**II Congreso Latinoamericano de Teoría Social y Teoría Política**

“Horizontes y dilemas del pensamiento contemporáneo en el sur global”

Buenos Aires, 2 al 4 de Agosto de 2017

MESA 9 Fenomenologías de lo social

*Una nueva fenomenología del mundo social*

José Miguel Cruz Guzmán (Universidad Nacional Autónoma de México)

Resumen

Schütz, en su intento por dar a las ciencias sociales el fundamento filosófico del que hasta ese momento carecían vio en la fenomenología de Husserl y la sociología comprensiva de Weber la alternativa más adecuada para tal propósito. Siendo la conciencia una de las matrices teóricas dentro de la fenomenología, todo fenómeno social debería estudiarse a partir de ella Pues, la estructura significativa del mundo social sólo puede ser deducida a partir de las características más primitivas y generales de la conciencia. La conciencia es la génesis investigativa puesto que sólo en ella se da el sentido y es esté el que en la experiencia confiere el carácter social a la realidad. Toda interrogante de la ciencia social es una pregunta por el sentido del mundo. Al ser la fenomenología una ontología, hace de la ciencia social una ciencia eidética, esto es, una ciencia que intenta captar la esencia de los fenómenos sociales y las condiciones en que se da. Al ser el mundo social una configuración fenoménica, las preguntas vertebrales a responder no pueden ser más que ¿Cómo es posible el mundo social? ¿Cuál es la consistencia eidética de ese posible? Las cuestiones planteadas continúan siendo vigentes.

Lo que ofrezco bajo el título de *Una nueva fenomenología del mundo social* es en su plenitud la breve expresión de una investigación más amplia a la que he dado el nombre de *Fenomenología sociológica de la subjetividad*. De manera explícita comparte uno de los propósitos principales de la obra de Alfred Schütz: dar un fundamento fenomenológico a los conceptos básicos de las ciencias sociales. He procurado no reducir el trabajo a la incorporación de un accidental esquema fenomenológico hacia la teoría social ni, mucho menos, a una revisión histórica o panorámica. En resumen, no conforma una acepción sino una formulación exegética hacia la fenomenología y teoría social contemporánea y precedente.

Si bien la idea de una fenomenología del *mundo social* (*Zocialwelt*) remite a la obra capital de Schütz, mi interés no alude a la elaboración de una simple crítica a los supuestos medulares de su pensamiento. Me propongo mostrar a ustedes una serie de consideraciones que culminan con una propuesta del objeto de estudio de la ciencia social. Por lo pronto, tomaré como opción más conveniente desentrañar la *esencia* de la fenomenología misma.

Para cualquiera que sea el caso, la *naturaleza* particular de la fenomenología depende de la noción que se tenga de lo fenoménico. Tal cosa resulta ser una tarea demasiado extensa y de no poco esfuerzo que requiere un mayor espacio para una vasta definición sustancial. Ello no evade la alternativa de brindar en unas cuantas palabras lo que aquí se entiende por fenomenología.

Puede decirse, en un primer momento, que la *sustancia* de la fenomenología se basa en dos cuestiones: su estado y su ambición. Como proyecto riguroso, florece con la aspiración de ser *prima philosophia perenne[[1]](#footnote-0)*, el secreto anhelo de toda filosofía. Pues bien, hasta hoy no es un hecho, continua siendo una ambición. La efectividad de su empresa se cumple una vez asumidos, por evidencia, los elementos en donde comienza su labor, y estos no son sino los *principios*. Así, mientras se consideren los aspectos más universales y genéticos, la fenomenología será la primera presencia del pensamiento científico. Para el conocimiento, la actitud fenomenológica, como radicalización de la actitud natural, tomará como punto de partida los datos sensibles ya que son fuente necesaria del acto empírico de conocer. Las cosas manifiestan su cualidad de verdaderas en el *aparecer* (*Erscheinen*) y éste está ligado, de formas variadas, a la materia. A esto habrá que tener en cuenta que los sentidos sólo se refieren a la materialidad de lo *existente* sin exclusión alguna. La delimitación epistemológica de la fenomenología sólo es metafísica por convención, es científica y experimental *en-sí* misma.

