

Trascendentalismo versus naturalismo: reconsiderando su relación

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

PUCP

§1. El “hiato en la cultura”

El surgimiento de las “filosofías de la vida” en la Alemania del siglo XIX se da lleno de ambigüedades. Por un lado, se desarrollan como *reacciones* del neo-Kantismo de Baden y el criticismo de Dilthey al naturalismo fisicalista de Comte, desde que éste publica su *Curso de filosofía positiva* en 1830. Ellas son luego vinculadas a la dirección hermenéutica que Heidegger imprime desde *Ser y tiempo* (1927) en la fenomenología de Husserl¹. Pero por otro lado, también se asocian al rápido desarrollo de las ciencias biológicas. Según Herbert Schnädelbach, esta “introducción biologista en las ciencias de la vida abolió tendenciosamente la diferencia racional entre naturaleza y cultura facilitando el éxito del biologismo generalizado en la teoría de la cultura que culminó en el racismo del Nacional Socialismo”². Es en *este* contexto –al que Husserl se refiere como el de la “zoología de los pueblos”– que él renueva su crítica al “naturalismo” decimonónico en su obra testamentaria, la *Crisis* de 1936, donde enuncia la frase “el positivismo, por así decir, decapita a la filosofía” y sostiene que, ante las preguntas racionales que Kant caracteriza como “supremas y últimas” respecto del “sentido” y “sinsentido” de la existencia, la historia, el mundo, la inmortalidad, la ética, etc., que son candentes para la vida, las meras ciencias naturales –“que abstraen todo lo subjetivo”– no son capaces de “decirnos nada”³. Asimismo, este contexto alemán quizás explique por qué las “filosofías de la vida” del siglo XX luego de Husserl orientan sus investigaciones hacia las disciplinas humanas y de la cultura alejándolas de un diálogo que se hacía necesario con su indiscutible raigambre natural –a pesar de que en un inicio Bergson y Dilthey examinan las actividades instintivas y voluntarias al lado de las

¹ Cf. Misch, Georg, *Lebensphilosophie und Phänomenologie, eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlín: B.G. Teubner, 1931.

² Cf. <http://en.wikipedia.org/wiki/Lebensphilosophie>, nota 2, leído noviembre 5, 2014. Herbert Schnädelbach (1936-) es un filósofo alemán de influencia Hegeliana y Gadameriana, con aportes reconocidos en teoría racional y pragmática del lenguaje.

³ Cf. *Hua VI*, §§ 2-5, pp. 3-12 (Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo, 2008, traducción de Julia Valentina Iribarne, pp. 49-58; en adelante, *Crisis*).

racionales, y Husserl más explícitamente reflexiona sobre el “oscuro” entretrejimiento entre la naturaleza psico-física y el mundo espiritual”⁴.

Ahondando así el “hiato en la cultura” introducido por Kant⁵ entre naturaleza y libertad moral, la llamada *tradición fenomenológica hermenéutica* se ha alejado en general de reflexiones sobre las relaciones de las ciencias de la cultura y la naturaleza, dando así la falsa impresión de promover “dualismos ontológicos” heredados del cartesianismo que dicha tradición también critica desde otros flancos. Por ello, aunque Husserl sí intentó pensar en su relación, se juzga –desde tradiciones que han dado una atención preferencial a cuestiones epistemológicas y de la mente planteadas desde las ciencias naturales– que la crítica husserliana al naturalismo, siguiendo en esto a la tradición trascendental kantiana como luego Heidegger y Gadamer, ya no es viable. Se han revaluado hoy diversos “naturalismos” filosóficos, habiendo echado mano los menos reductivos, del interesante concepto de “sobrevenida” (*supervenience*).

En lo que sigue reconsideraré la relación entre trascendentalismo y naturalismo, señalando primero algunos aspectos de la crítica temprana de Husserl al naturalismo y su sentido originario. En segundo lugar abordaré la “actitud fenomenológica trascendental” como descripción de los procesos que funcionan implícita y anónimamente en la “actitud natural”. Esto me permitirá ilustrar cómo el fenomenólogo trascendental detecta dos tipos de actitudes dentro de la “actitud natural”: la “naturalista” (propia de las ciencias naturales físicas y psicofísicas) y la “personalista” (propia de las ciencias del espíritu o la cultura), así como el sentido del “complejo entretrejimiento” entre los ámbitos de naturaleza y el espíritu. Concluiré mencionando muy brevemente algunos datos históricos y sistemáticos sobre la relación entre la fenomenología y las ciencias naturales, generalmente no tomadas en cuenta.

§2. La crítica husserliana al naturalismo y su concepto de “idealidad”.

⁴ *Hua IV* (Husserl, Edmund, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Libro segundo, Problemas de constitución*, México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, traducción de Antonio Zirió Q.; en adelante, *Ideas II*).

⁵ En torno a la distinción entre “metafísica de la naturaleza” y “metafísica de las costumbres”, cf. el Prefacio de Kant, Manuel, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Editorial Encuentros, 2003, traducción de Manuel García Morente.

