
Facticidad, afectividad e intencionalidad: la hipótesis hermenéutica del «New Heidegger».

Facticity, affectivity and intentionality: the «New Heidegger's» hermeneutical hypothesis.

Rocío Garcés Ferrer
Universidad de Valencia

Resumen

El objetivo de este artículo es presentar una interpretación hermenéutica de la afectividad en el contexto de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por el joven Heidegger. Esta hipótesis surge de una confrontación previa con la interpretación que la corriente conocida como "New Husserl" hace de la auto-afección en la fenomenología genética. Además, dicha contraposición se realiza sobre el trasfondo del debate en torno a la naturalización de la fenomenología y del cambio paradigmático introducido por las ciencias afectivas en el corazón de las ciencias cognitivas.

Palabras clave: hermenéutica de la facticidad del joven Heidegger, afectividad, intencionalidad, neurociencias, fenomenología genética.

Abstract

The aim of this paper is to present a hermeneutical approach to affectivity in the context of the so called young Heidegger's hermeneutical transformation of phenomenology. This hypothesis is confronted to the "New Husserl's" interpretation of self-affection in genetic phenomenology. Furthermore, this confrontation takes place against the background of the naturalizing phenomenology debate and the new paradigm introduced by affective sciences in the core of cognitive sciences.

Keywords: Young Heidegger's hermeneutics of facticity, affectivity, intentionality, neurosciences, genetic phenomenology.

El propósito de este trabajo es plantear una hipótesis hermenéutica *ad hoc* acerca del alcance que tiene la afectividad en la transformación de la fenomenología llevada a cabo por el joven Heidegger. Esta hipótesis surge a raíz de la confrontación con la corriente que investigadores contemporáneos como Donn Welton y Dan Zahavi han denominado «New Husserl». Como se sabe, esta expresión refiere a la renovación de la fenomenología trascendental que ha tenido lugar con la publicación de la obra póstuma de Husserl (*Husserliana*) y se centra sobre todo en el estudio de los análisis inéditos de la fenomenología genética. A diferencia de la fenomenología estática, que gira en torno a la constitución del *ego* absoluto, esta nueva versión de la fenomenología, de marcado carácter postcartesiano, pone el acento en la afección, la corporalidad, la relación entre el yo y el mundo o la intersubjetividad.

Así las cosas, y en contraste a su vez con la fenomenología genética, cuya noción fundamental es la de «pasividad», la lectura *ad hoc* de Heidegger que quiero proponer aquí, y que irónicamente he denominado «New Heidegger», encuentra su punto de partida en la *génesis* de la fenomenología hermenéutica, desarrollada por el joven filósofo alemán durante sus primeras lecciones en la Universidad de Friburgo entre 1919 y 1923. Con ello quiero hacer un especial hincapié en el origen hermenéutico de ciertos conceptos que si bien se han atribuido tradicionalmente a la filosofía de la conciencia, experimentan una transformación radical en la filosofía de este autor. Esto implica que será el horizonte hermenéutico de la «facticidad», descubierto durante estos años de intensa discusión con el neokantismo y la fenomenología de Husserl, el que nos permita comprender de otro modo las nociones de afectividad y de intencionalidad, así como arrojar nueva luz sobre la dimensión hermenéutica de la fenomenología en su actual encrucijada y diálogo con las ciencias.

A tal efecto dividiré mi exposición en tres partes. *Primero* identificaré los problemas y los conceptos fundamentales presentes en los debates actuales sobre la fenomenología y que determinan nuestra situación hermenéutica. *Después* expondré los motivos principales en los que se apoya la interpretación fenomenológica del «New Husserl». Y *finalmente* esbozaré la hipótesis de una interpretación hermenéutica *ad hoc* de la obra temprana de Heidegger respecto a la interpretación fenomenológica del «New Husserl». En aras de una mayor claridad, voy a asociar cada una de las partes con una hipótesis: la hipótesis neurobiológica, la hipótesis fenomenológica y la hipótesis hermenéutica.

1. Delineación de nuestra situación hermenéutica: la hipótesis neurobiológica

Al igual que sucedió a principios del siglo XX, cuando Husserl se preguntaba en «La filosofía como ciencia estricta» (1911) si la tarea propiamente filosófica «nos introduce en una nueva dimensión o se desenvuelve en el mismo plano que las ciencias empíricas de la naturaleza y del espíritu», uno de los desafíos más acuciantes a los que hoy debe hacer frente la fenomenología es el de su «naturalización».¹ El debate suscitado por el artículo de Husserl, que en su momento involucró al neokantismo, las filosofías de la vida y la fenomenología, y que también dio lugar al proyecto heideggeriano de una «ciencia originaria de la vida», ha sido reabierto de nuevo por las neurociencias.

