

EL MUNDO DE LA VIDA COMO TEMA DE LA FENOMENOLOGIA

GUILLERMO HOYOS VÁSQUEZ*

NOTA AUTOBIOGRAFICA

Al ser invitado para participar en esta publicación en homenaje al filósofo Jaime Hoyos, pensé que lo mejor sería ofrecer un manuscrito de mayo de 1989, en el que anunciaba mi participación en el XII Congreso Interamericano de Filosofía en Buenos Aires y, que por no haber podido viajar, nunca se hizo público. Creo que ningún texto recoge mejor nuestras relaciones filosóficas, que tuvieron comienzo cuando él, especialista en Heidegger, me acompañó en Colonia en junio de 1973, el día que me doctoraba con una tesis sobre Husserl. En 1977 realizamos un trabajo conjunto para la Revista *Ideas y Valores*, Nos. 48-49, cuando él preparó la presentación de las relaciones de Heidegger con Kant, y yo, con su valiosa colaboración, algunas traducciones estrechamente relacionadas con el libro de Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*. Una cooperación semejante se logró para la publicación del libro de Wolfgang Janke *Postontología*, para el cual su revisión final fue definitiva, desde el punto de vista del estilo y del mensaje mismo. En la misma época en la que preparábamos esta edición, participamos con sendas conferencias dentro de un ciclo sobre *La fenomenología de Husserl a Heidegger*, organizado por la Sociedad Colombiana de Filosofía y patrocinado por el Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular, para conmemorar los cincuenta años de la muerte de Husserl y el primer centenario del nacimiento de Heidegger. De su trabajo acerca de las relaciones de Husserl y Heidegger aparecen en esta revista apuntes importantes. El mío "El mundo como tema

* Universidad Nacional de Colombia

de la fenomenología" apareció publicado recientemente. Pero de nuestras discusiones en esos meses fue quedando un texto más sintético, programático, que es el que reproduzco a continuación. En él encuentro todavía el aliento de una interpretación compartida del sentido del mundo de la vida: desde dos posiciones diferentes, pero íntimamente relacionadas en su origen, en su temática y en sus consecuencias.

Husserl ve como tarea de la filosofía, ante todo, la realización de la certeza de sí del hombre respecto de su tema, que es el mundo.

Eugen Fink, 1957.

En esta ponencia quiero mostrar cómo entre el pensamiento de Husserl y el de Heidegger se puede descubrir y conservar el mundo de la vida (*Lebenswelt*) como tema de la fenomenología. En efecto, si para Husserl el tema de la fenomenología, según la crítica de Heidegger, termina por ser la conciencia inmanente, en el extremo opuesto, para Heidegger termina por ser el "ser" el tema de la fenomenología. Intento ubicarme en el medio, en actitud fenomenológica, en la correlación entre conciencia y ser, para descubrir al mundo de la vida como tema de la fenomenología. Sin embargo es necesario mostrar cómo para superar definitivamente tanto el solipsismo fenomenológico como la ontología fundamental, no basta con reinstalarse en el mundo de la vida, sino que hay que reconstruir la dimensión comunicativa, que opera en su constitución misma y que es por tanto la que permite su despliegue y diferenciación, obviando de paso el relativismo propio del idealismo hermenéutico. Queremos con ello decir que un tratamiento coherente del mundo de la vida sólo es posible gracias al cambio de paradigma propuesto recientemente por Jürgen Habermas: de la filosofía de la conciencia a la razón comunicativa.

