

LOS MOTIVOS DE LA FENOMENOLOGÍA EN LA OBRA DE HUSSERL

Jethro Bravo González

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

Instituto de Investigaciones Filosóficas “Luis Villoro”

jethromex@gmail.com

Resumen: Este texto presenta una exposición sistemática de los motivos de la fenomenología de Husserl que pueda servir como material para una investigación posterior del problema del paso de la actitud natural a la actitud trascendental y del regreso de ésta a aquélla, problema planteado por la teoría de Eugen Fink acerca de la motivación de la fenomenología. Se distinguen los motivos filosóficos de los motivos fenomenológicos. Los motivos filosóficos se concentran en la aclaración de conceptos y el problema trascendental. Los motivos fenomenológicos son los del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo. En el primer caso, se habla de fenomenología trascendental. En el segundo, de fenomenología pura y de psicología fenomenológica. La reducción trascendental es el método fenomenológico determinado por los motivos filosóficos. La que se propone llamar reducción fenomenológica, el método fenomenológico determinado por los motivos fenomenológicos.

Palabras clave: fenomenología husserliana, filosofía de la matemática, filosofía de la lógica, epistemología, metafísica, ética.

Recibido: septiembre 15, 2021. **Aceptado:** marzo 25, 2022.

THE MOTIVES OF PHENOMENOLOGY IN HUSSERL'S WORK

Jethro Bravo González
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Instituto de Investigaciones Filosóficas "Luis Villoro"
jethromex@gmail.com

Abstract: This text presents a systematic exposition of the motives of Husserl's phenomenology, that could serve as material for a future investigation of the problem of the passage from the natural attitude to the transcendental attitude and the return from the latter to the former – a problem posed by Eugen Fink's theory of the motivation of phenomenology. Philosophical motives are distinguished from phenomenological motives. Philosophical motives concentrate on the clarification of concepts and the transcendental problem. Phenomenological motives regard the knowledge of consciousness for its own sake. In the first case, we speak of transcendental phenomenology. In the second, of pure phenomenology and phenomenological psychology. The transcendental reduction is the phenomenological method determined by philosophical motives. The name 'phenomenological reduction' is proposed for the phenomenological method determined by phenomenological motives.

Keywords: Husserlian phenomenology, philosophy of mathematics, philosophy of logic, epistemology, metaphysics, ethics.

Received: September 15, 2021. **Accepted:** March 25, 2022.

1) La importancia de investigar los motivos de la fenomenología de Husserl¹

Si la filosofía se define por sus motivos más que por sus preguntas (Zirión, 2006, p. 59), la fenomenología de Husserl, que es manifestación de la incesante búsqueda de la verdad que llamamos filosofía, se define, pero sobre todo se comprende por sus motivos. La comprensión por motivos es capaz de mostrarnos el sentido de una filosofía, aun cuando no compartamos sus puntos de vista. El mismo Husserl, quien estaba lejos de ser un neokantiano, criticaba el desprecio en que su maestro Franz Brentano tenía a la filosofía kantiana y al idealismo alemán (Husserl, 2006, p. 18). Husserl dice de los motivos kantianos e idealistas que la capacidad de entenderlos e intuir su contenido da “a la luz dimensiones completamente nuevas, las cuales son las más radicales de la filosofía y que apenas con su clarificación y con la formación del método filosófico exigido por su particularidad se abren sus últimas y más altas metas” (id.). No es difícil leer en estas palabras la importancia que tuvo para Husserl el descubrimiento de la subjetividad trascendental, el método de la reducción fenomenológica o trascendental y la concomitante liberación de la psicología descriptiva de su maestro Brentano.

La fenomenología de Husserl también se comprende por sus motivos. La investigación de sus motivos comenzó con Eugen Fink, asistente privado de Husserl, quien intentó una exposición sistemática de la fenomenología entre 1930 y 1932, sobre la base de las *Meditaciones cartesianas* escritas por su maestro en 1929. En su *Sexta Meditación Cartesiana. Primera parte: idea de una teoría trascendental del método*, Fink dice que la motivación de la fenomenología no puede ser *natural*, es de-

¹ Este trabajo fue posible por una beca posdoctoral otorgada por el CONACyT durante el periodo septiembre 2020 – agosto 2021, bajo la supervisión del Dr. Eduardo González Di Pierro. Agradezco los comentarios que me han servido para mejorarlo.

cir, *humana* (HuaD II/I, pp. 35-37). El ser humano sólo puede vivir en actitud natural, es decir, sólo puede vivir en la creencia en la existencia del mundo. Sus motivaciones de investigación son, por lo mismo, naturales o mundanas. El fenomenólogo, en cambio, trabaja en una actitud no-natural o trascendental, fundada en la suspensión de su participación en la actitud natural y en el estudio reflexivo de la vida de conciencia. Su actitud se refiere a un horizonte de trabajo radicalmente distinto al natural. Este horizonte, hasta entonces desconocido, se debe caracterizar como no-natural, no-humano y no-mundano. Las motivaciones del fenomenólogo son, por lo mismo, trascendentales (p. 39). Esta diferencia entre actitud natural y trascendental no aclara, sin embargo, la posibilidad de pasar de la primera a la segunda ni de regresar de ésta a aquélla. Para aclarar esta posibilidad, Fink asume la existencia de un “preconocimiento” trascendental que sirve como motivante de la fenomenología, es decir, asume que la reducción trascendental, que funda la actitud trascendental, se presupone a sí misma (pp. 37-40).

La posición de Fink termina en una petición de principio, aunque quizá esconda algo de verdad. Para poder sacarla a la luz es necesario, empero, recolectar y ordenar el material ilustrativo de la posibilidad en cuestión. A eso se dedica este texto. La exposición que ofrezco aquí quiere presentar de manera ordenada el material previo necesario para comprender el paso de la actitud natural a la trascendental y el regreso de esta última a la primera. El material será recabado de quien es el maestro de esas idas y vueltas, es decir, del mismo Husserl. La investigación sistemática de su praxis fenomenológica, hasta la fecha no emprendida, enfrentaba un serio obstáculo mientras permanecía inédita la mayor parte de su legado póstumo.²

De la extensa literatura sobre la obra de Husserl dos textos han sido de especial importancia para esta investigación. En el contexto de una teoría de lo que él llama “reducciones” en la obra de Husserl, Dieter Lohmar

² La obra de Husserl está estimada en 45,000 manuscritos (cinco mil más de lo que suele decirse), en su mayoría de carácter estenográfico, es decir, de escritura compacta y rápida. La publicación de la Husserliana lleva cuarenta y tres tomos, sin que por eso esté a punto de agotar la cantidad de manuscritos. La información sobre los manuscritos y su publicación, así como sobre los Archivos Husserl, se puede encontrar en Bravo (2021).

