

# La crítica trascendental al naturalismo. Actualidad de la aproximación fenomenológica husserliana

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner

Pontificia Universidad Católica del Perú

rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe



Fecha de recepción: 8-11-2015

Fecha de aceptación: 17-3-2016

## Resumen

Recientemente, ciertas tendencias en filosofía están reevaluando la noción de un naturalismo no reduccionista, tanto en un sentido metodológico como ontológico, introduciendo la noción supuestamente original de «supervenencia». Algunos de sus representantes argumentan que la crítica husserliana al naturalismo inspirada por el trascendentalismo kantiano ya no es viable en vistas del progreso científico reciente. A continuación, nos proponemos examinar si la crítica de los defensores de este naturalismo renovado está o no justificada, confrontando sus argumentos con el auténtico sentido de la crítica trascendental al naturalismo, teniendo en vista el estatuto del significado y su correlación esencial con una vida subjetiva racional (teórica, valorativa y volitiva) constitutiva de sentido. Esperamos mostrar que la fenomenología trascendental no solo no se opone a la investigación científica natural, tal como sus detractores sostienen, sino que más bien puede estar mejor equipada para proveer a las ciencias naturales de un complemento y de un fundamento filosóficos en el contexto de un nuevo cambio de paradigma científico, postmecanicista.

**Palabras clave:** naturalismo; filosofías de la vida; fenomenología trascendental; constitución de sentido; cambio de paradigma científico; visión sistémica de la vida

**Abstract.** *The Transcendental Critique of Naturalism: Current Validity of the Husserlian Phenomenological Approach*

In recent times, certain trends in philosophy are re-evaluating the notion of a non-reductive naturalism in both a methodological and ontological sense by introducing the supposedly original notion of supervenience. Some of their representatives argue that the Husserlian critique of naturalism inspired by Kant's transcendental stance is no longer tenable in view of recent scientific progress. We propose to assess whether the supporters of this renewed naturalism are justified or not in their critique, confronting their arguments to the authentic sense of Husserl's transcendental critique of naturalism, keeping in view the status of meaning as essentially correlated to a sense-constituting rational (theoretical, evaluative and volitional) subjective life. We hope thus to show that transcendental phenomenology is not only opposed to natural scientific research, as its critics claim, but rather that it may even be better suited to provide natural sciences with a philosophical complement and foundation within the context of a new, post-mechanistic, scientific paradigm shift.

**Keywords:** naturalism; life philosophies; transcendental phenomenology; meaning-constitution; scientific paradigm shift; systems view of life

### Sumario

- |  |   |
|--|---|
| 1. El «hiato en la cultura»<br>o una «terca dualidad»                    | 4. La fenomenología trascendental ante el<br>cambio de paradigma científico |
| 2. La crítica husserliana al naturalismo<br>y su concepto de «idealidad» | Referencias bibliográficas  |
| 3. Actitudes trascendental y natural:<br>naturalista y personalista      |   |

#### 1. El «hiato en la cultura» o una «terca dualidad»<sup>1</sup>

El surgimiento de las «filosofías de la vida» en la Alemania del siglo XIX se dio lleno de ambigüedades. Por un lado, parecían desarrollarse como una reacción contra el surgimiento del naturalismo fisicalista, que se popularizó desde que Augusto Comte publicó su *Curso de filosofía positiva* en 1830. Este fue el caso, desde 1870 en adelante, de los representantes de la escuela neokantiana del sudoeste alemán, conocida como Escuela de Baden, así como de Wilhelm Dilthey y sus seguidores —creadores de las llamadas «ciencias de la cultura o del espíritu»—. Décadas más tarde, dichas «filosofías de la vida» se vincularon con la orientación hermenéutica que Heidegger imprimió a la fenomenología de Husserl desde 1927, con la publicación de *Ser y tiempo* —por ejemplo, con Georg Misch y su *Lebensphilosophie und Phänomenologie* de 1929—. Pero, por otro lado, otro desarrollo de la «filosofía de la vida» decimonónica no se opuso al naturalismo ni divorció su concepto de «vida» del rápido desarrollo de las ciencias biológicas «de la vida». Incluso, de acuerdo con Herbert Schnädelbach (1936-) —filósofo alemán de influencia hegeliana y gadameriana, con aportes reconocidos en teoría racional y pragmática del lenguaje—, «la 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» (Schnädelbach, 2014: nota 2).