Ésta se inicia en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* (1900)⁶, y concierne “distinciones esenciales” que el “psicologismo lógico” de su época parece desconocer, inspirado en la *Lógica* de Mill (1843). Mill sostiene que si “la lógica es la ciencia de las leyes formales del pensamiento”, entonces ella “como ciencia es, y no puede sino ser, una rama de la psicología, consistiendo en el análisis científico de aquellas operaciones mentales de las que se ocupa la lógica, en la medida que en tanto arte, nos permite realizarlas correctamente”⁷. El interés de la lógica es pues describir *operaciones mentales* en cuanto *correcta o incorrectamente* ejecutadas.

Un primer aspecto de las objeciones de Husserl al psicologismo lógico recoge una diferencia que tanto Aristóteles, en su *Física*⁸, como Leibniz en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*⁹ en su respuesta a Locke, ya habían formulado. El “orden” en que procede nuestro conocimiento desde lo particular y compuesto en dirección inductiva hacia las causas y principios generales y simples, no es el mismo que el “orden objetivo” –ontológico y lógico– (que es el que debe reflejar la ciencia).

Un segundo aspecto se refiere a la *diferencia* entre el orden psíquico (mental, *subjetivo* y *real* de nuestras representaciones), y el orden “conceptual y objetivo” (que es *ideal*). Así, la “validez objetiva” de la proposición “la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a 180°” no depende de los procesos mentales judicativos –contingentes, temporales y fugaces– de personas individuales, ni es producto de una mera “generalización inductiva” a partir de ellos. Frege también distingue entre el orden *subjetivo* (psicológico, *real*) de las representaciones e ideas, y el orden *objetivo, conceptual* (intersubjetivo) de los *sentidos y significados*¹⁰. Popper también adopta dicha distinción, poniendo al lado del *primer* mundo (el físico o real), y del *segundo* mundo (el de los “estados de conciencia”, en interacción con el primero), un *tercer*

⁶ Cf. *Hua XVIII* (Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, tomo I, Madrid: Revista de Occidente, 1967, traducción de Manuel G. Morente y José Gaos; en adelante *IL I*).

⁷ Mill, John St., *A System of Logic*, en: *Collected Works*, volumen VII, Toronto: Toronto Press/Routledge and Kegan Paul, reprint 1981), Introducción, § 7, p. 15.

⁸ Aristotle, *Physics*, Books I-IV, London, England /Cambridge, Massachusetts: Loeb Classical Library, traducción de P.H. Wicksteed y F.M. Cornford, 2005, 184^a10-184b10.

⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris: Garnier-Flammarion, 1966, cf. especialmente Libro I.

¹⁰ Frege, Gottlob, “Über Sinn und Bedeutung”, en: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, pp. 25-50. Dice: “Entiendo que un *pensamiento* no el acto subjetivo del pensar sino su *contenido objetivo* (...)” (p. 32).

mundo –el del “*conocimiento o pensamiento en un sentido objetivo*”¹¹– que *no consiste* en meras “*expresiones* lingüísticas de estados mentales subjetivos o disposiciones conductuales” destinadas a la comunicación para “evocar en otros sujetos semejantes estados mentales o disposiciones conductuales”.

Mutatis mutandis Husserl no dice cosas muy distintas. En *Filosofía, ciencia rigurosa* de 1910/11 dice que para el naturalista “cuanto existe o bien es físico (pertenece al nexo unitario de la naturaleza física) o bien (...) Todo lo que existe es de naturaleza psicofísica, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas”¹². La “naturalización de la conciencia” que Husserl allí reprocha no es el reconocimiento de su carácter *real* (*reell*) y su pertenencia al *orden de la naturaleza psicofísica*, que él admite y desarrolla en 1913 (*Ideas II*). Objeta más bien que los “procesos mentales” se lean exclusivamente desde el “monismo de las sensaciones y energetismo”, desconociendo otras *funciones intencionales* no reductibles a complejos de sensaciones. Asimismo objeta la “reducción naturalista” que *confunde el orden conceptual e ideal* de los sentidos y objetividades ideales de la lógica y las matemáticas, con eventos mentales o disposiciones psíquicas naturales.

Éste es *un* aspecto de su proclamado “idealismo”, contra la reducción “naturalista” de las ideas. En sus *Ideas* de 1913 vuelve a defender el carácter “ideal”, “esencial” o “eidético” de determinadas objetividades, contra los contra-argumentos naturalistas que sostienen que se trata sólo de “HIPOSTATIZACIONES METAFÍSICAS” o “GRAMATICALES”¹³, “fantasmas metafísicos” o “entidades escolásticas”, *ergo* de todo un “aquellarre filosófico” del que nos habría liberado la ciencia natural.¹⁴ A esto Husserl llama “ceguera psíquica” “para las ideas”; y señala que no se trata de fenómenos inventados ni hechos psicológicos. Los términos “objeto”, “objetivo”, “objetividad”, no equivalen a algo *real*, sea físico o psíquico. En el lenguaje científico se habla *continuamente* de

¹¹ Popper, Karl, “Knowledge: Subjective versus Objective (1967)”, en: Miller, David (editor), *Popper Selections*, Princeton: Princeton University Press, 1985 (pp. 59 ss). Dicho *tercer* mundo contiene todo lo producido por el ser humano depositado en el mundo de libros y revistas, o nuestras máquinas y herramientas y cómo usarlas.

¹² Husserl, Edmund, *La filosofía, ciencia rigurosa*, Madrid: Ediciones Encuentro, 2009, traducción de Miguel García-Baró, pp. 15 ss.

