

Fenomenología de la experiencia en Edmund Husserl*

Bernhard Waldenfels

No se afirma demasiado cuando se dice que en la fenomenología todo gira alrededor de la experiencia. Este antiguo como también nuevo motivo de la experiencia es tanto un tema predilecto como un lugar de custodia del pensamiento fenomenológico y de esta manera se presta especialmente para explorar el pensamiento de Husserl.

En el centro de las siguientes explicaciones está Husserl como el fundador de la fenomenología. ¿El fundador? La fenomenología misma ha aportado a destruir el mito de la invención pura. Husserl, así como otros inventores, ha encontrado algo que él no había buscado y que tampoco pudo buscar. Solo posteriormente el hallazgo fue bautizado bajo el nombre de “Fenomenología”. Este nombre ya era conocido desde el siglo XVIII y, en los tiempos de Husserl, gozaba sobre todo en la física de una popularidad especial. ¿Se puede considerar a la fenomenología como un producto uniforme? Aquí es válido atender a las tensiones internas y ambigüedades y tener en cuenta lo impensado. Solo así se aclara cómo se llega a un movimiento fenomenológico, en Husserl mismo y luego de él. Al movimiento fenomenológico, que Herbert Spiegelberg ha caracterizado en su gran obra bajo este mismo nombre, pertenecen, junto a Husserl, figuras relevantes como Heidegger y Scheler. Además viene la gran danza de la fenomenología francesa, que va de Sartre y Merleau-Ponty, de Levinas, Ricoeur y Derrida, hasta el presente. Finalmente, se deben mencionar

* Texto inédito de una conferencia presentada en Sofía (noviembre de 1993), Strasbourg (marzo de 1995), Graz (noviembre de 1996), Fráncfort (junio de 1997) y Minsk (septiembre de 1997). Traducción y edición directa del alemán a cargo de José Luis Luna Bravo.

N.d.T.: A pie de página se indica la información bibliográfica en el idioma original y a continuación entre corchetes la versión en español. En caso de que no se indique la versión en español de las citas o referencias, se entiende que la traducción fue hecha directamente por el traductor.

los círculos fenomenológicos de Europa del Este que han formado Ingarden, Špet y Patočka, así como los que se pusieron en marcha en Estados Unidos con el lituano Aron Gurwitsch y con el vienés Alfred Schütz. De todo esto, el discurso será aquí solo indicativo¹. En mis reflexiones se trata menos de la historia de la fenomenología, y más bien de sus posibilidades hoy. Heidegger escribía ya en el año 1925: “La grandeza del descubrimiento de la fenomenología no reside en los resultados de hecho obtenidos, valorables o criticables... sino en que supone el *descubrimiento de la posibilidad de investigar en filosofía*”².

I. El retorno a la experiencia: la cosa misma

El famoso eslogan “¡volver a las cosas!” mantiene una evidencia cotidiana, cuando el estatus de las “cosas mismas” no se plantea. El “volver” anuncia un movimiento hacia atrás. Damos un paso atrás, como Heidegger también lo recomienda, cuando tomamos distancia en la observación de una imagen, de modo que se puede desplegar un punto de vista. Husserl habla también en la introducción a las *Investigaciones lógicas* de un movimiento en zigzag³, y esto porque el fenomenólogo no puede construir sobre palabras y conceptos fijos, sin someter las “cosas mismas” a leyes inadecuadas. En *Ideas I*, Husserl formula finalmente su famoso “Principio de todos los principios”. Este dice: “No hay teoría concebible capaz de hacer errar en cuanto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición originariamente dadora es una fuente legítima*

¹ Para una orientación más amplia ver mi *Einführung in die Phänomenologie*, (München: Fink, 1992) [*Introducción a la fenomenología: De Husserl a Derrida*, Mèlich, J-C., (trad.), Barcelona: Paidós, 1997] y *Phänomenologie in Frankreich*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1983. Para el concepto de experiencia en Husserl remito especialmente a mi epílogo “Husserls Verstrickung in die Erfahrung”, en: Husserl, E., *Arbeit an den Phänomenen*, Fráncfort d.M.: Fischer, 1993, y también al Capítulo 3 (“Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie”) de *Deutsch-Französische Gedankengänge* (Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1995). Finalmente, un análisis más profundo del método fenomenológico se encuentra en el Capítulo 1 (“Phänomenologie unter eidetischen, transzendenten und strukturalen Gesichtspunkten”) de *Grenzen der Normalisierung*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1998.

² Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [GA 20], Jaeger, P. (ed.), Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1979, p. 184 [*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Aspiunza, J. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 170].

³ Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [Hua XIX/1], Panzer, U. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1984, p. 22ss [*Investigaciones lógicas 1*, Gaos, J. y M. García Morente (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2006, p. 226ss]

de conocimiento; que todo lo que se nos ofrece en la “intuición” originariamente (por decirlo así, en su realidad en persona) hay que aceptarlo simplemente como lo que se da, pero también solo en los límites en que en ella se da”⁴. La palabra “principio” se lee en este caso en griego como “arché”, como inicio, no como máxima. El descenso exigido a las “cosas mismas” presenta un aspecto destructivo y uno constructivo.

1. El desmontaje

El aspecto destructivo significa que los prejuicios son “desmontados”, que todas las preconcepciones y los preconceptos que no son ganados desde la vista de las cosas mismas son suspendidos y son revisados en las cosas mismas. La “destrucción” de Heidegger de la metafísica occidental que promete poner al descubierto sus fundamentos, así como la “deconstrucción” de Derrida que busca liberar un ambiguo movimiento del lenguaje en los textos clásicos, siguen esta línea. Frente al cambio de posición de la mirada y la seducción del lenguaje, se trata de hacer justicia a las cosas mismas. La resistencia, que con esto se debe superar, provino y proviene hasta hoy desde diferentes direcciones.