(2002) expone el motivo epistemológico de la reducción trascendental. Este motivo consiste en comprender “el derecho de la tesis de algo como ‘real’”, lo que implica la comprensión del sentido de la objetividad, es decir, de lo que es para varios sujetos (2002, pp. 754 y 761). El planteamiento exige evitar un círculo en la comprensión, por lo que la tesis de lo real no puede ser asumida, sino tan sólo mantenida como una pretensión (pp. 754-755 y 762). Aunque Lohmar dice que la reducción motivada por este problema es la de *Ideas I* (p. 754), publicada en 1913, la verdad es que está exponiendo los pensamientos de lo que se conoce como *La idea de la fenomenología*, no publicada hasta 1950. *Ideas I* tiene una relación más complicada con la reducción, que trataré más adelante [cfr., 5) y 8)].

Por su parte, Antonio Zirión Quijano (2016) muestra que el propósito original de la filosofía en Husserl es un “propósito práctico, y además, *extracientífico*, un propósito que por ende, cae necesariamente en la esfera de la ética” (2016, p. 330). La filosofía debe ser el órgano de una vida dichosa o de una cultura fundada en la razón (p. 331). El propósito de la filosofía surge de una situación prefilosófica de desventura teórica, valorativa y práctica, en una palabra, de irracionalidad (pp. 333 y ss.). Este “fondo de irracionalidad” es el motivo de una “renovación”, como diría Husserl, o de una “rebelión”, como diría Zirión siguiendo al escritor argelino Albert Camus (p. 333).

Los motivos expuestos por Lohmar y Zirión tienen un lugar especial en el sistema de motivaciones de la fenomenología en Husserl [cfr., 5) y 7)]. La exposición de este sistema es la meta de este trabajo.

2) Las clases de motivos de la fenomenología en la obra de Husserl

En la fenomenología de Husserl hay dos grandes clases de motivos, los motivos filosóficos y los que llamaré motivos fenomenológicos. Los motivos filosóficos son la aclaración de conceptos y el problema trascendental. Estos se refieren a la filosofía de la matemática, la filosofía de la lógica, la teoría del conocimiento, la metafísica y la ética. Los motivos filosóficos

dan origen a la fenomenología trascendental. Los motivos fenomenológicos son los del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo y dan lugar a la psicología fenomenológica y a la fenomenología no-psicológica o pura.

Las dos grandes clases de motivos se encuentran juntas y, a veces, enredadas en las obras de Husserl, lo que hace muy difícil su caracterización. Sin embargo, en cada obra tiende a predominar una de ellas. Mi exposición comenzará con los motivos filosóficos, porque son los más sencillos de comprender y envuelven a los motivos fenomenológicos.

3) Los motivos filosóficos como motivos de la aclaración de conceptos fundamentales

El primer motivo filosófico de la fenomenología de Husserl fue la aclaración de conceptos, en especial, de conceptos fundamentales de las ciencias. Los dos primeros escritos filosóficos de importancia de Husserl están dedicados a la filosofía de la matemática: *Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos (SCN)*, de 1887, y *Filosofía de la aritmética*, que es una ampliación de *SCN*, de 1891. El tercero, *Investigaciones lógicas (IL)*, de 1900-01, trata de la aclaración de los conceptos básicos de la lógica y la teoría del conocimiento. Las investigaciones fenomenológicas debían *aclarar* los conceptos de esas ciencias, es decir, debían llevarlos a la intuición y a la distinción de otros conceptos cercanos. Esto se lograba mediante la realización y la descripción de las vivencias intuitivas correspondientes a los conceptos en cuestión, pues ellas establecen los conceptos. Estas investigaciones fenomenológicas eran concebidas por Husserl como investigaciones de psicología descriptiva aplicada (Hua XIX, pp. 6, 7 y 24).³

³ Me referiré sólo a la primera edición de *IL*, por lo que, cuando cito páginas que no pertenecen a su primera parte, he usado el tomo de Husserliana en el que se pueden discernir las dos ediciones. En el caso de la primera parte, compuesta por los “Prolegómenos a la lógica pura” (*Prolegómenos*), no existe este problema para los fines que me he propuesto. Aunque podría ser instructivo para el tema considerar las modificaciones de Husserl en la segunda edición, este estudio ocultaría la etapa inicial de la fenomenología y, por lo mismo, la comprensión de su desarrollo posterior.

La intelección que motiva los análisis psicológico-descriptivos de conceptos es que los conceptos se usan de modo imperfecto, es decir, de modo que se confunden unos con otros, dañando el desarrollo de la ciencia que se delimita con ellos (*SCN*, §2 y p. 18; *Prolegómenos*, §2; Hua XIX, p. 9). Se trata, como más tarde Husserl dirá en *Lógica formal y lógica trascendental (LFT)*, de un desplazamiento intencional que estriba en las relaciones esenciales de los conceptos confundidos (*LFT*, §70). El uso imperfecto de los conceptos se manifiesta en su carácter significativo como palabras y en el carácter correlativamente vacío de los actos de significar o de expresión. Surgen así los conceptos como palabras de significación o intención vacilante, es decir, como equívocos provocados por las relaciones esenciales de las cosas confundidas.

La aclaración de estos equívocos es posible porque el concepto tiene su origen en un proceso abstractivo relativo a ciertos “fenómenos concretos” o casos (*SCN*, pp. 25 y 26; *Prolegómenos*, pp. 138 y ss.; Hua XIX, p. 10). Investigar el origen de un concepto no quiere decir investigar las leyes empíricas del pensamiento, es decir, las leyes de la coexistencia y sucesión de las vivencias cognoscitivas, sino *caracterizar* o *describir* el proceso psicológico-abstractivo mediante el cual se intuye el concepto (*SCN*, pp. 25, 26 y 28; Hua XIX, p. 24)⁴. A su vez, no interesan las condiciones psicológicas del proceso mismo, sino sólo lo que él significa, es decir, el concepto (*SCN*, p. 35). El concepto de número, por ejemplo, se origina en un acto de abstracción (de interés o atención especial) del enlace colectivo de objetos proporcionado por un acto que enlaza colectivamente ciertos objetos. El número es el enlace colectivo, que es homogéneo en todos los casos dados, a pesar de sus variaciones de contenidos individuales representados. El enlace colectivo se expresa con la conjunción “y” y términos como “algo” o “uno”. Los objetos singulares valen en el acto como meras cosas o “algos” destacados o advertidos, mientras que son unidos por un interés unitario. Contar equivale a decir “algo y algo y algo” o “uno y uno y uno” sobre un conjunto de objetos determinados, los cuales pueden ser materialmente variables (*SCN*, pp. 42 y 56-60).

⁴ Sobre la procedencia de la investigación del origen de los conceptos, cfr. lo que dice Husserl de su maestro Brentano (2006, p. 14).

