía de corte criticista desarrollada principalmente por los neokantianos. Así pues, se encuentra en él una profundísima exposición de la intencionalidad y de la reducción. Por tanto, subrayando la importancia capital de la reducción en el marco total de la filosofía fenomenológica, dice Fink en las primeras páginas del ensayo:

el método fundamental de la filosofía fenomenológica de E. Husserl es sólo y únicamente la *reducción fenomenológica*; ella es el camino cognoscitivo del pensamiento filosófico inicial dirigido hacia el campo *temático* de la filosofía, es el *acceso* (*Zugang*) a la subjetividad trascendental; en ella están contenidos todos los problemas de la fenomenología y los métodos especiales que están ordenados a ellos (366).

Con este nuevo descubrimiento se perfila tanto la actitud filosófica (es decir, aquella que viene dada por la *epojé*) como la actitud natural o dogmática, siendo así, la esencia de esta segunda un cierto estar-en-la-fe-del-mundo (*das Im-Weltglauben-Stehen*) (cf. Fink

394). Del mismo modo que se vio más arriba, es la reducción fenomenológica la que permite una interpretación de la conciencia que no vaya hacia ella a través de las trascendencias, sino que, dirigiendo rigurosamente la mirada hacia la inmanencia, dar con aquello hacia lo cual la conciencia está por esencia dirigida. Por esta razón, a la actitud dogmática, es decir, previa a la reducción, le queda oculto el carácter trascendental de la conciencia. Ahora bien, a pesar de este giro aparentemente solipsista, Fink no cesa de decir que el problema de la fenomenología es el mundo. Lo dice del siguiente modo:

como quiera que deba definirse a partir de la fenomenología la esencia de la especulación filosófica, el hábito teórico de la fenomenología misma no es de manera alguna *especulativo*; antes bien, quiere ella ser conocimiento absoluto del mundo en la forma de la *ciencia rigurosa* (385).

¿Cómo, entonces, se debe entender esta vuelta al mundo en la fenomenología, aun sabiendo que la reducción conduce inexorablemente a la inmanencia? ¿de qué modo se podría caracterizar este mundo que aparece en la reducción? El camino será, en efecto, el del cambio de actitud desde el dogmatismo a una cierta actitud filosófica. Será el descubrimiento de la esfera de la subjetividad trascendental lo que hace ver los alcances de la intencionalidad, lo que acerca a una relación más íntima con el mundo. A este respecto, dice Eugen Fink:

pertenece a la esencia de la actitud natural la *reserva* (*Verschlossenheit*), frente a la dimensión de lo *trascendental*, el estar prisionero en el mundo (*das Verfangensein in der Welt*). El problema filosófico de la fenomenología no es un problema que pueda exponerse en el ámbito de la actitud natural, la introducción a la filosofía se presenta como el *exemplum crucis* del *salir* hacia fuera de ella, que se plantea en la actitud natural (392).

De este modo, la reducción se presenta como una reapropiación *sui generis* del mundo pues esta, una vez que se encamina hacia la subjetividad trascendental, se encuentra aún con correlatos *noemáticos*. Dicho más precisamente, no es que el poner entre paréntesis la tesis general del estar-en-la-fe-del-mundo conceda un espacio fuera del mundo, sino que permite volver a él de un modo más originario, anterior a la determinación del mundo como la totalidad de entes que hay en él, definición del mundo que viene dada justamente por las prescripciones de la actitud natural. Por esto, dice Fink que “el primer asunto de una fundamentación de la filosofía es la aniquilación de la metafísica dogmática” (384), siendo esta, justamente, la que termina por hacer una interpretación del mundo desde algún ente externo a él. De este modo,

el mundo, en la problematicidad y enigmaticidad de su ser, es comprendido mediante una retro-relación (*Rückbezug*) a una causa *trascendente al mundo*, un fundamento del mundo, Dios, etc. La orientación de los conceptos metafísicos fundamentales, que deben expresar la relación entre el mundo y su fundamento, es hacia relaciones intramundanas (*innerweltlichen*) de ente a ente; por ejemplo: de fundamento a consecuencia, de producción a producto, de apariencia a algo oculto, etc. (Ibid.)

