

**La neo-modernidad de Edmund Husserl:
Notas para una crítica de la razón y de la ciencia desde
la fenomenología trascendental**

Esteban Ignacio Marín Ávila

Universidad La Salle
Ciudad de México

En el primer tomo de sus *Ideas*, justo después de introducir la reducción trascendental, Edmund Husserl escribe lo siguiente a propósito de su fenomenología: Como fenomenología aplicada ejerce, pues, sobre toda ciencia por principio peculiar, la última crítica valorativa y con ella en particular la determinación última del sentido del ser de sus objetos y la clarificación de principio de sus métodos. Se comprende así que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda filosofía moderna. Hacia ella se tiende ya en la maravillosamente profunda meditación fundamental de Descartes; luego, dentro del psicologismo de la escuela de Locke, vuelve Hume a pisar casi en sus dominios, pero a ojos ciegos. Y mucho más la divisa Kant, cuyas mayores intuiciones solamente nos resultan del todo comprensibles cuando hemos puesto en claro, en un trabajo plenamente consciente, lo peculiar del dominio fenomenológico. (Husserl 2013, 219)

¿En qué consiste esta crítica y clarificación de la que según Husserl es capaz su fenomenología y que habría de cumplir el secreto anhelo de la filosofía moderna? Ya el hecho de que el filósofo moravo caracterice a este anhelo como secreto nos dice mucho: a saber, que la crítica y clarificación propias de la fenomenología no son precisamente algo que los modernos buscaran explícitamente, y que por tanto sería un error entenderlas en el sentido de lo que Descartes, Hume o Kant dijeron querer para la filosofía. Ni la experiencia de la que habla Husserl es la experiencia la que

habla Hume, ni la fundamentación que busca la fenomenología es la fundamentación de Descartes, ni su sujeto trascendental es el sujeto trascendental de Kant. De ahí el adjetivo con el que he querido catalogar, provocativamente, esta ponencia: “La neo-modernidad de Husserl”.

La fenomenología trascendental es una filosofía de lo implícito, esto es, una filosofía que busca aclarar el sentido de aquello que se mantiene oscuro ya sea por ser una suposición o por basarse en suposiciones.¹ Igualmente que la Ilustración, lo que busca la fenomenología es someter todo dogmatismo a la crítica de la razón. Sin embargo, en los siguientes minutos quiero exponer brevemente por qué esta crítica de la razón propia de la fenomenología tiene que ser entendida en un sentido muy peculiar y por qué inclusive pone en cuestión una forma de concebir el mundo que hunde sus raíces en la revolución científica de Galileo Galilei y que podríamos considerar como típica de la modernidad. En este sentido cabe decir que si bien la fenomenología de Husserl pretende mantenerse en una continuidad histórica con la modernidad filosófica, su proyecto filosófico no es en absoluto reducible a ella.

Lo peculiar del pensamiento fenomenológico puede explicarse en primera instancia dirigiendo la mirada a la forma en que Husserl entendió la razón, así como a la forma en que concibió la tarea de llevar a cabo la crítica del conocimiento dogmático. Podríamos decir, de manera muy sintética, que Husserl considera que un juicio es racional cuando se adecúa a lo que es: a lo que comparece en la experiencia. Por el contrario, es irracional cuando no se adecúa o cuando no puede siquiera adecuarse a lo que comparece en la experiencia. Una forma importante de irracionalidad es el sinsentido, que se predica de aquello que no puede comparecer en la experiencia por motivos esenciales: una cosa real que no se manifieste en

¹ Por esta razón, la fenomenología es una filosofía de la luz en el sentido en que pretendió serlo la Ilustración, cuyo nombre en alemán (*Erklärung*) se traduce literalmente como ‘aclaración’.

perspectiva, un color sin extensión, un círculo cuadrado, un bien que no se capte mediante sentimientos, un acto volitivo que no tenga por meta un presunto bien, etc. La razón remite a las posibilidades de verificación, y éstas en último término al hacer evidente y al tener como evidente. (Husserl 1996, 108).