En primer lugar, es de mencionar el *naturalismo*, que se puede caracterizar como deformación filosófica de las ciencias naturales. En los tiempos de Husserl, esto significó que se limitaba a los meros hechos y vínculos de hechos, como por ejemplo, cuando se partía de imágenes de la retina invertidas para la explicación de la visión y luego se preguntaba cómo el hombre, no obstante, podía ver las cosas al derecho; o cuando John Stuart Mill atribuye contradicciones lógicas a estados mentales (*mental states*) que se excluyen mutuamente. Lo que Husserl critica aquí no son solo los errores fácticos, sino la pérdida de la importancia de la vida con la que las ciencias pagan su reducción a meras ciencias de hechos. Aquí, por lo demás, encontró Husserl aliados en Ernst Mach y Ludwig Wittgenstein, quienes han recogido su experiencia en círculos positivistas.

Familiar del naturalismo es el *tecnicismo*, que ha tomado cada vez más la forma de una *tecno-ciencia*. Husserl critica, en este caso, que los significados se transforman en simples “significaciones de juego”⁵. Esto significa que estos se reducen a puras reglas sintácticas y cálculos lógicos, con ello se acercan las

⁴ Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Hua III/1], Schuhmann, K. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 51 [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Zirión A. (trad. y ed.) México: UNAM-FCE, 2013, p. 129. § 24].

⁵ Husserl, E., *Logische Untersuchungen* [Hua XIX/1], p. 74. [*Investigaciones lógicas*, p. 264].

fórmulas de la ciencia a simples figuras y jugadas de ajedrez, que no significan nada más allá de su uso correcto. Husserl, para quien la lógica formal fue todo menos algo extraño, insistió, de modo similar a Frege, en que la lógica formal se trataría todavía de leyes de *posible verdad* y no de simples reglas de juego⁶. Hoy los debates se han trasladado al campo de la inteligencia artificial; hay constructivistas que plantean sobre todo la pregunta: “¿cómo funciona algo?”.

Todavía se debe mencionar el *historicismo*, que se puede ver como la deformación filosófica de las ciencias del espíritu. Aquí las cosas mismas son sustituidas por formas históricas. Los pensamientos forman la mera expresión de un tiempo, y en Oswald Spengler se convierte incluso en una biología de las culturas. Ya Nietzsche en sus *Consideraciones intempestivas* se vuelve contra el peligro de que la cultura viva sea cubierta por completo y sofocada por la erudición histórica. En todo caso, luchando contra Nietzsche y Husserl, los historicistas tenían todavía un sentido histórico, que hoy nos amenaza con extraviarnos cada vez más en el marco de una globalización tecnológica.

Finalmente, permanece como el más amplio adversario un *sistema de pensamiento* que fue promovido en los tiempos de Husserl sobre todo a través de las escuelas del neokantianismo. Tal como su maestro Brentano, Husserl se dirige contra una “filosofía de arriba”. Él se expresa en contra de que se sigan perspectivas y puntos de vista que no han sido sacados de la experiencia misma. Ya Nietzsche vio una carencia de honradez en la voluntad de sistema, y Kierkegaard notó, burlón, que los constructores de sistemas filosóficos conseguían bellos palacios de pensamientos, pero preferían vivir en la cabaña de al lado. Husserl defiende, por el contrario, una “filosofía de abajo”. La pregunta kantiana: “¿cómo son posibles los juicios de experiencia?” se desplaza al nivel de la experiencia misma, donde en primer lugar surge algo que debe ser comprendido y juzgado. Cuando Husserl se remite a una “filosofía como ciencia estricta”, no piensa en las ciencias existentes, sino en el rigor respecto a las cosas que es inherente a la investigación científica. Así, Husserl alcanza su máxima: “El motor de la investigación no debe partir de filosofías, sino de las cosas y problemas mismos”⁷.

⁶ Cf. Husserl, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* [Hua XVII], Janssen, P. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1974 [*Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Villoro, L. (trad.), México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009].

⁷ Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* [Hua XXV], Nenon, T. y H. R. Sepp, Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 61.

2. El montaje

El reverso del desmontaje forma el montaje, la “constitución” de la experiencia, como se llama en el lenguaje técnico. La fenomenología parte de las cosas mismas, de los *auta ta pragmata*, que ya Platón tomaba en consideración (*Gorgias* 459 b-c). En los tiempos de Husserl, en el campo de las artes plásticas, se hablaba de una nueva objetividad, que se dirige contra el exceso de símbolos literarios, citas históricas y exuberantes ornamentos proliferantes.

La experiencia, que en este caso es reclamada, significa por lo pronto ni más ni menos que el proceso en el que las cosas mismas aparecen. Ya Dilthey exige: “empiría, no empirismo”⁸. Empiría no se debe confundir con el simple tener o con la disponibilidad de datos sobre los que se apoya el empirismo. Empiría remite más bien a esta *empeiria*, la *aisthesis* actual de Aristóteles, pero también opuesta a la episteme que exige leyes generales⁹. Tal empiría significa un trato con las cosas que se enriquece paulatinamente, el cual permite que nosotros “hagamos experiencias” y aprendamos también a través del sufrimiento, según el proverbial *pathos matos*. Heidegger habla más tarde en *Ser y tiempo* de una cautela, es decir, de un punto de vista que está integrado en el trato con las cosas. Husserl se dirige en todo caso no solo contra el empirismo, que se abandona a datos pre-dados, a sensaciones o datos de los sentidos, sino que se opone igualmente contra un racionalismo que parte de categorías preconcebidas como sustancia o causa. La experiencia forma este proceso, en el que se constituye y articula sentido, en el que surgen formas y se cristaliza en cosas. Hay, como Merleau-Ponty lo llama, un *sentido in statu nascendi*. En el prólogo de la *Fenomenología de la percepción* dice: “La racionalidad se mide, exactamente, con las experiencias en las que se revela”¹⁰.

