

El principio de la falta de supuestos revisitado: intereses y la forma natural del principio (Primera parte)

The Principle of Presuppositionlessness Revisited: Interests and the Natural Form of the Principle (Part One)

DOI:

doi.org/10.23924/oi.v16i37.715

Luis Ignacio Rojas Godina
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México
ignacio.rojasgodina@correo.buap.mx
[Orcid.org/0000-0003-3794-8172](https://orcid.org/0000-0003-3794-8172)

Fecha de recepción: 12/02/2025 • Fecha de aceptación: 20/03/2025

Resumen

Este artículo ofrece los primeros elementos para una comprensión sistemática del llamado por Husserl *principio de la falta de supuestos*. En primer lugar, esta tarea programática será situada en el contexto general de una fenomenología de la fenomenología. En segundo lugar, se mostrará que, en cuanto articulado desde y por la propia vida subjetiva constituyente del mundo, el principio, en su carácter estrictamente fenomenológico, es una posibilidad de múltiples configuraciones igualmente posibles y estratificadas que dan voz a formas específicas de vida de intereses. En tercer lugar, en este artículo se analizará la conexión entre la primera configuración del principio, el *principio natural de la falta de supuestos*, con el interés cognoscitivo y el interés

Abstract

This article offers the first elements towards a systematic understanding of Husserl's so-called *principle of presuppositionlessness*. For this purpose, firstly, this programmatic task will be placed in the general context of a phenomenology of phenomenology. Second, it will be shown that, insofar as articulated from and by the world's constituting subjective life, the principle in its strictly phenomenological character is a possibility of multiple, equally possible and layered configurations that give voice to specific forms of life of interests. Third, this paper will analyze the connection between the first configuration of the principle, the *natural principle of presuppositionlessness*, with cognitive interest and theoretical interest, which will serve as a basis

teórico, lo que servirá como base para un futuro abordaje del principio en su carácter fenomenológico y las formas de interés desde donde brota.

Palabras clave

Evidencia, fenomenología de la fenomenología, niveles de interés, niveles de justificación, presupuestos.

for a future account for the principle in its phenomenological character and for the forms of interest from which it emerges.

Keywords

Evidence, levels of interest, levels of justification, phenomenology of phenomenology, presuppositions.

El principio como problema fenomenológico

El *principio de la falta de supuestos* y la máxima *¡a las cosas mismas!* son reconocidos por propios y extraños como fundamentos de la fenomenología inaugurada por Husserl en sus *Investigaciones lógicas* publicadas en 1900/1901 y desarrollada en lo sucesivo por él mismo y sus epígonos. Pero también, desde entonces y hasta el día de hoy, con frecuencia estos han sido entendidos como una especie de *pars pro toto*; no es para nada inusual leer o escuchar que la fenomenología es algo así como un ir o un regresar a las cosas mismas, que ella es “una” o, incluso, “la” filosofía o ciencia sin supuestos.

Mientras que la validez de la primera sinécdoque ha sido analizada y cuestionada desde hace décadas por Antonio Ziri6n (1989), considero que la segunda a6n no ha recibido la suficiente atenci6n por parte de los especialistas. Mas, ¿no se podr3a predicar lo mismo de cualquier otra filosof3a o ciencia que se precie de serlo?; ¿no fue Descartes (1997) quien puso como primera regla de su *Discurso del m3todo* la famosa “*ne recevoir aucune chose pour vraie...*” (586)?; ¿no fue Newton (1972) quien dijo en el *Scholium Generale* a su *Principia Mathematica* “*hypotheses non fingo*” (764)?; ¿acaso no Kant, Hegel y Schelling defendieron cada uno, a su manera, que sus respectivas filosof3as se ergu3an sin supuestos sobre s3 mismas?; y si nos remontamos hasta el inicio del comienzo de la filosof3a y de la ciencia occidentales, ¿no fue Plat6n (1986), antes que nadie, quien dijo en el libro VI de la *Rep6blica* que su dial3ctica tendr3a que ser entendida como el conocimiento sin supuestos en tanto en cuanto la forma m3s estricta de conocimiento, como dir3a Proclo, la *any6thetos epist3me* (Procli Diadochi, 1873: 31, 10-11)?

Sin embargo, considero que lo digno de ser examinado e interrogado en este caso no es la mera extensi6n de un posible uso meton3mico del *principio de la falta de supuestos*, sino ante todo y sobre todo su comprensi6n. ¿Qu3 clase de principio es este?; ¿podr3a ser

entendido como un principio externo a la fenomenología que, por así decirlo, le da un primer empujón para ponerla en movimiento?; ¿y a qué supuestos (*Voraussetzungen*) se refiere exactamente?; ¿podrían ser tomados en el sentido de simples conjeturas dudosas o, quizás, como premisas de una demostración, esto es, como principios lógicos, tal como parece hacerlo Rickert (1920) al afirmar que tanto los seguidores de la fenomenología como del historicismo “elevan la falta de principios a principio filosófico” (51; la traducción es mía)?

Para responder a estas interrogantes, considérese lo siguiente. En no pocas ocasiones se han pasado por alto dos cosas, primero, el hecho de que Husserl no solo apela a este principio en el título del § 7 de la “Introducción” al segundo volumen de sus Investigaciones lógicas (“Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento”) (Husserl, 1982a: 227), sino que allí mismo lo circunscribe a las “investigaciones teórico-cognoscitivas” presentadas en esta segunda parte de la obra cuyo propósito general puede ser enunciado de la siguiente manera: por medio de una “*fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento*” (1982a: 216; las cursivas son del texto original), ofrecer los rudimentos esenciales para una fundamentación subjetiva (teórico-cognoscitiva) de la idea de la lógica esbozada en el volumen previo, “Prolegómenos a la lógica pura”, como la fundamentación estrictamente objetiva de toda teoría posible, sin que esto implique una recaída en el psicologismo lógico que también había sido refutado en la primera parte del trabajo.

En segundo lugar, Husserl no se limitó a simplemente nombrarlo, sino que al inicio de este § 7 de la aludida “Introducción” también ensayó una *primera clarificación* del contenido del principio como “la rigurosa exclusión de toda afirmación que no pueda ser realizada fenomenológicamente en entera plenitud” de tal modo que “toda investigación teórico-cognoscitiva ha de llevarse a cabo sobre fundamentos puramente fenomenológicos” (1982a: 228). Una teoría del conocimiento fenomenológicamente fundada es aquella que no pretende *explicar* el hecho del conocimiento, esto es, construir una teoría deductiva bajo la cual este se someta, “no quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretejidos” (1982a: 229), sino *clarificar* intuitivamente

los elementos que constituyen al conocimiento tales como los actos y nexos intencionales. En otras palabras, la llamada allí por Husserl “teoría fenomenológica del conocimiento” (1982a: 229) aspirar a comprender las estructuras esenciales del conocimiento no apelando a tal o cual afirmación metafísica o psicológica, sino retrotrayéndolas intuitivamente, como dice Husserl al final de este párrafo, a su “evidencia, en el sentido riguroso de la palabra” (1982a: 230).

