

LA FENOMENOLOGÍA LINGÜÍSTICA DE FERNANDO MONTERO

Vicent MARTÍNEZ GUZMÁN
Universitat Jaume I
Castelló de la Plana

Mi intervención va a proponer una hipótesis de lectura de algunas de las reflexiones filosóficas de Fernando Montero desde la perspectiva de la Fenomenología lingüística. Es conocido que la expresión “Fenomenología lingüística” fue usada por Austin cuando mostró su insatisfacción frente a los nombres con que por los años 50 se conocía en los ambientes anglosajones la reflexión filosófica sobre el lenguaje: “Filosofía analítica”, “lingüística” o “análisis del lenguaje”. La razón de esta insatisfacción es la conocida cita de que “cuando examinamos qué diríamos cuándo, qué palabras usaríamos en qué situaciones, no estamos *meramente* considerando las palabras (o ‘los significados’, sean lo que fueren), sino también las realidades, para hablar de las cuales usamos las palabras; estamos empleando una agudizada apercepción de las palabras para agudizar nuestra percepción de, aunque no como el árbitro final de, los fenómenos» (Austin, 1975, p. 174 s. Cfr. Husserl, «Introducción a la 1ª *Investigación Lógica* y Montero, 1987, p. 127). Evidentemente el interés de Montero por el lenguaje es un interés por los fenómenos que expresa, pero creo que podría añadir, con una impronta fenomenológica más “genuina”, en el sentido de que asume la tradición fenomenológica continental, y hace filosofía desde un conocimiento profundo, no exento de actitud crítica, de, al menos, Husserl, el Heidegger sobre todo de *Ser y Tiempo*, y Merleau-Ponty.

En los mismos años 50 empieza su propia versión del “giro lingüístico” de la fenomenología, con una actitud crítica frente a las pretensiones de ciertas interpretaciones de la “conciencia trascendental” derivando hacia una concepción del método fenomenológico en

la «que, heideggerianamente, se valora más la descripción de la “existencia humana” descentralizada y desparramada en el “ahí” del mundo (1952, 1956 Cfr. 1987 II §18). Es cierto que, como dirá más tarde (1971), el objeto será el “hilo conductor” para saber del sujeto, pero en la medida que en la fenomenología aprendemos que no podemos saber nada del “objeto en sí mismo”, por aquella época, propone un especial relativismo del objeto a la actividad humana que lo constituye. Es en este marco en el que la “significación” entendida a la manera de *Ser y Tiempo* empieza a cobrar fuerza: los objetos se ofrecen a la actividad humana como “instrumentos” que sirven *para* algo. Entender un objeto-instrumento significa comprender el conjunto de referencias (*Verweisungen*) en que se integra. La significación del objeto, se identifica con la comprensión o descubrimiento de esas referencias que lo constituyen. Creo que esta manera de entender la fenomenología de la significación desde Heidegger, introduce en la Fenomenología lingüística que estamos comentando una inquietud por expresar la *experiencia* del ser humano en el mundo, de manera que cuando se investigue la teoría de la significación en Husserl, por los mismos años y en las obras posteriores, tratará de separarse del egologismo trascendental y de aprovechar al máximo la reflexiones del propio Husserl con las cuales se pueda reforzar esa experiencia que “llena” la vaciedad de la significación ideal.

El estudio detallado de las *Investigaciones lógicas* considerará positiva la crítica al psicologismo, resaltará la importancia del cumplimiento empírico, pero se mostrará receloso frente al mantenimiento de la “idealidad de la significación”. La alternativa con elementos tomados del mismo Husserl será, por una parte, la profundización en el concepto de “nóema” interpretado como aquello que entendemos de los objetos, su estructura inteligible, y, por otra, la investigación rigurosa de la trama empírica del mundo de la vida tal como es realizada, especialmente, en *Experiencia y Juicio* (1971, pp. 71 ss. 1972 §2. 1976, pp. 51 ss. 1987 §§ 21 y 22). Tenemos así que la Fenomenología lingüística es Fenomenología empírica. Interesa utilizar metodológicamente el lenguaje ordinario en la medida que expresa la experiencia, por decirlo con Austin, anterior a la del

«microscopio y sus sucesores», la de la primera palabra (*first word*), la de los fenómenos originarios (*ursprünglich*), que conjugan la trama empírica de los objetos —el orden real de las cosas— con la actividad ejecutiva, con la iniciativa que el sujeto despliega en el mundo de la vida en el que actúa.