El modo de proceder que corresponde al vivo proceso de experiencia es la *descripción*, no entendida como simple inventario de existencias, como inventariar los “hechos de la conciencia”, sino como despliegue del sentido. Una descripción bien lograda *hace visible con palabras*, ella nos permite ver lo que nosotros sin ellas no veríamos¹¹. En ello se parece la fenomenología a la literatura y a la

⁸ Dilthey, W., *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895)* [Gesammelte Schriften 19], Johach, H. y F. Rodi (eds.), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 17.

⁹ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Libro I; *Ética Nicomaquea*, Libro IV.

¹⁰ Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, p. XV [*Fenomenología de la percepción*, Cabanes, J. (trad.), Barcelona: Planeta-Agostini, 1993, p. 19].

¹¹ Cf. Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 319 : “Elle (sc. la philosophie) fait voir par des mots” [*Lo visible y lo invisible*, Consigli, R. y B. Capdevielle, (trads.), Buenos Aires: Nueva Visión, 2010, p. 234 : “Ella [la filosofía] hace ver por palabras”].

poesía, como enfatiza una y otra vez sobre todo Merleau-Ponty. La contraparte de la descripción es la *explicación* que, para todo significado que se acerca a ella, presupone siempre algo que debe explicar. Así se entiende la severa formulación que se encuentra en las *Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (§109): “Toda *explicación* debe desaparecer, y solo la descripción ha de ocupar su lugar”¹². Este impulso metódico continúa surtiendo efecto, como por ejemplo en Clifford Geertz, que exige para la etnología una descripción densa, una *thick description*.

Según estas observaciones preliminares se plantea la pregunta: ¿cómo las cosas mismas adoptan forma y en dónde radica la orientación decisiva de la fenomenología?

II. La estructura fundamental de la experiencia: la intencionalidad

La idea de intencionalidad, cuyos antecedentes lingüísticos y conceptuales se remontan hasta Agustín y la filosofía medieval, la toma Husserl de Brentano. No obstante, lo hace a su manera. Es importante para él superar el moderno dualismo interior-realidad psíquica/ exterior-realidad física. Para él solo hay una única realidad; sin embargo, esta es dada de diversas maneras, es decir, es mentada por nosotros de diversas maneras. El *pollaxōs legetai* aristotélico, a saber, la variada decibilidad del ser, es trasladada en Husserl a una variedad de la experiencia. Nosotros nos vemos frente a una serie de variaciones diferentes. Algo es percibido o recordado y esperado (aspecto del tiempo); algo es percibido como real o imaginado como posible (modalidades); algo es percibido o juzgado, pretendido o planeado (cualidades teóricas o prácticas); algo es percibido desde este o desde aquel lado, es aprehendido de cerca o de lejos (perspectividad). A este respecto, para Husserl, la percepción funge como modo originario, el cual es presupuesto como punto de partida en las diversas modificaciones. La suposición de un modo originario puro, que precede a todos los demás modos, conduce no obstante a problemas, como se muestra posteriormente sobre todo en la doctrina del tiempo.

414 En general se llega al siguiente planteamiento. Lo *que* es mentado o dado es siempre mentado o dado en un *modo* determinado o *como algo* (en un sentido determinado, en una determinada forma, bajo un determinado punto de vista). A la diferencia que aquí surge yo la llamo *diferencia significativa*¹³. Esta aparece

¹² Wittgenstein, L., *Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophischen Untersuchungen*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1984, p. 342 [*Investigaciones filosóficas*, García Suárez, A. y C.A. Moulines (trads.), Madrid: Gredos, 2009, p. 259].

¹³ Cf. Waldenfels, B., *Grenzen der Normalisierung*, p. 21.

también en el citado principio de todos los principios. Debido a ello, “todo lo que se da” se debe tomar “como se da” y “en los límites” en los que este se da. Esto no tiene nada que ver con un simple intuicionismo. Ya en Aristóteles encontramos este significativo “como” (*Als*), cuando asigna a la metafísica la condición de investigar “el ente como ente (*on hē on*)”. Heidegger, que distingue en *Ser y tiempo* entre el *como* hermenéutico y el *como* apofántico, tiene algo similar en mente cuando precisa la tarea de la ontología fenomenológica de la siguiente manera: “hacer ver desde sí mismo aquello que se muestra, y hacerlo ver tal y como se muestra desde sí mismo”¹⁴.

Intencionalidad quiere decir que nosotros nos encontramos ocupados *con algo* siempre y continuamente, incluso cuando imaginamos un Pegaso, cuando alucinamos escuchar voces, cuando intentamos pensar en el absurdo de un cuadrado redondo o cuando formulamos el absurdo gramático de un “o verde”¹⁵ (esta última puede tener de todas formas un sentido como desviación dirigida de determinadas reglas, semejante a las desfiguraciones lingüísticas de los surrealistas y dadaístas). Recuperar la experiencia de las cosas significa al mismo tiempo entonces atender a la variedad de la experiencia. La intencionalidad con la que operó Husserl fue una idea brillante, que despertó múltiples resonancias y recorrió todas las posibles variaciones. Así, Sartre celebró que la intencionalidad nos traslada directo bajo las cosas y nos libera de la sospechosa interioridad de los simples estados y procesos psíquicos. Merleau-Ponty investiga una “intencionalidad operante”, un acontecimiento de la experiencia corporal, que ocurre por debajo del umbral de los actos de conciencia discretos y explícitos, mientras que para Levinas, la representación tradicional que domina su objeto encuentra en la intencionalidad su hundimiento. Visto en su conjunto, se puede establecer que la fenomenología solo justifica su tarea cuando considera continuamente esta diferencia entre *qué* y *cómo*. El contenido material y el modo de acceso se pertenecen mutuamente de manera indisoluble. Con ello la fenomenología se destaca de entre todos los modos de juego del subjetivismo y objetivismo, que aflojan la tensión a través de un énfasis excesivo de uno u otro aspecto. “Percibir ‘de otra manera’ es percibir otra cosa” dice de manera lapidaria Levinas¹⁶. En la fenomenología no se trata entonces de simples nuevos contenidos de experiencia, sino de una novedosa actitud hacia las cosas.