Antes de seguir habrá que dar una definición brevísima, meramente auxiliar, de este concepto de evidencia con el que Husserl se refiere a las experiencias de las que estoy hablando. Toda conciencia intencional mienta su objeto de cierta manera. Cabe describir la conciencia de algo no únicamente respecto del objeto mismo, sino también respecto de la forma en que dicho objeto es mentado. Por ejemplo, una vivencia de percepción mienta su objeto de manera distinta que un recuerdo, que una fantasía, que una expectativa o que una conjetura. Husserl llama vivencias evidentes a aquellas que mientan sus objetos con el sentido de estar ellos mismos dados en persona. No es entonces el caso que llamemos evidentes a las vivencias de percepción por el mero hecho de ser perceptivas, sino que definimos la percepción misma como uno de los modos de conciencia que se viven con el sentido de tener dado en persona su objeto, o según me he expresado antes, que se viven con el sentido de que en ellas comparece su objeto con algo de su plenitud. En la esfera de la creencia, la intelección es otra forma fundamental de vivencia evidente en la que mentamos objetos ideales con el sentido de estar dados en persona. ¿Pero qué significa tener conciencia de un objeto como dado en persona? Esto puede aclararse distinguiendo este modo de conciencia de otros que justo no tienen esta característica. ¿Cómo mienta la percepción su objeto en contraposición al recuerdo, a la imaginación, a la anticipación o a la conjetura? En la esfera de la creencia, la vivencia no evidente por excelencia es la mera mención a través de palabras huecas. Ese es un tema que no podemos exponer aquí con detalle. (Cfr. Husserl 1999, 651-659; Husserl 2009, 207-228, 263-281). Sin embargo, llamo la atención sobre el hecho de que el problema de la evidencia se vuelve menos proble-

mático y más claro cuando se abandonan supuestos realistas: no hay nada de lo que pueda predicarse el ser y que no sea al mismo tiempo susceptible de ser llevado a algún tipo de evidencia, pues lo que no es evidenciable es justamente lo que no puede ser, lo que no tiene sentido. Más adelante me referiré a otras formas de vivencias análogas a la percepción y a la intelección que tienen lugar en las esferas del sentimiento y de la voluntad.

Para Husserl el ser en su sentido más amplio es inconcebible sin su relación con la vida de conciencia. Ser es poder ser tema para una conciencia. Lo único de lo que se puede decir que es sin ser un correlato de la vida de conciencia es la vida de conciencia misma, pero inclusive esta vida de conciencia puede ser tema para ella mediante una reflexión. Sin embargo, en la medida en que la vida de conciencia es siempre intencional y por ello mienta siempre su objeto en una determinada forma, ser consciente de algo es ya interpretarlo de alguna manera o darle algún sentido. Justamente por eso lo que comparece ante el sujeto en la experiencia evidente no es un mero dato bruto, sino un objeto intencional con un sentido determinado. Dicho de otro modo: tener conciencia evidente de algo es tener experiencia evidente de su sentido, de la forma en que dicho objeto está determinado. La forma en que se manifiesta el mundo en la vida de conciencia y en que adquiere con ello sentido, obedece a una estructura intencional sintética que se corresponde en alguna medida con la estructura sintáctica de las lenguas. Ser consciente de algo es atribuirle ya un cierto sentido y una cierta sintaxis interna y externa que incluye ponerlo en relación con otras cosas. (Husserl 2013, 381-409)

Hasta aquí me he limitado a esbozar muy a grandes rasgos el concepto fenomenológico de razón teórica. ¿Pero cómo entender a partir de este concepto de razón la tarea de llevar a cabo una crítica y clarificación del conocimiento? Husserl llamará “dogmático” al conocimiento que se basa en supuestos no clarificados. En este sentido, no nada más es dogmático el conocimiento con el que operamos en nuestra vida cotidiana, sino también lo es el co-

nocimiento de todas las ciencias. Y claro, Husserl solamente admite una excepción: su fenomenología trascendental. Para Husserl, el meollo del asunto está en que la filosofía seguirá siendo dogmática mientras no se sitúe en el punto de vista trascendental, pues únicamente desde este punto de vista es posible en principio explorar todos nuestros supuestos. Yo no suscribiría su afirmación de que su fenomenología trascendental es la única ciencia no dogmática, pues me parece demasiado optimista, pero sí creo que la manera en que este filósofo entiende lo trascendental inaugura, por decirlo así, una nueva vanguardia en el pensamiento crítico y en la clarificación de los supuestos implícitos en nuestra manera de concebir el mundo y de relacionarnos con él y en él.