Como se puede ver, a partir de estos dos puntos, tratar de entender en qué consiste el *principio de la falta de supuestos* en cuanto fenomenológico implica la doble dificultad de concebir qué puede ser él no solo *para*, sino *desde* la fenomenología, en la medida en que al mismo tiempo en que nos indica algo esencial sobre ella, nos exige apelar a esta y a su doctrina de la intencionalidad para clarificar su sentido; por ejemplo, nos demanda partir de la distinción entre vivencias intencionales y no intencionales, actos de mención y actos de cumplimiento, actos fundados y actos fundantes, etc., pero además recurriendo a la noción cardinal de intuición y de evidencia en sentido fenomenológico.

Asimismo, esto trae consigo una enorme dificultad adicional en cuanto que la fenomenología desarrollada por Husserl después de las *Investigaciones lógicas* implicó su profunda refundición bajo la forma de una filosofía trascendental de nuevo cuño y, con ello, de sus doctrina de la intencionalidad. Así, al inicio de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, de 1913, el principio adoptó la forma de una “*epojé* filosófica” que debe ser entendida como la necesidad de abstenerse “*por completo de juzgar acerca del contenido doctrinal de toda filosofía previamente dada y el llevar a cabo todas nuestras constataciones en el marco de esta abstención*” (Husserl, 2013: 118; las cursivas son del texto original).

No obstante, en esta obra el principio también posee una necesaria y crucial vinculación con la “*epojé* fenomenológica” (Husserl, 2013: 144), indicada en título del § 32, y definida como la desconexión de “*la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural*” (2013: 144; las cursivas son del texto original) o, lo que es lo mismo, como la abstención de la suposición fundamental de que el mundo está ahí, existe tal y como resulta predado a toda experiencia

prefenomenológica. Sin embargo, en la *epojé* fenomenológica tanto las nociones de “abstención” y “suposición” quedan radicalmente transformadas con respecto a lo que significaban originalmente en el contexto de las *Investigaciones lógicas*: el mundo no es un supuesto en el sentido de una presuposición teórica y conceptualmente construida de la que podamos prescindir y la abstención o puesta en suspenso de dicha suposición tampoco podría ser entendida como un mero dejar de hacer uso de tal o cual proposición teórica. Entonces, ¿cómo habría que entenderlos?

La fenomenología de la fenomenología en su doble función

Considero que una respuesta adecuada a dicha pregunta y a sus dificultades tendría que venir de un abordaje del *principio de la falta de supuestos* desde lo que Husserl denominó como una “*fenomenología de la fenomenología*” (2002a: 174; la traducción es mía, las cursivas son del texto original), entendiendo por ello dos cosas. Por un lado, lo que atañe a la crítica de la evidencia fenomenológica; esto es, “a la *crítica de la experiencia trascendental* y, luego, a la *del conocimiento trascendental en general*” (Husserl, 1997: 73; las cursivas son del texto original). Por ejemplo, en un manuscrito perteneciente a sus lecciones de “Introducción a la filosofía” del semestre de invierno de 1922/23, Husserl afirma que, una vez diferenciadas la mera dación de algo en sí mismo (*Selbstgebung*), la adecuación y la apodicticidad en cuanto formas de evidencia, es necesario cobrar conciencia de dos cosas: por un lado, esta dación de algo en sí mismo es más elemental que la adecuación, pero, a su vez, esta antecede a la apodicticidad (2002b, 403); por el otro, la apodicticidad se obtiene de la crítica de la adecuación, mientras que esta se alcanza a través de una crítica de la simple dación de algo en sí mismo (2002b: 403).

Como se puede ver, Husserl nos presenta aquí una comprensión estratificada de la evidencia en donde la superación de cada nivel exige una toma de conciencia reflexiva en la que se efectúa una crítica del nivel inferior. Como se verá en el siguiente apartado, en cuanto el *principio de la falta de supuestos* pone sobre la mesa la exigencia de

fundar la crítica fenomenológica del conocimiento y la fenomenología trascendental en evidencias y no en supuestos, considero que es posible hablar de una estratificación de dicho principio (con ello, también de sus conceptos: “falta” y “supuestos”) como correlato de aquella estratificación de la noción de evidencia.

Por otro lado, una fenomenología de la fenomenología implica entender que quien fenomenologiza no solo debe explorar el campo trascendental de experiencia que se le abre gracias a la *epojé* fenomenológica y, en ello, las efectuaciones subjetivas a través de las cuales se articulan tales o cuales modos de conciencia en que se dan de manera originaria las cosas y el mundo en general en su respectivas evidencias, sino que también tiene que someter a examen las vivencias, los actos en que se ejecuta la fenomenología, una vez que él cobra conciencia de la peculiar “referencia retrospectiva de la fenomenología a sí misma” (Husserl, 2013: 224) anunciada en el título del § 65 del primer volumen de las *Ideas*; esto es, el hecho de que el nexo de vivencias en que se articula el conocimiento fenomenológico es *per se* parte del campo de la investigación fenomenológica al que el yo que fenomenologiza se entrega sin más.

En la propia exploración del campo de experiencia trascendental tiene lugar un descubrimiento fundamental, a saber, el de la “dualidad de la intencionalidad: tendencia y conciencia-de” (Husserl, 2020: 308; la traducción es mía), indicada en el título del texto número 23 de entre 1913 y 1914 perteneciente a los *Estudios de la estructura de la conciencia*. En las *Investigaciones lógicas* se defendió y se instauró la concepción de que las vivencias intencionales, los actos, se caracterizan esencialmente por “*referirse a algo objetivo*” (Husserl, 1982b: 498 las cursivas son mías). Pero eso no es todo, allí también se descartó tajantemente la idea de que los actos caracterizados de esta forma pudiesen ser entendidos como un proceso o una actividad de cualquier tipo (1982b: 499).