Sin más, la fenomenología trata ni más ni menos que de *lo que aparece*, de los fenómenos. No hay *existente* que no aparezca de uno u otro modo. Todo lo *real* está destinado al *aparecer*. De ahí que la totalidad sea susceptible a la aparición, es decir, se manifiesta imparcialmente en el reino de lo fenoménico. La fenomenología es, en su proyecto, una ciencia de la totalidad y dado que la totalidad es la comprehensión universal, al pensamiento fenomenológico no le es nada ajeno para captar. La potencial ciencia *fundamental* a la que aspira ser la fenomenología intenta decir lo que el mundo y todo lo que en él hay *es*. Su tarea es ir a la cosa misma, esto es, a la *esencia* de lo *existente*. Lo anterior hace de ella una ciencia *eidética*. Es una ciencia de *esencias*.[[2]](#footnote-1) De esa manera, el fundamento epistemológico de la fenomenología es ontológicamente apodíctico.

En cuanto a la ciencia social, ésta será fenomenológica en la medida que su cometido principal sea describir la *esencia* de los *fenómenos* que acaecen en el *mundo social*. Su labor no se limita a *aprehender* (*Erfassen*) la *naturaleza* propia de los *accidentes*, su meta cardinal es captar la constitución invariable de éstos, es decir, su consistencia *eidética*. No es del todo una ciencia de hechos sino en principio de *esencias*.[[3]](#footnote-2) Husserl y Schütz dirían que la atención ha de centrarse primordialmente en las *esencias*; para el presente punto de vista aluden, con un tanto de inexactitud, a lo mismo. Ciencia de esencias y ciencia de hechos refieren epistemológicamente a la misma cosa a pesar de las imprecisiones temporales que conlleva. Todo hecho *es* algo pero su existencia en el pasado y las relaciones causales a las que debe su presencia mantienen tan sólo un corto distanciamiento en materia de tiempo. La relación entre ambos es indisoluble, puesto que lo que también es un hecho es que todo lo que *es* algo *es*.

Hasta ahí llega la parte inicial de su definición pero no dice mucho sobre sus enlaces con el campo de las ciencias sociales. Si sólo se mantiene en ese nivel, sus límites no van más allá de la reducción a un método descriptivo. La relación que se busca exponer se esclarece una vez que se da cuenta de las premisas que corresponden a los fundamentos del *mundo social*. De esos elementos fundantes el primero es el *sentido,* pues es el que distingue al *mundo social* del *mundo natural.* Tendrá que tenerse presente en cualquier análisis fenomenológico que no hay *sentido* que no parta de la conciencia. Por consiguiente, la fenomenología alusiva a las ciencias sociales no sólo será *eidética* sino también trascendental.

Ahora, no hay que confundir los dos aspectos a los que se ha llegado. La fenomenología social estará interesada por las *esencias* con un *sentido* inherente. Pues, todo lo intencional comporta una *esencia* pero no toda *esencia* es intencional. La ambición más desbordante de la fenomenología no se puede expresar por completo en las ciencias sociales a no ser que los exámenes científicos relativos a la constitución y concreción social de la realidad se atengan a las limitaciones apodícticas y esenciales de su objeto de estudio. Husserl intentó llevar a cabo lo que aquí yo intento dejar a un lado: tomar a la conciencia como determinación constituyente del mundo.[[4]](#footnote-3) Si él se interesó por la conciencia como campo de manifestación del mundo[[5]](#footnote-4), mi tarea no puede ser más que inversa, esto es, mostrar al mundo, en su expresión social, como campo de manifestación de la conciencia ya que sólo el *mundo social* la manifiesta como su trascendencia. El *mundo natural* no exhibe la conciencia puesto que no es producto de ella. El ámbito social de la realidad tiene *sentido* *en-sí* mismo porque somos nosotros quienes lo hacemos en la *experiencia*, por lo que habrá de apreciar a las ciencias sociales como ciencias empíricas en razón de que el *sentido* no se da en otro lugar que en la *experiencia* (*Erfahrung*). El *sentido* es condición de posibilidad.