Creo que la Fenomenología empírica y lingüística es por una parte una actitud metodológica que permite hacer filosofía abordando problemas de tanta raigambre como el de la objetividad o la subjetividad, la intencionalidad, el tiempo, la individualidad, la persona, la libertad o la intersubjetividad. En segundo lugar puede servir como hipótesis interpretativa para analizar propuestas de los clásicos de la filosofía, es decir, para hacer historia de la filosofía desde el criterio normativo que nos permita explicitar aquellos fenómenos originarios expresados empírico-lingüísticamente, encontrados en el riguroso estudio de los textos del autor que estemos considerando. Y, en tercer lugar, nos aporta información sobre la naturaleza misma de la experiencia y del lenguaje que utilizamos como método.

Si ya es original esta confrontación en los años 50 entre las fenomenologías de Husserl y Heidegger porque va constituyendo una manera propia de concebir la fenomenología, la originalidad se ve aumentada a finales de los 60 y principios de los 70 al menos por dos elementos que constituyen una profundización en los aspectos empírico y lingüístico: Por una parte la publicación en 1968 en *Man and World* de «Notas para una revisión de la fenomenología» es, a mi juicio, la más directa toma de postura en favor de una Fenomenología empírica de lo originario, completada con el análisis de las aportaciones de Eugen Fink al Coloquio Internacional de Bruselas de 1951, tal como es realizado al comienzo del capítulo primero de *La presencia humana*. Por otra parte la organización de un nuevo Plan de Estudios de Filosofía por estas fechas supuso la implantación de la nueva asignatura “Historia de la Semántica” que desde el principio se concibió con una perspectiva fenomenológica desde la cual analizar las propuestas de los clásicos sobre el lenguaje, entrar en diálogo con la Filosofía Analítica y aprovechar elementos de esta última filosofía para proponer la propia fenomenología lingüística.

La denominación “semántica” podría hacer pensar que la Fenomenología lingüística que estamos comentando, estaría sólo dentro del “giro lingüístico” que consideraría el lenguaje desde la perspectiva del observador (*Beobachter*) o de la “tercera persona” sin atender la actividad de los sujetos participantes (*Teilnehmer*) en las situaciones de comunicación en las que hablan sobre el mundo. Es evidente que esta última terminología que estoy utilizando es de la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Habermas en el marco de la interpretación del “giro pragmático”, más que lingüístico, de Apel y el propio Habermas. También es cierto que el diálogo de esta Fenomenología lingüística con la Teoría de la Acción Comunicativa no se ha producido hasta los años 80, tal como García Marzá y yo mismo (1991) hemos comentado en algún Boletín de la Sociedad. Sin embargo, el estudio fenomenológico del lenguaje que se realiza ya desde los años 70 atiende la inevitable presencia de la actividad humana intencional que se proyecta sobre los objetos, la cual, lejos, de quedar encerrada en un solipsismo egológico, aprovecha las propuestas de la *Crisis de las ciencias europeas* en el sentido de expresar la relación entre los sujetos en el marco de la “comunidad” del mundo en que vivimos (Cfr. por ejemplo ya en 1968, p. 131). Éste es uno de los motivos que me ha llevado algunas veces a proponer que, desde el giro pragmático, la Fenomenología lingüística se convierte en Fenomenología Comunicativa (Cfr. Martínez Guzmán, 1992, p. 167). Además creo que es perfectamente legítima esta interpretación comunicativista pues las mismas aportaciones de Austin y Searle que están en la base del giro pragmático influyen también, poco a poco, en la fenomenología del lenguaje de Montero de los años 70.

La noción clave para entender el lenguaje en el marco de la actividad humana es la de “iniciativa”. Es cierto que el sujeto de la actividad humana siempre se nos ha dado en la tradición filosófica entre la exageración del “yo substancial” o la inaprehensibilidad del “yo esquivo”. Por eso los elementos de delación se buscan en el objeto como hilo conductor de la vivencia y en el testimonio de los otros. Como una herencia que conjuga el problema analítico de las

“Other Minds” y cierta interpretación de la intersubjetividad husserliana, el *testimonio de los otros* se convierte en fundamental para saber sobre mi propio yo. Los otros enriquecen el conocimiento que tengo de mi mismo en el cual, de acuerdo con Merleau-Ponty el “cuerpo” juega un papel fundamental. Por lo que decimos sobre lo que hacemos, es decir, fenomenológico-lingüísticamente, somos capaces de explicar el carácter dinámico del yo fundido con su propia iniciativa que supera consideraciones espiritualistas pero que también se separa de la consideración objetivista de la ciencia natural, muy útil para otros menesteres. No me sorprende a mí mismo haciendo algo, como diría Austin, sino que tengo una *presencia presenciante* de mi iniciativa y una *presencia presenciada* de la realidad que ofrece una cierta resistencia a mi iniciativa (1971, cap. II. 1987, III §10).