En la fenomenología husserliana madura tuvo que ser rectificada esta cláusula restrictiva de la caracterización esencial de la intencionalidad, ya que se logró reconocer como un hallazgo fenomenológico la ley esencial de que “en toda ejecución de un acto se da justamente una ejecución [*Vollzug*]” (Husserl, 2020: 308; la traducción es

mía), esto es, un “hacer” (*Tun*) en el sentido de una “tendencia hacia el cumplimiento” (2020:308; la traducción es mía). Más que una oposición entre la concepción de la intencionalidad como conciencia-de (o referencia-a) y como tendencia, en realidad, tiene lugar una complementariedad cargada de importantes consecuencias tanto temáticas como metodológicas para la fenomenología husserliana y, con ello, para la comprensión de sus propios principios, claro está, incluyendo el *principio de la falta de supuestos*.

Todo acto, en cuanto un referir-a, implica esencialmente un tender-hacia un fin que se debe alcanzar, un fin hacia el cual nos esforzamos consciente o inconscientemente, hacia el cual nos movemos incluso si no está objetivamente dado como tal. Al punto de que, si bien todavía se sostiene la afirmación “la conciencia última constitutiva [...] es en cada fase (Ux+, Ux-) conciencia-de” (Husserl, 2001: 38; la traducción es mía), al mismo tiempo, también se debe afirmar que “el ser dirigido, la tendencia-a, es el carácter básico de la conciencia-de en su esencia más primigenia” (2001: 38; la traducción es mía). Dicho de otro modo, el sentido unitario de la estructura de la vida subjetiva de conciencia es esencialmente teleológico. En cuanto resultado constitutivo de dicha vida, el mundo de la vida posee también una estructura teleológica. De manera que, en cada una de sus formas, hay una regla teleológica que ordena y orienta a las vivencias y a lo dado originariamente en ellas.

Es en este sentido que toda vivencia intencional, considerada desde el punto de vista de su ejecución, de su tendencia constitutiva, es práctica en cuanto implica esta orientación y puesta en marcha conforme a un fin (Lee, 2000). Es así también que, al ser ejecutada a través de vivencias intencionales, la filosofía es entendida como una praxis cuya idea-fin es la “autorresponsabilidad de la humanidad” (Husserl, 1976: 516; la traducción es mía).

Pues bien, considerada desde los logros de la exploración y clarificación intuitivas del campo trascendental y de sus estructuras esenciales, la fenomenología puede ser analizada por sí misma no solo en función de las efectuaciones subjetivas trascendentales abordadas desde el punto de vista del aparente solipsismo de una egología fenomenológica inicial y su tematización de mi propia vida trascendental

en su mera actualidad, esto mismo también puede ser llevado a cabo a partir de los logros de la monadología fenomenológica madura.¹ En otras palabras, esto puede realizarse tomando en cuenta los horizontes potenciales en que mi vida, en cuanto vida concreta, se abre hacia los otros sujetos en el proceso de co-constitución del mundo y de todo lo mundano y que, a su vez, se abre hacia los horizontes temporales de mi vida en su propia historicidad en los que se incluyen los horizontes de la historicidad intersubjetiva en el proceso de co-constitución intergeneracional del mundo y de todo lo mundano.

Aunque no solo eso, ya que todo ello también además puede hacerse desde la perspectiva de los productos constituidos por dichas efectuaciones. O lo que es lo mismo, la fenomenología también puede ser abordada ella misma por sí misma, ya no tanto como si se tratase de un conjunto sistemático de doctrinas y verdades objetivas, sino como la ejecución concreta, como fenomenologizar, de un yo concreto que forma parte de un mundo histórica y generativamente constituido. La pregunta sobre qué es la fenomenología en el mundo histórico concreto y sobre la historicidad de la ejecución de la reducción trascendental (Husserl, 2002a: 312-314) llegó a ser para Husserl decisiva para la autocomprensión de la fenomenología.

Desde este último enfoque, no solo las funciones subjetivas trascendentales constituyentes del mundo adquieren una apariencia objetiva intramundana en cuanto acciones de un yo humano en el mundo (Husserl, 2002a: 312), sino que las funciones en que se ejecuta el fenomenologizar y sus resultados también se mundanizan (2002a: 316). Por ejemplo, la *epojé* fenomenológica trascendental irrumpe en la vida del yo mundano que la efectúa bajo la forma de “una plena transformación personal que tendría que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano” (Husserl, 2008a: 179), gracias a la que mi vida en cuanto humano existir en el mundo se revela como una “mera capa

1 . Cabe recordar que Husserl lleva a cabo una presentación sistemática de la investigación fenomenológica que parte de un aparente solipsismo trascendental y que evoluciona hacia una nueva monadología no metafísica en sus *Meditaciones cartesianas*. Ver, por ejemplo, Husserl (1997: 42-44 y 192-196).

abstracta” (Husserl, 2002a: 198; la traducción es mía) de mi concreta vida trascendental constituyente del mundo encubierta por aquella.

De modo que, en cuanto efectuación subjetiva, el fenomenologizar tiene ya una orientación teleológica estructural propia de todos los actos subjetivos, pero en cuanto tal efectuación se mundaniza como una actividad profesional (*Beruf*), ella tiene al igual que toda actividad profesional su propia historicidad en la vida de quien la ejecuta y como parte de la denominada por el padre de la fenomenología “historicidad generativa originaria” (Husserl, 1976, 504; la traducción es mía) intersubjetiva en el encadenamiento de generaciones de generaciones de comunidades de sujetos.

De este modo, se pone de manifiesto que la fenomenología irrumpe en el presente de la historia de la filosofía como la posibilidad de un autoexamen, una “meditación sobre sí mismo [*Selbstbesinnung*] radical” (Husserl, 1997: 230) en la que tiene lugar la “explicitación intencional del *ego* trascendental” (1997: 230). Aunque Husserl defendiera hasta el final que la puesta en marcha de la *epojé* y la reducción fenomenológicas son un acto libre del yo, al mismo tiempo, defendió que esto no es un acto totalmente inmotivado en dos sentidos: en cuanto cumplimiento de tendencias hacia la toma de conciencia de sí mismo del yo individual concreto en medio su mundo circundante, pero también, como respuesta y cumplimiento de aquella autorresponsabilidad filosófica entendida como tendencia transgeneracional, como “tarea infinita” (Husserl, 2008a: 115), que se retrotrae hasta su institución primordial en el origen de la filosofía en la antigua Grecia. De esta manera, la fenomenología está llamada a ser la institución final de la filosofía entendida como este ejercicio de autorresponsabilidad radical, no como si se tratase de su hipotético punto final, sino como la posibilidad de una “perfecta claridad” (2008a: 115) de dicha tarea en su carácter infinito.