¹³ *Hua III/1*, p. 48 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, Libro primero, *Introducción general a la fenomenología pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, traducción de Antonio Zirió Q., p. 126; en adelante, *Ideas I*).

¹⁴ *Ibid.*, p. 41 (*Ibid.*, p. 119).

“objetos *en general*”. En ese sentido hablamos, por ejemplo, de “la nota do, que es un miembro numéricamente uno de la escala musical”, o del “número 2 en la serie de los números naturales, <de> la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos, <de> una proposición cualquiera en el ‘mundo’ de las proposiciones –en suma, <de> cualquier clase de entidad ideal”¹⁵. Las objetividades “ideales” o “conceptuales” pueden, según Husserl, tener un carácter “exacto” o “unívoco” como en las ciencias formales, la aritmética y la geometría. En este caso, sostiene, “expresan algo que no se puede ‘ver’”, “tienen el carácter de ‘IDEAS’ EN EL SENTIDO KANTIANO”, son “LÍMITES IDEALES” a los que nos “acercamos”, pero no tenemos cómo instanciar de modo exhaustivo en el mundo sensible¹⁶. Nuestra “intuición eidética” de ellos consiste en un mero comprender, o aprehender. Sin embargo, sí caben de ellas “definiciones exactas”. Otro tipo de “conceptos” o *eide* son meramente “descriptivos”, necesariamente “inexactos” o “vagos”. Las ciencias naturales como la botánica o la psicología trabajan con “conceptos” o *eide* “morfológicos” del tipo “dentado”, “aserrado”, “lenticular”, “umbeliforme”¹⁷. La “psicología fenomenológica o intencional” del propio Husserl –una disciplina “mundana”, en la actitud natural– es una “ciencia eidética morfológica”; no ofrece “definiciones” ni construye demostraciones, solo “descripciones”. Husserl también concibe a la “fenomenología trascendental”, que implica un “abandono” de la “actitud natural”, como una “*doctrina descriptiva de esencias de las vivencias puras*”,¹⁸ es decir, de sus *eide* morfológicos.

Ahora bien, desde *La filosofía de la aritmética* en 1891¹⁹ hasta “El origen de la geometría” de 1936²⁰ Husserl señala la *necesidad* que tienen las objetividades *ideales* de *fijarse* y *expresarse* en un medio natural para que puedan ser *iterados*. El que los “conceptos” y determinadas objetividades sean *irreales* o *ideales* significa que son “posibilidades” que se pueden *iterar*, actualizándose de modo indefinido, a diferencia de los procesos *naturales* –físicos o psíquicos – cuya “ocurrencia” es “temporal”. Pero la *conditio sine qua non* para que tanto conceptos o proposiciones –los *nóemas irreales*– como objetos ideales puedan “iterarse” indefinidamente es que primero se

¹⁵ *Ibid.*, p. 48 (*Ibid.*, p. 126).

¹⁶ *Ibid.*, p. 155 (*Ibid.*, p. 242).

¹⁷ *Loc.cit.*

¹⁸ *Ibid.*, p. 156 (*Ibid.*, p. 243).

¹⁹ *Hua XII*.

²⁰ *Hua VI*, pp. 365- 386 (Husserl, Edmund, “El origen de la geometría”, en: *Estudios de filosofía*, vol. 4, Lima: Instituto Riva-Agüero, 2000, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón; en adelante, *OG*).

fijen en ocurrencias temporales *naturales*, de tipo *físico*. Para ello, primero hay que *expresarlos* fijándolos en el lenguaje *escrito* (pues el “sonido” también es una ocurrencia “temporal”). No pueden darse *fuera* de esa instanciación lingüística. El lenguaje *escrito* y los *signos* físicos son evidentemente realidades *naturales*, pero según Husserl también tienen una dimensión ideal en la medida que cualquier libro o enunciado se puede imprimir *ene* veces, y en todos los idiomas concebibles. Así, la *escritura es la condición de la iterabilidad del ideal*, instanciándose, actualizándose y realizándose cada vez en una dimensión “real” –el signo. *Al mismo tiempo*, dicha fijación lingüística, escrita, de contenidos significativos ideales, y su “reactivación” o “actualización” es *siempre* realizada *por alguien*, mediante *sus vivencias psíquicas* concretas, las de seres humanos vivientes, que perciben, imaginan, juzgan, razonan, sienten y hablan. Y dichas vivencias, que transcurren en el fluir de la vida subjetiva, pertenecen a *una entidad psicofísica*, viviente, portadora de un cuerpo orgánico, *ergo*, con cinco sentidos, cinestesis, y un sistema nervioso central cuyo corazón es el cerebro entre otras cosas. En ese sentido “laxo” podemos decir que las “idealidades” “supervienen” a las “realidades”, en el sentido que sólo pueden “actualizarse” con ellas, sin reducirse a ellas. El que Husserl distinga estas tres dimensiones *descriptivamente*, el mundo físico material, la unidad psicofísica que somos, y el tercer mundo de conceptos y objetividades ideales, no quiere decir para él que estemos hablando de un *topos ouránous* (en el caso de las objetividades ideales), o de espíritus desencarnados (en el caso de nuestra vida consciente). Es más: las objetividades ideales de las matemáticas sólo forman parte de nuestro mundo circundante si entramos en “actitud matemática”, si nuestra conciencia las “actualiza” mediante sus vivencias y el lenguaje. En tanto “idealidades objetivas” propiamente *no existen, no son reales*, pues no les corresponde las categorías de la naturaleza física o psíquica, como extensión o materialidad, pero “*son*”. Son *irreales*, pero no en el sentido de seres “imaginarios” arbitrarios y contingentes frutos de la fantasía, como “centauros”, que actualizamos en producciones culturales ficticia –en la literatura, el cine, etc.. Porque las idealidades objetivas matemáticas, por lo demás, pueden ser “aplicadas” al mundo físico natural para hacerlo inteligible, con bastante éxito, como se viene haciendo desde la época de Galileo.

