

## LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA HUSSERLIANA POR MANUEL SACRISTÁN

*THE RECEPTION OF HUSSERL'S PHENOMENOLOGY*  
BY MANUEL SACRISTÁN

**JOSÉ SARRIÓN ANDALUZ**

Doctor en Filosofía  
Profesor Ayudante Doctor  
Facultad de Educación  
Universidad Pontificia de Salamanca  
Salamanca/España  
jsarrionan@upsa.es

Recibido: 28/04/2020  
Revisado: 31/05/2020  
Aceptado: 21/09/2020

*Resumen:* Entre las múltiples lecturas de Manuel Sacristán, la obra de Husserl también está presente. Aunque no puede afirmarse que sea un autor determinante para Sacristán, este artículo documenta el conocimiento riguroso que el autor español tenía del filósofo alemán, que estudia principalmente en su etapa juvenil, tanto en contribuciones a la revista estudiantil *Laye* como en sus estudios de doctorado, conocimientos que permitirán dos desarrollos posteriores acerca del estado de la fenomenología para dos enciclopedias. Este artículo estudia las referencias a la fenomenología husserliana en el joven Manuel Sacristán a través de los diversos textos elaborados por dicho autor, rastreables especialmente en la década de los 50 y parte de los 60 del siglo XX.

*Palabras clave:* Fenomenología, Husserl, Manuel Sacristán, Descartes, Kant, Meditaciones cartesianas, Transcendental, intencionalidad.

*Abstract:* Among the many readings of Manuel Sacristán, Husserl's work is also present. Although it cannot be said that he is a determining author for Sacristán, this article documents the rigorous knowledge that the Spanish author had of the German philosopher, who studies mainly in his youth, both in contributions to the student magazine *Laye* and in doctoral studies. This knowledge will allow two later developments about the state of phenomenology for two encyclopedias. This article studies the references to Husserlian phenomenology in the young Manuel Sacristán through the different texts elaborated by this author, traceable especially in the decade of the 50s and part of the 60s of the 20th century.

*Keywords:* Phenomenology, Husserl, Manuel Sacristán, Descartes, Kant, Cartesian Meditations, transcendental, intentionality.

## INTRODUCCIÓN

A pesar de la enorme cantidad de textos que Manuel Sacristán dedicó al estudio de Heidegger, no sucede lo mismo respecto al maestro de este, Edmund Husserl. En este artículo rastreamos la presencia de Husserl y su pensamiento fenomenológico en la obra de Sacristán.

Advertiremos que el estudio de Husserl por Sacristán tiene lugar principalmente durante su etapa de formación, donde hallamos a un Sacristán aún pre-marxista. Es este el caso de su artículo de 1953 “Verdad: desvelación y ley”<sup>1</sup> y de sus “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”<sup>2</sup>. No es el caso en cambio de sus textos “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”<sup>3</sup> y “Corrientes principales del pensamiento filosófico”<sup>4</sup>, si bien hay que precisar que ambos son textos de encargo para sendas enciclopedias.

A lo largo de este artículo documentaremos los amplios conocimientos que Sacristán tenía acerca de Husserl y el modo en que pudo situar dicho autor en el marco de la filosofía, relacionándolo con otros autores de la tradición filosófica.

## 1. HUSSERL EN LA OBRA DE JUVENTUD DE MANUEL SACRISTÁN

La primera referencia se encuentra en su trabajo de 1953 “Verdad: desvelación y ley”<sup>5</sup>. Se trata de un texto en el que Sacristán estudia la noción de verdad en *Ser y tiempo*<sup>6</sup>. En un momento dado de dicho artículo se aborda la crítica de Heidegger a Husserl. A lo largo de *Ser y tiempo* hay para Sacristán una “polémica velada”<sup>7</sup> de Heidegger con Husserl, y dicha polémica también parece expresarse según Sacristán en la crítica de Heidegger al concepto tradi-

1 SACRISTÁN, M., “Verdad: desvelación y ley”. En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, pp. 15-55.

2 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”. En: SACRISTÁN, M., *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Trotta, 2007, pp. 139-158.

3 SACRISTÁN, M., “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”. En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II. Op. cit.*, pp. 90-219.

4 SACRISTÁN, M., “Corrientes principales del pensamiento filosófico”. En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II. Op. cit.*, pp. 381-410.

5 SACRISTÁN, M., “Verdad: desvelación y ley”. *Op. cit.*

6 HEIDEGGER, M., *El ser y el Tiempo*. 2ª edición. (Trad. De José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

7 SACRISTÁN, M., “Verdad: desvelación y ley” (op. cit.), p. 19.

cional de la verdad como adecuación del entendimiento y la cosa, teoría de la verdad que Heidegger observa que mantiene una línea común en toda la historia de la filosofía, inaugurada por Aristóteles pero que “incluso en la doctrina del conocimiento aparentemente más antiaristotélica, la filosofía crítica kantiana, se mantiene respecto del concepto de verdad dentro de la línea tradicional cuya crítica hace Heidegger”<sup>8</sup>.

Esta recepción por Kant de la teoría de la verdad como adecuación es, según Sacristán, prototípica. Dicha teoría puede resumirse en dos grandes ideas: el lugar de la verdad es el juicio, y la verdad consiste en la adecuación de dicho juicio con el objeto. Pues bien, Sacristán observa que ambos componentes de la teoría de la verdad como adecuación se encontrarían en la expresión kantiana “pues verdad y apariencia no están en el objeto en tanto intuitivo, sino en el juicio sobre él, en tanto que el objeto es pensado”<sup>9</sup>.