Para el delineamiento de la sustancialidad social de la realidad me he valido de la idea de que la subjetividad, cuya existencia siempre está dada en situación, es la condición de posibilidad del *mundo social*, es su *fundamento*. Esa premisa es la principal aunque en esos pocos términos no explica la totalidad de lo que interesa. Para ello es menester un examen meticuloso.

Lo primero que debe considerarse es que la subjetividad es concreción de la conciencia. No tiene que entenderse por subjetividad aquella interioridad secreta que resguarda la naturaleza de las cosas, como dato trascendental y fenoménico es de suyo el ser evidente. La subjetividad es, ante todo, *actividad humana*. Es la síntesis positiva de la *esencia* y praxis humanas. De ahí que, seamos la expresión de lo que hacemos y lo que hacemos sea expresión de lo que somos. Y puesto que también no hay subjetividad sin objetividad, lo objetivo no es otra cosa que la *facticidad*, es decir, *lo dado*. Con ésto, la relación que hay entre subjetividad y objetividad es intencional, es orientación. Lo que limita a la subjetividad es lo mismo que la orienta. No hay *actividad humana* que se no realice en una situación y no hay en el *mundo social* situación que no sea obra humana. Todo aquello que está dado restringe la *subjetividad* pero su existencia *a priori* es lo que posibilita la dación de *sentido* a la acción en que es expresada.

Tanto la *actividad humana* como la situación pueden ser aprehendidas por la esfera analítica de las reducciones, resultando de ello la *comprensión* (*Verstehen*) de las determinaciones más básicas y generales de ambas. El desmenuzamiento abstracto, por ende analítico, de la conciencia se logra una vez realizada la reducción trascendental, de la cual se obtiene la esquematización figurada de sus unidades correlativas. La configuración de la actividad de conciencia se da inmanente y trascendentemente en correlación. Algunas limitaciones[[6]](#footnote-5) innecesarias de la ciencia social yacen en la confusión que se hacen de las estructuras ideales y trascendentales propias del *mundo social*.

Dado que la relación sustancial que hay entre conciencia y mundo es un correlato, es intencional, el análisis fenomenológico del *mundo social* ha de comenzar con el *sentido* de la acción como unidad concreta y temporal de la subjetividad. El *sentido* manifiesta la estructura capital de la conciencia, la intencionalidad, aspecto que sustenta la máxima de que toda conciencia es conciencia de *algo*. La intencionalidad guarda el secreto de nuestra *relación* con el mundo.[[7]](#footnote-6) Como lo ha indicado Husserl,

el término de intencionalidad no significa otra cosa que esta propiedad fundamental y universal de la conciencia, consistente en ser ésta conciencia *de* algo, en llevar la conciencia en sí, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*.[[8]](#footnote-7)

El *sentido* no sólo hace permisible la presencia del mundo en el *en-si* de la *actividad humana*, posibilita las correlaciones realizadas dentro de la vida de conciencia. Una conciencia es impensable sin las cualidades figúrales que le son dadas. Ahora, el hecho de que tengan características determinadas no equivale a decir que los contenidos de los que dispone cada una sean predeterminados. Son constructos, ambiguamente por principio, sociales. Así, por ejemplo, todo valorar es relativo a un objeto valorado o todo acto de querer refiere a algo querido. Las estructuras de la conciencia son determinadas en la medida que se presentan objetivamente; así, somos libres al elegir a lo que damos *sentido* pero no puede decidirse entre dar o no *sentido* a nuestras acciones.

Si el *sentido* es el elemento principal que funda las correlaciones vivenciales y trascendentales como condición de lo social, lo que sigue es vislumbrar la formación de los contenidos y la exposición de las articulaciones de la unidad sintética y temporal mediante la cual se realiza el *mundo social*. Pues bien, no hay algo que en sí mismo no sea algo, es decir, todo lo que existe *es*. Pero no se da el hecho de que haya un reflejo entre la mente y el mundo. No hay una *aprehensión* inmediata de lo que las cosas son como tal. En la esfera social de la realidad, una cosa es, en la *esencia*, el significado de las proyecciones humanas y otra el grado de claridad con las que se les *aprehende*. Siempre nos orientamos a ellas a través de presuposiciones, actuamos de acuerdo a lo que confiamos que ellas son. Lo que media es el *parecer* de cada quien.