§3. Actitudes trascendental y natural: naturalista y personalista

Comenzaré brevemente recordando la diferencia husserliana entre “actitud fenomenológica trascendental” y “actitud natural” –cuyo sentido tampoco fue del todo comprendido y aceptado por los sucesores de la tradición fenomenológica y hermenéutica. Una simplificada pero esencial manera de plantear la distinción es entre dos perspectivas, una desde la “primera persona” y otra desde la “tercera persona”²¹, alcanzándose la primera mediante los pasos metodológicos de la *epoché* y la *reducción* fenomenológica trascendental. La primera “suspende”, “desconecta” y “pone fuera de juego” la “tesis general de la actitud natural” y su “toma de posición” básica o “proto-creencia” que es la de que el “mundo existe”, y con ello se suspenden *eo ipso* todas las “tomas de posición” o creencias que acompañan nuestras experiencias cotidianas y científicas.²² Huelga decir que esta “suspensión” o “puesta entre paréntesis”, no siendo ni una duda ni una negación, conserva todo lo “suspendido” –con sus tomas de posición y creencias aunque sin “ejecutarlas”– con el objeto de “observarlo” y “describirlo”. Este primer momento del método distingue a la fenomenología del procedimiento usual de textos introductorios a la filosofía de la mente o ciencias cognitivas, que es la presentación y discusión “taxonómica” de alternativas metafísicas (monismos, dualismos, funcionalismos, eliminativismos, reductivismos, epifenomenalismos, etc.), con sus respectivas alternativas epistemológicas. El fenomenólogo parte de la *experiencia en primera persona*. Sólo después de la *epoché*, el fenomenólogo aplica la *reducción*, un tipo *sui generis* de “reflexión” que actualiza precisamente una posibilidad inherente en nuestra conciencia natural objetivamente orientada, sea hacia el mundo exterior o el ámbito inmanente. No es pues, propiamente una introspección dirigida a simples “datos” mentales “fluidos”, sino una “conciencia modificada” de segundo grado, que permite *prestar atención* precisamente al *modo cómo* en la cotidianidad y al estar ocupados con diversos tipos de experiencias, “vivimos” en cada caso nuestros “estados y actividades” por los cuales somos *conscientes*, de diversas maneras, del horizonte del “mundo” circundante y de todo lo que en aparece en él. Husserl reconoce en *Ideas I* las diversas dificultades de este procedimiento, no sólo porque –a diferencia de una mera mirada objetiva, en tercera persona, al mundo exterior– el ámbito examinado está en un constante fluir, sino porque la conciencia examinante también lo está²³. Por ello el tipo de “reflexión” puesto en marcha se guía, por un lado, por el

²¹ Gallagher, Shaun & Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*, London & New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, pp. 13-14.

²² *Hua III/1*, §§30-32, pp. 60-66 (*Ideas I*, pp. 139-145).

²³ *Ibid.*, §§77-79, pp. 162-178 (*Ibid.*, pp. 250-268).

“PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS”, es decir, por “lo que se nos OFRECE EN LA ‘INTUICIÓN’ ORIGINARIAMENTE” aceptándolo “SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE EN ELLA SE DA”²⁴, y por el otro, con el objeto de poder obtener “datos claros”, fijándolos en descripciones lo más “estables” posibles, la mirada se orienta a las diversas estructuras, funciones y modos de la experiencia consciente en sus “tipos” esenciales. El carácter “morfológico” –relativamente vago e inexacto– de los *eide* de la vida del sujeto examinados en primera persona sólo permite una descripción que procede de niveles graduales de menor a mayor claridad²⁵. Pero se trata de un proceder que es como “la de un viajero que explora una parte desconocida del mundo”, y que lo hace reconociendo que “nuevas exploraciones vayan a requerir nuevas descripciones con múltiples mejoras”, por lo que la actitud del fenomenólogo debe guardar “el hábito de la libertad interior incluso frente a <sus> propias descripciones”²⁶.