¹⁴ Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübinga: Max Niemeyer, 1967, p. 34 (§7) [*Ser y tiempo*, Rivera, J.-E. (trad.), Madrid: Trotta, p. 54. (§7)].

¹⁵ N.d.T. Se trata de la disyunción “o”. En alemán *eines ‘grünen Oders’*.

¹⁶ Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, París: Vrin, 1967, p. 146 : “Percevoir autrement c'est percevoir autre chose” [*Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Vásquez, M. (trad.), Madrid: Síntesis, 2014, p. 211].

III. Caminos hacia la experiencia

Hablo de “caminos”, como lo hace Husserl de vez en cuando y como Heidegger recomienda con todo detalle, para retornar al significado inicial de la palabra griega *methodos*. Se requiere de un camino en la experiencia, porque la experiencia es algo que bien es verdad que nosotros conocemos, pero no entendemos en su significado propio. Esto es válido por ejemplo para el acontecimiento, para todos familiar, del nacimiento, que pierde su simplicidad cuando preguntamos por él expresamente. Descubrimos allí una anterioridad particular, una vida que brota, los ingredientes de otros, traumas tempranos, la recepción como niño natural o adoptado, revestimientos narrativos, y en todo descubrimos un yo que siempre conserva los rasgos de un *Lo* [Es].

Husserl designa por completo artificial y “antinatural” el proceso, lo “natural” quiere decir elevar a la mirada la experiencia como tal que transcurre espontáneamente¹⁷. Del mero *operar* de la experiencia, que se lleva a cabo *no sin* nuestra intervención, pero, no obstante, no *a través* de nuestro hacer, pasamos a la *tematización*, que se extiende dado el caso a una *problematización*. Husserl llama a este proceso reducción. Esto significa literalmente un reducir a..., lo que nada tiene que ver con un reduccionismo en el sentido de la *navaja de Ockham*. Husserl distingue asimismo entre dos formas de reducción.

1. Reducción eidética

En esta primera forma de reducción se trata de la diferencia de actitud de la experiencia y actitud sobre lo general en la experiencia. Dentro de la diferencia significativa del “algo como algo” es tematizado ahora el “como algo”, es decir, la forma general, estructura, regla o apercepción. Lo general está siempre en juego, por ejemplo, cuando escuchamos un Do alto, observamos un objeto redondo, reconocemos nuevamente un rostro, utilizamos un nombre o distinguimos una determinada marca de autos. Esta generalidad está encajada en la experiencia como figuras en un trabajo de marquería, ella da a las cosas una determinada fisionomía. Parafraseando el lenguaje del arte y de la morfología natural, Husserl habla con frecuencia de “estilo” o “tipo”; Alfred Schütz y Merleau-Ponty lo siguen en esto. La expresión “reducción eidética” nos remite al *eidós* platónico, una forma básica experienciable, que se deja entresacar por medio de variación de textos de experiencia fácticos como invariantes. Invariante es una estructura que perdura a todas las variaciones posibles.

416

¹⁷ Cf. Husserl, E., *Logische Untersuchungen* [Hua XIX/1], p. 16 [Investigaciones lógicas, p. 222].

Husserl ha imitado de la matemática el procedimiento de la variación, con el que ya tempranamente se ha ocupado.

El método de la reducción eidética muestra una vecindad con el estructuralismo, como ha sido practicado por Lévi-Strauss, pero tiene también un parentesco con las reglas del lenguaje y del comportamiento que son investigadas por los seguidores de Wittgenstein. Visto más de cerca, el procedimiento que aquí Husserl lleva a cabo no resulta carente de problemas. Se pregunta si hay un único punto de vista invariante, o si no se basa cada punto de vista en una selección afectada con su correspondiente contingencia. En este último caso tenemos que ver siempre con una *variación de estructuras* que se basan en diferencias relativas pero insuperables, como la diferencia de figura y fondo que es contada por los teóricos de la Gestalt entre la existencia elemental de la experiencia. El tardío Merleau-Ponty habla según esto de un “polimorfismo del ser”. A él le corresponde una historización del acontecer de la estructura, que no puede ser dirigido al camino unívoco y uniforme de una teleología. Husserl mismo ha hablado de un “a priori histórico”¹⁸, que toma en las *epistemai* de Foucault formas mucho más radicales.

2. Reducción trascendental-fenomenológica

También este segundo modo de reducción permite comprenderse a partir de la diferencia significativa del “algo como algo”. En este caso es tematizado el *que*, o sea la aparición fáctica de esta diferencia como tal. Se trata con ello del hecho fundamental o acontecimiento fundamental de la experiencia misma: *hay* sentido, mundo, ser u orden. Este acontecimiento fundamental se oculta de momento en una *creencia del mundo*. El mundo al que se dirige esta creencia no debe confundirse con una aglomeración de todas las cosas (*omnitudo realitatis*); mejor dicho, se debe entender el mundo a partir de la intencionalidad como prototipo de todas las remisiones de sentido. El mundo no es un algo, el mundo funge como *suelo* en el que se basan todos los movimientos de sentido, y funge como *horizonte* abierto sobre el que el mundo se mueve.