Fue en este contexto en el que Husserl renovó su crítica al naturalismo decimonónico y su «zoología de los pueblos» en *Crisis*, su obra testamentaria de 1936. Allí enunció su famosa frase «el positivismo, por así decir, decapita a la filosofía». También reafirmó su ideal filosófico racional («teorético», «práctico» y «estético») como un conjunto de «tareas infinitas» que —impulsadas por una toma de conciencia radical de sí mismo— tenía la responsabilidad última de plantear e intentar dar un sentido también a lo que Kant oscuramente había denominado las «preguntas supremas y últimas», que son, en definitiva, los problemas auténticamente metafísicos de la razón, en un sentido amplio. Dichos problemas, dice Husserl, remiten al «enigma de la subjetividad» y a los enigmas sobre el sentido y el sinsentido de la existencia, la his-

1. La segunda expresión pertenece a Prigogine (1997: 15), mientras que la primera pertenece a Snow (1964), citado por Prigogine (1997: 15).

toria, el mundo y Dios. También remiten a la pregunta por la inmortalidad, por la «auténtica valoración» en ética y estética, así como por el «actuar a partir de la razón práctica» guiada por fines e ideales normativos «incondicionados». Se trata, pues, de problemas candentes para la vida, respecto de los cuales las meras ciencias naturales —«que abstraen todo lo subjetivo»— no son capaces de «decirnos nada» (*Hua* VI: 3-12; Husserl, 2008: 49-58). Por cierto, el ideal filosófico racional de Husserl no pretendía alcanzar respuestas definitivas, sino embarcarse en un proceso histórico infinito, de modo responsable, *fáctica y teleológicamente*, y siempre «en camino hacia una racionalidad más alta» cuya *idea* «yace en la infinitud» (*Hua* VI: 304-308; Husserl, 2008: 271-276; cf. también *Hua* IV: 139; Husserl, 2013: 466).

Ahora bien, probablemente, la vinculación del nacionalsocialismo alemán con la orientación biologista y racista de la «filosofía de la vida» nos permite hoy entender mejor por qué el ulterior desarrollo de esta durante el siglo xx viró otra vez hacia interpretaciones «antinaturalistas», como en las iniciales corrientes neokantianas y criticistas. En efecto, no es novedad que la filosofía hermenéutica postheideggeriana y continental dirigió sus investigaciones prioritariamente hacia las disciplinas humanas y de la cultura alejándolas de un diálogo que se hacía necesario con su indiscutible raigambre natural.

Esta tendencia predominó en el siglo xx a pesar del hecho de que el concepto de «vida» que originalmente sustentaba las filosofías de Henri Bergson en Francia y Wilhelm Dilthey en Alemania, también incluía —al lado de actividades más elevadas de la razón (teoréticas, valorativas y normativas)— elementos irracionales, creativos y dinámicos, cuyo estudio tomaba impulso de las *experiencias* concretas de los seres humanos, arraigadas en la intuición sensible, el instinto, los impulsos y la voluntad. Ellos consideraban, asimismo, que estas experiencias están impregnadas de condiciones históricas sedimentadas y transmitidas. Así, según Dilthey, ambos tipos de ciencias, las «naturales» y las «culturales», eran «objetivaciones del espíritu» dadas en la historia, aún cuando las «ciencias del espíritu» eran, en su opinión, «más verdaderas» que las primeras. De igual modo, Husserl (y, más tarde, Merleau-Ponty) recogieron estas ideas, subrayando incluso de modo más explícito que Dilthey y Bergson la vinculación de la dimensión espiritual de la vida con su raigambre natural, y el «oscuro» entretrejimiento entre la naturaleza psicofísica y el mundo espiritual (cf. *Hua* IV; Husserl, 1997: tercera sección. También cf. Merleau-Ponty, 1985 y 2010).