Para Popper, el “primer” y “segundo” mundo (el físico real y el de nuestras representaciones) están en interacción; en cambio el “tercer” mundo (el de los productos del conocimiento humano objetivo) requiere de una “epistemología sin sujeto cognoscente”.²⁷ A Husserl en cambio le interesa examinar la relación entre los tres “mundos”. Recordemos que todo lo suspendido –el mundo en general y sus creencias– se conserva luego de la reducción, pero sólo *tal como* “es vivido” en el marco del horizonte general de nuestras experiencias, como “fenómeno puro”. Este término equívoco, de fuertes cargas semánticas sedimentadas, también denominado *nóema*, corresponde *mutatis mutandis* al “tercer” mundo de Popper, sólo que involucra mucho más que todos los conocimientos “objetivos” adquiridos por la humanidad. Se trata para Husserl del ámbito del “sentido” que empieza a configurarse desde la experiencia pre-predicativa como *nóema* perceptivo, hasta los *nóemas* o proposiciones de nivel predicativo –los “significados”, valores, normas, teorías, las ciencias y artes en general,

²⁴ *Ibid.*, p. 51 (*Ibid.*, p. 129).

²⁵ *Ibid.*, p. 143 ss (*Ibid.*, p. 143 ss).

²⁶ *Ibid.*, p. 224 (*Ibid.*, p. 316-317).

²⁷ Cf. *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science*, ed. B. Van Rootselaar and J.F. Staal, Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1968, pp. 333-373. Cf. también, entre otros, “Knowledge: Subjective versus Objective (1967)”, en: Miller, David (ed.), *Popper Selections*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1985, pp. 58-77; “Knowledge: Objective and Subjective”, en: Notturmo, M.A. (editor), *Karl Popper, Knowledge and the Body-Mind Problem, in Defence of Interaction*, London: Routledge, 1994, pp. 1-23.

etc.— constituidos en los estratos más sofisticados de las experiencias vividas intelectivas, valorativas, volitivas y predicativas (cuya *conditio sine qua non* es por cierto el lenguaje). Pero este “tercer” mundo, ámbito de “sentidos y valideces”, *no es* para Husserl una *existencia* ni una *realidad* en un sentido *físico* ni *psíquico*, sino que es “irreal”, meramente “*intencional*” (a falta de mejores términos), no está propiamente “*ni intra ni extra mentem*”. Es pues *ideal*. Y sin embargo es *correlativo* a nuestras experiencias reales psico-físicas, por un lado, y no hay modo de “iterarlo” a menos que lo fijemos y actualicemos en el *lenguaje* efectivo.

La *experiencia noético-noemática* reducida —el “*a priori* universal de la correlación” o intencionalidad— sometida a análisis y descripción, tiene para Husserl un carácter “trascendental” porque la intencionalidad es una de las *condiciones de posibilidad* de nuestra experiencia del mundo en general. Otra *estructura trascendental* de dicha experiencia es su carácter *temporal*; las experiencias activas y pasivas de la vida del sujeto fluyen en un *continuum* sintético, cuyas fases transcurridas se alejan hacia el pasado oscureciéndose a la vez que sedimentándose en una pasividad secundaria, mientras que desde el presente siempre renovado y auto-diferenciado se anticipan permanentemente las fases por venir. Esto permite entender el modo temporal en el que somos conscientes del mundo, esto es, el modo temporal en que se van configurando los sentidos y valideces (creencias, valores, etc.) mediante los cuales somos conscientes del mundo. Una *tercera condición de posibilidad trascendental* es el carácter centralizado de nuestras experiencias desde una suerte de eje que permite orientarnos en un horizonte temporal respecto de nuestras experiencias pasadas y aquellas que anticipamos, encarnada en una suerte de “centralización” paralela y concomitante que es la de nuestro cuerpo, que da un carácter orientado a nuestras experiencias en el horizonte espacial sincrónico; la centralización del yo es pues vivida en universal y necesaria relación con una conciencia de horizonte espacial y temporal. Finalmente, “los fenómenos subjetivos de las cinestesis” y el carácter *intersubjetivo* de nuestra experiencia trascendental del mundo son estructuras eidéticas trascendentales derivadas de las anteriores. La puesta en claro de esas estructuras permite entender mejor qué entiende Husserl por la “función” de “constitución”. Los diversos sentidos, creencias y valideces (*noémas*) que adquiere el mundo en nuestra experiencia se “constituyen” pues de un modo intencional, intersubjetivo, temporal, horizéntico, con la intervención del cuerpo —sus sensaciones y cinestesis— en una corrección permanente de sus

perspectivas y validaciones. Estas son las “*condiciones trascendentales*” que, desde su perspectiva en *primera persona*, permiten al fenomenólogo describir nuestras experiencias del mundo. En cambio, lo que no se “vive” en “primera persona” son los procesos neuronales cerebrales concomitantes; no somos conscientes de ellos. Su observación requiere de la perspectiva “exterior” en tercera persona del científico en la actitud natural.