Antes de seguir con este punto es necesario aclarar que el término “dogmatismo” no tiene aquí una significación peyorativa. En la vida cotidiana creemos ingenuamente en la realidad del mundo, y esta creencia es perfectamente consecuente con nuestros intereses prácticos: no nos interesa dar cuenta de qué significa y qué implica que el mundo sea un mundo real. Algo semejante puede decirse de las ciencias experimentales, que se definen a partir de objetos de interés particulares o de aspectos de la realidad más o menos determinados.

Sería absurdo pretender que el fenomenólogo carece de prejuicios. Por el contrario, éste es, en palabras del propio Husserl, un “eterno principiante”; un crítico y un explorador que debe estar preparado para comenzar una y otra vez. La superación del dogmatismo que proclama Husserl no puede consistir entonces en esto. Por el contrario, lo que este filósofo cree haber descubierto es un método para asumir deliberadamente el punto de vista propio de la filosofía. Esto se llevaría a cabo mediante la reducción fenomenológica, que permite dejar de asumir al mundo como un supuesto y comenzar a problematizarlo como correlato de la vida de conciencia. Dicho en pocas palabras, según Husserl, la fenomenología trascendental sería la única ciencia no dogmática en la medida en que cuenta con un método que permite al filósofo

situarse en el lugar teórico donde puede tematizar su propia vida en aquello en que cobra sentido el mundo. Ya mencioné que esta afirmación parece demasiado optimista. Acaso sea mejor decir que la reducción trascendental hace posible investigar ciertos supuestos que permanecen oscuros para cualquier forma de conocimiento no trascendental, pues es excesivo afirmar que con ella nos abrimos paso para explorar todos nuestros supuestos, o que la actitud trascendental sea la actitud más radical en la que se puede situar la investigación filosófica. Estas son cuestiones que la filosofía no puede decidir de antemano, de una vez por todas.

Como quiera que sea, para Husserl la filosofía solamente puede ser ciencia radical, o lo que es lo mismo, ciencia no dogmática, en la medida en que lleva a cabo el giro trascendental que le permitiría, en principio, aunque no de hecho, explorar todos sus supuestos. Por lo demás, de la cita que leí al principio se desprende que nuestro pensador creía que este giro en sentido fenomenológico sería una consecuencia del desarrollo consecuente de la psicología de Hume, de las meditaciones de Descartes y de la filosofía de Kant. En efecto, hay una vía explícitamente cartesiana para efectuar la reducción trascendental, que es la que Husserl nos expone en sus *Ideas* y en *Meditaciones cartesianas*. En *Lógica formal y lógica trascendental* y en la primera parte de la *Crisis*, encontramos la vía ontológica, que es una suerte de deducción que recuerda más el modo de proceder kantiano. En esta última obra nos dice Husserl que el error de Kant fue mitologizar la subjetividad trascendental tan pronto como la encontró. (Véase Hua VI, 116-119). En la entrada *Fenomenología* que redactó para la *Enciclopedia Británica*, así como al final de la *Crisis*, el filósofo moravos nos presenta una vía psicológica que es claramente reminiscente de Hume. (Cfr. Husserl 1990; Hua VI, 194-261)

Es sabido que la reducción trascendental implica la epojé fenomenológica: la desconexión metódica de la creencia en la existencia del mundo. Uno de los pasos decisivos para acceder al punto de vista trascendental es dejar de suponer que el mundo existe. Con

ello no se dice que la conciencia no dependa causalmente de este último. La intuición que está detrás de este elemento metódico es más bien que el mundo es explicable a partir de la vida de conciencia intencional, y no viceversa. De acuerdo con Husserl, el dogma más básico de todos es la creencia de que el mundo tiene una existencia independiente de la conciencia, que el mundo sea algo concebible fuera de la correlación con una conciencia actual o posible.