La diferencia que aquí surge no traza una línea de separación entre mundo interno y mundo externo. La fenomenología no se trata en absoluto de

¹⁸ Cf. Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Hua VI], Biemel, W. (ed.), Nachdruck der 2. verb. Auflage, La Haya: Martinus Nijhoff, 1976, p. 381, 386. Beilage III, zu §9a. [[*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una Introducción a la filosofía fenomenológica*, Muñoz, J. y S. Mas (trads.), Barcelona: Critica, 1991, p. 268].

la pregunta ingenua, abundante en todos los escépticos, de si hay en realidad cosas y mundo como todo de las cosas. Tal disputa epistemológica, que se mueve en la órbita del cartesianismo moderno, es archivada por Husserl y de igual modo por Heidegger. Quien pregunta si esto o aquello o si algo en general existe, supone ya algo por lo que él pregunta. En este sentido, todo escepticismo se demuestra como relativo. En la reducción fenomenológica no se trata entonces de una contraposición de mundo interno y mundo externo, sino más bien de la diferencia entre *actitud natural*, que se dirige a algo en el mundo, y *actitud trascendental*, que está dirigida a los acontecimientos de la experiencia y a la dación del mundo como tal. De esta manera se repite aquí el inicio de la filosofía, que según Platón y Aristóteles empieza con el asombro, con el asombro sobre que *las cosas son como ellas son*. En todo caso, para los modernos preguntantes está detrás la suposición de que las cosas *podieran también ser de otra manera a como ellas son*, lo que llamamos contingencia. La reducción fenomenológica, por consiguiente, no significa un mero método que se usa a voluntad. Esta se puede entender como inicio (*Ausbruch*) de un movimiento de la pregunta y como comienzo (*Einbruch*) de algo nuevo, como un extrañamiento que es inherente al preguntar filosófico. Esto recuerda al proceder del extrañamiento, que los formalistas rusos ven en juego en las innovaciones del lenguaje y del arte.

IV. Dimensiones de la experiencia

A continuación, se habla de las diferentes direcciones que se deben constituir en la experiencia. Esto conduce a la agudización de los problemas que están relacionados con el ser mismo de las cosas, con la originariedad de la experiencia y sus inicios y objetivos.

1. Horizontes y génesis de sentido en la experiencia del mundo

Los horizontes del mundo de la experiencia que exceden la mera experiencia de la cosa, explican cuánto la experiencia y apercepción de algo como algo apuntan más allá de sí mismas. La experiencia despliega una dinámica enorme, que Husserl contrapone a la forma estática inicial de la fenomenología en forma de una fenomenología genética. El movimiento de sentido no parte de una mera diferencia, sino de un *exceso*. En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl llega a la conclusión de que en cada caso *es más lo mentado que lo dado y es más lo dado que lo que es mentado*. Cada mención se incrementa

hacia un “plus de la mención”¹⁹. Tomemos el sencillo ejemplo de la percepción de una casa, en la que yo entro o en la que habito. En esta experiencia no hay solo las referencias de horizonte simultáneas, por ejemplo de la fachada exterior a la parte trasera o al orden del interior de la casa. Cada síntesis, incluida la percepción de la casa, tiene más bien “su historia que se anuncia en ella misma”²⁰. A esto pertenece la historia de la fabricación, del uso, del dueño, la historia personal, que adquiere un carácter especial en el caso de una casa de nacimiento o una casa de los padres; a esto pertenece el entorno amplio de la ciudad y del país y mucho más. En este sentido, todo remite a lo que nos pasa en la experiencia, al trasfondo del mundo y a una historia del mundo. La fenomenología se apoya aquí en las creaciones de la literatura actual. Así, cuando Proust ve surgir todo el mundo de infancia de Combray a partir del sabor de una madalena, o cuando Joyce en su “cotidiano mundo” de Dublín reencuentra una historia que vuelve hasta Odiseo y nuestros orígenes judíos. Los recuerdos espontáneos de Proust presuponen juntamente como las epifanías de Joyce un modo de experiencia que permite aparecer en lo particular un todo abierto de carácter de horizonte. Este todo permanece siempre fragmentario, puesto que nuestra experiencia, a causa de su punto de partida fáctico, está afectada con una “indeterminación determinada”²¹.

2. Experiencia corporal

La experiencia corporal nos traslada a un tiempo-lugar a partir de cual nosotros experimentamos el mundo y a nosotros mismos en medio del mundo. El cuerpo [*Leib*], como Sartre observa, al principio y la mayoría de las veces es lo “silenciado”²². El cuerpo se presenta indirecto a la palabra, en la perspectiva limitada de las cosas que remite a nuestra ubicación corporal; en la cercanía y lejanía cambiantes de las cosas y personas en las que se muestra el alcance limitado de mi propio movimiento corporal; finalmente, en las afecciones sensoriales, en el interactuar uno en el otro en la auto-afección y la afección de lo extraño. En el brillo de las cosas se refleja nuestra propia claridad, en la oscuridad de las cosas, nuestra propia tiniebla. El cuerpo, que no está ubicado

¹⁹ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I), Strasser, S. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, p. 84. [*Meditaciones cartesianas*, Presas, M. (trad.), Madrid: Ediciones Paulinas, 1979, p. 93].

²⁰ *Ibid.*, p. 112 [p. 135].

²¹ *Ibid.*, p. 83 [p. 92].

²² Sartre, J-P., *L'être et le néant*, París: Gallimard, 1943, p. 395: “*Passé sous silence*” [*El ser y la nada*, Valmar, J. (trad.), Barcelona: Altaya, 1993, p. 357].

ni a la derecha ni a la izquierda, ni arriba ni abajo, ni adelante ni atrás, que se presenta ni como puro hacer ni como puro sufrir, constituye el “punto cero”, el acá y ahora en el que se fija nuestra orientación corporal en el mundo²³. Al mismo tiempo, este punto cero está también presente en el lenguaje como el tiempo-lugar en el que el hablante se encuentra y al que él indica con expresiones ocasionales o indexicales.