Esta puesta en claro de lo que puede ofrecer la actitud trascendental, le permite a Husserl pasar a describir en *Ideas II* y en manuscritos inéditos qué actitudes posibles caben *dentro de la actitud natural*, es decir, el tipo de “constitución” de sentido que se pone en marcha en las distintas ciencias naturales y disciplinas de la cultura. Me refiero a ellas muy brevemente pues ya las he desarrollado en otro lado²⁸, además las siguientes ponencias pondrán en claro la especificidad de una de ellas. Husserl observa que entre la “actitud naturalista” y la “actitud personalista” se ponen en marcha distintos tipos de constitución de sentido. En el marco de la “actitud naturalista”, se experimenta el mundo como “naturaleza”, es la única realidad existente. En esta actitud, el “espíritu y las ideas” son naturalizadas; las propias actividades y experiencias conscientes, así como los valores y perspectivas, decisiones y capacidades subjetivas de los científicos naturales son “puestas fuera de juego”. El estrato básico de la naturaleza es experimentado como *físico*. Las experiencias empírico-deductivas del científico natural, altamente formalizadas y con estrictos protocolos, sustentan el estudio de las ciencias *físicas* en general y el modo cómo establecen las distintas determinaciones básicas de la naturaleza –desde los niveles sub-atómicos hasta los estelares–, controlando las observaciones, la recolección de datos y la elaboración de teorías. Su meta es alcanzar la “pura determinación objetiva” de la realidad “en sí misma”, “batallando contra todo aquello que es meramente subjetivo”²⁹. En la producción final de sus resultados, por ende, eliminan toda referencia a la intuición o a la experiencia en primera persona. Sobre este estrato se levanta la naturaleza orgánica y la vida, como organismos de creciente complejidad hasta las entidades conocidas como *psicofísicas*. Fenomenológicamente hablando, es decir examinando en primera persona cómo se constituye la experiencia de los cuerpos animados en “actitud naturalista”, Husserl

²⁸ Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary, “Reconsiderando la distinción entre ciencias naturales y ciencias de la cultura” (a ser publicado en *Areté*, 2015).

²⁹ *Hua IX*, p. 96.

observa su carácter multi-estratificado. El primero es por cierto simplemente *físico* (desde una percepción puramente material), el segundo involucra a las *sensaciones* de un cuerpo sintiente (desde experiencias somatológicas), y el tercero es puramente *psíquico* desde experiencias puramente psíquicas. El estrato somatológico presupone al físico, y el psíquico presupone al somatológico y al físico, pero no a la inversa. El estrato físico no presupone ni al somatológico ni al psíquico, etc.. La *triplicidad* de estratos permite captarnos como entidades psico-físicas funcionales, donde la vida psíquica se halla en “dependencia condicional” respecto del cuerpo y el cerebro. En ese sentido pienso que Husserl aceptaría decir que la vida psíquica “superviene” al cuerpo, pero que, debido al carácter fluyente, complejo, inestable e inexacto (o morfológico) que revelan las experiencias de la vida psíquica, ella *per se* no se puede someter a una “idealización matematizante” paralela a la del ámbito físico en general, ni describirse en los mismos términos que la pura naturaleza física. Sus nexos “causales” *sui generis* se describen desde las “asociaciones y síntesis pasivas” de la experiencias como horizontes de motivación, siempre cambiantes o dependientes de las historias personales y colectivas, por ende no sometibles a “leyes causales deterministas”, unilineales ni exactas. En suma, la “actitud naturalista” es aquella que, en la “actitud natural” ponen en marcha las ciencias de la naturaleza, físicas o psíquicas. La actitud “naturalista” de estas ciencias es así *perfectamente legítimo*.

El “naturalismo” que Husserl critica, sin embargo, va por otro lado. No solamente por su reducción del ámbito “eidético”, irreal o ideal, al ámbito físico o psíquico, real, que mencionamos en el punto anterior, sino *a fortiori* por pretender “absolutizar” su método a todo ámbito de las ciencias y la cultura, y pretender que, lo que en él no es “calculable” de modo exacto en la actualidad, lo será con el progreso ulterior de la investigación natural. Husserl tiene en mente fundamentalmente a las ciencias culturales o del espíritu, humanas o sociales, que –fenomenológicamente hablando– se constituyen en una “actitud personalista” mediante experiencias que producen sentidos de *otra índole*, con validaciones de *otra índole*, y que se enraízan en un “mundo de la vida” donde nos hallamos como sujetos *personales* y *comunidades de sujetos*, y donde lo que nos rodea porta *predicados de sentido espirituales*, prácticos, normativos y valorivos. Así, el mundo circundante vivido y constituido en la “actitud personalista” no es un mundo de meros “hechos”, sino un mundo poblado de “pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, telas, herramientas, etc.”, es decir, “objetos de *valor*” de diversos tipos –

“objetos de *uso*” u “objetos *prácticos*”. Como señala Husserl, “no son objetos que se hallan en las ciencias naturales”³⁰, sino aquellos de los cuales hablan las “ciencias de la cultura”. Las propias ciencias naturales, desde la “actitud personalista”, pueden abordarse también como producciones del espíritu, constituidas históricamente, retomando las motivaciones subjetivas a la base de su constitución, etc., pues la “cultura” en sentido amplio “comprende todas las realidades que tienen predicados de sentido”³¹. Inversamente, las producciones de las “ciencias de la cultura”, pueden también abordarse desde la “actitud naturalista” pues el espíritu se manifiesta en su conexión inseparable con la naturaleza corpórea y material, que permite indagaciones sobre la historia natural desde la biología evolucionista, las investigaciones genéticas, la dependencia de su funcionamiento respecto de eventos somáticos y condiciones externas. Lo que Husserl rechaza, pues, es *sólo* el pretendido “absolutismo” (o “monismo”) metodológico de la “actitud naturalista”, pues desde ésta no se pueden plantear los problemas de las “metas ideales de la humanidad”, ni las “preguntas supremas últimas” de la razón sobre el sentido o el sin sentido de la existencia humana, de la historia, los problemas “ético-religiosos”, el destino, el nacimiento y la muerte, etc.