Lo anterior no quiere decir otra cosa que para la acción no hay caso que esté desprovista de un valor. Puede resultar un tanto desconcertante la alusión al valor en estos términos que pretenden definirlo. Dentro de lo que cabe en la materia de los *fundamentos*, el valor es una creencia, una fidencia, es lo que hace de un acto social un acto de fe. Cuando los valores, como aspectos aprióricos de la acción, son vagos, las posibilidades se reducen a la confianza en nuestros instintos. Ante la sospecha mundana sobre la esencia de las cosas y la sustancia del mundo, el aparecer no es igual al parecer de cada quien.[[9]](#footnote-8) La valoración como creencia, a posteriori de la intuición esencial, le es propia a la actitud natural. Para la actitud fenomenológica, mientras su propósito sea ser científica, no es de suyo la desconfianza arbitraria sino lógica.

La *esencia* del valor no es *lo que aparece en-sí* sino lo que a cada quien *parece*, es el *phaneros* del *phainómenon*. La constitución valorativa de la acción humana, en todo momento social, se da en el campo doxico. La alusión común del valor como estimación es propia de la valicepción, es posterior a la acción primigenia del valorar. En la fidencia, se da contenido a la estructura básica de la intencionalidad: todo *esto* es *esto* de *algo*. El valor niega la indeterminación práctica.

La alusión común del valor como estimación pertenece al matiz axiológico de la *actividad humana*. Con esa connotación, la valicepción es secundaria; le precede una acepción originada en la interpretación dada en su génesis como unidad ideal.

No hay valor cuya producción se dé universalmente en una especie de experiencia puramente originaria, le es necesario la interpretación. Pero la interpretación no es más que un momento de la comprensión y la comprensión es *a priori* de la dación de significado. Si éste último necesita del mundo al que se da *sentido* mediante la acción, y valorado al mismo tiempo, por significado puede entenderse la acepción del mundo dada a la acción. Las acepciones nacen socialmente en la conciencia; así, como lo ha señalado Schütz, "la estructura significativa del mundo social sólo puede deducirse a partir de las características más primitivas y generales de la conciencia." [[10]](#footnote-9) Lo *existente* socialmente porta solamente un significado, el que le da el actor productor. Lo otro, lo relativo al observador, es mera interpretación.

Las acciones proyectadas conservan los tres elementos hasta aquí fugazmente descritos: el sentido, el valor y el significado. Su realización es lo que toca ahora estudiar. El proyecto que tiende a realizarse depende de las elecciones continuas de su propio productor y toda acción es producto de la deliberación relativa a su objetivación inclinada. La elección no es posterior a la acción, es simultánea o precedente al estar enmarcada en el proyecto. Aquí es donde algunas de las tempranas investigaciones de Sartre encontraron su acierto al ver que los hombres estaban condenados a la libertad[[11]](#footnote-10), le faltó decir que su condena los perseguía puesto que la libertad no comienza en otra parte más que en la conciencia, razón por la que puede decirse que la libertad es una más de sus estructuras *ideales*.

La libertad necesita del mundo para realizar su *sentido* en la acción. El hecho de mantenerse en la base del *mundo social* no quiere decir que es la actividad primera, es una correlación fundada en la intencionalidad. El error de Sartre fue tomarla como principio de la *esencia* humana[[12]](#footnote-11); Sartre ha visto el *fundamento* de la humanidad, como *esencia* intencional, en la libertad. No somos humanos porque somos libres, somos libres porque somos humanos. La libertad es propia de la condición humana y la ciencia social se interesará en ella puesto que es la humanidad intencional de cada hombre la que construye activamente su respectiva *naturaleza social*.

Lo incorregible es que no siempre elegimos, y por ende actuamos, de acuerdo a lo que plenamente apunta nuestro querer. En ocasiones, actuamos según lo que menos queremos. Ya no se trata de pura elección sino también de las posibilidades deseadas como inclinación. Pues voluntad es la inclinación hacia una posibilidad que está dispuesta a la elección. No es primeramente deseo o afección.