Heidegger indaga la noción de adecuación. La concordancia es, para el filósofo alemán, una concordancia entre el objeto y el conocimiento del mismo. Precisamente por ello, es una relación en la que en cierto modo se igualan ambos términos. Pero entonces, ¿cómo es que dos elementos de naturaleza tan distinta – objeto y conocimiento del mismo– pueden llegar a igualarse? En su estudio acerca de las diversas soluciones históricas dadas al problema, Heidegger hace mención a una de ellas, que Sacristán enuncia así: “la solución idealista consiste en obviar el problema por el cómodo procedimiento de encerrarse en la esfera del sujeto gnoseológico”<sup>10</sup>. En este punto Sacristán observa que Heidegger está criticando veladamente a Husserl:

Se ha señalado alguna vez la “polémica velada” que Heidegger mantiene con Husserl a lo largo de “El ser y el tiempo”; pues bien, no otro que Husserl puede ser el filósofo aludido en un breve párrafo en que se discute la validez de la distinción entre lo psíquico y lo ideal en el seno del acto de juzgar: la verdad sólo sería predicable del segundo elemento y de sus objetos ideales. Con tal distinción no se resuelve nada, piensa Heidegger, porque sigue pendiente el problema de la relación entre ambos

8 *Ibid.*, p. 18.

9 *Kritik der reinen Vernunft*, p. 350 de la 2ª ed. original. Según la paginación de la Philosophische Bibliothek (la referencia aparece así en Manuel Sacristán). La referencia de Sacristán podría corresponder a la siguiente edición: Vorländer Bd. I (Philos. Bibliothek Bd. 37): Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Neu herausgegeben von Theodor Valentiner, Mit Sachregister, Zwölfte, mit der zehnten gleichlautende Auflage, Der Philosophischen Bibliothek, band 37, Leipzig 1922, Verlag von Felix Meiner, S. 9–769. Anoto también la referencia de la segunda edición original de la obra: Originalausgabe 2. Aufl. (B): *Kritik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant, profesor in Königsberg, der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1787.

10 SACRISTÁN, M., “Verdad: desvelación y ley”. Op. cit., p. 19.

elementos psíquico (real) e ideal del acto concreto de juzgar, único dado. El problema se hace ahora incluso más “íntimo”<sup>11</sup>.

Heidegger no hace referencia directa a Husserl en este paso, pero Sacristán considera que está haciendo referencia a su antiguo maestro, quien no solamente se encontraría en esa línea de la teoría de la verdad anteriormente descrita, sino que además sería su “logro sistemático perfecto”, pero que no lo habría citado directamente para evitar la polémica:

Esa insuperable dificultad convence pronto al analítico de que urge poner en claro la forma de ser del conocer mismo, prescindiendo de toda hipótesis constructiva del conocimiento, según la línea que iniciada por Aristóteles, pasa por Kant y tiene un logro sistemático en Husserl. (Heidegger, con su habitual y noble repugnancia por la polémica, no hace ninguna de esas alusiones de modo expreso; se limita a apuntarlas, salvo en el caso de Kant)<sup>12</sup>.

La segunda referencia la encontramos en su texto “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”<sup>13</sup>. Se trata de un texto expositivo escrito para el Suplemento de la Enciclopedia Espasa, aparecido en 1961.

En dicho texto se incluye un apartado titulado “Los últimos “filósofos clásicos” y otros pensadores de transición”, el cual incluye dos subapartados donde se menciona a Husserl: “Grandes pensadores rebasados por la historia de la historia de la cultura” y “El legado de Edmund Husserl”.

En cuanto al primero de dichos textos, Sacristán está empleando una expresión que toma prestada del filólogo y filósofo alemán Hempel, la de “últimos filósofos clásicos”, pero que si bien Hempel la aplica solamente a Nicolai Hartmann, Sacristán considera que bien puede aplicarse también a Husserl.

¿En qué sentido Husserl puede ser considerado como uno de los “últimos filósofos clásicos”? Sacristán lo expresa así:

Hartmann y Husserl (...) son individualmente autores de más genialidad que muchos de los anteriormente estudiados con más detallada atención. Pero todos tienen en común el hallarse situados intelectualmente en el origen de desarrollos históricos filosóficos, ideológicos y culturales en general que, en la forma en que hoy constituyen elementos dominantes de la vida espiritual, han rebasado ampliamente

11 *Ibid.*, pp. 19-20.

12 *Ibid.*, p. 20.

13 SACRISTÁN, M., “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”. *Op. cit.*

y negado incluso las intenciones propias de estos grandes filósofos. Como ejemplo puede pensarse en el destino de la fenomenología en manos de Heidegger<sup>14</sup>.

En el segundo de los textos mencionados en este apartado de “Los últimos filósofos clásicos” y otros pensadores de transición, se desarrolla específicamente el legado de Husserl.

Sacristán considera que diversos aspectos de este son ya patrimonio común de la filosofía contemporánea a lo largo de diferentes escuelas. Más concretamente, está aludiendo a las técnicas de descripción fenomenológica.

Esto, a juicio de Sacristán, es lo que explicaría el gran interés existente en la obra de Husserl en el momento de redacción del texto que estamos comentando (año 1958). Un interés que ha dado lugar, por ejemplo, a la edición de las obras completas de Lovaina, compuesta por 40.000 páginas<sup>15</sup>.

Sacristán da cuenta de la existencia de una continuidad propiamente filosófica de la obra de Husserl, si bien esta se produce con una característica típica de la época en la que Sacristán redactaba este texto y que no pertenece a las motivaciones de Husserl: la búsqueda de concreción “existencial”, la cual para Sacristán provocaría el problema de que haría desaparecer, dentro del sistema husserliano, la aspiración a fundamentar la filosofía como ciencia rigurosa:

En cuanto a continuación propiamente filosófica, aunque no faltan estudios sistemáticos (que el padre Van Breda ha comentado bibliográficamente), éstos presentan casi siempre un rasgo, que, siendo característico de la filosofía del periodo aquí estudiado, es ajeno a las motivaciones de Husserl, o sólo puede relacionarse con conatos más o menos desarrollados en *Erfahrung und Urteil*: la búsqueda de concreción “existencial” (éste es el caso más frecuente, desde Heidegger y Sartre hasta Merleau-Ponty) o “práctica” (en los marxistas de procedencia o formación fenomenológica, como Lyotard y Tran Duc Thao). En su paso a la concreción pierde la herencia de Husserl su clásica aspiración a fundar la “filosofía como ciencia rigurosa”, apriorístico-transcendental según las tradiciones del pensamiento de ascendencia kantiana<sup>16</sup>.