En este marco de una doctrina general de la acción entendida como “iniciativa” el lenguaje considerado como “fenómeno originario” es como la prolongación del cuerpo propio. La iniciativa que habla presencia el ámbito objetivo que expresa y el juego entre iniciativa humana y realidad hace que el lenguaje se incruste, se funda o se empotre —*embedded* se ha dicho por algún otro fenomenólogo— (Pivcevic, 1975, p. 285), con la presencia presenciada de la cosa hablada. En *Objetos y Palabras* (cap. 3, cfr. p. 139 ss.) se analiza con más detalle la ubicuidad del lenguaje de manera que se resalta su “trascendentalidad” y su “transparencia”. Es tan normal que usemos el lenguaje que parece que sólo cuando damos voces, escribimos algo o analizamos una conversación nos fijemos en él. Este hecho podría hacernos creer que en las demás ocasiones la actividad humana o los objetos se nos presentan sin la mediación del lenguaje. Sin embargo la propuesta de Montero es que el lenguaje lo invade todo: acciones y objetos. Incluso cuando no sabemos que decir, “decimos algo”. Por ejemplo que eso que veo “es algo raro”, “una cosa extraña”, “parecido a esta otra cosa”. El lenguaje es un medio del que no podemos escapar pero a la vez resulta difícil de definir, de delimitar, porque no se pueden acotar sus límites. En este sentido tiene las características de los “viejos trascendentales” de la historia de la filosofía y como hicieron las diferentes ontologías respecto del ser que les transcendía,

la definición hay que sustituirla por una *descripción* de todo lo que lo llena y lo cumple, indicando sus líneas y estructuras fundamentales. Permítaseme añadir, en la línea de la mirada retrospectiva anteriormente aludida de ver esta Fenomenología lingüística desde el giro pragmático explicado por Habermas y Apel, que al lenguaje le conviene también el otro sentido de “trascendental” como condición de posibilidad de la comunicación y la comprensión entre los seres humanos cuando refieren a algo en el mundo. Creo que esta ubicuidad del lenguaje que muestra que no lo podemos rebasar sería la característica denominada por Apel *Nichtbintergebarkeit*, y que permitiría considerar el sentido de trascendental como condición de posibilidad, ahora de la comunicación y ya no de la conciencia.

Por otra parte en el mismo libro que estamos comentando y relacionado con esa trascendentalidad del lenguaje está su “transparencia”. Es obvio que hay una diferencia entre las palabras y los aspectos de las cosas que designan. Pero que podamos hacer esta *distinción* no significa que podamos *separar* la palabra que encauza o protagoniza la actividad verbal y las cosas habladas. El fenómeno lingüístico total involucra a ambas, palabras y cosas. De ahí el hecho que estamos comentando de que en la práctica normal del lenguaje, “las palabras disimulan discretamente su presencia como signos lingüísticos, se hacen transparentes o translúcidas para dejar paso a la presencia del objeto o de la situación hablada» (1976, p. 40). De nuevo la influencia de Heidegger ayuda a reflexionar sobre esta transparencia del lenguaje cuando diferencia entre una señal de tráfico y los signos —hablados o escritos— del lenguaje. Para un buen conductor la señales no tienen que pasar desapercibidas, sino que tienen que ser entendidas precisamente como “señales de tráfico”. En cambio, un orador no ha de manifestar su habilidad en distinguir lo que está diciendo de los signos que usa, sino que se vuelca plenamente sobre los temas que habla. Tanto la trascendentalidad como la transparencia, muestran que no es posible estudiar el lenguaje prescindiendo del análisis de la situaciones objetivas habladas. Precisamente esta afirmación hace que esta Fenomenología lingüística

se considere a sí misma en la línea de trabajo de Austin cuando propuso esta denominación.