El neurobiólogo Antonio Damasio, en su libro de título provocador y de claras resonancias filosóficas *El error de Descartes* (1994), confirmaba aquello que Nietzsche ya había barruntado a finales del siglo XIX y que la fenomenología poshusserliana había asumido más o menos expresamente; a saber: que no existe dualismo alguno entre la mente (*res cogitans*) y el cuerpo (*res extensa*), lo cual nos convierte en seres muy complejos a nivel biológico toda vez que en extremo vulnerables, finitos y únicos. Y de acuerdo con ello afirmaba este neurobiólogo: «Somos, y después pensamos, y sólo pensamos en la medida en que somos, puesto que el pensamiento está causado en verdad por las estructuras y las operaciones del ser».² La hipótesis neurobiológica de Damasio introducía así un inesperado vuelco ontológico en el corazón mismo de la hipótesis cognitivista, que dio lugar a las ciencias cognitivas en los años cincuenta y cuya metáfora central —de inspiración cartesiana— era la de la mente como un programa informático que procesaba el conocimiento a través de representaciones mentales.

Ahora bien, este giro ontológico se asentaba a su vez sobre una novedosa y radical comprensión de la afectividad. Pues la no separación entre mente y cuerpo implicaba al mismo tiempo una extensión de las fronteras de la razón al ámbito de las emociones y los sentimientos. Y ello de tal forma que si para Descartes la conciencia es una actividad puramente reflexiva, Damasio nos describe el surgimiento de la razón como la culminación de un proceso corporal y afectivo. Siguiendo la misma

1. Véase Husserl, E. (1987): «Philosophie als strenge Wissenschaft» en *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), Husserliana XXV. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 4. La idea de naturalizar la fenomenología surge ante la necesidad de elaborar una «ciencia de la conciencia» -inspirada sobre todo en la filosofía de Husserl y de Merleau-Ponty- para dar cuenta de las descripciones fenomenológicas de la experiencia consciente que las ciencias cognitivas habían dejado de lado. Véase Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. y Roy J.-M. (1999): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press. Sobre el surgimiento de la neurofenomenología, véase Adrián Escudero, J. (2012): «Husserl y la neurofenomenología» en *Investigaciones fenomenológicas*, 9, pp. 173-194.

2. Véase Damasio, A. (1995): *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books, p. 248.

contraposición que este neurobiólogo emplea entre los títulos de sus dos libros más conocidos —*El error de Descartes* (1994) y *En busca de Spinoza* (2003)—, cabría decir que si bien Descartes es el pensador por antonomasia de la «auto-afección», de la presencia del alma-sustancia ante sí misma en la inmediatez pura de la conciencia, Spinoza encarnaría en cambio la posibilidad contraria: la de una subjetividad que no preexiste a sus afectos sino que se constituye a partir de ellos, en el movimiento de lo que sería una suerte de trascendencia o de «hetero-(auto-)afección» originaria; es decir, en plena imbricación corporal y significativa con el mundo.³

Es cierto, por otra parte, que tres años antes de que viera la luz *El error de Descartes*, autores como Varela, Thompson y Rosch ya habían ofrecido un enfoque alternativo al cognitivista en su libro *La mente encarnada* (1991). Se trata del «enfoque enactivo» (*enactive approach*), que concibe la cognición como una acción corporizada en su vinculación con la emergencia de un mundo y que entiende la intencionalidad de forma muy similar al ser-en-el-mundo de Heidegger.⁴ Como consecuencia de ello, la inteligencia deja de ser la capacidad para resolver problemas y se transforma en la capacidad para ingresar en un mundo compartido de significación. De ahí que este enfoque, al explicar el significado del término «enacción», apele a la noción de «hermenéutica». El fenómeno de la interpretación se entiende aquí como «enactuar» (*enactment*) o «hacer emerger» (*bringing forth*) el sentido a partir de un trasfondo de comprensión.⁵

Me detendré sólo un instante en este singular proceso «hermeneutizador» del proyecto cognitivista, pues quiero señalar qué implicaciones introduce este giro afectivo de la hipótesis neurobiológica, y la consiguiente preeminencia de las *affective sciences*, en el debate actual sobre la naturalización de la fenomenología.⁶ Desde un punto de vista fenomenológico, aquello que está en juego en esta renovada superación del cartesianismo es el problema de la constitución del sentido y la naturaleza misma de la reflexión. O expresado en otros términos: este giro afectivo nos invita a repensar la estructura de la subjetividad desde la corporalidad y en su intrínseca vinculación

3. Véase Damasio, A. (2003): *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Hancourt.

4. Véase Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E. (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press, p. 206, n. 42.