Las investigaciones fenomenológicas de Husserl en estas aplicaciones tempranas pasan de un psicologismo dominante a una clara oscilación entre puntos de vista incompatibles. Por un lado, el número es comprendido como el *objeto intencional* del acto de enlazar colectivamente (pp. 42 y 57-58). Por otro lado, se sostiene la teoría de que advertir el número como enlace colectivo significa reflexionar *sobre el acto* de enlazar colectivamente (p. 56), mismo punto de vista sostenido en relación con el concepto de “algo”, que surgiría de reflexión *sobre el acto* de representar (p. 59). Esta teoría es la dominante en *SCN*, de modo que el número queda caracterizado como relación psíquica (pp. 54-56). En esta descripción psicológica se confunde la reflexión sobre el acto con la reflexión sobre su objeto intencional y, como consecuencia, el acto con su objeto. De manera similar, en *IL*, Husserl distinguirá entre las vivencias lógicas, los actos intencionales del significar, y las significaciones (juicios y conceptos en sentido lógico). Y aunque este punto de vista se impone constantemente, en lo que influye la recién lograda crítica al psicologismo lógico, se sostiene al mismo tiempo, y al igual que en *SCN*, la teoría de que los conceptos de las significaciones surgen por abstracción *sobre las vivencias* lógicas (*Prolegómenos*, pp. 139, 233-234; *Hua XIX*, pp. 10, 113 y ss.). Esta teoría no será corregida en la segunda edición de la obra, quizá por dificultades relativas al grado de intervención en el texto. En todo caso, Husserl sí corregirá esta teoría más tarde, cuando pueda distinguir, en estos casos, entre la reflexión sobre las vivencias y la reflexión sobre sus objetos. Mientras no fue así, las investigaciones fenomenológicas recaían en el psicologismo, aunque de un tipo peculiar.⁵

⁵ Se puede consultar el capítulo IV de *LFT*, pero especialmente el §48 del capítulo V, donde Husserl distingue entre ambas reflexiones y niega que las proposiciones lógicas surjan como tema en una reflexión sobre el acto (*LFT*, p. 187). La diferencia entre la reflexión noética (vivencias) y noemática (objetos intencionales) se encuentra claramente expuesta en *Ideas I*, a donde Husserl remite en el pasaje referido. Para ahondar en las razones de la confusión psicologista en la teoría del origen de los conceptos lógicos se puede consultar lo que Husserl dice respecto de la distinción, que logró más tarde, entre las significaciones y las especies como distintos tipos de idealidades (*LFT*, p. 213). Aquí se puede agregar, a modo de aclaración mínima, que la indistinción de ambas idealidades obliga a buscar casos individuales para las significaciones, de la misma manera que hay casos individuales de rojo para la especie “rojo” ... como las significaciones no son cosas físicas, los casos individuales deben ser las vivencias

4) El paso al problema trascendental: psicologismo descriptivo y teoría del conocimiento

Husserl dice en su introducción a *IL* que superó el psicologismo en la transición de *SCN* a *IL* (*Prolegómenos*, pp. 11 y 12). Sin embargo, sólo se refería al psicologismo lógico (*LFT*, pp. 201-211). El psicologismo lógico es la interpretación de que las leyes de la lógica y los conceptos lógicos son leyes y conceptos psicológicos, es decir, leyes de vivencias y conceptos de vivencias, por lo que la lógica, reducida a un arte o a una ciencia normativa del pensar, tendría que estar fundada en los conocimientos científicos de la psicología. No obstante, esta psicología no era concebida por Husserl como una psicología descriptiva, sino como una psicología empírica en busca de leyes de coexistencia y sucesión de los actos psíquicos (Hua XIX, p. 24), de modo que el psicologismo lógico combatido en *IL* era una versión del psicologismo empírico.

El psicologismo empírico no es el único tipo de psicologismo. También hay un psicologismo descriptivo que Husserl mismo caracterizará más tarde como psicologismo epistemológico o trascendental, y aceptará haber caído en él (*LFT*, pp. 210 y 211; 317 y 318). *En general*, el psicologismo es incompatible con la distinción entre las vivencias y sus objetos intencionales, pues su esencia es precisamente su confusión (§65). En *IL*, Husserl justifica el uso de la psicología descriptiva por su distinción de la psicología empírica. Sólo se emplearán descripciones psicológicas previas a cualquier explicación científica o teórica particular, es decir, previas al conocimiento de las leyes empíricas de coexistencia y sucesión (Hua XIX, p. 24). El riesgo de confusión de la psicología con la lógica sólo concernía a la psicología empírica. Por eso, el cambio de nombre de psicología descriptiva a fenomenología que Husserl propone está motivado sólo por evitar la ambigüedad de la palabra psicología, que puede interpretarse tanto empírica como descriptivamente, y que en el ambiente de la época tendía a su interpretación empírica. La psicología descriptiva no era llamada fe-

expresivas mismas... Un pensamiento similar ya había conducido a Husserl en *SCN* a determinar el número como relación psíquica.

nomenología porque Husserl hubiera llegado a tener conciencia del problema psicologista implicado en el uso filosófico de la psicología descriptiva misma (id.).⁶

El psicologismo descriptivo escondido en las primeras obras de Husserl no concierne necesariamente a las descripciones subjetivas mismas. Puede tratarse de una interpretación que se les impone desde fuera. Los análisis descriptivos de las vivencias pueden servir para identificar sus objetos intencionales, aun cuando después se piense que son análisis psicológico-descriptivos. En otras palabras, la intencionalidad de las vivencias (su “referencia-a”), que es su rasgo por excelencia, muestra el objeto que les es propio, a pesar de que su análisis sea subsumido en una interpretación errónea. Husserl mismo mantendrá en esencia el mismo proyecto de clarificación conceptual toda su carrera (Cfr., *LFT*, Segunda sección, Capítulo II).

A Husserl se le volvió patente la necesidad de incluir al objeto intencional en la definición de sus investigaciones fenomenológicas hasta alrededor de 1907. Esta clara conciencia de la importancia del objeto intencional es resultado de la superación del psicologismo *en general*. La superación del psicologismo en general es, a su vez, resultado de un correcto planteamiento de la tarea de la teoría del conocimiento.

⁶ Por estas razones me parece extraña la más reciente interpretación autoritativa de este primer planteamiento de la fenomenología, que afirma que esta fenomenología no sería psicología descriptiva (Renaudie, 2021, p. 11). El autor de esta interpretación se apoya en la falta de presupuestos que Husserl prescribe a sus investigaciones subjetivas en el §7 de la introducción al segundo tomo de *IL* y *la opone* al compromiso ontológico-psicológico que ve en la psicología de Brentano. Sin embargo, esta interpretación no sólo contradice todo lo acabado de decir, sino que interpreta mal la prescripción de Husserl. Esta no quiere decir neutralidad ontológica, sino *ausencia de presupuestos ajenos a la pura descripción de los contenidos ingredientes de las vivencias psicológicas*. La oposición que explica este primer planteamiento de la fenomenología es la que hay entre ciencia empírica (explicación, génesis, teoría) y descripción, como Husserl mismo enfatiza en ese párrafo, y no la que hay entre una supuesta fenomenología ontológicamente neutral y la psicología.

5) La reforma de la fenomenología mediante el problema trascendental

Cómo llegó Husserl a plantear correctamente el problema de la teoría del conocimiento y, por lo tanto, a superar definitivamente el psicologismo, es algo que puede quedar claro con las publicaciones posteriores a *IL*, aunque no sea nada sencillo advertirlo. A esto se suma el hecho de que ese planteamiento no se encuentra en su escrito de mayor repercusión, *Ideas I*, de 1913.