Sacristán ofrece un elenco de obras relativamente fieles a las intenciones filosóficas de Husserl, o que han sido elaboradas por intérpretes destacados del mismo, tales como Jan Hendrik van den Berg, Stanislas Breton, Hedwig

14 *Ibid.*, p. 208.

15 HUSSERL, H., *Gesammelte Werke, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. Van Breda, Husserliana*, I-VII, 1950-1956. *Cit. apud SACRISTÁN, M.* “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”. *Op. cit.*, p. 209.

16 SACRISTÁN, M., “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958”. *Op. cit.*, p. 209.

Conrad-Martius, Alphonse De Waehlens, Eugene Fink, Jacques Gérard, Gerhart Husserl, Ludwig Landgrebe, Adolf Reinach, Paul Ricoeur, Wilhelm Schepp, Edith Stein, Stephan Strasser y Gerda Walter. Por el contrario, considera que la revista *Philosophy and Phenomenological Research* “no puede considerarse como un órgano de la filosofía husserliana, ni siquiera fenomenológica en general”<sup>17</sup>.

Diez años después, en su texto de 1968 “Corrientes principales del pensamiento filosófico”, publicado en el Suplemento de la Enciclopedia Labor de dicho año, de nuevo encontramos referencias a Husserl. Dentro del apartado VIII “Tendencias filosóficas de influencia difusa” hallamos un subapartado titulado “La fenomenología”.

En dicho texto Sacristán considera que la herencia husserliana se ha difuminado. Al hablar de fenomenología ya no se está aludiendo a la doctrina especulativa idealista del filósofo alemán, sino a ciertos puntos metodológicos del mismo. Así, Sacristán recoge la advertencia del Padre Van Breda, editor de las obras de Husserl, quien advierte que el uso del término fenomenología es tremendamente amplio, pero con significaciones muy diferentes entre sí. No existe acuerdo, según el Padre Van Breda, acerca del sentido preciso de dicha palabra, algo que de hecho sucedió en el propio Husserl, quien no fue capaz de evitar las ambigüedades del término “fenomenología”, a pesar de calificar con dicho término su propia filosofía.

Respecto a la revista *Philosophy and Phenomenological Research*, de la que ya dijo Sacristán en su escrito de 10 años antes que no podía considerarse fenomenológica ni husserliana, recoge ahora una ironía de Ferrater Mora, quien afirmaba que “es una revista de anti-fenomenólogos”<sup>18</sup>.

Para Sacristán, la fenomenología, entendida en cuanto la doctrina de Husserl, es un nuevo idealismo trascendental. Pero también puede entenderse como un método, el cual “significa todo procedimiento que considere imprescindible para cualquier investigación filosófica una descripción “neutra” del objeto mismo”<sup>19</sup>. Dicho método sería para Sacristán la principal herencia de Husserl en las diferentes tradiciones, que abarcarían desde autores de formación marxista, como el caso del filósofo vietnamita Tran Duc Thao o autores de tradición escolástica, como el caso de De Waehlens, o incluso el marxista húngaro György Lukács, quien habría recibido la mencionada influencia por vía de Nicolai Hartmann.

Ahora bien, sin duda alguna la escuela que más influencia habría recibido de la fenomenología sería la del existencialismo. Sacristán considera discípulos más o

17 *Ibid.*, p. 210.

18 SACRISTÁN, M., “Corrientes principales del pensamiento filosófico” (*op. cit.*), p. 401.

19 *Ibid.*, p. 401.

menos directos de Husserl a autores como Scheler, Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty<sup>20</sup>.

De hecho, Sacristán recuerda que, en la época de *Ser y tiempo*, Heidegger se definía a sí mismo como fenomenólogo, “y la violenta recusación por Husserl de la filiación fenomenológica de la analítica existencial heideggeriana, es una buena muestra de la ambigüedad aludida”<sup>21</sup>.

## 2. ENTRE DESCARTES Y KANT: EL ESTUDIO HISTÓRICO CRÍTICO DE SACRISTÁN ACERCA DE LAS MEDITACIONES CARTESIANAS DE HUSSERL

El texto más fecundo de Sacristán sobre Husserl es el titulado “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”<sup>22</sup>. Dicho texto, de acuerdo a la edición de Albert Domingo Curto, formó probablemente parte del conjunto de trabajos que redactó el joven Sacristán para sus cursos de doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Barcelona. Hasta su edición póstuma, en el año 2007, este texto permaneció inédito.

Este texto se estructura, como anuncia su título, en tres apartados claramente diferenciados, los cuales se encuentran precedidos en su conjunto por una suerte de advertencia previa de Sacristán, quien en la misma puntualiza que, en contraposición a lo que anuncia el subtítulo de la obra de Husserl estudiada, a saber “Introducción a la fenomenología”, estamos más bien ante una obra que debe entenderse como una especie de “memorándum” para estudiantes avanzados en fenomenología. Y es que la obra de Husserl se centra precisamente en lo que habitualmente suele olvidarse en el método fenomenológico: su trasfondo filosófico general, es decir, el idealismo trascendental. Así, Sacristán propone realizar una “lectura histórico-crítica” de esta obra husserliana, la cual ofrece rasgos muy característicos de Husserl. La motivación de Sacristán en su texto es, por tanto, enmarcar la especulación husserliana en el cuadro histórico de la filosofía europea, cosa que irá desgranando a través de los tres apartados que configuran el artículo, titulados respectivamente Nota Primera, Nota Segunda y Nota Tercera.