En octubre de 1927 escribe Heidegger a Husserl una carta en la que, después de agradecer el trabajo conjunto en el artículo "Fenomenología" para la *Enciclopedia Británica*, al comentarle las "dificultades objetivas" que encuentra en su planteamiento trascendental, destaca lo siguiente:

Hay coincidencia en que el ente, en el sentido de lo que ud. llama 'mundo', no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un regreso a algún ente de un modo de ser de la misma especie que aquel. Pero con ello no se ha dicho que el lugar de lo trascendental no sea en absoluto un ente; precisamente aquí surge el problema: cuál es el modo de ser del ente, en el que se constituye 'mundo'? Este es el problema central de *Ser y tiempo*, a saber una ontología fundamental del ser-ahí. Se trata de mostrar, que el modo de ser del ser ahí humano es totalmente diferente del de todos los demás entes y que precisamente como tal modo de ser encierra en sí la posibilidad de la constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia de lo fáctico mismo. Este, el hombre concreto nunca es como tal, es decir, como ente, un 'hecho mundanamente real', porque el hombre nunca es sólo algo puesto ahí delante, sino que existe. Y lo 'más maravilloso' consiste precisamente en que la constitución de existencia del ser-ahí posibilita la constitución trascendental de todo lo positivo. (Husserl 1962, 601-602).

Quisiera señalar cómo el esfuerzo de Heidegger parece orientarse a determinar la forma de ser del ente en el que se constituye el ente "mundo", sin ocuparse por el momento de caracterizar el sentido mismo de mundo. Con esto contrasta cómo para Husserl el mundo de la vida termina por ser la dimensión universal en la que se manifiesta el ser, el *medium* originario de su darse y aparecer para una conciencia. El mundo no es un objeto, tampoco es la simple suma de los objetos y sujetos en el mundo, ni es concepto genérico. El mundo es primero que todo horizonte, pluralidad y diversidad, contexto universal de sentido y fuente inagotable de comprensión, orientación y validación de pretensiones de verdad, rectitud y autenticidad.

Pero según Heidegger, Husserl no puede desplegar y describir fenomenológicamente esta concepción de mundo, por haber interpretado unilateralmente desde la conciencia inmanente sus descubrimientos más originarios. El tomo XX de las Obras de Heidegger, seguramente su texto más exhaustivo con respecto a la fenomenología de Husserl, recoge su curso del verano de 1925 en Marburgo, bajo el título *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Allí se analizan en detalle los tres descubrimientos fundamentales de Husserl: la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del *a priori* (pp. 34 ss.). Heidegger advierte sin embargo que Husserl no cumplió lo propuesto con el descubrimiento de la intencionalidad, debido a su cartesianismo. Sencillamente Husserl habría analizado unilateralmente la intencionalidad desde la interioridad de la conciencia; con esto se habría ocultado el ser mismo de la intencionalidad, consistente en la inmediatez del darse las cosas mismas; al ser suplantada esta

inmediatez por la conciencia inmanente, se desplaza el sentido de la intuición categorial y del *a priori* a la actividad reflexiva de la conciencia y se privilegia un modo de ser no originario sino derivado. En efecto, el modo originario de ser del hombre es el "ser-ahí" en el mundo con los otros hombres. Husserl abandona este darse en la inmediatez por temor al psicologismo y se refugia en el yo reflexivo. La crítica señala finalmente cómo para Husserl el tema de la filosofía termina por ser la conciencia. Heidegger en cambio afirma que la pregunta de la filosofía debe ser, a partir de este ser-ahí, la pregunta por el ser del ente y luego la pregunta por el sentido de ser mismo.

Seguramente, así Husserl no llegue a reconocerlo, la insistencia de Heidegger sobre el ser en el mundo y el modo de ser de la existencia humana, reorienta cada vez más el análisis intencional hacia el mundo de la vida. Es como si en un primer momento la crítica filosófica a la ingenuidad de la actitud natural exigiera su negación y por tanto un refugiarse en la conciencia como campo puro de evidencias. En este movimiento "reduccionista" se distancia Husserl del modo de ser normal del hombre en el mundo, por temor de los objetivismos de la psicología y la antropología. Se trata de un esfuerzo por volver al hombre mismo, como ya lo destacó desde un principio Jean-François Lyotard (1973, p.61):

La riqueza de la fenomenología, su 'lado positivo', es su esfuerzo por volver a aprehender al hombre mismo por debajo de los esquemas objetivistas de que no puede sino revestirlo la ciencia antropológica, y evidentemente sobre esta base debe discutirse con ella.