La primera interpretación de la fenomenología por Husserl fue la de la psicología descriptiva. Esta interpretación se repite en el curso de teoría del conocimiento impartido por él en el semestre de invierno de 1902/03, en el que afirma que “ciertamente, la psicología descriptiva es el fundamento de la crítica del conocimiento” (HuaM III, p. 69). En 1905, Husserl vuelve a usar el material de este curso, pero convierte su afirmación en una pregunta: “¿es la psicología descriptiva el fundamento de la crítica del conocimiento?” (id., nota 1). La diferencia entre psicología empírica y psicología descriptiva ya no bastaba para fundar la crítica del conocimiento. El fundamento de esta crítica no sólo no podía ser una ciencia de leyes empíricas, sino que tampoco podía ser una descripción de vivencias de un sujeto empírico o tomado como existente (id.).

En todo caso, a los lectores de Husserl este cambio pasó desapercibido, pues sólo se anunciaba en un curso universitario. La primera noticia pública de que la fenomenología no es psicología se encuentra en *La filosofía, ciencia rigurosa (FCR)* de 1911. En un argumento condensado, Husserl expone el absurdo de fundamentar la teoría del conocimiento en la psicología (FCR, pp. 20-28). La teoría del conocimiento se encarga de estudiar el enigma de la relación entre el sujeto y el objeto, pero la psicología funciona sin darse cuenta de ese enigma. Su punto de partida es necesariamente ingenuo: la psicología presupone el conocimiento de la existencia de la naturaleza y de los seres psíquicos en ella, así como la validez de sus métodos científicos. De esta condición surge la exigencia de evitar el círculo absurdo que se establecería al querer fundar la teoría del conocimiento

en una ciencia epistemológicamente ingenua como la psicología. Evitar este círculo equivale, dice Husserl, a “desconectar” las posiciones científicas de la naturaleza, pero también las precientíficas (p. 24).

La teoría del conocimiento se establece como un estudio riguroso de la esencia de la conciencia que toma en cuenta al ser como su correlato, pues el tema de la teoría del conocimiento es el de la relación entre conciencia y ser –lo que ella “significa”– (p. 25).⁷ De este modo, Husserl introduce expresamente el objeto intencional en la fenomenología. El estudio de la esencia de la conciencia y su objeto intencional da lugar a la fenomenología de la conciencia como una nueva ciencia “que es ciencia de la conciencia pero no es psicología” (p. 27). Esta ciencia nueva estudia la conciencia pura, es decir, sin ponerla como conciencia de un ser existente en la naturaleza. De acuerdo con esto, hay que distinguir entre la actitud fenomenológica y la actitud empírica (id.).⁸

Un argumento similar se encuentra en la entrada “Fenomenología” que Husserl escribió para la *Encyclopædia Britannica* (*EB*), el único texto escrito por él para una “publicación dirigida al gran público y no a un público filosófico”, como dice Zirió (p. 6). Esta entrada se publicó ininterrumpidamente entre 1929 y 1955. También se encuentra un argumento similar en *LFT* (§§92-94) de 1929 y en *Meditaciones cartesianas* (*MC*), publicadas sólo en francés en vida de Husserl, en el año de 1931. Pero hay una diferencia importante entre estos escritos. En *EB*, el argumento da paso a la nueva fenomenología, que se adjetiva “trascendental”, a partir de la psicología fenomenológica, que debe ser radicalmente modificada con el planteamiento del problema de la relación entre conciencia y mundo (sujeto y objeto), es decir, con el llamado por Husserl “el problema

⁷ La teoría del conocimiento tiene también un sentido más amplio en la obra de Husserl, en el que incluye a la lógica, como queda claro en *LFT*. Sin embargo, el tema de la relación conciencia – mundo es su tema fundamental y como tal condiciona a todos los demás (Hua XXIV, pp. 139 y ss.).

⁸ No se crea por eso que la actitud fenomenológica sólo entiende la conciencia como esencia, como quizá la oposición a lo que Husserl llama aquí actitud empírica haga pensar. La actitud fenomenológica entiende a la conciencia como un ser individual del cual se puede conocer su esencia. El conocimiento de esta esencia es obra de otra actitud, que se construye sobre la fenomenológica, es decir, es obra de la actitud eidética.

trascendental” (*EB*, pp. 140 y ss.). En *LFT*, el problema trascendental permite la conversión de la lógica formal en lógica trascendental o teoría trascendental del conocimiento (§§92-94). En *MC*, se introduce como una derivación del problema previo de fundar una ciencia de fundamentación absoluta, cuya solución ya había conducido a la fenomenología trascendental en las tres primeras meditaciones. Con la introducción del problema epistemológico, la fenomenología trascendental es caracterizada como teoría trascendental del conocimiento (*MC*, pp. 144-145).

En todo caso, no es fácil identificar estos argumentos, y menos lo fue durante la primera recepción de la obra de Husserl, dominada por la crítica del psicologismo lógico en *IL* y por *Ideas* I. Es verdad que en *Ideas* I se afirma la diferencia entre la fenomenología y la psicología y que se atribuye a la fenomenología y a su método reductivo una función filosófico-trascendental (cfr., “Introducción”, p. 149 y §62). Sin embargo, resulta imposible entender que la nueva fenomenología no-psicológica tuvo su origen en la depuración de sus motivos epistemológicos. *Ideas* I es una obra que expresamente hace a un lado los problemas de teoría del conocimiento y de filosofía en general (§§18 y 26). Su intención dominante es introducir a la fenomenología como ciencia independiente.⁹

De las obras inéditas de Husserl publicadas a partir de 1950 tiene merecida fama, por su carácter didáctico, la que se conoce como *La idea de la fenomenología* (*IF*), compuesta por las primeras cinco lecciones que Husserl impartió en 1907 de un curso titulado “Aspectos principales de la fenomenología y la crítica de la razón”. Estas lecciones son importantes porque exponen por vez primera de manera clara y detallada la función epistemológica de la fenomenología. De manera similar a *IL* [cfr., *infra* 8)], en ellas la fenomenología es identificada parcialmente con la teoría del conocimiento como fenomenología del conocimiento.

⁹ Husserl reserva para la exposición de la función filosófica de la fenomenología un tercer libro que nunca escribió (p. 82). Me parece que las lecciones del curso de 1909 “Introducción a la fenomenología del conocimiento”, publicadas en *HuaM* VII, son un sustituto adecuado para ese libro tercero, incluso mejor, a causa de su cercanía temporal y conceptual, que las lecciones sobre filosofía primera (*Hua* VII y VIII), sugeridas habitualmente como sustituto. Lamentablemente, del tomo de *Materialien* mencionado aquí todavía no hay traducción española.