La Nota Primera se centra en analizar las similitudes y diferencias entre el método cartesiano y el husserliano. La Nota Segunda compara el idealismo

20 Cf. *Ibid.*, p. 401

21 *Ibid.*, p. 401.

22 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.).

trascendental de Husserl con la filosofía de Kant. Y la Nota Tercera pone en juego las conclusiones de las dos notas anteriores. Cierra el texto un apéndice titulado “La tradición de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”, que Sacristán subtitula como “Resumen esquemático de nuestra lectura histórico-crítica”.

Comencemos por la Nota Primera. Esta se divide en tres puntos diferenciados. El primero de ellos señala el punto de partida de las *Meditaciones cartesianas*: en sintonía con Descartes, la idea rectora de esta obra de Husserl es la de una ciencia que hay que fundamentar con radical autenticidad, y por último, la de una ciencia universal. En este punto de partida, observa Sacristán, Husserl es netamente cartesiano. Pero inmediatamente comienzan a observarse diferencias de matiz.

La primera diferencia entre Husserl y Descartes, observa Sacristán, es que Husserl quita importancia a la duda universal. Este matiz no impide a Husserl considerar a Descartes como la influencia directa de la transformación de la fenomenología como variedad nueva de la filosofía trascendental, llegando a afirmar que la fenomenología es una suerte de neocartesianismo. El papel de la duda metódica en Descartes aparece en cierto modo en Husserl, como “aclaración” de esa ciencia fundada a la que hacíamos referencia arriba, una ciencia que se busca confrontando el conocimiento del mediador con la aspiración de fundamentación absoluta.

Las diferencias de matiz entre Husserl y Descartes van haciéndose más profundas a medida que avanza el texto. La aspiración de Husserl para una ciencia de fundamentación absoluta pasa por responder a la pregunta ¿qué es la ciencia? Husserl responde a dicha pregunta desde un punto de vista trascendental. Es decir, no le basta practicar una abstracción de las ciencias existentes, debido a que no es lo mismo las ciencias como hecho cultural y las ciencias en cuanto a su “verdadero y auténtico sentido”. La ciencia conlleva una pretensión para cuyo logro la facticidad no es suficiente. En dicha pretensión radica precisamente la ciencia en cuanto idea, es decir, la idea de auténtica ciencia, donde en lo que hay que ahondar es en la intención de las diversas ciencias: este sería el modo de observar las notas constitutivas de la idea general de la ciencia auténtica. Dicho de otro modo, la idea cartesiana de ciencia, la cual se obtiene mediante una fundamentación absoluta y justificada, es la idea que dirige todas las ciencias y la tendencia de las mismas a la universalidad. Y por tanto, la idea de ciencia absolutamente fundamentada coincide con la idea misma de ciencia.

Sacristán estudia algunas piezas fundamentales de la idea directriz de actividad científica, siendo la primera de las cuales el hecho de que el científico no solo juzga, sino que además fundamenta sus juicios. Es decir, el científico no concede valor de conocimiento científico a aquel juicio que no esté perfectamente fundamentado, y que pueda justificarse hasta el último extremo mediante el regreso a su fundamentación. En esta descripción de la idea de ciencia, Sacristán observa



también una descripción del primer acuerdo de Husserl, a saber: que como consecuencia de tender al objetivo de una auténtica ciencia, yo no puedo formular ni admitir ningún juicio que no haya sacado de la evidencia, entendida como experiencias en las que las cosas y hechos objetivos me están presentes “ellos mismos”<sup>23</sup>.

El segundo punto de la Nota Primera comienza con la conclusión del párrafo anterior: la exigencia de que todo juicio, para ser válido, debe ser sacado de la fuente de la evidencia. Husserl rechaza los juicios vulgares y científicos usuales sobre el mundo, y lo hace basado en que la “evidencia de la existencia del mundo ya no es apodíctica”<sup>24</sup>. Y he aquí el germen de la primera desviación importante entre Husserl y Descartes, y es que el alemán considera que dicha falta de apodicticidad de la evidencia del mundo debe referirse al mundo en su totalidad, y no a una porción del mundo, como cree que hace el francés. Más adelante Sacristán observará algunas consecuencias de esta afirmación. Desarrollemos de momento la idea ya avanzada. Husserl apuesta porque el meditador, absolutamente indudable (e innegable incluso si el mundo no existiera), se encuentra con el ego de las cogitaciones, en lo que parece un filosofar solipsista según el propio Husserl<sup>25</sup>. Hasta aquí Husserl sigue a Descartes y defiende el inmenso valor de esta revolución filosófica, que al buscar caminos apodícticamente ciertos franquea en su pura interioridad una exterioridad objetiva: gracias al regreso al puro *ego cogito* la filosofía da un giro radical desde el objetivismo ingenuo hasta el subjetivismo trascendental. Ahora bien, Sacristán observa en las expresiones husserlianas acerca de la revolución cartesiana algunos matices nada cartesianos, que corrigen implícitamente a Descartes y que estarían motivados por la ausencia en su pensamiento del concepto de reducción fenomenológica.

¿En qué consiste esta corrección? En que, si lo primero que hace el cogitador es recusar el mundo como no apodícticamente evidente, entonces debe también rechazar la existencia del *ego-cosa* (el “yo” real o mundano) como apodícticamente evidente. Por lo tanto, el *ego* de la fórmula cartesiana, el *ego qui cogitat*, sujeto de la *cogitatio*, no es el *ego* del mundo real, sino solamente el puro sujeto, sujeto o *ego* trascendental. Para Husserl, ahí se encontraría el gran giro al subjetivismo trascendental:

23 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. (Prólogo y traducción de José Gaos). México: El Colegio de México, p. 25. Cit. apud SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 142.

24 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”. Op. cit., p. 142.

25 *Ibid.*, p. 142.