5. Véase Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E.: *The Embodied Mind*, p. 149.

6. Véase Colombetti, G. (2014): *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge/London: MIT Press. Sobre la fenomenología y la neurobiología de las emociones, véase Ratcliffe, M. (2010): «The Phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions» en Gallagher, S. y Schmicking, D. (eds.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, pp. 123-140.

significativa con el mundo, así como la evidencia cartesiana de la «auto-afección» en cuanto matriz de toda forma de reflexividad y de la experiencia en general.

2. La interpretación del «New Husserl»: la hipótesis fenomenológica

Esta problemática fenomenológica ha sido abordada en los últimos años por la corriente conocida como «New Husserl» en un fructífero diálogo con las ciencias cognitivas. En líneas generales, podemos decir que esta interpretación de la obra de Husserl —defendida, entre otros, como ya he mencionado, por Welton y Zahavi— se basa en la constitución de una «intersubjetividad trascendental» a la luz de la fenomenología genética. Su tesis principal afirma que en esta esfera se da una «equiprimordialidad» (*equiprimordiality*) constitutiva de sujeto y mundo, de tal modo que el proyecto cartesiano de la fenomenología estática quedaría superado.⁷ Asimismo, este enfoque se apoya en el descubrimiento de una dimensión pasiva y pre-reflexiva de la autoconciencia que desplazaría el privilegio constitutivo del que gozaba el *ego* absoluto en la fenomenología estática. Además, gracias a la auto-afección inmediata de la subjetividad, que tiene lugar en esta dimensión pasiva y pre-reflexiva, sería posible ofrecer una solución fenomenológica al *regressus ad infinitum* que experimenta el yo y sus desdoblamientos en la reflexión. Es, pues, en el ámbito de la afección —al igual que sucedía en la hipótesis neurobiológica— donde realmente se juega la superación del cartesianismo y, por ende, la posibilidad de la apertura al mundo como una fuente originaria de experiencia.

A continuación me centraré en el motivo de la «afección» y en la relevancia que adquiere la «pasividad» en la fenomenología genética, porque es ahí donde surge lo que he denominado la «hipótesis fenomenológica», la cual condiciona a su vez de forma implícita la posibilidad de una *co-originariedad* (*Gleichursprünglichkeit*) constitutiva, pasiva y pre-reflexiva, de sujeto y mundo. Podemos encontrar explicitada esta hipótesis, entre otros lugares, en el trabajo de Dan Zahavi de 2003 titulado «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness». Allí afirma a modo de declaración programática lo siguiente:

Sin una elucidación de la donación exclusiva de la subjetividad sería imposible explicar de forma convincente la aparición de

7. Véase, por ejemplo, Zahavi, D. (2003): «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness» y «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy» en Welton, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 157-180 y pp. 233-251 respectivamente. Véase también Welton, D. (2001): *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press. Sobre las dificultades que entraña la tesis de la «equiprimordialidad» constitutiva de sujeto y mundo, véase Osswald, A. M. (2014): «Afección y mundo en los *Manuscritos*—C de Edmund Husserl» en *Revista de Filosofía*, 39, pp. 101-119.

objetos y, en último término, la fenomenología sería incapaz de realizar su propia tarea: proporcionar una clarificación de las condiciones de posibilidad de la manifestación.⁸

La hipótesis fenomenológica se funda entonces en la exigencia absoluta de una auto-afección o auto-donación inmediata de la subjetividad, pues sin este momento originario de donación la fenomenología dejaría de ser fenomenología; esto es: no podría «proporcionar una clarificación de las condiciones de posibilidad de la manifestación» porque la subjetividad es la condición de posibilidad de la manifestación del mundo. Por lo demás, como esta auto-conciencia inmediata no puede ser resultado de la reflexión, ha de tener lugar antes: en la pura pasividad (no intencional) de la auto-afección. O enunciado a la inversa: la auto-afección es la motivación necesaria de la reflexión. Y como «estar motivado» (*be motivated*) significa para Husserl —como apunta Zahavi— «ser afectado» (*be affected*) por algo y responder de ello, puede decirse que aquello que motiva a la reflexión es la «auto-afección» (*self-affection*). Y a este respecto sostiene el autor danés: «Me puedo tematizar a mí mismo porque ya soy auto-consciente [*self-aware*]; puedo captarme a mí mismo [*grasp myself*] porque ya he sido afectado por mí mismo [*affected by myself*]». ⁹