Este realismo dogmático en el que vivimos en la actitud natural implica una infinidad de referencias intencionales o de implicaciones de sentido que no cabe ver con claridad si no se efectúa la *epoché* fenomenológica. Supone, para empezar, conciencia de una intersubjetividad y de una tempo-espacialidad intersubjetiva. Mentar un objeto como un objeto real implica, entre otras cosas, ser consciente de que hay otros sujetos reales o posibles que en las condiciones adecuadas podrían tener experiencia evidente de él. Por su parte, ser consciente de una subjetividad distinta de mí mismo implica entre otras cosas ser consciente de que tiene un cuerpo y de que se expresa voluntaria e involuntariamente a través de él. No es concebible otro yo que no se manifieste con algún tipo de corporalidad, así sea meramente verbal, como una grafía o un sonido. Aclarar el sentido de un objeto en tanto que objeto real implica entonces dar cuenta de esta enorme serie de experiencias y de implicaciones intencionales que lo hacen posible. Esto se sigue de la aclaración de que los objetos reales son tales que no pueden ser mentados sin atribuirles una posición única e individual en el espacio y tiempo objetivo, y que únicamente cabe dar cuenta de lo que sea el espacio objetivo y el tiempo objetivo a partir de una espacialidad corporal práctica y de un tiempo vivido que son más originarios. ¿Cómo es posible que seamos conscientes de un espacio objetivo y de un tiempo objetivo, de otras subjetividades, de nuestra propia corporalidad y de la corporalidad ajena, etc.? Hay que insistir en que para Husserl estas implicaciones pueden verse con claridad exclusivamente tras la efectucción de la *epoché*.

Pero el realismo dogmático de la actitud natural da pie a un nuevo dogmatismo en las ciencias que nacen en la modernidad con Galileo, que si no es aclarado puede ser particularmente perjudicial. En general, podemos decir que todas las ciencias no solamente parten del supuesto realista de la actitud natural, sino que suponen también la mayor parte de las veces definiciones de sus propios objetos de estudio, así como delimitaciones de los mismos que caen fuera de los intereses que las caracterizan como ciencias particulares. En varios escritos tardíos, Husserl se propone explicar lo que está implicado en esta concepción inductiva de la realidad que se basa en la matemática. Su respuesta es que la ciencia natural moderna supone la sustitución del mundo físico por una idealización geométrica. En otras palabras, esta ciencia estudia el mundo físico como si fuera un mundo perfectamente geométrico, y ello le permite postular leyes exactas que predicen cursos de acontecimientos causales infinitos. (Hua VI, 18-71)

Aclarar entonces el sentido último de las proposiciones de la ciencia natural moderna supone elucidar qué tipo de conocimiento es la geometría y cómo remite al mundo de la vida, esto es, al mundo tal y como se muestra en su correlación con la vida de conciencia. Si la geometría es el estudio del espacio y de las relaciones entre objetos espaciales a partir de su medición, entonces la ciencia natural que se basa en una idealización geométrica de la realidad no tiene por objeto directo de estudio la realidad misma, sino exclusivamente lo que tiene de medible. Para que sea cuantificable, lo real tiene que ser sustituido por algún fenómeno que quepa medir: por ejemplo, la temperatura, que no es medible en sí misma, se mide por la dilatación del mercurio; el tiempo, por la distancia que recorre un péndulo o por la frecuencia con que un cuarzo deja pasar una corriente eléctrica; los colores, lo mismo que los sonidos, por la amplitud y frecuencia de ciertas ondas; etc.

La sustitución de la realidad física por una idealización geométrica no significa estudiar la naturaleza exclusivamente en lo que tiene de medible. No hay triángulos ni cuadrados ni cubos ni esfe-

ras en la realidad física, sino acaso objetos reales que se aproximan a estos objetos ideales. Sin embargo, a partir del conocimiento de ciertas propiedades de un objeto geométrico, es posible deducir otras propiedades conforme a leyes necesarias. Así pues, estudiar la naturaleza física como si sus objetos fueran geométricos permite hacer deducciones matemáticas exactas que reflejan las relaciones entre objetos reales de una manera aproximada. En tanto que los fenómenos físicos sean medibles, es posible medir también las relaciones causales entre unos y otros. Esto permite a la ciencia natural moderna estudiar nexos causales y hacer inducciones y predicciones con enorme exactitud. (Cfr. Hua VI, 18-71; Husserl 2000)