Pero por lo dicho hasta ahora parecería que con este tipo de consideraciones todavía estamos dentro de la fase *semanticista* del giro lingüístico y sólo hemos comentado de pasada el papel de los participantes en las situaciones de comunicación. Realmente en los años 70 había que hacer un esfuerzo considerable por salir al paso de las tentaciones de todo tipo de idealismo incluido el “idealismo semántico” que aboga por las significación como “contenido mental”, heredero de las reflexiones filosóficas sobre el lenguaje de Frege y Husserl y que, lamentablemente, se han mantenido en las nuevas teorías de la Intencionalidad y de la Conciencia de Searle. Desde la Fenomenología lingüística que estamos comentando se hizo ese esfuerzo, pero no se atendió sólo a la dimensión descriptiva, referencial o constativa del lenguaje, sino que en la iniciativa lingüística, se atendió también la relación entre los hablantes desde la pregunta austiniana sobre qué más hacemos al hablar, además de referir o describir fundiendo lo que decimos con la estructura objetiva que expresamos.

Así en la recuperación de los elementos husserlianos (5^a *Investigación Lógica* § 20) fue fundamental la “materia” de la expresión verbal porque era la que le prestaba la referencia al objeto. Pero también juega un papel —ciertamente secundario en Husserl— la “cualidad” del acto expresivo que decidía si lo representado está presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado etc. Es esta cualidad la que permite afirmar, ahora siguiendo a Austin, que los objetos que se constatan, describen o refieren en el lenguaje, son al mismo tiempo cosas de las que nos ocupamos dentro de actividades prácticas muy complejas —de nuevo recordemos a Heidegger. En este sentido el lenguaje además de constatar, instituye, ejecuta o performa «situaciones que tienen un carácter práctico con connotaciones jurídicas, comerciales, morales, etc.» La “cualidad” de la expresión verbal que proponía Husserl, deviene, en el marco del “giro pragmático” y ya no sólo “lingüístico”, capacidad performativa o ejecutiva explicitable cuando se aclare la “fuerza ilocucionaria” con que se ha emitido una determinada locución (Ibíd. pp. 113, 129 ss., 149 s.).

Mi interpretación desde la perspectiva pragmática de los participantes es que por una parte estamos ligados *intersubjetivamente* por la estructura empírica del mundo de la vida que compartimos, pero además la incrustación de la actividad lingüística en esa estructura objetiva, confirma la originariedad de la ligazón intersubjetiva expresada en el lenguaje e impide la existencia de un lenguaje privado en el sentido ya criticado por Wittgenstein. Esta originariedad de la trabazón intersubjetiva entre los participantes en situaciones de comunicación, conlleva la valoración de lo que Austin ha llamado las «partes de la oración relegadas tradicionalmente a un segundo término» (adverbios, preposiciones, artículos...), expresada por Montero como una recuperación de los “sincategoremáticos” frente a la exclusiva valoración tradicional de los términos “categoremáticos”. Los categoremáticos tendrían, según la tradición que viene de Aristóteles, una autonomía semántica que vendría avalada por su inmediata referencia al objeto denotado. Mientras que un sincategoremático como “no” carecería de significación por sí mismo o ésta dependería de la significación de los categoremáticos a los que determinara. Así le atribuiríamos un significado diferente en “la Luna *no* tiene luz propia” y en “la Tierra *no* tiene luz propia” pues la significación le vendría de los términos categoremáticos a los que va unido, mientras que él mismo sería indeterminado, incompleto o indefinido. Sin embargo, lo que aprendemos sobre el fenómeno del lenguaje desde esta Fenomenología lingüística que estamos estudiando, es que justamente estos términos sincategoremáticos tienden a hacer explícitas conexiones entre las palabras y los objetos, y entre los mismos hablantes, que los términos categoremáticos disimulan u ocultan. El categoremático “mano” parece referir directamente a un objeto excluyendo el juego heideggeriano de las referencias de unos objetos y cayendo en la trampa del viejo dicho *unum nomen unum nominatum*, e incluso sin dar cuenta de la actividad performativa austiniana del ser humano que tiene intereses, intenciones, preguntas, dudas, temores, sobre qué hacer con sus manos.