§4. Conclusión: la fenomenología y las ciencias naturales y formales

La “crítica trascendental al naturalismo” puede haber llevado a pensar que Husserl divorcia a la filosofía de la ciencia, o que su crítica a la “absolutización” de la “actitud naturalista” es una crítica a esa misma actitud y al trabajo del científico natural, o finalmente, que su crítica se debe al estado de desarrollo de la ciencia de su época. Se recusa a la fenomenología en ciertos ambientes actuales por su pretendida “cientificidad” sin adoptar la perspectiva de la “tercera persona”, descansando en simples “introspecciones”. Por ejemplo, Dennet sostiene en su *The Fantasy of First-Person Science* (2001): “La ciencia de la conciencia en primera persona es una disciplina sin métodos, sin datos, sin resultados, sin futuro, sin promesa. Seguirá siendo

³⁰ *Ideas IV*, p. 27 (*Ideas II*, p. 56).

³¹ Melle, Ulrich, “Nature and Spirit”, en: Nenon, Thomas y Lester Embree, *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996 (Serie *Contributions in Phenomenology*, vol. 24), p. 24.

una fantasía”³². Dennet introduce en su lugar el término “heterofenomenología”, para describir fenómenos mentales desde el contexto en “tercera persona” de la ciencia física contemporánea, observando las vidas mentales “de otros” tal como se expresan etc. Es más, él opina que si la gente “cree” que tiene experiencias, esto no quiere decir siempre que las tiene, a punto tal que niega que se pueda establecer la diferencia entre “zombis” o “no zombis”, y afirmando podríamos muy bien ser “zombis” porque la conciencia es incapaz de adoptar la perspectiva en “primera persona”³³. Metzinger, igualmente, concluye que “la fenomenología es imposible”³⁴.

En relación a dichas críticas, que han suscitado intensos debates actuales, lo primero que quiero recordar es que durante la vida de Husserl, nacido en 1859 y muerto en 1938, se da el inmenso desarrollo y revolución en varios frentes del mundo científico: en las ciencias formales y matemáticas y en la física. No solamente Husserl estuvo al tanto de los desarrollos sobre la teoría de la relatividad y la física cuántica, sino que su filosofía fue tomada seriamente por algunos de sus representantes. Contemporáneos suyos fueron Max Planck (1858-1947), Albert Einstein (1879-1955), Max Born (1882-1970), Niels Bohr (1885-1962), Hermann Weyl (1885-1955), y un poco más jóvenes Werner Heisenberg (1901-1976), Kurt Friedrich Gödel (1906-1978) y Karl-Friedrich von Weizsäcker (1912-2007). Si la fenomenología divorciara a la ciencia de la filosofía no se entendería cómo Oskar Becker (1889-1964), filósofo lógico y matemático, escribió su tesis de habilitación sobre *Los fundamentos fenomenológicos de la geometría y sus aplicaciones físicas* en 1923, trabajó como asistente de Husserl, y fue editor del *Anuario para la investigación fenomenológica* que fundó Husserl en 1913. Tampoco se entendería por qué el matemático y físico Hermann Weyl, que fue uno de los primeros en concebir la probabilidad de combinar la relatividad general con las leyes del electromagnetismo, se basara en la filosofía de Edmund Husserl, especialmente en sus *Ideas* de 1913, para desarrollar su libro *Espacio, tiempo y materia* en 1918. Tampoco se entendería la fascinación de Kurt Gödel, uno de los más importantes matemáticos y lógicos del siglo XX, por la fenomenología de Husserl, no sólo en lo que

³² Dennet, Daniel, *The Fantasy of First-Person Science. Nicod Lectures. Private circulation*, en: <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm>, citado por Gallagher, Shaun & Dan Zahavi, *op.cit.*, p. 18.

³³ Dennet, Daniel, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown & Co., 1991, pp. 365, 406 y “Living on the Edge”, en: *Inquiry* vol. 36, 1993, p. 143; citado por Gallagher, Shaun & Dan Zahavi, *loc.cit.*

³⁴ Metzinger, T., *Being No One*, Cambridge: MIT Press, 2003, citado por Gallagher, Shaun & Dan Zahavi, *op.cit.*, p. 20.

respecta a su “platonismo matemático”, sino desde 1959 en su interés por construir la filosofía como ciencia rigurosa señalando los aportes de la fenomenología en el análisis de la evidencia, así como el tema de la constitución.³⁵ Gödel señala que la fenomenología husserliana es la única que “realmente hizo justicia al núcleo del pensamiento de Kant”, pero a la vez que “el comienzo enteramente sistemático de Husserl es mucho mejor que la arquitectónica descuidada de Kant”³⁶.