En definitiva, la pregunta por el origen del mundo no puede ser planteada desde una metafísica dogmática (en actitud dogmática), puesto que, una vez que se pone entre paréntesis el carácter tético de la actitud natural, que pone su acento en la existencia de los entes, ya no se puede describir al mundo como la totalidad de los entes que son (o que existen), cuyo fundamento podría ser, eventualmente, un ente más allá de esa totalidad. Por tanto,

la pregunta por el origen del mundo no puede ser planteada en la ingenuidad, que todavía considera el mundo como la totalidad (*Allheit*) de las cosas que son en sí, que debe conducir necesariamente a una metafísica dogmática, vale decir, a una metafísica que explica el ente mediante el ente (Ibid.).

En efecto, el modo en que la fenomenología se reapropia del mundo a través de la reducción “no consiste sólo en la forma *teórica* de su trascender al mundo, sino que ella tiene una *dirección que es distinta* por principio” (Fink 387), por cuanto la relación que guarda el mundo y su fundamento no es de tal modo que cada uno se sitúa por su lado, sino que, como la reducción misma enseña, el fondo de correlación (la intencionalidad) entre mundo y conciencia-de-mundo, da a esta correlación un carácter esencialmente trascendental. El mundo, así, es descubierto como inmanente en lo absoluto. Esto es justamente lo que busca aquí decir Eugen Fink:

el trascender-al-mundo, que acontece en la ejecución de la reducción fenomenológica, no conduce desde el mundo hacia fuera, allende el mundo, hacia un origen separado de él (unido sólo mediante una relación), como un algo otro, sino que el trascender fenomenológico del mundo es como la apertura de la subjetividad trascendental simultáneamente con *la retención del mundo* en el universo descubierto del *ser* absoluto (Ibid.).

De este modo, lo que se consigue con la reducción no es otra cosa que el mundo como fenómeno. Por tanto, si el mundo se convierte en fenómeno, entonces ya no se puede hablar de un cierto espectador que contempla a la distancia el mundo y su fundamento, antes bien, es la reducción misma “una abstención de la creencia del *espectador* reflexivo, el que *contempla* la creencia del mundo en la actualidad de su cumplimiento vital, sin *coefectuarlo*” (Id. 398). En consecuencia, no es que el mundo mediante la desconexión se pierda, muy por el contrario, pues, sobre la base de la correlación entre mundo y conciencia de mundo es que por primera vez este mismo se presenta como tal, de verdad cuestionable.

2. EL MUNDO COMO TOTALIDAD PRE-DADA Y SU PERSPECTIVIDAD A PARTIR DEL CUERPO PROPIO (LEIB) SEGÚN JAN PATOČKA

Dos elementos constituyen el núcleo de la propuesta de Patočka. Por un lado, el énfasis en el halo de inactualidad (Husserl 1962 65) que forma parte de toda percepción, y de todo acto en general, de tal modo que un acto no estará nunca dirigido primeramente a un objeto particular, sino que siempre este será dado sobre la base de un horizonte

pre-dado; y, por otro lado, el ímpetu del fenomenólogo checo por pensar una subjetividad trascendental encarnada. Tal como dice Karel Novotný: “para Patočka, se da, pues, una constitución del sentido en la experiencia, una formación donadora de sentido en las síntesis de experiencia; no obstante, el fundamento de sentido no es un ego trascendental, sino más bien el cuerpo propio” (10).