La teoría del conocimiento es la disciplina encargada del estudio de lo que Husserl llama ahí el “conocimiento natural” (*IF*, p. 26), es decir, del conocimiento en que damos por obvios la existencia del mundo y nuestra capacidad para conocerlo. Este conocimiento es puesto en cuestión por las dudas escépticas que surgen de la dificultad de comprender la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido: hay un enigma en esta relación, en la que una actividad subjetiva, el conocimiento (percibir, juzgar, recordar, etc.), pretende trascenderse o entrar en relación con lo que tiene el carácter de a-subjetivo, el objeto (pp. 27 y ss.). La solución de este enigma se encuentra fuera de él mismo, pues, como dirá Husserl más adelante en estas lecciones, “lo que pone en cuestión una ciencia, no lo puede emplear como fundamento previo” (p. 39)¹⁰, es decir, hay que evitar un círculo absurdo. Esto es lo que ha destacado Lohmar [cfr., 1)]. Es necesario, pues, suspender o practicar la epojé a todo conocimiento natural, tanto científico como precientífico (pp. 32 y ss.). Se necesita adoptar una actitud diferente de la que naturalmente tenemos. En la nueva actitud, que es para Husserl la actitud filosófica, se reflexiona sobre el conocimiento natural, es decir, se lo vuelve objeto de investigación para desentrañar su enigma. Esta reflexión es caracterizada como la “reducción fenomenológica” (p. 48).¹¹ La ciencia que se inaugura con ella es la fenomenología del conocimiento, la primera y básica parte de la fenomenología general (p. 31).

6) La aclaración de conceptos, el problema trascendental y la metafísica

La fenomenología del conocimiento es la crítica de la razón, es decir, de la conformación por excelencia de la actividad cognoscitiva. En sus lecciones de 1907, Husserl deja en claro que la reducción fenomenológica es

¹⁰ He modificado ligeramente la traducción.

¹¹ Husserl también emplea el término de reducción fenomenológica para referirse a la epojé o suspensión del conocimiento natural (p. 45). Esta ambigüedad tiene su fundamento en la unidad del método fenomenológico, que no puedo tratar aquí.

el método específicamente filosófico, en tanto que tal método pertenece esencialmente al sentido de la crítica del conocimiento y, por consiguiente, al de toda crítica de la razón en general (o sea, también al de la crítica de la razón estimativa y al de la crítica de la razón práctica). Pero cuanto, además de la crítica de la razón, también se llama en sentido legítimo filosofía (es decir, la metafísica de la naturaleza y la metafísica de la vida del espíritu en su conjunto, luego la metafísica en general, en el sentido más amplio) debe ser referido absolutamente a aquella crítica. (p. 61).

La función de la reducción no sólo concierne a la crítica de la razón teórica, sino también a la crítica de la razón estimativa y práctica, *no menos que a la metafísica*. La fenomenología del conocimiento no sólo resuelve el problema epistemológico de las críticas de la razón, sino que tiene la función de hacer posible la metafísica, que es “la ciencia del ser en sentido absoluto” (p. 31), es decir, la ciencia del ser en cuanto tal. La metafísica debe ser entendida en toda su amplitud, es decir, sin restringirla a la aclaración de los presupuestos de las ciencias de la naturaleza.

La relación entre teoría del conocimiento y metafísica está presente desde los primeros pasos que dio Husserl como filósofo. Al contrario de lo que superficialmente se podría pensar, es decir, de que el impulso fenomenológico, por su carácter puramente descriptivo e intuitivo, representa un rechazo radical de la metafísica, más bien está profundamente enraizado en ella. Pero lo decisivo es entender en qué sentido.¹²

En Husserl, la metafísica tiene generalmente un sentido positivo. La metafísica es la ciencia que proporciona la interpretación última del sentido del ser estudiado por cada una de las ciencias “naturales” o positivas, es decir, es la ciencia última acerca del ser. Pero la metafísica es, además, generadora de cosmovisiones, como se afirma ya en *SCN* (p. 17) y se reafirma en *Crisis* (Hua VI, §§1-7). La metafísica da en todos estos sentidos un motivo que conduce a la fenomenología. El motivo relativo al ser en

¹² La metafísica es tenida por lo común como uno de los grandes enemigos de la fenomenología. Se puede decir que el mismo Husserl contribuyó a eso, cuando en *IL* define a la fenomenología como una ciencia libre de presupuestos metafísicos (Hua XIX, p. 28). Pero este modo de ser de la fenomenología no significa que la fenomenología sea antimetafísica. Más bien, quiere decir que la fenomenología no puede asumir puntos de vista ajenos a la labor puramente descriptiva que tiene en mente, y esto en bien de la metafísica misma.

general se ejemplifica y tiene su caso por excelencia en la metafísica de la naturaleza.

La existencia y el sentido de la naturaleza son para Husserl resultado de nuestra experiencia (*Ideas I*, §27). Podemos decir que es lo primero de que nos da noticia nuestra conciencia, aunque sea pasivamente. Para Husserl era muy claro ya desde sus lecciones inaugurales del curso de 1898/1899 “Teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica” (*TCM*)¹³, que ese hecho primordial es heredado por la conciencia común y corriente, junto con su sentido, a la conciencia científico-natural como un presupuesto inexamined (*TCM*, p. 259). El sentido de la naturaleza es para ambos modos de conciencia el de la unidad del ser material, que tiene cualidades sensibles y está sujeto a condiciones como el espacio, el tiempo y la causalidad (pp. 259 y 272).

La metafísica de la naturaleza tiene como tarea dar razón de la existencia y sentido de la naturaleza. Sin embargo, la metafísica en general no se limita a la cuestión de la naturaleza. La metafísica también abarca todo lo que está fundado en la unidad de la naturaleza, aunque no sea ser material, así como los mundos ideales o no-sensibles. Abarca, por ejemplo, la existencia y el sentido de los seres concientes¹⁴ o psíquicos, de sus productos culturales y valores, de las cuestiones sobre el sentido de su existencia, así como la existencia y sentido de las ideas que corresponden a todo ello. Estos temas de la metafísica se pueden agrupar en el título de “mundo”, de modo que la cuestión más amplia de la metafísica se puede definir como la cuestión de la existencia y sentido del mundo.

La cuestión de la existencia y sentido del mundo ha dado lugar en la historia de la filosofía a diversas y contradictorias soluciones. Así surgió el motivo que caracteriza a toda filosofía propiamente moderna. Del fracaso histórico de la metafísica, la filosofía moderna surge como investigación del origen, los límites y el alcance del conocimiento. Es un giro reflexivo sobre el sujeto que conoce, motivado por su incapacidad

¹³ Hay traducción española en el número anterior de esta revista, *Devenires* 45.

¹⁴ Sobre la escritura de este término remito al lector a la nota 14 de *TCM*. Aprovecho para indicar la errata en su línea 4. Dice: el adjetivo “consciencia”; debe decir: el adjetivo “consciente”.

para resolver las cuestiones fundamentales sobre el mundo de la manera ingenua o acrítica en que lo venía haciendo.