Como dije al comienzo, Husserl ciertamente ofreció una clarificación inicial del *principio de la falta de supuestos* en sus *Investigaciones lógicas*, pero, como él mismo advierte en el tercer volumen de sus *Ideas*, la clarificación en sentido más estricto de los principios de una ciencia justamente no se da y no se puede dar en su nacimiento (Husserl, 2000b: 108-109); con la fenomenología no podría ser

de otro modo. Sostengo, entonces, que una comprensión radical del principio en cuestión, al igual que de todos los otros principios y conceptos metodológicos fundamentales de la fenomenología, exige que estos sean examinados a la luz de una fenomenología de la fenomenología en un doble sentido: como articulados en efectuaciones subjetivas y como productos constituidos que tienen lugar en y desde el mundo histórico del yo concreto que los ejecuta.

La radicalidad de tal ejercicio consiste entonces en retrotraer el principio a las vivencias en que se articula su sentido; puesto en otras palabras, ello consiste en mostrar cómo él se enraíza en la vida y es parte de la vida subjetiva. Si en ello se apela a una profundidad, es en la medida en que no se trata ni de un racimo de unas cuantas vivencias deshilvanadas, ni de un solo estrato de vivencias. Más bien, se evoca un nexo complejo que pertenece a diferentes niveles y modos de efectuaciones subjetivas que tendrán que ser abordadas de manera diferenciada y ordenada, tanto desde una perspectiva estática como genética; insisto, no enfocándose solamente en los elementos que estudia directamente la fenomenología, la vida trascendental constituyente y el mundo constituido por ella, sino, dirigiéndose, desde los logros de la doctrina de los elementos, a la praxis fenomenológica en cuanto tal, como praxis ejercida por seres humanos concretos en su mundo circundante.

Aquí, como con muchos otros componentes metodológicos fundamentales de su fenomenología, Husserl solo nos ofrece algunas pautas que podemos rescatar, para luego utilizarlas como guías en un ejercicio de reconstrucción de las piezas y articulaciones faltantes en vistas a su comprensión sistemática.² Por tal motivo, en esta

2 El papel fundamental de la relación entre este principio y la evidencia para el desarrollo de las diferentes etapas y facetas de la fenomenología hasta autodefinirse como filosofía trascendental y primera es un tema recurrente en trabajos como los de Tugendhat (1967), Aguirre (1970), Bernet, Marbach y Kern (1996), Ströcker (1997), Zahavi (2003), Rizzolli (2008) y Schnell (2019), entre otros. Sin embargo, en ninguno de estos casos, o en otros que yo conozca, se pretende elaborar un abordaje sistemático del principio y a partir de la problemática de la fenomenología de la fenomenología. Pese a ello, el trabajo de Aguirre, hoy en día un clásico de los estudios husserlianos, se destaca por aportar piezas clave para la confección de dicha tarea, mismas que serán recuperadas en la segunda parte de mis análisis.

primera parte de mi análisis, me limitaré a presentar dos cosas. En primer lugar, un brevísimo esquema programático de los niveles de esta reconstrucción, en cuya capa superior, a la vista de todos, está el principio en su carácter propiamente fenomenológico, pero, en cuyas capas inferiores, por ello ocultas, se encuentran configuraciones posibles del principio que no son fenomenológicas, sino expresiones de formas esenciales o de formas históricamente instituidas de intereses mundanos. En segundo lugar, partiendo desde abajo, mostraré cómo la primera y segunda forma del principio surgen y se articulan a través del interés cognoscitivo y del interés teórico, que, como tales, forman parte de la vida mundana prefenomenológica.

La estratificación del principio

Para empezar, quisiera señalar que nuestro análisis toma al *principio de la falta de supuestos* en su carácter específicamente fenomenológico no como un mero *factum*, sino como una posibilidad dentro de posibilidades más amplias que brota orgánicamente desde el fondo de la vida subjetiva. Esto implica que, una vez elaborada la reconstrucción de estas posibilidades a partir de sus fundamentos subjetivos, obtendremos una doble configuración del principio que no se limita a la praxis fenomenológica; misma que podría expresarse como dos principios:

- (1) Por un lado, en consonancia con Husserl, estaría lo que el mismo calificó en un manuscrito de aproximadamente finales de 1925 como “el principio *natural* de la falta de supuestos” (Husserl, 2002b: 405; la traducción y las cursivas son mías)³ que funcionaría en el nivel del conocimiento

3 Dicho manuscrito está publicado hoy en día como el Apéndice XIII (al § 23): “Justificación y sus niveles” de las lecciones del invierno de 1922/1923 “Introducción a la filosofía” (Husserl, 2002b: 405-406).

precientífico y científico positivo y que, por tanto, no posee un sentido fenomenológico.⁴

- (2) por otro lado, y como resultado de esta labor reconstructiva, se podrían distinguir: *a)* el primer sentido propiamente fenomenológico del *principio de la falta de supuestos* que guía la tentativa de fundar fenomenológicamente la tarea de la teoría del conocimiento expuesta en la primera edición de las *Investigaciones lógicas*; *b)* el segundo sentido trascendental de dicho principio que guía la elaboración de una fenomenología trascendental (según lo expuesto en el primer volumen de *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y obras posteriores).

Hablar de dos configuraciones diferentes del *principio de la falta de supuestos*, o incluso de dos principios, realmente no es hablar de dos cosas enteramente distintas o hasta indiferentes la una de la otra sino de dos estratos de una misma especie; estrictamente hablando no habría dos principios uno al lado de otro, sino uno “por encima” o “por debajo” del otro, respectivamente. No quisiera dejar de apuntar nuevamente que los elementos que permitirían hablar de dicha estratificación solo se encuentran plenamente desarrollados en el pensamiento maduro del padre de la fenomenología y no desde el comienzo.

De hecho, habría que enfatizar que mi propuesta de una tal estratificación no pretende ser una interpretación *sui generis* de dicho principio, sino un ejercicio de clarificación que se fundamenta en lo que Husserl mismo denomina en este pequeño pero muy importante texto de 1925 que acaba de ser citado como los “*niveles de justificación*” (Husserl, 2002b: 405; la traducción es mía, las cursivas son del texto original) del conocimiento; mismos que a su vez se corresponden con la ya también aludida estratificación de la idea general

4 En la segunda parte del presente artículo me limitaré a abordar esta primera forma del principio y, como se verá a continuación, la correspondiente forma de interés desde la que surge y en la que tiene sentido.

de la evidencia en este mismo texto y en el que se medita, según su propio título, sobre “la crítica de la apodicticidad y la adecuación” (2002b: 401).