Por tanto, se deriva de la primera consideración la característica radical de que jamás en la relación intencional se está dirigido a un objeto particular atómico sin más, sino que siempre el objeto que es objeto de atención está puesto sobre un suelo, un horizonte. El objeto, para la fenomenología en general, no es nunca el objeto nuclear. De tal modo que, el trato (en sentido lato) con el objeto no es jamás tampoco un trato en virtud de la sola singularidad del objeto determinado sino siempre un trato con el horizonte presupuesto. Por esto dice Roberto Walton: “no estamos en camino al mundo a través de la explicitación de los objetos, sino que el mundo es anterior a la constitución de objetos” (371), es decir, el horizonte no se reconstruye a través de percepciones nucleares, sino que su donación es previa a la individualidad del objeto de la atención. En consecuencia, el mundo no se presenta aquí como la totalidad reconstruida a partir de objetos extensos, sino, muy por el contrario, una totalidad cuya donación es previa a los objetos particulares en general y, con ellos, anterior también a los objetos extensos.

De la segunda consideración, esto es, de la pretensión de situar al cuerpo propio en el ámbito de lo trascendental, se deriva una peculiar relación con el espacio. Si bien en *Problemas fundamentales de la fenomenología* dice Husserl que el cuerpo es “el miembro central permanente de la comprensión del entorno cósmico” o que “todo lo que no es cuerpo aparece referido a él, tiene con relación a él una cierta orientación espacial que le es continuamente consciente” (1994 50), Patočka buscará presionar aún más esa empresa, teniendo por resultado que ya no solamente el entorno cósmico en general está referido esencialmente a mi cuerpo (*Leib*), sino que, justamente por tener un cuerpo propio, el aparecer del mundo contiene como nota constitutiva a la *perspectividad*. En efecto, el cuerpo, el mundo y su trama de perspectivas, terminan por revelar que efectivamente las cosas ya no son meros entes singulares, sino que, como enfatiza el mismo Patočka, la tierra y el cielo tendrán, para nosotros, un valor central. De aquí que Karel Novotný diga: “la relación no explícita del cuerpo con la tierra es un momento de la prefiguración global de la relación al mundo que marca la vida humana como vida realizándose en el movimiento encarnado” (8).

Ahora bien, para adentrarse en el desarrollo del argumento del propio filósofo checo, se debe partir de la consideración fenomenológica general de que su análisis inicia y se mantiene siempre en lo que él llama *mundo natural* (lo que Husserl habría llamado *Lebenswelt*). De este modo, tal como se dijo, el primer elemento que se destacó es que, en un análisis fenomenológico, el mundo jamás se presenta como totalidad de cosas extensas. Patočka lo dice del siguiente modo:

el mundo no está dado primariamente como una reunión de cosas. No está dado, pues, en el modo de la conciencia que intiende¹ y a la cual se dan los seres individuales y las totalidades que forman. Existe, antes bien, una conciencia más originaria de los todos y del todo más abarcador, omniabarcador: una conciencia del mundo (28).

¹Nota nuestra: “intiende”, de intención.

Se puede decir brevemente, por tanto: si el mundo puede eventualmente ser interpretado como la reunión total de objetos atómicos, es sólo un momento posterior que, sobre la base de un análisis del *mundo natural*, se presenta siempre como secundario, deudor del mundo como totalidad pre-dada. De este modo, con esta noción de totalidad, cuya donación es previa a la cosa particular, Patočka arriesgará una interpretación del fenómeno de la vida para los pueblos primitivos, quienes, dice el filósofo, no habrían estado dirigidos primeramente al ente particular, al objeto, sino a esta totalidad pre-dada. Patočka lo dice del siguiente modo:

la previa donación no intuitiva del todo está a la base de ciertas modalidades especiales de comportamiento del hombre que no se enderezan a objetos particulares, que no pretenden resolver situaciones particulares o adoptar medidas de orientación intramundana unilateral (33).

Esto se sostiene, en efecto, en la consideración de que esta donación del mundo tiene dos elementos centrales, a saber, su carácter estrictamente no-objetivo y su incapacidad de ser objetivable, su carácter de ser no-objetivable (Novotný 9). Por tanto, este mundo se presenta, a diferencia de la totalidad de cosas como cosas extensas, esencialmente incapaz de ser manipulado. Esto es lo que Patočka quiere decir aquí:

una diferencia esencial separa lo que es manipulable y lo que no lo es. En la visión moderna, por el contrario, el mundo en sí es el que aparece como manipulable, mientras que el mundo inmediato escapa a toda posible manipulación. El todo, cuya manifestación es enteramente de otro orden que la de los seres individuales -sólo en relación con los cuales puede arrancar el intento de manipulación-, es en la visión arcaica lo no manipulable (Patočka 32).