Pero la determinación que la fenomenología hace del sentido último del ser del objeto de la ciencia moderna, esto es, la determinación de aquello que estudia y la aclaración de los métodos de los que se vale, no únicamente dan cuenta de por qué puede tener una eficacia enorme, sino también de sus limitaciones. ¿Qué es lo que se deja fuera de la realidad cuando se la estudia sustituyéndola por una idealización geométrica y se considera exclusivamente lo que tiene de medible? Medir las ondas de un color no significa dar cuenta de lo que es el color mismo, explicar las relaciones causales entre diversos fenómenos a partir de su medición no significa dar cuenta cabal de lo que son estos fenómenos. Medir el tiempo no equivale a dar cuenta del tiempo. En este sentido, parecería que las explicaciones de la ciencia natural moderna se limitan a dar cuenta de cómo se relaciona el signo de un fenómeno, a saber, alguna expresión extensa de él, con los signos de otros fenómenos, esto es, con la expresión extensa de otros fenómenos. Este tipo de explicación consistiría, según Husserl, en la mera enunciación de predicciones o inducciones infinitas (Hua VI, 48-54). ¿Cómo podría una ciencia semejante dar cuenta del problema de la conciencia, de la moral, de la cultura, de la política, de lo que tenemos por valioso, del arte, del sentimiento o de la racionalidad práctica? La filosofía que se basara ciegamente en una ciencia natural de este corte tendría que renunciar a tratar estos problemas o que li-

mitarse a enunciar sus nexos causales, pero sin tocarlos para nada en su sentido o su esencia, en lo que los caracteriza y los hace ser lo que son. Por el contrario, la aclaración del sentido último de los objetos de la ciencia natural moderna a partir de una filosofía como la fenomenología sí que sería posible, e inclusive necesaria, para determinar en última instancia qué es lo que esta ciencia explica, cuál es el sentido de su objeto temático y cómo lo hace. ¿Qué supone la ciencia natural moderna como universo cuando dice que es tal o cuál cosa? Un problema relacionado con éste es el de cómo puede beneficiarse la filosofía de las proposiciones de las ciencias experimentales una vez que los límites de éstas son comprendidos. Me refiero, por ejemplo, a que las proposiciones causales de las ciencias pueden dirigir la mirada del filósofo hacia totalidades y situaciones categoriales donde antes no veía más que cosas aisladas.

Dejo abierta aquí la cuestión de en qué medida la aclaración de Husserl de las ciencias de su época sigue siendo vigente para las ciencias experimentales actuales que se basan también en las matemáticas (Husserl sostiene que este modelo de física que nace con Galileo se extiende hasta la física atómica de Einstein). (Cfr. Hua VI, 1-3, 128-129; Husserl 1992, 120). Se trata de una labor filosófica posible y necesaria que exige trabajo interdisciplinario. Sin embargo, esta aclaración no tiene solamente interés epistemológico. Husserl hace también una dura crítica a la mentalidad cientificista de su época, que se ha extraviado al aferrarse a una noción limitada y dogmática de razón y que cree ver en las teorías de las ciencias modernas verdades exhaustivas. Este problema está vigente hoy más que nunca: ¿qué aspectos de la realidad estamos dejando fuera en nuestro pensar cotidiano por vivir en una cultura donde se piensa que las ciencias que se basan en las matemáticas, como la física, tienen la última palabra sobre la realidad? Es obvio que este prejuicio cientificista tiene consecuencias prácticas.²

² Husserl se refirió a algunas de estas consecuencias en *La filosofía en la crisis de las ciencias europeas*, texto también conocido como la conferencia de Viena.