El concepto natural de la falta de supuestos

Ante todo, habría que señalar que, como pura posibilidad, el *principio natural del conocimiento libre de supuestos* en cuanto *natural* no sería el producto de una construcción científica o filosófica, ni tampoco de una exigencia meramente postulada *ad hoc* por alguien en particular. Por el contrario si se considera a partir de su nivel más elemental resulta sencillo darse cuenta de que, en realidad, con él simplemente se expresaría en conceptos lo que originariamente es una *tendencia natural* de todo tener conciencia de algo, es decir, de la intencionalidad en general, llamada “*una estructura teleológica universal*” (Husserl, 2009: 219; las cursivas son del texto original) de la vida de conciencia tomada en su conjunto; la cual implica “una inclinación a la «razón» y a una tendencia continua hacia ella”, esto es, una tendencia a “comprobar la corrección” y a “suprimir las incorrecciones” (2009: 219). Dicha estructura articula el modo en que una intención está dirigida a su cumplimiento en el que lo mentado aparece originariamente él mismo por sí mismo, es decir, de forma *evidente*. Al ponerse de relieve el carácter *funcional* de dicha estructura respecto a la ejecución de los actos intencionales, ella se revela como un *modo* fundamental de los actos mismos al que Husserl llama “*conciencia racional*” (Husserl, 2013: 415; las cursivas son del texto original). Mas esta determinación esencial de la vida de conciencia no debe ser entendida como una mera estructura *rígida* y abstracta puesto que posee un peculiar *dinamismo* en la concreción individual de dicha vida (monádica) en el mundo bajo la formas esenciales de vida trascendental subjetiva que Husserl denomina “*interés cognoscitivo*” (2009: 162; las cursivas son del texto original) e “*interés teórico*” (2009: 178; las cursivas son del texto original). Dichos conceptos merecen una breve consideración que será crucial para entender el sentido y la naturalidad de este *principio natural de la falta de supuestos*.

El *interés cognoscitivo* implica ya no la mera tendencia en el modo de la aspiración del pasivo y aún no voluntario afán hacia el cumplimiento cada vez más perfecto de los actos perceptuales a través de los cuales estamos originariamente involucrados en medio de las cosas, sino una *modificación* que da origen a un “estrato superior” (Husserl, 1980: 93) de dicho afán en un nuevo modo de empeño (*Bestreben*) de consecución (*Erziehung*) voluntariamente conducida —en la “*voluntad de conocimiento*” (19080: 93)— a) por aprehender cada vez más perfectamente a la unidad del sentido de dichas cosas ahora hechas explícitamente conscientes como *objeto temático* relativo a la vida práctica y sus necesidades, esto es, como “sustrato y centro de un *interés unitario*” (Husserl, 2000a: 18; la traducción es mía, las cursivas son del texto original); de tal manera que este interés no es sino “la fuerza del impulso [*Triebkraft*] de la objetivación activa, del conocimiento” (17; la traducción es mía). Estrechamente vinculado a ello, este también implica un nuevo empeño b) por definir de manera perdurable *qué son y cómo son* tales cosas bajo las *condiciones óptimas* de su aparición *relativas* al campo de interés en que estas se presentan y por “retener de una vez por todas lo conocido” (Husserl, 1980: 218; la traducción es mía) de este modo; en principio, todo ello con miras a una acción particular en vistas a un interés particular en un campo de interés particular de nuestra vida precientífica.

En la medida en que los actos del interés cognoscitivo no solo pueden llegar a ser articulados de forma voluntaria, sino que —y gracias a una modificación del *ingenuo* estar *abocados simple y directamente* a las cosas del trato cotidiano para ahora prestar atención *críticamente* a la adecuación de las palabras con las cosas— en ello incluso pueden llegar a entrelazarse con los actos de expresión (y esto, de manera no meramente accidental), entonces, surge a través del interés cognoscitivo c) la posibilidad de la *verificación judicial* en tanto eje rector de *la primera forma originaria del juzgar*, esto es, lo que Husserl denomina el “juzgar cotidiano” (Husserl, 2009: 176) o el “*juzgar en la vida precientífica (en el mundo circundante de la vida)*” (Husserl, 2008b: 200; la traducción es mía, las cursivas son del texto

original). A este respecto se afirma: “en el juzgar cotidiano surgen ya ocasionalmente intereses de conocimiento en el sentido más estricto: intereses en la «verificación» segura, necesidades de convencerse «*por las cosas mismas*» «tal como *efectivamente* son»” (Husserl, 2009: 176; las cursivas son del texto original); empero aquí “el que juzga en su comunidad judicativa conducirá la marcha de su experiencia y de su verificación judicativa por medio de la experiencia solo tan lejos como lo exija su *interés práctico*” (Husserl, 2008b: 200; la traducción es mía, las cursivas son del texto original). Dado lo anterior, se puede decir:

1) El *principio natural de la falta de supuestos* debe ser entendido como la posibilidad de explicitar conceptualmente la *exigencia de la verificación* inherente al conjunto de los intereses cognoscitivos prácticos precientíficos. En otras palabras, dicho principio *expresaría lo que de facto es puramente vivido como una peculiar forma de empeño* inherente a nuestra vida en su orientación práctica hacia el mundo y lo mundano.

Este *interés en la verificación* motiva (sea de forma meramente operativa, sea explícitamente en una toma de conciencia reflexiva de la misma) la posibilidad de la “*justificación natural* de las opiniones” (Husserl, 2002b: 405; la traducción es mía, las cursivas son del texto original) en el seno de la vida práctica y precientífica. Por ejemplo, esta exigencia resulta operativamente efectiva cuando declarativamente afirmo (posicionándome con ello como agente explícito de verdad): “yo digo que él robó las manzanas, porque lo vi tomarlas de la tienda sin permiso” o “yo estoy convencido de que no existen los fantasmas ya que jamás he visto uno”. Pero esta exigencia también puede adquirir un cierto grado de explicitud conceptual en el seno de la vida práctica y precientífica, incluso bajo formulaciones históricamente bien conocidas, como, por ejemplo, la máxima de sentido común “*Nisi videro... non credam*”, es decir, “*hasta no ver, no creer*”, misma que Jesús le recriminó a Tomás el Dídimo en el famoso pasaje del evangelio (Jn 20, 24-29). Frente a esta u otras formas más o menos imperfectas de explicitud de la exigencia de la justificación

del conocimiento en la vida práctica precientífica, el *principio natural de la falta de supuestos* representaría (idealmente) el grado máximo de explicitud y de fijación conceptual de dicha exigencia efectiva en la justificación natural de una opinión bajo la siguiente fórmula: “ningún conocimiento es un conocimiento auténtico en tanto en cuanto contenga en sí mismo un prejuicio [*Präjudiz*] oculto, una presuposición no probada” (Husserl, 2002b: 405-406; la traducción es mía), esto es, una presuposición que no haya sido sometida al tamiz de la confirmación y verificación. Lo que en este caso significa: una presuposición que no ha podido ser corroborada en *el modo de vivir en la verdad de las cosas* de las que en cada caso nos ocupamos en la praxis cotidiana, es decir, que no se corresponde con las respectivas *evidencias relativas y sus modos óptimos* en nuestros campos relativos de intereses y acciones prácticos.