Por esto el desarrollo de la fenomenología husserliana es un esfuerzo por salirse de la concepción cartesiana de la conciencia; porque si bien la conciencia inmanente es el lugar de la reflexión, el objeto de tal reflexión es en última instancia trascendente. Lo prereflexivo, la experiencia misma trasciende la reflexión, al originarla genéticamente, es su "dato previo e inmediato".

Tres años antes de su muerte, intenta Husserl, quizá también en estos influenciado por su discípulo Heidegger, su propia reconstrucción de los orígenes de la filosofía en Grecia. En la Conferencia de Viena, *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*, se da la pretensión explícita de poder reconstruir a partir del sentido originario de filosofía no sólo la razón misma de la crisis de Occidente, sino también las posibilidades de su solución.

La crisis consiste para Husserl en un olvido del mundo de la vida, que implica necesariamente el autoolvido del sujeto, dado que éste se constituye auténticamente en su praxis vital. Tal olvido viene causado por la primacía cada vez más absoluta del saber positivo y de la perspectiva unilateral noética

que recorta el mundo y lo cierra metodológicamente, lo convierte en conjunto de objetos y reduce el sujeto a otra forma de objeto. En esta caracterización de la crisis de Occidente, que Husserl describe tanto en esta Conferencia como en el mismo libro *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* y en *Lógica formal y trascendental* en términos patéticos, coincide naturalmente con la intención misma de Heidegger y también con diagnósticos semejantes de los padres de la Teoría Crítica de la Sociedad en *Dialéctica de la Ilustración* o en *El hombre unidimensional*.

Común a todos estos planteamientos es el destacar que en el mundo hay más que maquinaria. Por esto espera Husserl que clarificando la crisis, el hombre vuelva a encontrarse en el mundo. La ilustración se logra gracias al reconocimiento del sentido teleológico de la historia de Occidente: su historicidad se inicia por el descubrimiento del mundo como realidad universal y por el reconocimiento de la perspectividad de cada cultura, de cada época histórica, de cada grupo social y de cada individuo con respecto al mundo.

En actitud filosófica,

el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí (Husserl 1981, p. 155).

Para Husserl el descubrimiento de la filosofía consiste en el reconocimiento de la perspectividad de cada visión del mundo. La cultura griega es en este sentido única, ya que ella misma se descubre como perspectiva necesaria del mundo, al reconocer en su relatividad lo situativo-relativo de toda perspectiva con respecto al mundo real y a la verdad. La cultura filosófica abre el mundo como horizonte universal, in-finito, histórico, al reconocer que toda cultura es perspectiva y que en esto radica su historicidad. En la perspectividad de cada perspectiva, en su apertura a otras perspectivas y en la necesidad intrínseca de dicha perspectividad, sin la cual no se me da el mundo de la vida, radica la exigencia de comunicación inherente a la filosofía misma desde sus inicios y un sentido comunicativo trascendental de la razón. Por ello, cuando hoy se insiste en reconstruir la estructura comunicativa de la actividad crítica, filosófica y científica, no se está descubriendo algo nuevo, se está redescubriendo algo que la filosofía de la conciencia y la

epistemología apresuradamente descuidaron en aras del poder generalizador de la reflexión.

Lo que la fenomenología logra establecer con su redescubrimiento del mundo de la vida es precisamente que la filosofía es "políglota", capaz de muchos lenguajes, unos más conmensurables que otros, pero todos ellos referidos en última instancia al mundo de la vida. Husserl desarrolla con todo cuidado la relación entre lenguajes científicos y el modo de ser mundovital con su propio lenguaje precientífico, lo que equivale a una rehabilitación de la *doxa*, sin por ello tener que desacreditar la *episteme*.