La fenomenología también parte del fracaso de la metafísica, pero tiene un punto de partida peculiar en el propósito de aclarar sus conceptos (*IF*, p. 31) y en el planteamiento del carácter enigmático de la relación entre conciencia y mundo, es decir, en el motivo ya puesto en claro en *IF* y que en *EB* se llama el problema trascendental: el mundo se vuelve un enigma en su existencia y sentido en el momento en que nos damos cuenta de que esa existencia y ese sentido provienen de nosotros, es decir, de que somos nosotros quienes los conocemos y debemos poder conocer como son. Los temas de la metafísica, puestos en crisis por sus ambigüedades conceptuales y por el carácter enigmático de la relación entre conciencia y mundo, exigen, por sí mismos y en su sentido, un estudio de la conciencia que conoce. Este estudio es la teoría del conocimiento como fenomenología del conocimiento o crítica de la razón.

La diferencia entre las teorías del conocimiento de la filosofía moderna y la fenomenología del conocimiento estriba en su procedimiento metódico. De hecho, el psicologismo descriptivo de la primera hora de la fenomenología es una variante del psicologismo en que cayó toda la filosofía moderna.¹⁵

7) La aclaración de conceptos, el problema trascendental y la ética

La cuestión práctica más importante para Husserl es la del sentido de la metafísica como cosmovisión o la del destino del ser humano (*Crisis*, §1). Esta cuestión, que comienza el camino de la reflexión teleológica y, en un paso posterior, de la teológica, es también la de una cultura fundada en la razón o la de una vida ética. La conciencia es para Husserl,

¹⁵ Otro uso que habría que considerar del término “metafísica” en Husserl es el que lo vincula a la idea aristotélica de una filosofía primera (*Hua VII*, §1). La filosofía primera, a partir de la reforma epistemológica de la metafísica, no puede ser ya la metafísica, sino, precisamente, la teoría del conocimiento.

ya desde su modo meramente teórico, un ser teleológico (*LFT*, §60). La intencionalidad tiende a cumplirse en el sentido de la razón. Incluso en su modo “caído” o irracional, la conciencia se comprende en su carácter teleológico. El fin último de la vida es para Husserl el cumplimiento de la conciencia según la razón y esto significa una vida en la forma de una renovación constante en ese cumplimiento, es decir, en la forma de la vida ética. Zirión trata esto en su investigación sobre el propósito original de la filosofía en Husserl [cfr., 1]).

La cuestión de la vida vivida según la razón está presente en los escritos publicados por Husserl. Así, por ejemplo, la segunda parte de *FCR* está dedicada a la crítica del historicismo como destructor de ideales y normas. Sin embargo, en esta crítica no se explica el lugar de la fenomenología. Más adelante, en unos artículos escritos entre 1922 y 1923 para la revista japonesa *The Kaizo* (La renovación), conocidos como *Renovación del hombre y la cultura. Cinco ensayos (Renovación)*, Husserl introduce el motivo de una ciencia del ser humano, encargada de dar claridad a los conceptos de la ética y de racionalizar normativamente la vida humana (*Renovación*, pp. 4 y ss.), pero no la relaciona con la fenomenología. En *Crisis*, los problemas éticos y teleológicos dan paso a un recorrido histórico-filosófico hacia la fenomenología trascendental (Hua VI, §7).

En un curso universitario anterior a *FCR*, Husserl afirma que la crítica de la razón no puede limitarse a la crítica de la razón teórica, sino que tiene que abarcar a la razón emotiva y a la razón práctica, pues los valores y los fines también son trascendencias (HuaM VII, pp. 8 y ss.). Se trata de describir la vida emotiva y valorativa para examinar las pretensiones de la razón práctica respecto del conocimiento de valores y fines verdaderos. La razón práctica también tiene un problema trascendental en sí misma. De este modo, se entiende que ya en *IF* Husserl hable de la fenomenología como fundamento de la crítica de la razón estimativa y práctica [cfr., 6]). Pero también se debe entender que la necesidad de clarificar los conceptos de la ética, que sólo puede provenir de la ciencia estricta según *Renovación*, sólo es posible mediante la descripción de las vivencias en que se intuyen, es decir, mediante la fenomenología.

Todavía en un sentido diferente y definitivo la fenomenología está subordinada a los motivos éticos. La fenomenología, como actividad teórica, tiene que someterse a una valoración sobre su propia pertinencia o impertinencia. En otras palabras, ella es parte de los deberes de un individuo y, como tal, se tiene que justificar ante la razón práctica. De este modo, la ética da sentido final a la actividad del fenomenólogo y la remite a su fuente originaria en los motivos primeros que le dan nacimiento, es decir, en los motivos de la vida vivida con desventura, en el modo caído de la irracionalidad. Hay que sostener, pues, que el motivo ético da un sentido plenamente racional a la fenomenología, es decir, lo que comúnmente se llama “sentido”.

8) Los motivos fenomenológicos: la psicología descriptiva y la fenomenología pura

Husserl ensayó la exposición de la fenomenología como ciencia independiente en un proceso de desprendimiento de los motivos filosóficos que culmina en las lecciones de “Problemas fundamentales de la fenomenología” de 1910. En sus obras publicadas, por ejemplo, en *Ideas I*, la fenomenología es a la vez una ciencia independiente y la ciencia fundamental de la filosofía (*Ideas I*, pp. 77 y 82). En *IL*, la psicología descriptiva es también una ciencia independiente (“de investigaciones neutrales”) pero, a la vez, la base descriptiva de la psicología empírica y de la aclaración de conceptos (Hua XIX, pp. 6 y 7). En sus lecciones universitarias de 1909, tituladas “Introducción a la fenomenología del conocimiento”, Husserl dice que el método fenomenológico está motivado por la solución del problema entre conciencia y ser de manera análoga a la que el análisis espectral está motivado por la solución del problema de las estrellas fijas. Esto significa, a su vez, que ambos métodos pueden ser desprendidos de esa motivación o ser empleados por sí mismos (HuaM VII, pp. 5 y 6).

En las lecciones de 1910, Husserl introduce a la fenomenología como una ciencia independiente para la que los motivos filosóficos son únicamente motivos privados del fenomenólogo (Hua XIII, pp. 156 y 157). Según Husserl, la fenomenología no necesita de estos motivos para poner en marcha su método, es decir, para suspender el conocimiento natural y dedicarse a la descripción de la conciencia. Lo único que requiere es distinguir con claridad entre conciencia y mundo y practicar así la *distinctio phaenomenologica* (Hua XIII, p. 144). En un curso universitario de 1912, titulado “Introducción a la fenomenología”, antecedente inmediato a la redacción de *Ideas I*, Husserl vuelve a ensayar esta presentación de la fenomenología, haciendo hincapié en que la fenomenología no necesita de observaciones de índole metafísica relativas al carácter absoluto o relativo del mundo y la conciencia (HuaM X, pp. 115 y ss.). Incluso caracteriza al método fenomenológico, es decir, a la reducción, como una trivialidad (p. 137). Con esto, Husserl quiere decir que la reducción está fundamentada en una observación teórica que es suficiente para entender su sentido. En *Ideas I*, Husserl también quiere introducir a la fenomenología como una ciencia nueva e independiente [cfr., 5)]. Sin embargo, introduce observaciones sobre el ser absoluto y el ser relativo que complican mucho la recepción de la obra.