Simultáneamente, el cuerpo se duplica en un *cuerpo operante* [*fungierender Leib*], que me abre un mundo, y en una *cosa-cuerpo* [*Körperding*], que aparece él mismo en el mundo. Husserl y Scheler por eso hablan a menudo de un *cuerpo corporal* [*Leibkörper*]. A la corporalidad pertenece también una reflexividad sensible, pues vidente, oyente, palpante, manipulante, sintiente, el cuerpo está “referido a sí mismo”²⁴. El cuerpo mismo pertenece a la realidad que él co-posibilita y co-abre; no obstante, él es más que una mera parte del mundo. La dualidad de una esencia que es a la vez *vidente y visible* y que se encuentra a la vez *aquí y en cualquier otra parte*, concede a esta esencia una particular forma de ser, en oposición a la *res cogitans* que es vidente, pero no visible, y en oposición a la *res extensa* que es visible, pero no vidente. Esta singular duplicación de sí mismo y distanciamiento de sí mismo del cuerpo constituye un motivo central, que ha repercutido sobre todo en los análisis del cuerpo fenomenológico de Maurice Merleau-Ponty y de Helmut Plessner. Se producen también relaciones con el lenguaje corporal sintomático del psicoanálisis que ha encontrado una forma especial en el *lenguaje del inconsciente* de Jacques Lacan.

3. Experiencia de lo extraño

La experiencia de lo extraño concede al mundo horizonte social y amplía la corporalidad a una dimensión social²⁵. Pertenece a las prioridades de la fenomenología husserliana de la experiencia que ella tome continuamente en consideración la indeterminación, la lejanía, la ausencia y la extrañeza, pero

²³ Cf. Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV). Biemel, M. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1952 [*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Zirión, A. (trad.), México: Instituto de Investigaciones Filosóficas / Fondo de Cultura Económica, 2014]. N.d.T.: La expresión “punto cero” [*Nullpunkt*] aparece explícitamente en los párrafos 32 y 41.

²⁴ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen* (Hua I), p. 128 [*Meditaciones cartesianas*, p. 160].

²⁵ N.d.T.: Respecto al concepto de lo extraño en el pensamiento de Waldenfels ver en español: Waldenfels, B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Leyva, G. (ed.), Barcelona: Anthropos/Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015.

no como apariciones de deficiencia, sino como elementos constitutivos de la experiencia. Husserl caracteriza el carácter de lo extraño paradójicamente como “accesibilidad... de lo que es originalmente inaccesible”²⁶. Esta *inaccesibilidad* no excluye que lo propio y lo extraño interactúen uno en otro en forma de un entrelazamiento recíproco, así por ejemplo en el cambio de mirada en la unión sexual o en el cambio de palabras en el que, según Michail Bachtin, la palabra propia forma una “palabra semi-extraña”, puesto que esta está ocupada continuamente con intenciones extrañas y se “mueve en la frontera entre lo propio y lo extraño”²⁷. Sin embargo, la actitud de Husserl deja una impresión contradictoria hacia lo extraño. Por un lado, Husserl insiste en un *núcleo* originario o en un *estrato fundamental* de lo propio, y por otro lado, habla de una *separación* original entre yo y otro²⁸. Si estamos tratando con una separación original, lo propio y lo extraño serían igualmente originarios, así como presente, pasado y futuro. Los sucesores de Husserl han continuado sus ideas en forma más radical: Sartre en su dialéctica de la mirada, Merleau-Ponty en su teoría de la intercorporalidad y Levinas en su ética del otro, que parte de la distancia del rostro extraño. Decisivo es, en todo esto, que la extrañeza no es sacrificada a una totalidad institucional o lingüística ya existente. Esta atención a la extrañeza y la renuncia a su incorporación violenta ofrecen también una resistencia contra tentaciones totalitarias en la política, sin que por eso la sociedad fuera reducida a una mera “sociedad de individuos”²⁹.

4. Experiencia de sí mismo como experiencia del tiempo

Husserl observa, tal como ya se indicó, la experiencia de sí mismo como experiencia originaria, pero sobre todo en los análisis del tiempo Husserl descubre una *extrañeza interna*, una distancia de mí mismo hacia mí mismo. Ya la reflexión se descubre como un “percatarse posterior”³⁰, es decir, como una experiencia que está marcada por una inevitable *posterioridad*. Sin embargo,

²⁶ *Ibid.*, p. 144 [p. 182].

²⁷ Cf. Bachtin, M., “Das Wort im Roman”, en: Bachtin, M., *Die Ästhetik des Wortes*, Hrsg.: Rainer Gröbel, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1979, p. 185 [*Teoría y estética de la novela*, Kriúkova, H. y V. Cazcarra (trads.), Madrid: Taurus, 1989, p. 110. Capítulo 2: La palabra en la novela].

²⁸ Por ejemplo en: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften* [Hua VI], p. 260 [*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una Introducción a la filosofía fenomenológica*, Muñoz, J. y S. Mas (trads.), Barcelona: Critica, 1991, p. 268].

²⁹ Cf. Al respecto los análisis del sociólogo Norbert Elias, quien ha estudiado con Husserl: *Die Gesellschaft der Individuen*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1987 [*La sociedad de los individuos*, Alemany, J.A. (trad.), Barcelona: Península, 1991].