Por otra parte, bien puede decirse que el *interés cognoscitivo* es la cosa mejor repartida en el mundo, es decir, pertenece como potencialidad a cada yo despierto en todo lugar y en todo tiempo pasado o presente, en cambio, tal como Husserl muestra a través de sus análisis genético-generativos sobre los orígenes del saber científico y del filosofar occidental, a) el *interés teórico* —al que Husserl califica en sus lecciones del semestre de verano de 1904/05 en Gotinga como “motor del proceso del conocimiento” (Husserl, 2005: 112; la traducción es mía)— también tiene un origen histórico, en otras palabras, tiene una *protoinstitución* en un tiempo y en un lugar determinados (es decir, en un *mundo nacional* determinado), el mundo griego, a través de la cual irrumpió una “nueva clase de intereses en la vida de la humanidad, la vida en la tradicionalidad natural”, que a su vez trajo consigo un nuevo tipo de vida profesional, la “vida conjunta del que teoriza” (Husserl, 1992: 12; la traducción es mía). Con el surgimiento de este nuevo tipo de interés, aparece entonces la posibilidad de una *transformación del conjunto de los intereses cognoscitivos preteóricos* y, puesto que él no está motivado a partir de los campos de interés particulares y separados de la vida preteórica, “se trata de un interés que desde el comienzo surge de manera no práctica desde el mundo circundante tomado en conjunto, en lo ilimitado” (Husserl, 1973: 175; la traducción es mía). El interés teórico, implica

también una “liberación” de los intereses cognoscitivos de las “necesidades ocasionales de la vida” y la transformación de estos en un nuevo interés “puro” por “los valores que yacen en el conocimiento en sí mismo” (Husserl, 1988: 165; la traducción es mía).

De tal forma que el interés teórico no se atiene al captar cognoscitivamente las cosas en sus respectivos modos de aparecer *óptimos relativos* a campos de interés particulares, pues en él tiene lugar un “instinto de unidad” (Husserl, 1988: 166; la traducción es mía), esto es, una tendencia por alcanzar el ser-así de las cosas en “su interdependencia de ser [*Seinsverflechtung*]” (1988: 166; la traducción es mía) de las unas con las otras hasta alcanzar formas cada vez más abarcadoras de ser.

A su vez, el interés teórico tampoco se ejercita con miras a acciones particulares inmediatas y relativas a aquellos campos y limitadas por ellos; más bien *b)* él es aquel interés que “se aferra a la totalidad de tipos del ente, a las formas universales [...] o sea, a la totalidad de las realidades y grupos individuales, las configuraciones típicas, etc., que en dicha tipología invariablemente se presentan” (Husserl, 1973: 175; la traducción es mía). De tal manera que el yo de los intereses teóricos posee entonces sus propios planes que, al menos en principio, son “proyectos dirigidos al infinito, relativos a un futuro humano infinito, como la conformación de una obra infinita” (Husserl, 2008b: 169; la traducción es mía); de manera que los más altos intereses teóricos se caracterizan por ser intereses universales que traspasan las fronteras de los intereses prácticos (relativos, comunes, tradicionales y nacionales) con miras a una conocimiento universal al que cada uno, cada comunidad científica, aporta una parte.

De tal manera que *c)* el *interés teórico* se caracteriza por ser “el interés universal puro en el ser y en el ser-así en cuanto meta de una praxis aseguradora que conoce y que es conocida” (Husserl, 1989: 187; la traducción es mía). Se trata, pues, del “interés en *lo que es sin más*”, es decir, en lo que es sin condiciones y sin restricciones, que además se determina como “lo idéntico que se llegaría a mostrar como el *óptimo más completo* por medio de posibles progresiones sistemáticas de apariciones en apariciones y atravesando los *óptimos relativos*” (Husserl, 2008b: 204; la traducción es mía, las cursivas

son del texto original). A este óptimo más abarcador y completo al que tiende el interés teórico Husserl también lo denomina “*óptimo absoluto*” (2008b: 205; la traducción es mía, las cursivas son del texto original), en oposición a los óptimos relativos a través de los cuales él se muestra. Esto trae como resultado que “la toma de conocimiento en el interés teórico se diferencia de la toma de conocimiento en el interés práctico” (2008b: 204-205; la traducción es mía).

Del mismo modo, habría que agregar que, si bien el juzgar es ya una posibilidad de la vida precientífica, a través del interés teórico adquiere una nueva determinación; por ejemplo, si prestamos atención a las leyes silogísticas podemos dar cuenta de que ellas no están sujetas al carácter relativo de los intereses prácticos dado que “se mantienen para todo posible ser relativo (en el marco de su relatividad), o sea, para toda verdad relativa” (Husserl, 2008b: 200, la traducción es mía). Mas este afán por la confirmación y la verificación predicativas no es algo exterior a dicho interés, al contrario, y acompañando a los caracteres recién señalados del interés teórico, es necesario reconocer que *d*) él también se determina como “el interés judicativo en el ser y el ser-así en sentido lógico en cuanto ser lógicamente verdadero y como ser verificado” (2008b: 200; la traducción es mía); y gracias a él surge precisamente la posibilidad de una transformación y una superación de las verdades predicativas preteóricas relativas de los intereses prácticos. De modo que, y aunado a lo anterior, se debe tomar en cuenta que *e*):

*El interés teórico en sentido específico es interés por la fundamentación [Begründung], por someter a una norma [Normierung], a lo cual se agrega la confirmación, la fijación en términos sostenibles y la acuñación de la fundamentación. Todo juicio que ha pasado por la fundamentación posee el carácter de la justificación normativa, del *órtos lógos*. Evidentemente la fundamentación puede ser más o menos perfecta (Husserl, 1980: 345).*

En otras palabras, el interés teórico en sentido específico es pues “el interés por las cosas mismas tal cual son y «puramente apegado a ellas»”, el cual “se dirige exclusivamente a certezas, a convicciones

y afirmaciones que se justifican en una norma y que en todo momento pueden acreditar su corrección conforme a norma en una fundamentación ajustada a norma” (Husserl, 1989: 78; la traducción es mía). Con todo, el interés teórico (sea tomado en general, sea tomado en su forma específica) presupone ya siempre al mundo de la vida (Husserl, 1980: 32). Lo que a su vez implica que, en última instancia, él es “en cierto respecto aún relativo-subjetivo”, puesto que el mundo predado para él “es un mundo para alguien, identificable por alguien en conexión con alguien” (Husserl, 1973: 176; la traducción es mía).