El segundo elemento, tal como se dijo más arriba, es el rol del cuerpo en este análisis de la experiencia del *mundo natural*. A este respecto el fenomenólogo checo es claro:

la percepción y todo darse originario del contenido del mundo natural están esencialmente ligados a la vida del cuerpo. La vida en el mundo natural es vida corporal (entendida como corporalidad *fenoménica*, no objetiva, no física). Los distintos contenidos del mundo natural tienen en esencia un carácter subjetivo-relativo; el mundo natural es en esencia un mundo orientado, un mundo en perspectiva, en situación (28).

Por tanto, ya no basta con la categoría de extensión para denominar el propio cuerpo, pues el cuerpo como vivido, experimentado por uno mismo, tiene determinaciones fenomenológicas muy distintas a la noción de cuerpo en general. A esto justamente hace referencia Pavesi cuando dice que esta interpretación fenomenológica del cuerpo permite distinguir,

la equivocidad del cuerpo -esto es: toda la investigación cartesiana sobre la sensibilidad- debe entenderse a partir del descubrimiento de mi cuerpo, el cual, digámoslo así, no es pensamiento, porque es mi *cuerpo*, y no es un

cuerpo del mundo, porque es *mío* (223)².

En consecuencia, debido a la interpretación de la subjetividad como *subjetividad encarnada*, el espacio ya no puede ser una totalidad de cosas extensas. Por tanto, el fenomenólogo checo lleva a cabo un interesante análisis de la Tierra y del Cielo como entes que hacen frente de un modo *sui generis* en nuestra experiencia. Esta experiencia es, esencialmente, siempre primeramente del *mundo natural*. De este modo, se revela que, para esta subjetividad encarnada la Tierra ya no es de ningún modo sólo un ente cuya extensión podría ser eventualmente comparada al de otros planetas sino un ente respecto del cual, en virtud del propio cuerpo, tenemos una peculiar cercanía. Así, la Tierra se presenta primero desde su fuerza, como Tierra-poder o como Tierra-referente, siendo esta “el sustrato inmóvil de todo movimiento y actividad” (Patočka 34). De aquí a que Patočka diga: “*hijo de la Tierra* no es sólo, en consecuencia, una metáfora poética, sino la comprensión de algo esencial a propósito del hombre” (35). Ahora bien, para finalizar, se dijo también que, del mismo modo en que la Tierra no se revela jamás, en la experiencia del *mundo natural* como mera extensión, así tampoco lo hace el Cielo. De tal modo, de la misma manera en que la Tierra se presenta como el “dónde” universal de todo hacer encarnado, el Cielo, por su parte, se presenta como el “cuándo” universal que, prescribiendo los momentos de trabajo y los de descanso, perfila la propia vida de esta subjetividad hecha carne. En efecto, más allá de ser mera extensión: “Tierra y cielo no son sólo cosas-para, antes bien, prescriben y promueven una actitud enteramente otra, un comportamiento completamente distinto del práctico inmediato, en el que los contextos desaparecen absorbidos en el despliegue positivo de la acción” (Patočka 37).

Por tanto, Tierra y Cielo son entes que, en la experiencia del *mundo natural* no se presentan jamás como objetos particulares, sino que se prestan, a modo de un *suelo posibilitador* para ser terreno de todo lo que aparece tanto en su “dónde”, como en su “cuándo”.