Por ello es legítima la pregunta si el mundo de la vida, como tema de la filosofía, puede ser reducido a ser tenido como correlato universal de una conciencia monológica, como la de la fenomenología husserliana, o a ser lugar de manifestación del ser en su facticidad absoluta. De hecho, la perspectividad del mundo, queda nivelada en el momento que las diversas perspectivas son sólo para una conciencia. En efecto, Husserl logra mostrar de manera acertada cómo el mundo de la vida se constituye para cada quien en sus vivencias, es lo subjetivo-relativo, lo situativo, horizonte indefinido de contextos y fuente inagotable de validaciones. Pero la fenomenología husserliana carece de medios para explicitar las diversas perspectivas como propias de diferentes subjetividades y como el darse de varias regiones del mundo.

Esto mismo significa que la fenomenología puede llegar a descubrir y reconstruir el mundo de la vida como fundamento de sentido de la experiencia que conduce a la ciencia. Con ello se logra un elemento importante para la crítica al positivismo científico y a la razón instrumental. El sujeto de la experiencia mundovital cotidiana es el mismo sujeto de la ciencia y por tanto responsable de ella y capaz de preguntarse por su sentido. Pero con esto no se ha respondido en toda su complejidad al problema que se plantea al filósofo con el descubrimiento del mundo de la vida como origen de la filosofía y la ciencia. Porque ni siquiera se trata de fundamentar filosóficamente el mundo de la vida, presupuesto universal de significaciones y fuente infinita de pretensiones de validez. La filosofía misma lo presupone y adquiere en él precisamente su campo de trabajo.

Pero el mundo de la vida redescubierto por Husserl puede quedar recortado de nuevo, si las vivencias y perspectivas en las que se "descomponen", no son analizadas también desde el punto de vista de la práctica, la ética y la estética. Los análisis fenomenológicos del mundo de la vida parecen privilegiar de tal forma la estructura "perceptiva" del mundo de la vida, la correlación sujeto-objeto, que se pueden perder los otros modos de darse el mundo. Naturalmente la pregunta es si en el paradigma de la filosofía de la conciencia y de la reflexión puede darse el mundo de forma diferente a la de la percepción, origen de la actitud cognitiva. Podría ser que un darse el mundo de la vida en sus regiones práctico-ética y estético-expresiva exigiera

efectivamente un cambio de paradigma, de suerte que en el darse mismo estuvieren presentes la intersubjetividad y la dimensión estética.

En la discusión actual cobra gran importancia el sentido que pueda tener una tematización del mundo de la vida para la ética. De hecho, Husserl se ocupó de esta problemática desde por lo menos tres puntos de vista. En sus cursos clásicos de ética hasta antes de la primera guerra mundial, sus planteamientos fueron muy semejantes a los de su discípulo Max Scheler: un estudio de la teoría de los valores, partiendo de un análisis fenomenológico de su darse en la intencionalidad de la conciencia y, a partir de ello, de las posibilidades de su sistematización. De aquí avanza Husserl a tematizar el sentido personal de la dimensión ética, expresado sobretudo en sus famosos artículos para la Revista Japonesa *Kaizo* (1923) en torno a la "Renovación como problema ético individual". Sólo desde este momento cobra importancia explícita el sentido filosófico de la responsabilidad, el cual se despliega tanto desde el punto de vista de la intencionalidad como desde el de la historicidad del sujeto (Hoyos, 1976). En esta reflexión sobre la responsabilidad Husserl tematiza cada vez más el mundo de la vida y la intersubjetividad.

Es claro que el mundo de la vida como universo de significaciones prácticas gana en la última etapa del pensamiento de Husserl la relevancia ética que reclama el sentido de responsabilidad absoluta, exigido ya desde los inicios de la fenomenología por el método de la *epoché* y por la reducción a una subjetividad trascendental. Por ello, es necesario sobretudo analizar las posibilidades de explicitar la intersubjetividad en relación con la ética. Este aspecto ya aparece muy claramente en un texto de 1924, "Meditación sobre la idea de una vida individual y comunitaria en autoresponsabilidad absoluta" (Husserl 1959, pp. 193-202). Allí se dice:

El sujeto individual es miembro de una comunidad; y así tenemos que distinguir la autoresponsabilidad del individuo y la autoresponsabilidad de la comunidad. Pero la comunidad no puede responsabilizarse sino en el sujeto personal individual. La autoresponsabilidad del individuo, que se sabe miembro y funcionario de la comunidad, abarca también la responsabilidad respecto de esta forma de vida práctica e incluye con ello una responsabilidad para con la comunidad misma. Yo puedo asumir y rechazar un destino social y lo puedo cumplir de diferentes maneras: de ello soy responsable. Por otra parte, como la comunidad no es una mera colección de individuos aislados y agrupados unos al lado de otros, sino una síntesis de los individuos por obra de la intencionalidad interpersonal, una unidad fundada gracias a la vida y la acción social de unos para otros y de unos con otros; de la misma forma la autoresponsabilidad, la voluntad de autoresponsabilidad, la reflexión racional acerca del sentido y de los posibles caminos de una tal autoresponsabili-

dad para con una comunidad, no es una mera suma de autoresponsabilidades que se den en las personas individuales, etc., sino de nuevo es una síntesis, que precisamente entreteje intencionalmente unas con otras las autoresponsabilidades individuales y funda entre ellas una unidad interna (p.197-198).

Husserl no duda en designar esta problemática como ética y proponer un desarrollo racional de dicha temática. De hecho ya la intencionalidad misma, como tendencia hacia la razón y hacia la verdad, dada su "**estructura teleológica universal**" (Husserl 1962a, § 60), es ella misma razón práctica. Pero naturalmente sigue sin resolver el problema de cómo se da en la subjetividad trascendental el fenómeno mismo de la intersubjetividad, que es en el que se da y donde se constituye originariamente la región de lo ético:

La pregunta cómo -hablando idealmente- una pluralidad de personas y eventualmente la totalidad de los que se encuentran en posibles relaciones de entendimiento o inclusive ya constituyen comunidad gracias a relaciones personales, cómo pueden realizar una vida de la que pudieran responsabilizarse absolutamente, conduce a la pregunta si una tal vida comunitaria es posible sin una comunidad de voluntades dirigidas a una tal vida de responsabilidad absoluta; y luego conduce a preguntar si una tal vida es posible sin que se hubiere diseñado su idea científicamente, cognitiva críticamente: esto equivale a una ciencia normativa acerca de ello (una ética); lo que nos conduce luego a la pregunta sobre las posibilidades y necesidades acerca del origen de esta idea y de una tal ciencia, acerca de su origen en las personas individuales y del desarrollo hacia la conformación de la idea teleológica de comunidad en cuanto comunidad (p. 199).

La fenomenología de la moral de Husserl sigue prisionera del análisis del darse la conciencia de responsabilidad con respecto a un correlato de comunidad constituida. Pero se trata es de analizar el fenómeno mismo de constitución de comunidad. Para esto faltan a la fenomenología los medios. En efecto, la comunicación que Husserl añora como consecuencia del descubrimiento de la filosofía y al mismo tiempo como fundamento de la comunidad iniciada en la actitud filosófica, se hace imposible desde que se privilegie el yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo critique, clarifique y discierna las diversas perspectivas. Mejor dicho: el mundo de la vida abierto por la fenomenología queda de nuevo cerrado subjetiva-reflexivamente en toda filosofía de la conciencia, orientada por la razón monológica.

Se hace por tanto necesario el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia monológica a la razón comunicativa, que se desarrolla en la complementariedad originaria entre mundo de la vida y acción comunicativa, tal como lo ha propuesto Jürgen Habermas (1985, Bd. 2, pp. 182 ss.). No podemos desarrollar aquí lo que esto implica. Baste señalar los puntos más importantes de esta propuesta:

1) El mundo de la vida es horizonte universal de sentido y de contextualización y fuente inagotable de validación de las pretensiones propuestas en la comunicación. Por ello podemos pensar la temática del mundo de la vida como el "eje" que permite el cambio de paradigma, de suerte que el análisis fenomenológico no se haga desde *un* sujeto, sino desde *muchos*, de modo que las perspectivas no sean las "apresentadas" por un sujeto, sino las reales de muchos sujetos.