En su correlación con el campo doxico, el sujeto que quiera que *algo* suceda cree que sucederá. Lo querido no es sólo la situación fantaseada en el proyecto del sujeto, la voluntad es elemento correlativo de una previa valoración. El valor es motivo del querer, dado que este, ya dado el *sentido*, se orienta de acuerdo a la *significatividad* resultante de una estimación práctica. El sujeto quiere hacer cosas y, por lo común, hace las cosas que quiere. La acción es resultado de la deliberación relativa a su querer. Si bien la intencionalidad posibilita la orientación, la libertad hace permisible una constelación de alternativas que no se reducen a optar ente lo que se quiere o no hacer, pues el sujeto se ve orillado a elegir entre lo que más y menos quiere y no sólo entre lo que quiere o va en contra de su querer.

Hasta ahora no se ha expuesto más que la configuración activa de la conciencia. Si en el análisis que he tratado de desglosar ha sido el *sentido* el elemento primero, la acción humana, por *principio* y en su estricta connotación subjetiva, está orientada en su generalidad al mundo. Por consiguiente, llevada a cabo la reducción eidética, las estructuras generales del mundo aparecen como límites de subjetividad que reflejan ser las configuraciones objetivas a las que la subjetividad puede *aprehender* de forma noemática.

Las acciones, cuya intencionalidad en concreto es inherente, no sólo se distinguen por poseer un significado en sí mismas. Ese no es más que un elemento más de su constitución. Lo que no se ha expuesto es el proceso en que el significado es producido *realmente* en su orientación a los límites de la subjetividad y dentro de la vida de conciencia. Si bien el significado es un ingrediente dado por el sujeto a la *actividad humana*, la acción requiere de la selección estimativa *a priori* para su orientación. El significado no es lo mismo que lo significativo. El significado aparece *en-sí*, lo significativo es relativo a la preminencia axial de las vivencias. Un objeto en la medida que sea producto humano comprehende un significado conferido por su productor, por otro lado, la significatividad consiste ya no a una cualidad inmanente al objeto sino a la atención que da el sujeto a un *existente* particular, siempre enmarcado en un orden. Brevemente, la significatividad refiere a un *objeto atencionado* (*Gegenstand*). Un *existente* es significativo en las vivencias por la atención prestada, se le selecciona y distingue tanto de lo presente como de lo que le precede y sucede. La orientación se da como acción significativa y para captar su concepto es menester la elaboración de un examen correspondiente a la formación y estructura de las vivencias en las que se concede significado a la acción.[[13]](#footnote-12)

Cada límite de subjetividad tiene en específico una naturaleza distinta. Aún con ello, todos *manifiestan* el sentido de la acción y la vida social. Aunque Weber consideró que la acción social es conducta orientada sólo a la conducta de los otros[[14]](#footnote-13), hay que señalar que el otro es un límite de otros más y que todos ellos cumplen los mismos rubros como constitutivos sociales del mundo. La atención puesta en un objeto alusivo una estructura general de la situación es el criterio selectivo de orientación subjetiva al mundo, es decir, la *significatividad* es condición de deliberación para conceder *sentido* a la acción. Entre los límites susceptibles a selección para la acción de acuerdo a la significatividad se encuentran también: la historia, las cosas, el cuerpo y la muerte.

La prioridad por delimitar la acción como referencia a los otros deja entrever una de las características más importantes en el examen fenomenológico del *mundo social*, su constitución intersubjetiva. Es en la actividad recíproca de la acción en la que la intersubjetividad es posible al relacionar en su *esencia* objetos de la misma *naturaleza* cuya temporalidad es fluida y *aprehensible*.

Por otra parte, los estudios referentes a la temporalidad de la *actividad humana* han tratado de definir, a veces de modo tácito, la esencialidad del objeto de estudio de la ciencia social. Schütz ha distinguido entre acción y acto[[15]](#footnote-14), considerando también al proyecto como antecedente de ambos; de cualquier forma, la relación entre los tres estados de la *actividad humana* conserva en la explicación algunas suspensiones temporales que no se formulan adecuadamente en una síntesis práctica o real. Tanto Husserl como Schütz han destacado que la constitución del significado, y junto a él el de la acción, es un problema temporal[[16]](#footnote-15) en razón de su conformación en la conciencia interna del tiempo o *durée*.