3. CONSIDERACIÓN FINAL A PROPÓSITO DE LAS PROPUESTAS DE FINK Y PATOČKA: EL MUNDO COMO YACIENDO EN LO ABSOLUTO Y EL MUNDO COMO TRASCENDENTAL

Una vez se ha reconducido la mirada, a través de la reducción (cf. Zahavi 2003 48) hacia el darse como tal en la inmanencia, se penetra con mayor profundidad en los problemas de la correlación universal noético-noemática. Así, queda al descubierto primeramente que el mundo está siempre ya *yaciendo en lo absoluto*, es decir, queda al descubierto la reserva con respecto a la subjetividad trascendental. El mundo es por tanto un correlato de la relación intencional. Es justamente la reflexión que nos presenta, en un análisis eidético de los actos, que todos estos exigen en su esencia un objeto. Y no sólo esto, sino que el propio análisis del acto tendrá, debido a su propia esencia, como eterno hilo conductor su correlato objetivo. El mundo se revela como ya estando en una previa relación con lo absoluto. En consecuencia, se puede incluso plantear la necesidad de repensar que esta inmanencia en sí misma no haría más que apuntar hacia lo que ella

²Incluso hay cierta interpretación de las *Meditaciones metafísicas*, que ve en estas, como hilo conductor, la ambigüedad entre cuerpo y mi cuerpo. A este respecto, véase Marion, Jean-Luc. *On Descartes' passive thought. The myth of cartesian dualism*. Chicago: The University of Chicago Press. 2018. Particularmente las páginas 43 y siguientes.

no es. Tal como dice el profesor García-Baró con respecto a la intencionalidad, la que permitiría tematizar lo inmanente en cuanto inmanente, tanto como lo trascendente en tanto trascendente, por más que ambas se den en una estricta correlación (cf. 179).

Con esto se ve con mayor claridad la cuestión patockiana de la totalidad pre-dada. En efecto, si el mundo es en última instancia un rendimiento de la vida intencional, entonces el mundo jamás puede ser reducido a entes nucleares, cuya suma den como resultado la totalidad del mundo. Esto es justamente lo que le permite al fenomenólogo checo acercarse hacia una comprensión de la subjetividad trascendental hecha carne, cuerpo. Este elemento de lo trascendental le permite justamente una cierta fenomenología del espacio que parte desde la perspectividad del cuerpo, poniendo con ello el acento en la Tierra y el Cielo como los “en dónde” y “cuándo” previos al espacio y al tiempo objetivo. Así, el fenomenólogo checo le hace frente de modo muy original a aquellas filosofías que han absolutizado el carácter del objeto, perdiendo de vista la correlación esencial noético-noemática. Estos elementos, se podría finalmente aventurar a pensar, son lo que le permitirían al joven Patočka lo que, en palabras de Ludwig Landgrebe, sería poner al mundo como trascendental (cf. Patočka 1992 16). Algo, sin duda, muy parecido al encuentro que presente Fink de cierta trascendencia como estando ya en lo inmanente. Dicho de otro modo, ambos autores elaboran una reducción (o re-conducción) que permite establecer una relación entre inmanencia y trascendencia que no se limita a la relación entre dos objetos del mundo. Ambas propuestas permiten ver que la reducción abre el mundo no como cosa, sino como fenómeno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Fink, Eugen. “La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea”, *Acta fenomenológica latinoamericana* 1 (2003): 361-428.
- García-Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*. México: Fondo de cultura económica, 1962.
- —. *La idea de la fenomenología*. México: Fondo de cultura económica, 2015.
- —. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza, 1994.
- Marion, Jean-Luc. *On Descartes’ passive thought. The myth of cartesian dualism*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018.
- Novotný, Karel. “El mundo y el cuerpo. El movimiento de la existencia humana según Jan Patočka”, *Aporía. Revista internacional de investigaciones filosóficas* 15 (2018): 4-19.
- Patočka, Jan. *The natural world as a philosophical problem*. Illinois: Northwestern University Press, 1992.
- Patočka, Jan. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.
- Pavesi, Pablo. “Cuerpo y carne en Descartes”, *Ideas y Valores* 63/155 (2014): 219-34.
- Walton, Roberto. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial Aula de Humanidades, 2015.
- Welton, Donn (Ed.). *The new Husserl. A critical reader*. Indiana: Indiana University Press, 2003.

- Zahavi, Dan. *Husserl's phenomenology*. Stanford: Stanford University Press, 2003.