En cambio el sincategoremático “con” en “Juan golpea la mesa *con* la mano”, vincula la mano que golpea y la mesa golpeada y

compromete intersubjetivamente al que emite el acto de habla con la descripción del golpe de Juan y, añadido por mi parte, legitima a los interlocutores a que reclamen o exijan por qué ha dicho lo que ha dicho si el golpe de Juan ha sido por ejemplo “con los pies”. En este nuevo marco los sincategoremáticos se consideran estructuras de la máxima generalidad —otra vez como los viejos *trascendentales*— «pues tienen que ver con todo lo que puede ser hablado y objetivado, encauzando lo que se diga en concreto de cualquier cosa [...] (desde la perspectiva) de la cualidad husserliana o fuerza ilocucionaria austriana que hacen de todo lenguaje que verse sobre cosas empíricas la expresión y el instrumento de unas actividades en las que la anticipación, la valoración de los hechos, la inclusión de lo distante y heterogéneo en situaciones unitarias, etc. deciden convenciones lingüísticas que van mucho más allá de una elemental descripción de lo que aparece empíricamente» (Ibíd. pp. 123, 130. Cfr. 1971, pp. 249 ss. 1987, II § 12). En mi interpretación son esas actividades que deciden convenciones lingüísticas las que muestran la originaria interrelación entre los seres humanos como participantes en situaciones de comunicación, pues los hablantes quedan comprometidos por lo que *pretenden* decir y legitiman que los interlocutores *exijan* cumplimiento de los compromisos adquiridos, por lo que se dice en ese juego de pretensión y exigencia con que pueden ser traducidas las *Ansprüche* de toda acción comunicativa según Habermas y Apel.

Además de los apuntes que he ido comentando respecto de las relaciones intersubjetivas y la presencia de los otros desde la perspectiva de la pragmática comunicativa, hay un tratamiento específico del tema desde los años 70. Recordemos que el subtítulo de la presencia humana era «Ensayo de fenomenología sociológica» y quizá la expresión del fenómeno de la relación entre mi “yo” y los “otros” podría venir representada por el título de un trabajo de 1971 «Proximidad y Lejanía en la Convivencia Humana». Este tratamiento es completado al final de *Retorno a la Fenomenología*, en el cual se reafirma en que «la palabra es de suyo esencialmente intersubjetiva. Los *otros* son los que nos hablan y los que en principio aparecen como ejecutores del lenguaje» (1987, p. 486). Es cierto que hay un

reconocimiento de la "individualidad" en la inevitable presencia del yo como emisor de los actos de habla, o, en general, en la iniciativa que el sujeto vive inmediatamente. Es cierto que los fenómenos corporales, mi dolor, o mi placer, poseen una gran carga de intimidad, porque es a mí a quien "duele" o soy yo quien "más disfruto". Pero incluso esa privaticidad se funde con sus manifestaciones, con su comunicabilidad. El fenómeno del dolor del niño en la pierna forma una totalidad con su posibilidad lingüístico-intersubjetiva de reconocerla él mismo, del lamento que comunica, de los gestos de su cara que son "comprendidos" intersubjetivamente. Y lo mismo ocurre con la comprensión del patetismo de la Sexta Sinfonía de Tchaikowski que asalta a sus oyentes de manera intersubjetiva y comunicable. O las ideas y valores por las que he optado en mi vida, son comunicables porque son compartidos, discutibles, explicitables, etc.

Aclarada la originariedad intersubjetiva del reconocimiento de mi propia individualidad, mi conocimiento de los "otros" tampoco supone ninguna "analogía" que parte del privilegio de conocerme a mí mismo o que suponga un acceso infranqueable a los otros. «El otro se da a conocer normalmente en virtud de una conducta que, explícita o tácitamente, opera como un conjunto de signos dirigidos al mundo en que actúa y que son inteligibles por su misma sucesión regular y por la presencia del mundo en que incide y las modificaciones que en él introduce» (Ibíd. p. 490). Desde la regularidad gramatical hasta la regularidad de comportamientos, los otros se nos hacen inmediatamente inteligibles. Aquí viene bien recordar la pretensión de normatividad-regularidad de la teoría de la acción comunicativa y que facilita el entendimiento. Es más, este fenómeno originario de la especial ligazón intersubjetiva de los seres humanos, en principio, es *universal*: «El otro es también y de forma masiva cualquiera de los individuos que en tiempos y regiones distantes han vivido sin que hayamos tenido noticias de su individualidad» (Ibíd. p. 493). Incluso podemos decir que la presencia del otro es decisiva para que yo me aclare respecto de mí mismo. No sólo porque tenemos un lenguaje y un mundo en común, sino porque su "mirada", sus opiniones, son fundamentales para la concepción que cada sujeto posee de sí mismo.