Actualmente, se hace mucho uso de la fenomenología, no sólo de la trascendental husserliana, sino también de las perspectivas de Merleau-Ponty, Sartre e incluso Heidegger, en una nueva área de investigación llamada neurofenomenología. Este procedimiento ha sido caracterizado como la “naturalización” de la fenomenología. Se trata de investigaciones avanzadas interdisciplinarias en las que confluyen datos tanto de disciplinas y tecnologías en tercera persona, como ciencias experimentales biológicas neurocerebrales usando electroencefalogramas, matemáticas avanzadas en el marco de la teoría de sistemas dinámicos, y datos extraídos de las experiencias en primera persona partiendo del primer nivel de abstracción que involucra la intuición eidética de estructuras. Este trabajo lo iniciaron hace un par de décadas Francisco Varela (neurobiólogo), Jean Petitot (matemático), Bernard Pachoud (psiquiatra) y Jean-Michel Roy (filósofo)³⁷. Se trata por cierto de investigaciones en la “actitud natural” que beben de resultados obtenidos tanto de la fenomenología mundana intencional como de la fenomenología trascendental husserliana. El aporte que yo considero más interesante es el intento, con una matemática que no conoció Husserl —la de la “dynamic systems theory”— de “matematizar” la región de la conciencia dentro de un marco explicativo que integra perspectivas en primera y tercera persona. En otras palabras, como sostienen Gallagher y Zahavi, “la matemática compleja puede facilitar traducir datos de los campos fenomenológicos y naturalistas a un lenguaje común.”³⁸.

Se trata pues de reconocer los aportes que la fenomenología puede también ofrecer a la ciencia natural sin claudicar de su perspectiva “trascendental” en primera persona, ni de

³⁵ Van Atten, Mark & J. Kennedy, “On the Philosophical Development of Kurt Gödel”, en: *The Bulletin of Symbolic Logic*, 9 (4) (2003), pp. 425-476.

³⁶ Wang, H., *A Logical Journey, From Gödel to Philosophy*, Cambridge, MA: MIT Press, 1996, 9.2.6)

³⁷ Gallagher, Shaun & Dan Zahavi, *op.cit.*, pp. 30 ss.

³⁸ *Ibid.*, p. 32 ss.

renunciar a la legitimidad de la distinción, que se deriva de su examen de la “actitud natural”, entre una “actitud naturalista” y una “actitud personalista”.

Finalmente quiero concluir con algunas palabras respecto de la naturaleza del trabajo científico y filosófico. Ilya Prigogine –que ganó el Premio Nóbel en química en 1979 y que fue Director del Centro de Mecánica Estadística, Termodinámica y Sistemas Complejos en Austin, Texas– sostiene en su libro *El fin de la certidumbre, tiempo, caos y las nuevas leyes de la naturaleza*, que hoy “se requiere una nueva formulación de las leyes de la naturaleza que ya no se basa en certezas, sino más bien en posibilidades. Al aceptar que el futuro no está determinado, llegamos al final de las certezas. ¿Acaso con ello se admite una derrota de la mente humana? Por el contrario, creemos que lo opuesto es verdadero³⁹”. Stephen Hawking, quien en su *Breve historia del tiempo*, de 1988 dice que “estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer ‘la mente de Dios’”, también admite allí que “Cualquier teoría física es provisional, en el sentido de que es sólo una hipótesis: nunca puede ser probada. No importa cuantas veces los resultados de experimentos estén de acuerdo con alguna teoría, nunca se puede estar seguro de que la próxima vez el resultado no vaya a contradecir la teoría”⁴⁰. Finalmente Popper sostiene que “durante el tiempo en que una teoría resiste contrastaciones exigentes y minuciosas, y en que no la deje anticuada otra teoría en la evolución del progreso científico, podemos decir que ha ‘demostrado su temple’ o que está ‘corroborada’ por la experiencia”; también sostiene que “la *objetividad* de los enunciados científicos descansa en el hecho de que pueden *contrastarse intersubjetivamente* (...) por tanto, si los enunciados básicos han de ser contrastables intersubjetivamente a su vez, *no puede haber enunciados últimos en la ciencia* (...) y, en consecuencia, ninguno que no pueda –en principio—ser refutado al falsar algunas de las conclusiones que sea posible deducir de él”⁴¹.

El carácter trascendental de la fenomenología permite pues replantear el sentido del naturalismo. Ella descubre a la *intersubjetividad trascendental* como un fondo

³⁹ Prigogine, Ilya, *The End of Certainty, Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, New York: The Free Press, 1997, p. 183.

⁴⁰ Hawking, Stephen, *A Brief History of Time: from the Big Bang to Black Holes*, New York: Bantam Books, 1988, pp. 233 y 15.

⁴¹ Popper, Karl, “Panorama de algunos problemas fundamentales” (1959), en: *La lógica de la investigación científica*, México DF.: Editorial Tecnos, 1991, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, pp. 33, 43, 46.

“absoluto” *sub specie temporis* –no *sub specie aeternitatis*– de experiencias y actividades intencionales *espirituales*, pertenecientes a comunidades humanas encarnadas e históricas, que constituyen a las ciencias de la *naturaleza* y de la *cultura* con todos sus predicados teóricos de sentido y de validez; así, los horizontes abiertos del *mundo natural* (del cosmos en general) y de la región *espíritu* aparecen como “ideas en sentido kantiano” a las cuales las ciencias mundanas (naturales y culturales), se aproximan sólo asintóticamente, reconociéndose *finitas*, siempre corrigiéndose y en ocasiones replanteándose. Esto, por cierto, también vale para la “filosofía” misma, que incluso como “ciencia rigurosa”, no es sino una “idea” que también “sólo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito –pero que, así, es de hecho realizable”⁴².

* * *

⁴² *Hua IV*, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).