Su preocupación no refiere al tiempo *en-sí*. El interés apunta a la captación del tiempo en la vida de conciencia, pues la conciencia interna del tiempo no trata sobre el puro tiempo sino de la percepción significativa de la vida en él. Pero es mejor decir de una buena vez que el tiempo no se agota en la conciencia, es más, hay conciencia porque hay tiempo y como su *fundamento* la determinación categórica manifestada, como la de cualquier *existente*, es la duración.

Por tanto, la fenomenología del *mundo social* que propongo desde la cuestión del tiempo es positiva. No es concebida por la premisa de que la conciencia sea la génesis temporal de la *actividad humana*. Las delimitaciones temporales pertenecen a los fines de la subjetividad y su concreción enmarcada en el tiempo cuyo resultado es siempre de una modalidad distinta en las diferentes expresiones reales de tiempo.

Lo que el observador puede ver y *comprender* es la acción y su consumación, pero no hay acto que no haya sido proyectado por la conciencia, por ende, la ciencia social mantendrá presente que la *actividad humana* es gestada en el reino de lo trascendental. Desde el proyecto, la subjetividad posee un *sentido*, es intencional en su *naturaleza*.

Ahora bien, de lo que se trata es delinear como la *actividad humana* se forma en una unidad sintética de tiempo. No hay algo que no sea siendo, por lo que hay que dirigir la reflexión hacia la forma en que la subjetividad se realiza en su curso considerando los elementos futuros y pretéritos como aspectos incidentes en la acción presente. Sólo manteniendo la consideración de la acción como unidad temporal comprehensiva, puede entenderse como un todo sintético concreto y temporalmente indisoluble.[[17]](#footnote-16) La unidad vivencial del *mundo social* no sólo comprehende las vivencias en curso o presentes, conserva en todo momento la inclusión e incidencia de las vivencias futuras y pasadas *aprehendidas* prácticamente como motivos.

En la relación de la *durée* con el flujo temporal de la realidad, la subjetividad adquiere una duración de constante proyección. Ya no se trata sólo de proyecto como antecedente o preparación de la acción y el acto sino como unidad subjetiva temporalmente comprehensiva susceptible a la comprensión de su *esencia*. El flujo constante de la conciencia constituye su propia unidad.[[18]](#footnote-17) El *mundo social*, realizado como proyección subjetiva,

es trascendente a las conciencias que lo apresan y es en él que se encuentra su unidad. Se dirá que, sin embargo, es necesario un principio de unidad en la *duración* para que el flujo continuo de la conciencia sea susceptible de poner objetos trascendentes fuera de él. Es necesario que las conciencias sean síntesis perpetuas de las conciencias pasadas y de la conciencia presente.[[19]](#footnote-18)

El hombre, como su respectiva actividad que lo hace ser lo que es, es un constante hacer. Y si la formulación previa a la acción está en el proyecto como actividad de la conciencia reflexiva, tendrá que tenerse presente la continuidad del pensamiento mientras el sujeto actúa. Al estar el sujeto siempre proyectándose, puede decirse que es una proyección que nace en la trascendentalidad, por lo que en su forma más acabada, tanto él como lo que produce, es una *proyección intencional*.

Me parece el punto adecuado para abrir las conclusiones. Tomando como punto de partida a la subjetividad y objetividad como manifestaciones de la conciencia y el mundo respectivamente, en el *mundo social* ambos comportan la misma sustancialidad. Tanto la *actividad humana* como la situación y los elementos de los que parten las reducciones son síntesis noético-noemáticas. Una es para la otra su condición de posibilidad. Esto en el terreno de lo concreto.

La resolución en la cuestión del tiempo no pretende más que apreciar la unidad sintética temporal en que se da la *actividad humana* junto con los aspectos que engloba haciendo de ella algo susceptible a su comprehensión. El fruto es la conjunción de lo concreto y lo temporal en una unidad, unidad que tiende a designar el objeto primero de la ciencia social.

Tanto en materia de tiempo como de *actividad humana*, la *proyección intencional* es lo que concede su *esencia* social al mundo, es el elemento que definirá el quehacer de la ciencia social.