³⁰ Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [Hua VIII], Boehm, R. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 89.

esta posterioridad no afecta solo a la reflexión, ella es inherente también a las vivencias pre-reflexivas. El ahora, que pararía a la posterioridad en forma de un puro presente, se deja asir a fin de cuentas solo como un “límite ideal”³¹. Pues lo dado ahora remite en sí mismo a un dado ahora mismo y en el acto, en una forma de retención y protención que no presenta intención independiente, sino que pertenece a la percepción concreta y al presente concreto. Sin tal referencia previa y referencia regresiva no escucharíamos una melodía, sino tonos separados, no oiríamos ninguna conversación, sino meras palabras separadas, no habría en estricto sentido ningún algo, puesto que un algo resulta solo en el paso a través de la variedad de la experiencia como lo mismo. Lo mismo es eso a lo que yo puedo y debo regresar siempre de nuevo. Esto es válido para las cosas, así como para mí mismo y para otros. La ausencia atraviesa desde el principio toda presencia, también la presencia de mí mismo para mí mismo en el propio presente. El presente puro aparece entonces como una simple quimera. Esta idea experimenta una amplia profundización cuando Merleau-Ponty caracteriza el nacimiento como “pasado originario”, como “un pasado que jamás ha sido presente”³², cuando Levinas interpreta este pasado originario a través del otro con uso inmemorial [*unwordenklichen Inanspruchnahme*] y cuando Derrida comprende el proceso de formación de sentido como un desplazamiento temporal, como *différance*.

Como podemos ver, en resumen, estas dimensiones fundamentales de la experiencia muestran que las cosas mismas están entremezcladas siempre con otredad, extrañeza y diferencias. En las cosas mismas “ser” significa también “ser en otra parte”, a saber, en lo que no se muestra en el mostrarse de las cosas, en lo que se rehúye a la mirada. La fenomenología da aquí con sus propios límites y la reflexión de estos límites constituye un motivo decisivo de la fenomenología post-husserliana.

V. La paradoja de la expresión de la experiencia

Concluyendo, regreso nuevamente a la fenomenología como procedimiento, como análisis y esclarecimiento de la experiencia, que requiere de una expresión

³¹ Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* [Hua X], Boehm, R. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1966, p. 40 [*Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Serrano de Haro, A. (trad.), Madrid: Trotta, 2002, p. 61].

³² Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, p. 280 : “...un passé originel, un passé qui n’a jamais été présent” [*Fenomenología de la percepción*, p. 257 : “...un pasado original, un pasado que jamás ha sido presente”].

correspondiente. Una frase bastante citada y comentada de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl dice: “el comienzo es la experiencia pura y, por así decirlo, todavía muda, a la que ahora hay que llevar a la expresión pura de su propio sentido”³³. Aquí se anuncia una paradoja, que de manera especial Merleau-Ponty ha profundizado fructíferamente y que también desempeña un papel claro en Foucault en su crítica a una duplicación empírico-trascendental del hombre.

La paradoja mencionada se resuelve cuando se toma partido unilateralmente o por la experiencia o por la expresión. En el primer caso extremo, se trata la expresión como *mera repetición*, como *pura reproducción* de lo que es dicho ya en sí. La expresión sería pura, porque se expresa en ella sin rodeos la cosa misma y nada más que la cosa misma. De un mutismo de la experiencia no se podría hablar más. Pero este punto de vista parcial subestima o minimiza el primado del traer-al-lenguaje. Este proceso no está nunca totalmente libre de violencia. De este modo, Heidegger recuerda la inevitable violencia de toda interpretación, que jamás encuentra un fundamento suficiente en lo que está en el texto³⁴. A partir de razones similares habla Merleau-Ponty en el caso de la percepción, del amor o de la comunicación de un acto violento, un *acte violent*³⁵. Este punto de vista socaba toda forma de *fundamentalismo*. Hay siempre razones para aquello que nosotros decimos, hacemos y sentimos, pero jamás hay razones suficientes. A la inversa, la paradoja desaparece igualmente cuando la expresión es entendida como *pura creación*, *pura producción*, detrás de la cual nada estaría que pudiera ser traído a la expresión de su sentido propio. El fundamentalismo se transforma aquí justamente en un *constructivismo* o *fictionalismo* radical. La realidad sería un mero producto de la invención, un constructo; la relación de reproducción sería reemplazada a través de copias sin un original. Los diagnósticos de Jean Baudrillard permiten reconocer que tanto está incorporado este punto de vista en nuestra tecnología de la sociedad occidental. Mientras en el primer caso extremo los puntos de vista de la experiencia se funden con las cosas mismas, en el segundo caso extremo estas presentarían la experiencia desde el exterior. ¿Cómo podría lucir este camino intermedio que se indica en la formulación paradójica de Husserl?

Una posibilidad intermedia la ofrece la *respuesta creadora*, que hace el intento, que nunca termina y que nunca se consigue definitivamente, de “traducir

³³ Husserl, E., *Cartesianische Meditationen* (Hua I), p. 77 [*Meditaciones cartesianas*, p. 84].

³⁴ Cf. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, p. 311 [*Ser y tiempo*, p. 327].

³⁵ Cf. Al respecto mi discusión de este problema en: *Der Stachel des Fremden*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1990, Capítulo 2, en particular p. 114.

una experiencia que sin embargo primero deviene texto a través de la palabra que ella evoca³⁶. La experiencia encuentra así su expresión en un traer-al-lenguaje, en un intervenir en la experiencia. Sin embargo, de esta manera la experiencia no produce mero material para nuestra construcción, sino que ella permite que las cosas mismas signifiquen algo y que aparezcan *ellas mismas como algo*.