Al llegar aquí damos, siguiendo a Descartes, el gran giro que, llevado a cabo de la manera justa, conduce a la subjetividad trascendental; el giro hacia el *ego cogito* como base apodícticamente cierta y última de todo juicio, en que hay que fundamentar la filosofía radical.<sup>26</sup>

Sacristán se detiene en la expresión “llevado a cabo de manera justa” presente en este fragmento. ¿A qué se refiere Husserl por esta “manera justa” de practicar el giro cartesiano? A que debemos reconocer precisamente que el yo del *ego cogito* no es un yo real y mundano, sino un yo trascendental, mero cogitante, dado que se ha negado la apodicticidad de la evidencia del mundo. Descartes no pudo ver esto porque no poseía el concepto de la ἐποχή si bien la intentó practicar, y también porque en él persiste un cierto sustancialismo escolástico<sup>27</sup>, así como el ideal matemático. Este último aspecto lleva a Descartes –observa Husserl– a ver la ciencia universal según la forma de un sistema deductivo donde toda la construcción debería reposar *ordine geometrico* sobre un fundamento axiomático y sobre la deducción. Los axiomas geométricos son similares al axioma de la certeza absoluta de sí mismo. Ahora bien, para Husserl ese no es el camino de la ciencia universal, sino solo de una clase de ciencia; y además ese camino, el de concluir inmediatamente del *ego cogitans* el yo real, es una metábasis hacia otro género.

Husserl explora esta desviación respecto a la marcha cartesiana, que será decisiva para las reflexiones posteriores. Frente a Descartes, la tarea de Husserl será explorar el campo infinito de la experiencia trascendental. En Descartes la evidencia no daba este fruto porque el francés no puso en claro el puro sentido metódico de la ἐποχή trascendental y porque tampoco contempló las posibilidades del *ego* de explorarse a sí mismo sistemáticamente a través de la experiencia trascendental. En cambio, en Husserl el *ego* aparece como un campo de trabajo singular y aislado, el cual se relaciona con el mundo y las ciencias objetivas pero sin dar por supuesto el valor de realidad de estos, y además se encuentra separado de todas estas ciencias pero sin dejar de lindar con ellas en cierto modo.

Esto es lo que desarrolla Husserl en sus Meditaciones segunda y tercera, tras corregir la perspectiva cartesiana mediante una explicación de la ἐποχή. La precisión que realiza Husserl acerca del alcance de la evidencia apodíctica del *ego cogito*, que a Descartes parecía suficiente para englobar la existencia del yo común, es que no es admisible que el *ego* puro apodíctico salve una pequeña parte del mundo. Dichas precisiones de Husserl acerca de la evidencia apodíctica del *ego cogito* es vista con mucho interés por Sacristán, por considerar que

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>27</sup> Sobre el sustancialismo del yo de Descartes frente al yo kantiano Vid. RIVERA DE ROSALES, J., “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental”. *Δαίμων Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 9-38.

aporta ideas sustanciales para la “lectura histórica” que quiere realizar de la fenomenología husserliana. Si Descartes, dice Sacristán, había visto que la evidencia apodíctica del *ego cogito* tenía suficiente alcance como para englobar el *ego* real, en cambio Husserl entiende dicho alcance trascendentalmente. Husserl se distancia de Descartes en que no cree que el *ego* puro apodíctico permita salvar “un pequeño rincón del mundo” (es decir, el yo real), y que una vez hecho esto lo que falta es demostrar la existencia del resto del mundo mediante inferencias bien realizadas. Este sería para Husserl un giro fatal de Descartes: hace del *ego* la *substantia cogitans* e inaugura así “ese contrasentido (...) que es el realismo trascendental”<sup>28</sup>. Para Husserl, Descartes no ha comprendido el *ego*. El yo no puede ser considerado un trozo de mundo, y afirmar que yo existo no implica necesariamente que exista yo como ser humano.

Mediante la ἐποχή fenomenológica se reduce mi yo humano natural (y con él mi vida psicológica) a mi yo y mi experiencia fenomenológico-trascendentales. El mundo saca su sentido de mí mismo, en cuanto soy el yo trascendente, el yo que surge de la ἐποχή fenomenológico-trascendental. Tanto el concepto de lo trascendental como el concepto (correlato del primero) de lo trascendente, deben sacarse de nuestra situación como meditadores. Del mismo modo que el yo no es un trozo del mundo, el mundo ni ningún objeto de este son un trozo de mi yo, ni están en mi conciencia como una parte de ella, sea como conjunto de datos de sensación o de actos. La trascendencia es inherente al sentido propio de todo lo que forma parte del mundo, aunque reciba sentido desde mi experiencia, y también el eventual sentido de realidad válida por experiencia tome sentido de las propias evidencias de mis actos para darle fundamentación. Por tanto, esta trascendencia es inherente al sentido propio del mundo: es un estar incluido en el mundo pero no como parte integrante del mismo, y de ahí que Husserl pueda afirmar que el yo mismo –“que lleva en sí mismo un mundo como sentido válido”<sup>29</sup>, sentido que se presupone necesariamente– es un yo trascendental en el sentido fenomenológico, de modo que los problemas filosóficos que surgen de dicha relación tienen un carácter fenomenológico-trascendental.

Entramos ya en el tercer punto de la Primera Nota. Sacristán observa que esta corrección de Husserl hacia el *ego cogito* de Descartes abre un campo amplio de investigación. Husserl no considera el *ego* de las cogitaciones como un rincón del mundo para saltar hacia el resto del mundo, salto que sería injustificable metodológicamente, sino que practica una reducción fenomenológica que abre un mundo para el estudio. Este nuevo campo trascendental se centra en dos polos

28 *Ibid.*, p. 144.