BIBLIOGRAFÍA

* Escudero, Adrián. (2013) "La actualidad de la fenomenología husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración", en *eidos*, no. 18, Ministerio de Ciencia e Innovación, pp. 12-45.
* Husserl, Edmund. (2012) *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Salamanca, Ediciones Sígueme.
* Husserl, Edmund*.* (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas.
* Husserl, Edmund. (2015) *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, México, Fondo de Cultura Económica.
* Husserl, Edmund. (1991) *Meditaciones cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica.
* Levinas, Emmanuel. (1949) *En decouvrant l´ existence*, Vrin, París.
* Nicol, Eduardo. (1982) *Critica de la razón simbólica*, México, Fondo de Cultura Económica.
* Schütz, Alfred. (1972) *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Buenos Aires, Editorial Paidós.
* Sartre, Jean-Paul. (1968) *La trascendencia del Ego*, Argentina, Ediciones Calden.
* Sartre, Jean-Paul. (2006) *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Buenos Aires, Losada.
* Weber, Max. (2014) *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.
1. Husserl, Edmund. *Las conferencias de Londres. Método y filosofía fenomenológicos*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 2012, pp. 19,21. [↑](#footnote-ref-0)
2. Husserl, Edmund*. Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro rimero: Introducción general a la fenomenología pura*, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2013, p. 80. [↑](#footnote-ref-1)
3. *Cfr*. Alfred Schütz. *Fenomenología del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1972, pp. 73-74. "Una vez que hayamos comprendido mediante la descripción eidética el ‘problema del desarrollo interno (*Zeitigung*) de la esfera temporal inmanente’, podremos aplicar nuestras conclusiones, sin riesgo de error, a los fenómenos de la actitud natural… Aun entonces no nos proponemos como fin una ciencia de los hechos de esta esfera interna de la apariencia, sin una ciencia de la esencia (*Wesenswissenschaft*). Lo que buscamos de esta manera es la estructura invariable, única, a priori de la mente, en particular de una sociedad compuesta por mentes vivientes." [↑](#footnote-ref-2)
4. Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 18. [↑](#footnote-ref-3)
5. Escudero, Jesús Adrián. "La actualidad de la fenomenología husserliana: Superación de viejos tópicos y apertura de nuevos campos de exploración", en *eidos*, no. 18, Ministerio de Ciencia e Innovación, 2013, p. 24. [↑](#footnote-ref-4)
6. Un ejemplo es la expresión *consecuencias no intencionadas de la acción*. Intención no quiere decir más que tendencia, no es sinónimo de voluntad. Toda consecuencia proveniente de la acción humana comporta una intención, un *sentido*. La expresión en juicio refiere a las consecuencias no buscadas de la acción. Mientras no sean buscadas no son deseadas. Es, en primera instancia, una cuestión de voluntad, no de intencionalidad. [↑](#footnote-ref-5)
7. Levinas, Emmanuel. *En decouvrant l´ existence*, Vrin, París, 1949, pp. 21-22. [↑](#footnote-ref-6)
8. Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 80. [↑](#footnote-ref-7)
9. Nicol, Eduardo. *Critica de la razón simbólica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 157. [↑](#footnote-ref-8)
10. Schütz, Alfred. *Op. cit.,* 1972, p. 42. [↑](#footnote-ref-9)
11. Sartre, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología y fenomenología*, Losada, Buenos Aires, 2006, p. 599. [↑](#footnote-ref-10)
12. *Idem*. [↑](#footnote-ref-11)
13. Schütz, Alfred. *Op. cit.,* 1972, p. 71. [↑](#footnote-ref-12)
14. Weber, Max. *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014, p. 130. [↑](#footnote-ref-13)
15. Schütz, Alfred. *Op. cit.,* 1972, p. 69. [↑](#footnote-ref-14)
16. *Ibíd*., p. 42. [↑](#footnote-ref-15)
17. Sartre, Jean-Paul. *La trascendencia del Ego*, Ediciones Calden, Argentina, 1968, p. 50. [↑](#footnote-ref-16)
18. *Ibid*., p. 89. [↑](#footnote-ref-17)
19. *Ibid*., p. 19. [↑](#footnote-ref-18)