Cabe preguntarse, con todo, si el énfasis puesto en la auto-afección subsana o más bien hereda «el error de Descartes» al que se refería Damasio. O mejor aún: ¿Realmente la pretensión de la fenomenología genética es subsanar ese error o más bien completar el proyecto cartesiano de la fenomenología estática? ¿Cómo influye la exigencia absoluta de la hipótesis fenomenológica en el método de la reflexión? Para encontrar una posible respuesta a estas preguntas quiero analizar, en lo que sigue, la solución que propone el propio Zahavi al problema de la reflexión y al modo de acceso a la subjetividad en su artículo, también de 2003, titulado «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection». ¹⁰

3. La hipótesis hermenéutica *ad hoc* del «New Heidegger»

La finalidad del artículo de Zahavi es investigar de nuevo, en un sentido fenomenológico, la donación inmediata de la subjetividad. Para ello examina *primero* las críticas de Natorp y el joven Heidegger al método reflexivo como fuente de objetivación y cosificación de la subjetividad. Y *a continuación* propone una nueva

8. Véase Zahavi, D.: «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness», cit., p. 174.

9. *Ibidem*, p. 163.

10. Véase Zahavi, D. (2003): «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection» en *Continental Philosophy Review*, 36, pp. 155-176. Véase igualmente Adrián Escudero, J. (2013): «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, pp. 47-75.

comprensión de la reflexión como «atención» (*Aufmerksamkeit*), extraída de *Las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*.¹¹ Allí Husserl habla de cómo al fijar nuestra atención en una vivencia, ésta deviene «diferenciada» (*unterschiedene*) o «destacada» (*herausgehobene*) y la reflexión funciona como un «captar» (*Erfassen*) inmediato de la vivencia. De esta forma, la reflexión como «atención» nos permitiría acceder directamente a la subjetividad viva sin objetivarla. Y ello hasta el punto de que, gracias a esta versión no-objetivante de la reflexión, la diferencia entre la fenomenología reflexiva husserliana y la fenomenología hermenéutica heideggeriana quedaría para Zahavi diluida; pues aquello que en el fondo hace Heidegger, según el investigador danés, no sería otra cosa que poner en práctica esta modalidad no objetiva de la reflexión.

¿Pero sucede esto así? ¿La distinción entre la fenomenología reflexiva y la fenomenología hermenéutica se disuelve con este modo de acceso directo, reflexivo pero no-objetivante, a la subjetividad? ¿Acaso depende esta distinción únicamente de la diferencia entre una reflexión objetivante y otra no-objetivante? Y por último: ¿La conciencia pre-reflexiva y la vida fáctica comparten una misma acepción de lo pre-teórico y un mismo modo de acceso?

Veamos qué ocurre si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente. En el caso de la «hipótesis fenomenológica», la reflexión necesita estar «motivada» por la auto-afección pasiva (y no intencional) de la subjetividad; esto es: la autoconciencia reflexiva ha de presuponer una autoconciencia pre-reflexiva que garantice la auto-donación inmediata y evidente de sí misma. En cambio, y a diferencia del planteamiento de Zahavi, la transformación hermenéutica de la fenomenología, llevada a cabo por Heidegger en sus primeros años docentes en Friburgo, no toma como punto de partida esa dimensión pre-reflexiva, pasiva y no intencional de la conciencia, ya que esta dimensión pre-reflexiva sigue siendo teórica incluso en su delimitación de lo pre-teórico. Su interés es más bien otro: la experiencia fáctica y el sentido del ser de la vida fáctica como facticidad.

El proyecto de una hermenéutica de la facticidad resulta, por tanto, indisoluble de la transformación pre-teórica, *disposicional* —a saber: afectiva, situacional y mundana— y ejecutiva de la intencionalidad de la vida fáctica. La *intentio* vital desborda así el *a priori* de correlación intencional, circunscrito en Husserl al ámbito teórico-cognitivo de la conciencia, y se manifiesta en el «acontecimiento (apropiador)» (*Ereignis*) más

11. Véase Husserl, E. (1966): *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, Husserliana X. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, p. 129. Véase asimismo Zahavi, D.: «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection», cit., p. 170.

originario de la *Umwelterlebnis* o «vivencia del mundo circundante».¹² Y ello sucede de tal suerte que la intencionalidad posibilita al mismo tiempo la apertura del mundo, donde el sentido acontece «de golpe» (*in einem Schlag*) como «significatividad» (*Bedeutsamkeit*), es decir, sin necesidad de fundarse en la percepción. En este nuevo contexto, la «motivación» (*Motivation*) que precede al movimiento de la comprensión e interpretación hermenéutica, y con ello a la «autointerpretación» (*Selbstausslegung*),¹³ no surge de una auto-afección evidente y pre-reflexiva, como pasaba con la autoconciencia reflexiva. Esa motivación emerge más bien desde el interior de una «experiencia fundamental» (*Gründerfahrung*) y se proyecta como «preconcepción» (*Vorgriff*) en el horizonte de la situación hermenéutica, que es además histórica.