29 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. Op. cit., p. 47. Cit. apud SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 145.

de análisis. El primero es la estructura trascendental del *cogito*, desarrollada en las meditaciones segunda y tercera, mientras que el segundo es la estructura trascendental del *cogito*, que se verá en la meditación cuarta y parte de la quinta. Observa Sacristán que el pensamiento fenomenológico debe cabalgar entre los temas de la segunda y la tercera meditación permanentemente, aclarándose mutuamente.

La Nota Segunda del texto va a tratar la relación de Kant con estas ideas de Husserl, y se divide a su vez en dos puntos diferenciados: “La estructura trascendental del *ego cogito*” y “La constitución trascendental del *ego cogito*”.

El primer punto comienza observando que Husserl le debe su rectificación del punto de partida cartesiano al giro que imprimió Kant a la filosofía moderna. Husserl plantea que el descubrimiento parcial de Descartes se completaría en la nueva ciencia filosófica fundamental que es la fenomenología trascendental. Sacristán observa aquí que hay un detalle que se ha pasado casi siempre por alto, y es que tanto “fenomenología” como “trascendental” son términos que son hijos de la tradición kantiana. Sacristán opina que el motivo de este habitual olvido se debe al rechazo que el neokantiano Cohen manifestó a Husserl, tachándole de “nueva escolástica”. Para Sacristán, “Husserl rehace la historia de la filosofía moderna, adoptando, en un primer momento, el cartesianismo, como punto de partida, y corrigiéndolo a continuación en un sentido kantiano”<sup>30</sup>.

Sacristán muestra su extrañeza por el hecho de que Husserl apenas haya reconocido su herencia kantiana, y al mismo tiempo le extraña que la crítica Kant sea tan concisa (si bien la crítica está presente explícitamente). Del mismo modo que, como ya hemos visto, Husserl depura el sentido del *ego cogito*, *ego sum* cartesiano a través del pensamiento trascendental, también realiza una corrección del concepto kantiano de filosofía trascendental, y lo hace “limpiándolo de su larvado psicologismo y de su obsesión por la ciencia físico-matemática”<sup>31</sup>. Efectivamente, Sacristán observa que, a pesar de las cautelas de Kant, en su *Crítica de la razón pura* se ha deslizado algún psicologismo y algún realismo, en el siguiente sentido: el “sujeto trascendental” kantiano es demasiado a menudo un sujeto histórico real: el que conoce de acuerdo a la ciencia newtoniana del siglo XVIII. Por eso, observa Sacristán, la parte de la Estética Trascendental habría caducado, debido a que se construyó sobre una determinada concepción del espacio. Esta “impureza” del trascendentalismo kantiano parece ser aludida por Husserl, piensa Sacristán, en un párrafo de las *Meditaciones* donde Husserl afirma que la confusión entre la psicología pura de la conciencia y la fenomenología trascendental de la conciencia hace imposible una auténtica filosofía: son cosas paralelas pero claramente

30 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 147.

31 *Ibid.*, p. 147.

separadas. Este reproche, observa Sacristán, se dirige sin duda a pensadores mucho más psicologistas que Kant, pero puede aplicarse a ciertos momentos en los que este cae en dicho exceso.

La divergencia principal entre Husserl y Kant es vista por Sacristán en el hecho de que Husserl observa como objeto de estudio aquello que es primariamente dado en la experiencia trascendental, que es riqueza fenoménica, mientras que Kant sitúa el objeto de estudio principal en el sujeto trascendental, visto como algo previo a los demás elementos de la experiencia trascendental. Husserl toma como objeto de estudio el *ego cogito* entendido como una correlación trascendental entre el *cogito* y el *cogitatum*.

De hecho, para Sacristán, Husserl carga el peso de la investigación en el lado de lo *cogitatum*, a diferencia de Kant. En palabras de Sacristán:

Si Kant practicó una revolución “copernicana”, colocando a un nuevo “astro” en el centro de la órbita del conocimiento, Husserl lleva a cabo con su fenomenología la revolución crítico-positivista que consiste en no colocar ningún “astro” en el centro. El centro está ocupado por la sustancia primaria del cosmos, digamos, para continuar la metáfora. En el centro, como “hilo conductor trasacendental” (la expresión es también kantiana), aparece lo *descriptivamente primero*: lo *cogitatum*, si bien *qua cogitatum*, es decir, la conexión y estructura de sentido que es el objeto de la *cogitatio* –el objeto intencional<sup>32</sup>.

Sacristán apunta aquí una nueva conclusión en su lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas*, que sería la siguiente: “Husserl corrige el concepto kantiano de trascendental, vertebrándolo con ayuda del concepto de intencionalidad, tomado de Brentano”<sup>33</sup>. Dicho concepto de intencionalidad sirve para depurar de psicologismo a la filosofía trascendental, porque señala que el elemento primero de la experiencia trascendental no sería ya la estructura del sujeto, sino las conexiones de sentido de las cogitaciones, es decir, la estructura del objeto intencional.

Este campo de estudio parece rico a la vista de Sacristán. Husserl veía que la experiencia cartesiana del *ego* solo da una parte con evidencia adecuada, dejando otras zonas en inadecuación. El estudio de dichas zonas es la nueva tarea del nuevo cartesianismo trascendental, al decir de Sacristán: “tarea nueva, respecto de Descartes, por trascendental; y nueva respecto de Kant, por intencional”<sup>34</sup>.

32 *Ibid.*, p. 149.

33 *Ibid.*, p. 149.