Cabe señalar que este carácter relativo subjetivo de la ciencia objetiva está justamente en el centro de las meditaciones husserlianas acerca de la necesidad de una fenomenología del conocimiento teórico en las *Investigaciones lógicas*, esto es, de una doctrina fenomenológica de la ciencia; pero también está en el centro de las diferentes lecciones sobre teoría del conocimiento ofrecidas a partir del primer lustro del siglo XX y que conducen a la institución de la fenomenología como ciencia trascendental de la razón en general en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*; finalmente, desde el comienzo dicha cuestión es abordada como la cuestión central y el eje rector de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

De tal modo que, como se acaba de decir, si bien con el interés teórico se da un cierto rompimiento con los intereses prácticos, al abordarlo globalmente a la luz de su condición relativa al mundo y a alguien para quien hay mundo, en realidad, dicho interés también posee el carácter práctico inherente a toda tendencia, por ello, a todo interés en general, él también implica una actividad, un hacer. En última instancia, es completamente necesario tomar en cuenta que, como se verá enseguida, “la vida práctica excluye la praxis teórica” (Husserl, 1973: 175; la traducción es mía) y que los fines del interés teórico tomado en conjunto están orientados hacia los intereses prácticos tomados en general. De tal modo que, en un texto de 1931, que pertenece a los trabajos de recomposición de las *Meditaciones cartesianas*, se afirma que, al considerarlo en función de sus fines últimos, *f*) el interés teórico debe ser entendido como:

La tendencia hacia una ciencia sistemática, hacia la edificación sistemática de un universo de lo objetivo válido, el universo —el hogar universal en su expansión posible— de los juicios completamente omniabarcantes que comprende su tipología individual y su tipología general abiertas. Este saber universal, en cuanto accesible objetivamente para cada uno, da a cada uno conocimiento universal del mundo familiar práctico [...] y con ello el fundamento del saber para todos los planes prácticos y en particular para todas las posibilidades prácticas, objetivos y caminos hacia las metas finales de la posibilidad de una praxis política universal satisfactoria (Husserl, 1973: 226; la traducción es mía).

Es en virtud de este carácter fundamentalmente práctico de la actividad teórica orientada desde los intereses teóricos que se habla de un carácter esencialmente práctico del teorizar. Tomando en cuenta al conjunto de los puntos anteriores, es posible afirmar lo siguiente:

2) El *principio natural de la falta de supuestos* además debe ser entendido como la siempre posible explicitación conceptual de la *exigencia de justificación* propia del interés teórico que orienta a toda praxis científica positiva. En otras, palabras, aquí también dicho principio expresaría lo que *de facto* es puramente vivido como una peculiar forma de empeño inherente a una forma destacada de nuestra vida, aquella del interés teórico.

Esta exigencia de justificación teórica debe ser entendida como la necesidad de liberarse de todo *prejuicio* que impida fundamentar el saber y el respectivo actuar científicos en cuanto *auténticos* conocimientos rigurosamente justificados en la especie de evidencias que les pertenecen, a saber, las *evidencias teóricas* del conocimiento natural (tanto meramente formal como material). Claro está que “los *prejuicios*” a ser superados aquí también se deben entender de la manera más general y formal posible como meras presuposiciones no confirmadas y verificadas. Pero, desde el punto de vista de la

especificidad de su posible contenido material, en ellos también se incluye la esfera completa de las opiniones y conocimientos precientíficos del ámbito de la ocupación y los intereses prácticos de la vida cotidiana. Con ello tiene lugar, en concordancia con lo que se decía más arriba, una *superación*, más claramente, una *modificación*, de la esfera total del saber cotidiano.

De manera que lo que en el ámbito de los intereses prácticos se consideraba como justificado (y, como se acaba de indicar, cuya verdad es relativa a las necesidades de dichos intereses) ahora puede ser tomado como dudoso o ilusorio o simplemente falso; por ejemplo: desde la perspectiva de la ocupación y el trato cotidiano y precientífico con las cosas de nuestro mundo circundante, la afirmación “el sol gira alrededor de la tierra” puede ser tomada como verdadera, en cambio, desde la perspectiva del conocimiento de la ciencia moderna de la naturaleza ella solo puede ser considerada como enteramente falsa.

No obstante, y en acorde con lo último que se dijo sobre el interés teórico, esto no significa que la sabiduría teórica de las ciencias positivas —por mucho que intente liberarse de las opiniones y conocimientos de la vida cotidiana— logre separarse completamente del ámbito de la vida y los intereses prácticos. Y más aún, habría que decir que la posibilidad del conocimiento científico natural y las ciencias históricamente desarrolladas que surgen de ella son en realidad un perfeccionamiento del conocimiento y del saber precientífico de las cosas y el mundo revelado por ellos. En palabras de Husserl:

Conocerlo [al mundo] más completa, más segura, en todo respecto más perfectamente de lo que puede hacerlo la experiencia ingenua, resolver todos los problemas del conocimiento científico que se presenta sobre su suelo, tal es la meta de las *ciencias de la actitud natural* (Husserl, 2013: 140; cursivas del original).

Tomando en cuenta que la compleja problemática de la “actitud natural” no podría ser abordada aquí, es pertinente señalar que estas “ciencias de la actitud natural” también pueden ser entendidas como

positivas. Esto debido a que *las cosas* a las que remiten inmediata o mediatamente las evidencias teóricas en que dichas ciencias orientadas por su interés teórico en última instancia intentan fundamentarse —y a pesar de que estas evidencias resulten más perfectas que las evidencias relativas del saber precientífico y poseen como ideal formador excluir progresivamente de sí mismas la posibilidad del error y toda relatividad— son “algo” ya siempre puesto de antemano a la actividad científica, es decir, son un *positum* del que parte dicha actividad y en el que mediata o inmediatamente se sustenta dicha actividad.

Dicho más claramente, estos *posita* a los que la ciencia positiva remite (de forma inmediata, aunque en la mayoría de los casos más bien es de forma medita) en última instancia no son sino las cosas que justamente están dadas como existentes y reales en la experiencia y el saber precientífico del mundo de la vida. Esto implica que las ciencias positivas desarrollan sus preguntas y sus problemas siempre *a partir* de la vida precientífica y su prístina experiencia del mundo. Pero la tendencia inherente a la actividad teórico-cognoscitiva de las ciencias positivas no logra satisfacerse plenamente en el conocimiento simple y directamente entregado a los *posita* del mundo puesto que en él mismo no se posee la justificación de que lo conocido por él no pueda ser de otra manera.