Los motivos que conducen a la fenomenología en su versión psicológica o en su versión pura son motivos que podemos llamar simplemente fenomenológicos o del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo. Patentemente, la versión psicológica está motivada por el conocimiento natural de la vida de conciencia, mientras que la versión pura lo está por el descubrimiento de que esa vida de conciencia no se agota en ese conocimiento natural, sino que tiene una dimensión propia y pura que puede ser explorada por sí misma (*Ideas I*, §33, pp. 148 y 149). Esta dimensión es “pura” por *no-ser* psicológica.

En *Ideas I*, como se dijo, la conciencia no sólo es presentada como algo distinto del mundo, sino también como el ser absoluto, al que es relativo el mundo mismo. La conciencia se debe *alterar* si el mundo no existe, pero le es últimamente indiferente la existencia del mundo para su propia existencia. En cambio, para la existencia del mundo es nece-

sario que exista la conciencia (*Ideas I*, §49, pp. 187 y 188). Si el mundo existe, la conciencia tampoco está sujeta a relaciones espacio-temporales o causales en su ser propio y puro. Este saber de la conciencia, junto con el de su distinción del mundo, motiva el procedimiento metódico de considerarla sin ninguna tesis de realidad anexa o conexas y, sobre todo, sin la aprehensión psicológica, que la vuelve algo real en el mundo, es decir, motiva la epojé o reducción fenomenológica (§50).

En la psicología descriptiva y en la fenomenología pura hay aseveraciones metafísicas u ontológicas. La psicología descriptiva es una ciencia en el campo de la ontología natural. La fenomenología pura es lo que se puede llamar ontología no-natural. Sin embargo, ninguna de estas ciencias está motivada por la aclaración de conceptos o por la cuestión de la relación entre conciencia y mundo. Las aseveraciones metafísicas u ontológicas, naturales o no-naturales, sólo sirven para establecer su posibilidad.

Husserl mismo llegó a distinguir entre el uso aplicado y el no-aplicado del método de la fenomenología con el término de “reducción trascendental”, que reservaba para su uso aplicado (*Ideas I*, pp. 149 y 219), por lo que resulta natural llamar a este método en su uso no-aplicado “reducción fenomenológica”, como Husserl mismo lo hace (p. 149). En el caso de la fenomenología pura y la trascendental se trata, en esencia, del mismo método. Lo único que cambia es la decisión de aplicarlo a los problemas filosóficos o de emplearlo por sí mismo, sin intenciones ulteriores. Sin embargo, y de acuerdo con el mismo Husserl, la tendencia de la fenomenología pura es volverse fenomenología trascendental, por lo que la reducción trascendental es el sentido teleológicamente último del método fenomenológico-puro (HuaM VII, p. 91).¹⁶

¹⁶ La psicología descriptiva o fenomenológica también está fundamentada para Husserl en una reducción, pero de carácter psicológico (*EB*, p. 63). Tanto ésta como la reducción de la fenomenología pura caben en el concepto de “reducción fenomenológica” esbozado en este escrito.

Conclusión

El estudio de la praxis fenomenológica de Husserl muestra, por un lado, que los motivos que conducen a la fenomenología son motivos típicos de la filosofía: aclaración de conceptos y solución del problema capital de la teoría del conocimiento, es decir, del problema trascendental. Estos motivos se relacionan, a su vez, con la fundamentación de la metafísica como ciencia del ser en sentido absoluto y de la ética como disciplina normativa de la vida y la cultura según la razón. Por otro lado, el estudio muestra que la fenomenología surge de motivos del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo, es decir, por motivos psicológicos o puros.

Los motivos filosóficos de la fenomenología forman un sistema, cuya base está compuesta por los motivos éticos. De esta base surgen los motivos metafísicos, primero como motivos de cosmovisión, después como motivos de la ciencia del ser. Los motivos metafísicos dan lugar necesariamente a los motivos epistemológicos, y estos son los que dan nacimiento a la fenomenología trascendental, que abraza los motivos previos. Los motivos epistemológicos son motivos de la aclaración de conceptos y, sobre todo, de la relación sujeto – objeto o conciencia – mundo. El problema de esta relación es caracterizado por Husserl como el problema trascendental, y éste es el momento clave de todo este sistema, pues sin él la fenomenología sólo es psicología descriptiva.

Los motivos no-filosóficos o fenomenológicos son del conocimiento de la conciencia por mor de sí mismo. Se trata de conocimientos de carácter reflexivo que pertenecen a dominios ontológicos distintos. La fenomenología se establece entonces como una ciencia independiente o sin intención de aplicación, en dos sentidos: puro y psicológico.

La reducción es el método que permite el descubrimiento de la subjetividad en general, es decir, tanto en sentido psicológico como puro o trascendental. Si se concibe determinada por los motivos filosóficos, se llama reducción trascendental, si por el motivo fenomenológico puro o el psicológico, se propone llamarla reducción fenomenológica. La fenomenología misma es, correspondientemente, fenomenología trascen-

dental, fenomenología pura o psicología fenomenológica. La subjetividad, igualmente, subjetividad trascendental, pura o psicológica. A fin de cuentas, las acuñaciones trascendental y pura de la fenomenología son puntos de vista de una y la misma ciencia y, por lo mismo, puntos de vista de uno y el mismo método, fundamentado en la suspensión de la actitud natural y en su descripción reflexiva.

En la comprensión del proceso de constitución de la fenomenología trascendental o pura a partir de sus motivos está la clave para resolver la cuestión del paso de la actitud natural a la actitud trascendental o fenomenológico-pura y el regreso de éstas a aquélla. Los motivos filosóficos y fenomenológico-puros son motivos que sólo pueden surgir en la actitud natural, pues tienen que ver con sus componentes: con sus conceptos fundamentales, con la relación sujeto – objeto, con la conciencia y el mundo. Quien filosofa en primer lugar es, necesariamente, el ser humano. Este ser filosofante se ve obligado, mediante *el desenvolvimiento del sentido* de sus motivos, a modificar radicalmente su actitud. La comprensión de la actitud natural no puede estar en ella misma, ni el conocimiento de la conciencia en el conocimiento del mundo. El sujeto filosofante transforma entonces su actitud en actitud trascendental o fenomenológica-pura y se reconoce como sujeto trascendental o puro. Esta transformación y reconocimiento es el índice de que hay un proceso continuo de toma de conciencia en que el mismo sujeto pasa de una actitud a otra. Pero el desarrollo de este tema no puede ser objeto de este texto.¹⁷

¹⁷ He tratado esta cuestión en mi tesis doctoral de 2020 *Fenomenología de la fenomenología: lógica de la reducción trascendental*, especialmente en la investigación tercera, titulada “La trascendentalización de la actitud natural” (tesis consultable en línea en [Tejiunam](#)). El trabajo también plantea la diferencia entre la endogénesis de la reducción (génesis interna del interés teórico) y la alogénesis de la reducción (génesis externa del interés práctico), como diferencias de motivación, y da un lugar fundamental al problema trascendental, de modo que la motivación llamada aquí fenomenológico-pura queda caracterizada como una petición de principio. El concepto de una ontología no-natural y de la comprensión de la subjetividad trascendental como un dominio o región de conocimiento, que también chocan con tesis de Fink, se defiende, en parte con apoyo en la reforma trascendental de la mereología, planteada por Agustín Serrano de Haro en su trabajo doctoral *Fenomenología trascendental y ontología*.