34 *Ibid.*, p. 150. Se puede ver una contraposición entre Kant y Husserl en los siguientes textos: “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*” (KANT, I., *KrV*, A12/B25). “La intencionalidad es lo que caracteriza la *conciencia* en su pleno sentido (...). Entendimos por

Sacristán observa un resultado de mucho interés en dicha nueva tarea de estudio: por más que el trascendentalismo kantiano haya sido corregido por la idea de intencionalidad, dicha intencionalidad del *cogitatum* lo es *qua cogitatum*, es decir, se da en la vida de la conciencia. Por ello Husserl define “el modo de conexión que une un acto de conciencia con otro acto de conciencia como la “síntesis” privativa de la región de la conciencia de que se trate”<sup>35</sup>. Sacristán observa aquí una reacción –desde un punto de vista histórico– del kantismo ante la intencionalidad de Brentano, noción que queda corregida en un sentido trascendental y da lugar al concepto de intencionalidad propio de Husserl. Noción de intencionalidad que se distingue de la de Brentano en que pierde cualquier forma de substancialismo escolástico, convirtiendo lo intencional en un mero rasgo del objeto trascendental, sintetizado en la expresión *cogitatum qua cogitatum*.

Sacristán observa, a partir de varios fragmentos de Husserl, la existencia de una serie de problemas universales como la idea de la unidad universal de todos los objetos o la idea de mundo, que son definidas por el fundador de la fenomenología como ideas en sentido kantiano, es decir, como ideas regulativas<sup>36</sup>. Concretamente Husserl emplea la expresión “Idea regulativa infinita”, en lo que Sacristán detecta un léxico claramente kantiano. También observa Sacristán que el papel de la “apercepción” kantiana lo cumple en Husserl la idea de la “conciencia interna del tiempo”, el cual es, de acuerdo con Husserl, la “forma universal de toda génesis egológica”<sup>37</sup>. Con esta última afirmación, según Sacristán, conecta la última temática descriptiva presente en las *Meditaciones cartesianas*, a saber: la constitución del ego trascendental mismo. En dicho tema se completa la importante herencia kantiana que ha podido ir recorriendo en las últimas fases de la explicación de la constitución del campo de la experiencia trascendental, herencia que ve su culminación en el estudio del ego mismo como estadio final. Husserl sin embargo –observa Sacristán– parece negar primero la importancia de la herencia kantiana para después ponerla de manifiesto de nuevo. Se trata de un autor del cual afirma Sacristán: “es difícil seguir a Husserl en su constante aceptación

intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de ser conciencia de algo (...). En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva, etc.” (HUSSERL, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2ª edición, 2ª reimposición. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993, pp. 198-199).

35 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. *Op. cit.*, p. 72. *Cit. apud* SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (*op. cit.*), p. 150.

36 Sobre las ideas regulativas en Kant, *vid.* KANT, I., “Apéndice a la dialéctica trascendental. El uso regulador de las ideas de la razón pura”, *KrV*, A642/B670 – A669/B697.

37 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. *Op. cit.*, p. 132. *Cit. apud* SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”. *Op. cit.*, p. 152.

parcial y parcial repudio de los legados de Descartes, Kant y Brentano. Pero a ello deseamos aplicarnos”<sup>38</sup>.

El segundo punto de la Nota Segunda, titulado “La constitución trascendental del *ego cogito*”, trata precisamente de la idea anunciada en el párrafo anterior. A diferencia de la filosofía trascendental kantiana, el yo trascendental husserliano es inseparable de sus vivencias. Esta forma de estudio es posible gracias al trascendentalismo intencional, dado que las estructuras y constituciones solo son estudiables gracias al objeto intencional. La filosofía intencional debe señalar la primordialidad descriptiva de la intencionalidad: de lo contrario quedaría ciega tanto para el *ego* trascendental mismo como para las zonas “objetivas” de la experiencia trascendental.

De estas premisas Husserl extrae dos características del ego trascendental: que es el polo idéntico de las vivencias y el sustrato de habitualidades. Este último aspecto es para Sacristán lo realmente novedoso de la aportación husserliana. En palabras de Husserl: “hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que en virtud de una ley de la “génesis trascendental”, gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él”<sup>39</sup>.

En este punto Sacristán puede sintetizar las diferencias del ego trascendental husserliano respecto al kantiano en tres criterios: que se piensa como un ego trascendental concreto y no como un vehículo general de las categorías, que se ofrece mediante intencionalidades concretas trascendentales y que completa su exhibición mediante intencionalidades trascendentales simplemente posibles.

Esta nueva comprensión del yo trascendental, posible gracias a la descripción fenomenológica y a la noción de intencionalidad, abre una nueva formulación del idealismo trascendental, expresión de raíz kantiana pero que adquiere un nuevo significado. Los pasos para esta nueva formulación son dos. En primer lugar, la intencionalidad husserliana (también llamada por Sacristán “intencionalidad inmanente” hace del ego trascendental el lugar de todas sus vivencias, o, dicho de otro modo, “el lugar de todo problema de constitución noético-noemática”<sup>40</sup>. En segundo lugar, la exhibición fenomenológica supone el desarrollo pleno del método fenomenológico, y en este punto Husserl expone la que a juicio de Sacristán es la faceta más divulgada y aceptada de su pensamiento: el análisis eidético.

38 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 152.

39 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas* (op. cit.), p. 119. Cit. apud SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 153.

40 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 153.

En palabras de Husserl: “Si consideramos, pues, acabada una *fenomenología puramente según el método eidético*, como una ciencia apriorístico-intuitiva, ninguna de sus investigaciones esenciales es otra cosa que *el descubrimiento de un aspecto del eidos universal de un ego trascendental en general*, que encierra en sí *todas las posibles modalidades puras de mi ego fáctico* y este mismo en cuanto posibilidad”<sup>41</sup>.

Finalmente, Sacristán concluye su investigación histórico-crítica cuestionándose qué recibe el idealismo trascendental husserliano de la tradición trascendentalista, y qué aporta a ella. Este es el contenido de la Nota Tercera.

Dicha Nota comienza revisando cómo plantea Husserl la cuestión del idealismo. ¿Cómo podría justificarse el paso de la evidencia del ego a los conocimientos sobre el mundo, dada la heterogeneidad de ambos ámbitos? ¿Cómo dar significación objetiva a lo que es un juego que habita en la inmanencia de la vida de la conciencia? Husserl declara este asunto como un pseudoproblema, enfocándolo históricamente de tres maneras: la cartesiana, la del psicologismo trascendental (y el kantismo en cuanto influido por este) y la del idealismo trascendental kantiano.