Ya por último no quiero dejar de mencionar un aspecto poco conocido y por lo mismo poco discutido del concepto husserliano de razón. Además, este aspecto le confiere a la aclaración y crítica del conocimiento dogmático un carácter mucho más completo de lo que pudiera parecer en primera instancia. Es necesario tomar con cierta cautela la afirmación de Husserl de que algo es racional cuando puede en principio ser llevado a verificación. Ello radica en que para Husserl hay tres formas de razón irreducibles entre sí, según tres tipos de experiencias paradigmáticas y tres dimensiones de la realidad. De las cosas que son correlatos de vivencias intencionales perceptivas o intelectivas, decimos que son o que tienen alguna forma de existencia; de las que son correlatos de sentimientos intencionales, decimos que valen o que tienen alguna forma de valor; y finalmente, de las que están puestas como correlatos de voliciones, decimos que las queremos o que son objetos prácticos, o también que se verifican a través de acciones. Por lo demás, las tres formas de razón y las tres dimensiones de la realidad se entremezclan: para que algo valga, tiene que ser, y para que algo sea un objeto práctico, tiene que valer. A la evidencia perceptiva e intelectual corresponde en la esfera del sentimiento la valicepción (*Wertnehmung*), que es la captación de valor o desvalor a través de sentimientos, y en la esfera práctica, la acción. La valicepción puede ser considerada como un tipo de vivencia evidente análoga a la percepción, pero no cabe decir lo mismo de la acción. Hay voliciones vacías, que pueden ser, entre otras, meras resoluciones de actuar en el futuro, y voliciones cumplidas o verificadoras, que son las acciones que hacen realidad un objeto práctico, una meta volitiva. Así como lo que no puede ser concebido no puede ser, así tampoco puede ser objeto práctico lo que no puede ser hecho. (Cfr. Husserl 2005, 39,232; Husserl 2013, 312-315; Hua XXVIII, 70-157; Hua XXXVII, 277-283, 315-317)

(Husserl 1992, pp. 75-128)

En el contexto de esta triplicidad en el concepto de razón, Husserl busca sentar las bases para el estudio de las leyes para el valorar y el querer consecuentes; esto es, busca sentar las bases para el desarrollo de una axiología y de una práctica formales que serían análogas a la lógica formal. Querer un fin y no querer los medios no es un contrasentido lógico, sino exclusivamente práctico. Lo mismo puede decirse de la vivencia de no preferir algo que se estima como bueno a eso mismo cuando viene acompañado de algo malo. (Hua XXVIII, 29-35)

La axiología y filosofía práctica de Husserl coincide en parte con la que Scheler expone en el *Formalismo en la ética y la ética material del valor*, que es quizá la obra más famosa de ética fenomenológica, pero también mantiene diferencias importantes. Para Husserl como para Scheler, la verdad respecto de la acción racional y del valor es objetiva. Esto significa que en principio cualquiera podría reconocer el valor o desvalor de una determinada situación o la racionalidad o irracionalidad de una determinada acción. Sin embargo, para Husserl las proposiciones objetivas en la esfera del valor y de la práctica tienen que tomar en consideración necesariamente las circunstancias de quien valora o de quien actúa: en tales circunstancias es objetivamente cierto que determinada cosa es valiosa; en tales o cuales circunstancias es objetivamente cierto que determinada acción es racional. Así por ejemplo, el principio de tercero excluido de la lógica formal no tiene un equivalente exacto en la axiología formal. En la esfera del juicio una proposición es o verdadera o falsa, y ello con independencia de las premisas que llevan a ella. Precisamente a partir del principio de no contradicción, que determina como irracional decir de un mismo juicio que es a la vez verdadero y falso, puede deducirse que, en caso de concluir por dos series de premisas distintas que un mismo juicio es verdadero y falso, entonces una de las dos series debe de incluir cuando menos una premisa falsa. En el silogismo axiológico ocurre algo diferente: es irracional valorar

algo a la vez como positivo y negativo, pero ello solamente siempre y cuando se consideren las mismas presuposiciones de valor, esto es, siempre y cuando se consideren las premisas que anteceden a la valoración en el silogismo axiológico. Ello significa que del hecho de que dos personas estimen una misma cosa como valiosa y desvaliosa, respectivamente, no puedo deducir sin más que las premisas de una de ellas son erróneas. Sin embargo, ello tampoco implica que el valor no sea objetivo, sino que es circunstancial y determinable objetivamente con relación a circunstancias. Una inyección puede ser considerada valiosa o desvaliosa sin que ello entrañe contradicción. La contradicción solamente se da cuando se consideran las premisas. Cuando la inyección previene una enfermedad, entonces es buena; cuando no, no. El que una inyección sea o no valiosa depende del contexto. Esto tiene implicaciones importantes que salen a relucir con mayor claridad en los principios de la axiología formal y de la práctica formal. (Hua XXVII, 29-35, 80-89)