Para finalizar me gustaría insistir en que el tipo de afirmaciones a que llegamos en esta Fenomenología Lingüístico-Comunicativa, constituyen fenómenos originarios que como hemos visto en el caso de la relación con los otros se muestran con pretensiones de regularidad y universalidad. Sin embargo, no significa que se esté describiendo, como el mismo Montero advierte, una «paradisíaca comunidad de espíritus» (Ibíd. p. 492). Es cierto que me puedo “callar” y que “puedo mentir”, o que haya alguien a quien no se le haya dado la posibilidad de adquirir la adecuada *competencia comunicativa* que le capacite para expresar sus propias opciones morales, ideales políticos, dolores o sentimientos estéticos. Es verdad que el *hecho* de la lejanía geográfica de los sucesos de Somalia con los Estados Unidos, puede distanciar más mi reconocimiento de la ligazón intersubjetiva entre los seres humanos, que la bomba terrorista o la carga policial contra unos manifestantes en Madrid. También la literatura y la realidad nos han hecho caer en la cuenta de la “radical soledad” de algunas personas.

Lo que nos da la investigación filosófica genuina es la explicitación de los fenómenos originarios que pretendemos y exigimos para todo ser humano. La dilucidación de esos fenómenos originarios nos facilita un patrón, un criterio, una norma desde la que analizar, comparar y denunciar los hechos de la falta de sinceridad en las relaciones humanas, de la conflictividad que de hecho se da entre seres y colectividades humanas, o la falta de igualdad de oportunidades para desarrollar el mutuo reconocimiento intersubjetivo originario para todo ser humano. En la situación actual de mi investigación estoy analizando cómo se puede derivar desde este tipo de análisis el “compromiso público de la filosofía”, que tendría que asumir la responsabilidad husserliana del filósofo como “funcionario de la humanidad”, estudiar las desviaciones de los fenómenos originarios y sus motivos, las conductas y los actos de habla “desafortunados” en sentido Austiniano, las argumentaciones estratégicas que producen “conflictos violentos”, más que “entendimiento pacífico”... No cabe duda que la Fenomenología lingüística de Montero es un buen acicate para ir asumiendo la responsabilidad pública que la investigación filosófica conlleva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J.L. (1975): *Ensayos Filosóficos*, traducción española de A. García Suárez, Madrid, *Revista de Occidente*.
- GARCÍA MARZÁ, V.D. MARTÍNEZ GUZMÁN, V. (1991): «Apropiación teórico-comunicativa del concepto fenomenológico de *Lebenswelt*», *Boletín de la Sociedad Española de Fenomenología*, núm. 3, Madrid, UNED.
- MARTÍNEZ GUZMÁN, Vicent (1992): «Estudio fenomenológico-lingüístico del 'yo ejecutivo'», SAN MARTÍN, J. (ed.), *Ortega y la fenomenología*, Madrid, UNED.
- MONTERO MOLINER, Fernando (1952): «Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental», *Revista de Filosofía*, tomo XII, núm. 42, pp. 443-465, Madrid, Instituto Luis Vives.
- (1956): «El Relativismo trascendental de Heidegger», *Revista de Filosofía*, tomo XV, núm. 56, pp. 43-53, Madrid, Instituto Luis Vives.
- (1968): «Notas para una revisión de la Fenomenología», *Man and World* 2, 1, pp. 117-138.
- (1971): *la Presencia humana. Ensayo de fenomenología sociológica*, Madrid, G. del Toro, Editor.
- (1971): «Proximidad y lejanía en la convivencia humana», *Philosophia. Miscelánea en homenaje al prof. Dr. D. José Ignacio de Alcorta*, Barcelona, Bosch, casa Editorial.
- (1972): «Significado y Objeto», *Diálogos*, Puerto Rico.
- (1976): *Objetos y palabras*, Valencia: Fernando Torres, Editor.
- (1987): *Retorno a la Fenomenología*, Barcelona, Anthropos.
- PIVCEVIC, Edo (1975): *Phenomenology and philosophical Understanding*, Cambridge, University Press.