2) Los participantes en la comunicación se refieren a objetos, situaciones o interpretaciones del mundo de la vida: ellos son las perspectivas reales e históricas que no sólo abren el mundo en su dimensión objetiva-cultural, sino también en la moral-social y en la estética-subjetiva. Este momento comprensivo de la comunicación gana apertura, heterogeneidad, tolerancia: es reconocimiento de la diferencia.

3) Puesto que cada participante tiene una perspectiva diferente, es de la esencia del diálogo el que cada uno pretenda tener razón, pero a la vez esté dispuesto a poner entre paréntesis su pretensión, para abrirla a la contrastación pragmática con las demás perspectivas posibles. La "*epoché*" fenomenológica ya no conduce a la conciencia de mis vivencias, sino precisamente a las posibles pretensiones de validez, propias de los actos de habla en actitud comunicativa.

4) De esta forma, la teleología de la razón subjetiva, tendiente a la evidencia, pasa a dinamizar el proceso mismo de entendimiento entre quienes participan en la comunicación, ya que a ésta le es inherente el *telos* de la comprensión. Si bien es cierto que comprender a alguien (o a otra cultura) no obliga a estar de acuerdo con ella, también es posible, comprendido otro punto de vista, dar razones y motivos que permitan clarificar las diversas opiniones y, si es del caso, apostar a los mejores argumentos, tando desde el punto de vista de la ciencia, como desde el de la moral o la estética.

5) La complementariedad entre mundo de la vida y acción comunicativa exige finalmente también la autoresponsabilidad, que Husserl relacionaba con la *epoché*, la intencionalidad y la evidencia. Autoresponsabilidad significa abrir efectivamente el mundo de la vida, asumiendo la perspectividad y el derecho a la diferencia y a la crítica, actuante en la acción comunicativa misma: y ésta es autofundante y autonormativa. Los desarrollos actuales de la ética discursiva muestran cómo es posible partir de una fenomenología de la moral (Strawson 1974), que desde un principio incluya la intersubjetividad en el mundo de la vida, no la constituida trascendentalmente.

BIBLIOGRAFIA

- CAHIERS DE ROYAUMONT, *Husserl*. Paidós, Buenos Aires, 1957.
- GÓMEZ-HERAS, José María G. . *El a priori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Anthropos, Barcelona, 1989.
- HABERMAS, Jürgen, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1982.
- HABERMAS, Jürgen, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984. (Traducción española: *Teoría de la acción comunicativa. Estudios previos y complementarios*, Cátedra, Madrid, 1989).
- HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 Bände, Suhrkamp, Frankfurt, a.M., 1985. (Traducción española: *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1988).
- HABERMAS, Jürgen, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1985a. (Traducción española: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1988).
- HEIDEGGER, Martin, *Vier Seminare*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M., 1977.
- HEIDEGGER, Martin, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt, a.M., 1979.
- HELD, Klaus (Hrsg.), *Edmund Husserl. Die phänomenologische Methode. Ausgewählte Texte I*, (Introducción, pp. 1-51); *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, (Introducción, pp. 5-53), Reclam, Stuttgart, 1985.
- HELD, Klaus, "Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie", en Gethmann-Siefert, Annemarie u. Pöggeler, Otto (Hrsg.). *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M, 1989, pp. 111-139.
- HOYOS, Guillermo, *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- HOYOS, Guillermo, "Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias," Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1986.

- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1949.
- HUSSERL, Edmund, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Husserliana Band VIII. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1959.
- HUSSERL, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, Husserliana Band IX. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962.
- HUSSERL, Edmund, *Lógica formal y lógica trascendental*, UNAM, México, 1962a.
- HUSSERL, Edmund, *Experiencia y juicio*, UNAM, México, 1980.
- HUSSERL, Edmund, "La filosofía en la crisis de la humanidad europea", en *Filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1981.
- HUSSERL, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 1987.
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona. 1991
- LYOTARD, Jean-François, *La phénoménologie*, PUF, Paris, 1949.
- STRAWSON, P. F., *Freedom and Resentment and other Essays*, .London, Methuen, 1974.