Para concluir, quiero apelar a la idea de que la tarea de la filosofía es explicitar nuestra existencia en conceptos. En efecto, la fenomenología trascendental pretende llevar a cabo una crítica y clarificación de esta existencia desde el punto de vista de una racionalidad teórica, axiológica y práctica radical. El anhelo de someterlo todo a la crítica de la razón viene heredado de los modernos. Sin embargo, la forma de reflexión con que se propone cumplirlo depende de una noción profundamente distinta de razón. Husserl diría que en última instancia la racionalidad remite al mundo de la vida y que se predica en distintos sentidos. En vista de ello, bien cabe decir que el proyecto neo-moderno de su fenomenología trascendental entraña una crítica bastante profunda a la modernidad. Con todo, lo que propone no es un rompimiento, sino una renovación.

Abreviaturas bibliográficas:

Hua — *Husserliana*, edición crítica de la obra completa de Edmund Husserl.

Ideas I — Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirión Quijano), UNAM/ FCE, México, 2013.

Ideas II — Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (traducción de Antonio Zirión Quijano), UNAM, México, 2005.

Crisis — Husserl, Edmund. *Husserliana VI. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.

Bibliografía

Descartes, René, *Meditaciones acerca de la Filosofía primera, seguidas de las objeciones y respuestas*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2009.

Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

De Husserl, Edmund:

El espíritu común (Gemeingeist I y II) (traducción de César Moreno), en *Thémata*, número 4, Sevilla, 1987, pp. 131-158.

El origen de la geometría (traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón), en *Estudios de Filosofía*, revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú/ Instituto Riva-Agüero, IV, 2000, pp.33-54.

- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero* (nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri3n Quijano), UNAM/ FCE, M3xico, 2013.
- Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, (traducci3n de Antonio Ziri3n Quijano), UNAM, M3xico, 2005.
- Investigaciones l3gicas*, 1 (traducci3n de Manuel G. Morente y Jos3 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Investigaciones l3gicas*, 2 (traducci3n de Manuel G. Morente y Jos3 Gaos), Alianza Editorial, Madrid, 2002.
- L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica* (traducci3n de Luis Villoro y revisi3n de Antonio Ziri3n Quijano), UNAM, M3xico, 2009.
- Meditaciones cartesianas* (traducci3n de Jos3 Gaos y Miguel Garc3a Bar3), FCE, M3xico, 1996.
- Art3culo de la Encyclopaedia Britannica* (traducci3n de Antonio Ziri3n), UNAM, M3xico, 1990.
- Husserliana I. Cartesianische Meditationen*. Hg. von S. Strasser. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana III- 1. Ideen zu einer reinen Ph3nomenologie und ph3nomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einf3hrung in die reine Ph3nomenologie 1. Halbband*, ed. Karl Schuhmann. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1977.
- Husserliana IV. Ideen zur einer reinen Ph3nomenologie und ph3nomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Ph3nomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Hg. von M. Biemel. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1952.
- Husserliana VI. Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie. Eine Einleitung in die ph3nomenologische Philosophie*. Hg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1976.
- Husserliana XIV. Zur Ph3nomenologie der Intersubjektivit3t. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Hg. von I Kern. Den Haag, 1973.

- Husserliana XV. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35.* Hg. von I. Kern. Martinus Nijhoff. Den Haag, 1973.
- Husserliana XXVIII. Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908-1914.* Hg. von Ullrich Melle. Kluwer Academic Publishers. Den Haag, 1988.
- Husserliana XXXVII. Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Hg. Von Henning Peucker. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2004.
- Invitación a la fenomenología* (compilación de Reyes Mate), Ediciones Paidós, Barcelona, 1992.
- Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>.* Hg. von U. Melle, en: *Husserl Studies* 13 (3)/ 1996-1997, 201-23.
- Kant, Emmanuel. *Filosofía de la historia*, FCE, México, 1979.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura* (traducción de Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 2002.