VI. Respuestas de la experiencia

Una expresión creadora, que trae a la experiencia a su propia expresión, presupone que la experiencia misma presenta un tipo de estructura dialógica. La experiencia no se limita a mentar y referirse a algo, sino que ella responde a algo, ella recurre a algo que le sale al encuentro. Tal experiencia es despertada sin que fuera eliminada la diferencia entre *respuesta propia* y *exigencia extraña*. A esta diferencia entre el *que* de la propia respuesta y el *a qué* de la exigencia extraña yo lo llamo *diferencia responsiva*³⁷. Experiencia significa, por consiguiente, un paso por un umbral de lo extraño a lo propio. El hiato entre propio y extraño provoca que las cosas mismas nunca lleguen completamente al lenguaje, que siempre permanece por decir más de lo que es dicho fácticamente o de lo que en general puede ser dicho.

El *mostrarse* va de la mano con un *no-mostrarse*. Mucho de lo que hoy sigue destacando en el campo de la fenomenología se mueve en el límite entre lo decible y lo indecible, entre lo visible y lo invisible. Tal pensamiento del límite y tal detenerse en el límite ofrecen la posibilidad de que el llamado a las “cosas mismas” siga sonando, no mientras él provoque un afán en encontrar desde lo propio el todo, sino mientras él permita devenir la exigencia de lo extraño en cada caso según lo propio.

Traducción de José Luis Luna Bravo

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Husserl Archiv

Universidad de San Buenaventura, Bogotá

Recibido: 11/11/2016

Aceptado: 19/06/2017

³⁶ Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Paris: Gallimard, 1982, p. 41. El autor se refiere con esta expresión al “libro interno de los signos” en la *Búsqueda* de Marcel Proust. Respecto a la paradoja de la expresión en Husserl y Merleau-Ponty ver en detalle: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Capítulo 7.

³⁷ Respecto a la responsividad de la experiencia remito a mi libro: *Antwortregister*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1994, en particular p. 242 y pp. 330-332.

Bibliografía

- Bachtin, M., "Das Wort im Roman", en: Bachtin, M., *Die Ästhetik des Wortes*, Hrsg.: Rainer Grübel, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1979, p. 185. [*Teoría y estética de la novela*, Kriúkova, H. y V. Cazcarra (trads.), Madrid: Taurus, 1989, p. 110. Capítulo 2: La palabra en la novela]
- Dilthey, W., *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte: Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870 - 1895)* [Gesammelte Schriften 19], Johach, H y F. Rodi (eds.), Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Elias, N., *Husserl: Die Gesellschaft der Individuen*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1987.
- Elias, N., *La sociedad de los individuos*, Alemany, J.A. (trad.), Barcelona: Península, 1991.
- Heidegger, M., *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* [GA 20], Jaeger, P. (ed.), Fráncfort d.M.: Vittorio Klostermann, 1979.
- Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Aspiunza, J. (trad.), Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tubinga: Max Niemeyer, 1967.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Rivera, J-E. (trad.), Madrid: Trotta.
- Husserl, E., "El origen de la geometría", Rizo-Patrón, R. y J. Arce (trads., en: Estudios de Filosofía, v. IV (2009).
- Husserl, E., *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)* [Hua XXV], Nenon, T. y H. R. Sepp (eds.), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 61.
- Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Hua I), Strasser, S. (ed), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973.
- Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* [Hua VI], Biemel, W. (ed.), Nachdruck der 2. verb. Auflage, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, E., *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* [Hua VIII], Boehm, R., La Haya: Martinus Nijhoff, 1959.
- Husserl, E., *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten* [Hua XVII], Janssen, P (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1974.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Zirión, A. (trad. y ed.), México: UNAM-FCE, 2013.
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, Zirión, A. (trad.), México: Instituto de Investigaciones Filosóficas / Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* [Hua III/1], Schuhmann, K. (ed), La Haya: Martinus Nijhoff, 1976.
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Hua IV), Biemel, M. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1952.

- Husserl, E., *Investigaciones lógicas 1*, Gaos, J. y M. García Morente (trads.), Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Husserl, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Serrano de Haro, A. (trad.), Madrid: Trotta, 2002.
- Husserl, E., *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Villoro, L. (trad.), México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* [Hua XIX/1], Panzer, U. (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1984. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-6068-8>
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Presas, M. (trad.), Madrid: Ediciones Paulinas, 1979.
- Husserl, E., *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* [Hua X], Boehm, R., La Hay: Martinus Nijhoff, 1966.
- Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin, 1967.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Cabanes, J. (trad.), Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- Levinas, E., *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*, Vásquez, M. (trad.), Madrid: Síntesis, 2014.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible*, París: Gallimard, 1964.
- Merleau-Ponty, M., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, París: Gallimard, 1982.
- Merleau-Ponty, M., *Lo visible y lo invisible*, Consigli, R. y B. Capdevielle (trads.), Buenos Aires: Nueva Visión, 2010.
- Sartre, J-P., *L'êtr e et le néant*, París: Gallimard, 1943.
- Sartre, J-P., *El ser y la nada*, Valmar, J. (trad.), Barcelona: Altaya, 1993.
- Waldenfels, B., *Der Stachel des Fremden*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1990.
- Waldenfels, B., *Einführung in die Phänomenologie*, München: Fink, 1992.
- Waldenfels, B., "Husserls Verstrickung in die Erfahrung", en: Husserl, E., *Arbeit an den Phänomenen*, Fráncfort d.M.: Fischer, 1993.
- Waldenfels, B., "Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie", en: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1995.
- Waldenfels, B., *Introducción a la fenomenología: De Husserl a Derrida*, Mèlich, J-C., (trad.), Barcelona: Paidós, 1997.
- Waldenfels, B., "Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten", en: *Grenzen der Normalisierung*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1998.
- Waldenfels, B., *Exploraciones fenomenológicas acerca de lo extraño*, Leyva, G. (ed.), Barcelona: Anthropos/ Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2015.
- Wittgenstein, L., *Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophischen Untersuchungen*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1984.
- Wittgenstein, L., *Investigaciones filosóficas*, García Suárez, A. y C.A. Moulines (trads.), Madrid: Gredos, 2009.