Lista de abreviaturas

Crisis: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.

EB: El artículo de la Encyclopædia Britannica.

FCR: La filosofía, ciencia rigurosa.

Ideas I: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura.

IF: La idea de la fenomenología.

IL: Investigaciones lógicas

LFT: Lógica formal y lógica trascendental.

MC: Meditaciones cartesianas.

Prolegómenos: “Prolegómenos a la lógica pura”.

Renovación: Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos.

SCN: Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos.

TCM: De la introducción al curso “teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica (1898/99)”.

Hua: Husserliana

HuaM: Husserliana – Materialien

HuaD: Husserliana – Dokumente

Bibliografía

BRAVO González, Jethro (2021). “Los escritos de Edmund Husserl”. *Guía Comares de Husserl*. Agustín Serrano de Haro (ed.). (19-34). Granada: Editorial COMARES.

FINK, Eugen (1988). *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. H. Ebling, J. Holl & G. van Kerckhoven (Ed.). Husserliana – Dokumente II/I. Kluwer: Löwen.

HUSSERL, Edmund (En prensa). *Einleitung in die Phänomenologie. Vorlesungen 1912*. Thomas Nennon (Ed). Husserliana – Materialien X. Springer.

HUSSERL, Edmund (2022). “De la introducción al curso ‘teoría del conocimiento y puntos capitales de la metafísica (1898/99)’”. Jethro Bravo González (traducción y presentación). *Devenires*. Año xxiii, Núm. 45 (enero-junio 2022): 243-282.

HUSSERL, Edmund (2019). “Sobre el concepto de número. Análisis psicológicos”, Juan Carlos Lores (traducción). En Edmund Husserl. *Textos breves (1887-1936)*.

- Antonio Ziri6n Quijano y Agust6n Serrano de Haro (coord.) Salamanca: Ediciones S6gueme.
- HUSSERL, Edmund (2015). *La idea de la fenomenolog6a. Cinco lecciones*. Miguel Garc6a-Bar6 (traducci6n y presentaci6n). M6xico: FCE.
- HUSSERL, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenolog6a pura y una filosof6a fenomenol6gica. Libro primero: Introducci6n general a la fenomenolog6a pura*. (Antonio Ziri6n Quijano, refundici6n de la traducci6n de Jos6 Gaos). M6xico: FCE/IIFS.
- HUSSERL, Edmund (2009). *La filosof6a, ciencia rigurosa*. Miguel Garc6a-Bar6 (traducci6n y presentaci6n). Madrid: Ediciones Encuentro.
- HUSSERL, Edmund (2009). *L6gica formal y l6gica trascendental. Ensayo de una cr6tica de la raz6n l6gica*. Luis Villoro (Trad.) Antonio Ziri6n Quijano (preparaci6n de la segunda edici6n y prefacio). M6xico: UNAM.
- HUSSERL, Edmund (2006). "Recuerdos sobre Franz Brentano", Carlos Guti6rrez Lozano (trad.). En 6ngel Xolocotzi Yañ6z (ed.) *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 13-24). M6xico: Universidad Iberoamericana.
- HUSSERL, Edmund (2005). *Einf6hrung in die Ph6nomenologie der Erkenntnis. Vorlesungen 1909*. E. Schuhmann (ed.). Husserliana – Materialien VII. Springer: Den Haag, 2005.
- HUSSERL, Edmund (2002). *Renovaci6n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*. Agust6n Serrano de Haro (trad.); Guillermo Hoyos V6squez (introducci6n). M6xico: Anthropos.
- HUSSERL, Edmund (2001). *Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. E. Schuhmann (ed.). Husserliana – Materialien III. Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (1990). *El art6culo de la Encyclopædia Britannica*. Antonio Ziri6n Quijano (traducci6n, edici6n y presentaci6n). M6xico: UNAM.
- HUSSERL, Edmund (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/7*. Ullrich Melle (ed.). Husserliana XXIV. La Haya: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil. Untersuchungen zur Ph6nomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Ursula Panzer (ed.). Husserliana XIX. Pa6ses Bajos: Kluwer. (Hay sexta reimpresi6n 2017 en Alianza de la traducci6n espa6ola de Gaos y Morente, sin indicaci6n de las diferencias entre la primera y la segunda edici6n alemanas).
- HUSSERL, Edmund (1976). *Die Krisis der europ6ischen Wissenschaften und die transzendente Ph6nomenologie. Eine Einleitung in die ph6nomenologische Philosophie*. W. Biemel (ed.). Husserliana VI. La Haya: Martinus Nijhoff. (Hay varias traducciones al espa6ol, lamentablemente no del todo confiables. Antonio Ziri6n Quijano prepara actualmente una nueva con la colaboraci6n de Sergio P6rez G6tica).
- HUSSERL, Edmund (1973). „Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Ph6nomenologie. Wintersemester 1910/11“. En *Zur Ph6nomenologie der Intersubjektivit6t*.

- Dritter Teil*. Iso Kern (ed.). Husserliana XIII. La Haya: Martinus Nijhoff. (Hay traducción al español de César Moreno y Javier San Martín en Alianza).
- HUSSERL, Edmund (1956). *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte*. R. Boehm (ed.). Husserliana VII. La Haya: Martinus Nijhoff. (Hay traducción al español de Rosa Helena Santos de Ilhau en Editorial Norma).
- HUSSERL, Edmund (1949). *Meditaciones cartesianas*. José Gaos y González-Pola (traducción y presentación). México: El Colegio de México. (Hay traducción de Mario A. Presas, Tecnos, 2018, en la cual se incluye la “Quinta meditación”, ausente en la edición de El Colegio de México).
- HUSSERL, Edmund (1929). “Prolegómenos a la lógica pura”. Manuel G. Morente y José Gaos (trad.). En *Investigaciones lógicas*. Tomo Primero. Madrid: Revista de Occidente. (Novena reimpresión en Alianza, 2019).
- LOHMAR, Dieter (2002). „Die Idee der Reduktion. Husserls Reduktionen und ihr gemeinsamer, methodischer Sinn“. In H. Hüni & P. Trawny (ed.). *Die erscheinende Welt. Festschrift für K. Held*. (751-771). Berlin: Dunker und Humblot.
- RENAUDIE, Pierre-Jean (2021). “The first breakthrough”. En Hanne Jacobs (ed.). *The Husserlian-Mind*. (7-21). Londres y Nueva York: Routledge.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio (2016). “Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl”. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)* (pp. 323-340). Lima: Pontificia Universidad Católica de Perú.
- ZIRIÓN Quijano, Antonio (2006). “Sobre el propósito original de la filosofía en Brentano”. En Ángel Xolocotzi Yáñez (coord.) *Actualidad de Franz Brentano* (pp. 47-59). México: Universidad Iberoamericana.