Descartes habría tratado de solucionar el problema apelando a un *deus ex machina* (“nunca mejor dicho”, apostilla irónicamente Sacristán), a la “divina veracitas”. Un paso claramente insuficiente para Husserl, que se debe a que Descartes confundió como ego real (o “rincón del mundo”) lo que en realidad es un ego cogitante puro o ego trascendental, en lo que es una clara inconsecuencia, dado que Descartes había reconocido que la existencia del mundo no es algo evidente. Si el ego de la primera evidencia fuera un rincón del mundo podría entenderse el salto de ese rincón a los demás rincones del mundo, pero, dado que no es el caso, el verdadero trabajo de la filosofía debe ser explorar el campo de lo trascendental.

En cuanto al psicologismo trascendental, este puede dividirse entre el psicologismo ingenuo que trata de obtener de los datos sensibles sin sentido un mundo con sentido, y el psicologismo kantiano que lleva a establecer como trascendentales actividades que no siempre lo son. Ambas variantes de psicologismo trascendental compartirían, según Husserl, un error: desconocer el carácter intencional de los objetos en la experiencia trascendental. En realidad, el campo de la experiencia trascendental está compuesto por estructuras particulares noético-noemáticas donde lo puramente subjetivo tiene un papel correlator. En definitiva, el sujeto (*qua* sujeto) no es todo el universo trascendental.

41 HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas* (op. cit.), p. 128. Cit. apud SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (op. cit.), p. 154.



Por último, en cuanto al idealismo trascendental kantiano, el error de este radicaría en considerar en el universo trascendental solo al sujeto como tal, lo cual rescata el pseudoproblema idealista, pues abre la problemática de una pensable realidad objetiva no trascendental (el problema kantiano del *noumeno*). Al igual que ocurre con Descartes, Husserl piensa que Kant ha desconocido la verdadera *ἐποχή* fenomenológica trascendental. De haberse practicado correctamente dicha *ἐποχή* se habría observado que incluso el sentido de la “trascendencia” debe ser reducido fenomenológicamente, dando como resultado que el concepto correcto de trascendencia es fenomenológicamente inmanente. En palabras de Sacristán: “La trascendencia es en toda forma un sentido de realidad que se constituye dentro del yo. Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad”<sup>42</sup>.

Por lo tanto, Husserl detecta en la tradición trascendental anterior a él un sentido incorrecto de la reducción fenomenológica, el cual habría conducido a un concepto erróneo de lo trascendental. La correcta *ἐποχή* fenomenológica, en cambio, permite una formulación correcta del idealismo trascendental.

## CONCLUSIÓN

Los textos de Sacristán sobre Husserl tienen en su mayoría un carácter descriptivo. A mi juicio, no podemos considerar que Sacristán compartiera los modos de razonamiento de la fenomenología. A lo largo de su vida intelectual, Sacristán presenta una posición crítica hacia la filosofía especulativa, posición visible en toda su obra y quizá de manera más explícita en su “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”<sup>43</sup>. Incluso en su relación con otros autores marxistas con influencia fenomenológica, como es el caso de Sartre, Sacristán discrepa precisamente en lo que toca a su vertiente especulativa.

No obstante, la distancia de Sacristán respecto a la fenomenología no es infundada, sino basada en un sólido conocimiento de esta tradición, como hemos tratado de documentar en este artículo.

42 SACRISTÁN, M., “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”. *Op. cit.*, p. 155.

43 SACRISTÁN, M., “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores”. En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II. Op. cit.*, 356-410.

En este sentido, el interés de Sacristán hacia la fenomenología husserliana parece limitarse a un interés de carácter histórico-crítico, objetivo formulado explícitamente ya en sus “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl”.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- HEIDEGGER, M., *El ser y el Tiempo*. 2ª edición. (Trad. De José Gaos). México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*. (Prólogo y traducción de José Gaos). México: El Colegio de México, 1942.
- , *Gesammelte Werke, auf Grund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Louvain) unter Leitung von H. L. Van Breda, Husserliana*, I-VII, 1950-1956.
- , *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. 2ª edición, 2ª reimpresión. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- KANT, I., Vorländer Bd. I (Philos. Bibliothek Bd. 37): Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Neu herausgegeben von Theodor Valentiner, Mit Sachregister, Zwölfte, mit der zehnten gleichlautende Auflage, Der Philosophischen Bibliothek, band 37, Leipzig 1922, Verlag von Felix Meiner, S. 9-769.
- , Originalausgabe 2. Aufl. (B): *Critik der reinen Vernunft* von Immanuel Kant, professor in Königsberg, der Königl. Academie der Wissenschaften in Berlin Mitglied. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage. Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch 1787.
- , *Crítica de la razón pura*. 6ª edición. Madrid: Alfaguara, 1988.
- RIVERA DE ROSALES, J., “Sujeto y realidad. Del Yo analítico sustantivo al Yo sintético trascendental”. *Δαίμων Revista de Filosofía*, nº 9, 1994, pp. 9-38.
- SACRISTÁN, M., “Verdad: desvelación y ley” (1953). En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, 15-55.
- , “La filosofía desde la terminación de la Segunda Guerra Mundial hasta 1958” (1961). En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, 90-219.
- , “Corrientes principales del pensamiento filosófico” (1968). En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, 381-410.
- , “Sobre el lugar de la filosofía en los estudios superiores” (1981). En: SACRISTÁN, M., *Papeles de filosofía. Panfletos y materiales II*. Barcelona: Icaria, 1984, 356-410.
- , “Tres notas en una lectura histórica de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl” (s. f.). En: SACRISTÁN, M., *Lecturas de filosofía moderna y contemporánea*. Madrid: Trotta, 2007, 139-158.