Solo a partir del surgimiento de una nueva forma de interés, el interés crítico-cognoscitivo, podría superarse la ingenuidad que domina el conjunto de los intereses cognoscitivos, sean estos precientíficos o científicos. Lejos de ser un mero capricho de quien fenomenologiza, el *principio fenomenológico de la falta de supuestos* germina desde el seno de este interés inédito que anima de pies a cabeza a quien practica la fenomenología. Su análisis —planeado como la continuación del presente artículo— mostrará que, del mismo modo en que *el principio natural de la falta de supuestos* no podría ser definido como una mera invención arbitraria, tampoco puede serlo la configuración fenomenológica de nuestro principio, anunciada en la tercera sección de este trabajo.

Además, estos análisis mostrarían que la superación que tiene lugar en el surgimiento del interés crítico-cognoscitivo no es en el

sentido de un nuevo peldaño del conocimiento mundano. Esta superación comporta más bien un rompimiento general con la orientación unidireccional objetiva del conjunto de todos los intereses mundanos que permite la apertura de, no una nueva región de conocimiento hasta ahora desconocida, sino de una nueva dimensión temática y problemática distinta, aunque no separada de la objetiva mundana, a saber, la dimensión subjetiva correlativa a la dimensión del conocimiento mundano.

Quien fenomenologiza no aspira simplemente a un grado más elevado de verificación, de justificación racional y de clarificación cognoscitiva que el alcanzado en las formas precientíficas y científicas del conocimiento mundano. Él o ella más bien aspira a comprender qué son, en qué consisten en primer lugar, la verdad y la racionalidad. No apela simplemente a evidencias más perfectas dadas en experiencias más perfectas del mundo y lo mundano, él o ella más bien desea poner en claro qué es la evidencia en cuanto vivencia de la verdad, qué es la experiencia en cuanto fuente originaria de todo sentido; lo que trae consigo sus propias exigencias y, por tanto, sus propios principios.

Un análisis que continúe lo ganado hasta aquí tendría que mostrar que el principio en su encarnación fenomenológica de ninguna modo apunta contra el saber teórico como si fuese imperfecto o incluso dudoso o ilusorio, a la manera en que, como he indicado, lo hacía el interés teórico con respecto al saber cognoscitivo preteórico. Tanto el sentido de la liberación demandada explícitamente por el principio, como el sentido de lo que aquí habrá de ser entendido como “prejuicio” experimentarán una profunda transformación esencialmente conectada a la efectuación de la *epojé* y reducción fenomenológicas que posibilitan la ejecución concreta de esta nueva forma de interés en la forma de un fenomenologizar. En fin, ya que son las propias efectuaciones subjetivas de quien fenomenologiza las que resultan examinadas fenomenológicamente, entonces, estos análisis mostrarían cómo y por qué el *principio fenomenológico de la falta de supuestos* debería ser entendido como el principio de la más radical autorresponsabilidad.

■ Referencias

- Aguirre, A. (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion zur Letzbegründung der Wissenschaft aus der Radikalen Skepsis im Denken Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff.
- Bernet, R., Kern, I. y Marbarch E. (1996). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Meiner.
- Descartes, R. (1997). *Œuvres philosophiques I, 1618-1637*. F. Alquié (ed.). Classique Garnier.
- Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*. Husserliana, Band XV. I. Kern (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1976). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana, Band VI. W. Biemel (ed.). Martinus Nijhoff.
- (1980). *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. L. Landgrebe (ed.), B. Navarro (trad.). UNAM.
- (1982a). *Investigaciones lógicas I*. Traducción de M. García Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (1982b). *Investigaciones lógicas II*. Traducción de M. García Morente y J. Gaos. Alianza Editorial.
- (1988). *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Husserliana, Band XXVIII. U. Melle (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (1989). *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana, Band XXVII. Th. Nenon y H. R. Sepp (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- (1992). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass (1934-1937)*. Husserliana, Band XXIX. R. N. Smid (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (1997). *Meditaciones cartesianas*. Traducción de M. A. Presas. Tecnos.
- (2000a). *Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung "transzendente Logik" (1920-1921). Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*. Husserliana, Band XXXI. R. Breuer (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (2000b). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Traducción de L. E. González. UNAM.
- (2001). *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)*. Husserliana, Band XXXI. D. Lohmar y R. Bernet (eds.). Kluwer Academic Publishers.
- (2002a). *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Husserliana, Band XXXIV. S. Luft (ed.). Kluwer Academic Publishers.

- (2002b). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen (1922-1923)*. Husserliana, Band XXXV. B. Grossens (ed.). Kluwer Academic Publishers.
- (2005). *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Husserliana, Band XXXVIII. R. Giuliani y T. Vongehr (eds.). Springer.
- (2008a). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. J. V. Iribarne (trad.). Prometeo.
- (2008b). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Husserliana, Band XXXIX. R. Sowa (Ed.). Springer.
- (2009). *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. 2ª ed. L. Villoro y A. Ziri6n (trads.). UNAM.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducci6n general a la fenomenología pura*. Nueva edici6n y refundici6n integral de la traducci6n de Jos6 Gaos por A. Ziri6n. UNAM / FCE.
- (2020). *Studien Zur Struktur des Bewusstseins. Teilband III: Wille und Handlung. Texte aus dem Nachlass (1902-1934)*. Husserliana, Band XLIII. U. Melle y T. Vongehr (eds.). Springer.
- Lee, N. (2000). Practical Intentionality and Transcendental Phenomenology as a Practical Philosophy. *Husserl Studies*, 17(1): 49-63.
- Newton, I. (1972). *Philosophie Naturalis. Principia Mathematica. The Third Edition (1726) with Variant Readings*, Vol. II. A. Koyré y B. Cohen (eds.). Harvard University Press.
- Plat6n (1986). *República. Diálogos IV*. Introducci6n traducci6n y notas de C. Eggers Lan. Grados.
- Procli Diadochi (1873). *Primum Euclidis Elementorum librum commentarii*. G. Friedlein (ed.), B. G. Teubneri.
- Rickert, H. (1920). *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der Philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*. Mohr Siebeck.
- Rizzoli, L. (2008). *Erkenntnis und Reduktion. Die operative Entfaltung der phänomenologischen Reduktion im Denken Edmund Husserls*. Springer.
- Schnell, A. (2019). *Was ist Phänomenologie?* Klostermann.
- Str6ker, E. (1997). *The Husserlian Foundations of Science*. Kluwer Academic Publishers.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press.
- Ziri6n, A. (1989). La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "a las cosas mismas". A Ziri6n (ed.), *La actualidad de Husserl*. UNAM / Fundaci6n Gutman / Alianza Editorial Mexicana: 99-123.