Así pues, la hipótesis hermenéutica *ad hoc* que transformaría *a radice* la hipótesis fenomenológica se podría enunciar así: no hay una auto-donación inmediata de sí mismo. Y precisamente en esta imposibilidad fundamental, en esa distancia (*Da-sein*) o *Differenz* originaria que implica el diferir-se y el distender-se temporal de sí mismo en una posibilidad fáctica de sí mismo como ser-en-el-mundo, precisamente ahí podemos situar el «momento originario» de la hermenéutica. En otras palabras: no hay un momento originario que preceda a la «autointerpretación» (*Selbstausslegung*) de sí mismo; o lo que es igual: no hay ninguna auto-referencia anterior al movimiento mismo de la trascendencia hacia el mundo.

En consecuencia, la auto-afección implica siempre un movimiento extático de hetero-(auto-)afección. En todo caso, antes que de reflexión —ya que no hay nada temático que reflejar aquí más que el movimiento extático del sustraerse mismo de la presencia del tiempo—, cabría hablar de una cierta reflexividad hermenéutica, entendida ésta como el oblicuo referir a sí desde el encontrarse (*Sichbefinden*) ya siempre fuera de sí viviendo en el mundo. La hipótesis hermenéutica viene a coincidir en este punto, finalmente, con la hipótesis neurobiológica. Pues según constata Damasio cuando aborda el problema del yo, no hay un acceso inmediato a sí mismo desde sí mismo, según creía Descartes. Y es que, como afirma el neurocientífico portugués, el presente nunca está aquí, siempre llegamos demasiado tarde a la conciencia: «*The present is never here. We are hopelessly late for consciousness*».¹⁴

12. Véase Heidegger, M. (1987): *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 70 y ss.

13. En las lecciones del año 1923, Heidegger define la «hermenéutica» como «autointerpretación de la facticidad» (*Selbstausslegung der Faktizität*). Véase Heidegger, M. (1988): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 14.

14. Damasio, A.: *Descartes' Error*, cit., p. 240.

BIBLIOGRAFÍA

Adrián Escudero, J. (2012): «Husserl y la neurofenomenología» en *Investigaciones fenomenológicas*, 9, pp. 173-194.

Adrián Escudero, J. (2013): «Husserl, Heidegger y el problema de la reflexión» en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 46, pp. 47-75.

Colombetti, G. (2014): *The Feeling Body. Affective Science Meets the Enactive Mind*. Cambridge/London: MIT Press.

Damasio, A. (1995): *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*. New York: Avon Books.

Damasio, A. (2003): *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. Orlando: Hancourt.

Heidegger, M. (1999): *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1993): *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe, Band 58. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (1998): *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Gesamtausgabe, Band 63. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Husserl, E.: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein*, Husserliana X. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Husserl, E. (1987): «Philosophie als strenge Wissenschaft» en *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Husserliana XXV. Dordrecht, Den Haag: Martinus Nijhoff, pp. 3-67.

Osswald, A. M. (2014): «Afección y mundo en los *Manuscritos–C* de Edmund Husserl» en *Revista de Filosofía*, 39, pp. 101-119.

Petitot, J., Varela, F. J., Pachoud, B. y Roy J.-M. (1999): *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary and Cognitive Science*. Stanford, California: Stanford University Press.

Ratcliffe, M. (2010): «The Phenomenology and Neurobiology of Moods and Emotions» en Gallagher, S. y Schmicking, D. (eds.): *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, New York, Heidelberg, London: Springer, pp. 123-140.

Varela, F. J., Thompson, E. y Rosch, E. (1991): *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge: MIT Press.

Welton, D. (2001): *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press.

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

Zahavi, D. (2003): «Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness» en Welton, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 157-180.

Zahavi, D. (2003): «Husserl's Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy» en Welton, D. (ed.): *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, pp. 233-251.

Zahavi, D. (2003): «How to investigate subjectivity: Natorp and Heidegger on reflection» en *Continental Philosophy Review*, 36, pp. 155-176.