Pero el «malestar en la cultura» —al que Husserl se refirió en la *Crisis*— ya estaba instalado, por lo que, luego de su muerte en 1938, la tradición fenomenológico-hermenéutica ahondó el «hiato en la cultura» que Kant había introducido entre los ámbitos de la «metafísica de la naturaleza» (con sus principios y sus leyes causales) y la «metafísica de las costumbres» (donde reina la libertad moral) (Kant, 2003: prefacio). En consecuencia, salvo sus críticas a la fisicalización de la cultura, la filosofía llamada «continental» se alejó en general de reflexiones fundamentales sobre la metodología y los fundamentos de las ciencias de la naturaleza, así como de las relaciones de las ciencias de la cultura con

ellas. Fue así que, hasta muy recientemente, la tradición filosófica continental ha dado la falsa impresión de promover «dualismos ontológicos» heredados del cartesianismo, que dicha tradición también ha criticado desde otros flancos.

Por ello, y a pesar de que Husserl sí pensaba que las herramientas metodológicas de su fenomenología trascendental permitirían interrogar en dirección del *suelo común* a las ciencias de la naturaleza (incluidas las formales) y de la cultura como su fuente última de sentido y validez, los representantes actuales de las tradiciones filosóficas que normalmente prestan atención preferencial a los temas epistemológicos y de la mente que se plantean desde las ciencias naturales, siguen juzgando que la crítica husserliana al naturalismo es equivalente a una desacreditación de las ciencias naturales, que es también el sentido en el que critican el trabajo de Heidegger y Gadamer. Husserl denominó a su proyecto «fenomenología trascendental», tomando la expresión de Kant. Y, a pesar de que, para este último, la «filosofía trascendental» está íntimamente concebida como una fundamentación filosófica de la ciencia física newtoniana, los críticos del trascendentalismo extrañamente siguen considerando contradictoria toda tentativa de fundamentar trascendentalmente a las ciencias naturales. Es más, consideran que todo «trascendentalismo» es simplemente inviable en la actualidad (Quintanilla, 2013: 33-42) y que, por el contrario, el «naturalismo» debe ser reconsiderado. En efecto, bajo la influencia de recientes desarrollos desde las ciencias naturales, diversas formas de «naturalismos» filosóficos han resucitado, desde los más reductivos que no dejan lugar para conceptos como el de alma o espíritu, hasta los autoproclamados no reductivos, echando mano del concepto de «sobreveniencia» (*supervenience*) para explicar la relación entre mente y cuerpo (*cf.* Davidson, 1970 y Horgan, 1993)<sup>2</sup>.

En lo que sigue, reconsideraré la relación entre trascendentalismo e idealismo husserlianos y su crítica al naturalismo. En primer lugar, lo haré señalando algunos de sus elementos argumentativos y su sentido original. En segundo lugar, abordaré el sentido de la «actitud fenomenológica trascendental» como una descripción de los procesos subjetivos —tanto activos como pasivos— implícita y anónimamente operantes en la «actitud natural». Esto me permitirá ilustrar cómo el fenomenólogo trascendental detecta dos tipos de actitudes en el interior de la «actitud natural»: la «actitud naturalista» (propia de las ciencias naturales físicas y psicofísicas) y la «actitud personalista» (propia de las ciencias del espíritu o de la cultura), así como el sentido del «complejo entretejimiento»

2. Donald Davidson fue el primero en usar el término para describir una aproximación fisicalista amplia (y, sin embargo, «no reductiva») a la filosofía de la mente (Davidson, 1970), pero su primer uso filosófico empezó a inicios del siglo xx con la metaética y el emergentismo, concretamente en la obra de G.E. Moore y de R.M. Hare (*Cf.* Horgan, 1993: 555-586). Otros que formalizaron el concepto son David Lewis (1986) y Jaegwon Kim (2009). El problema con las llamadas «propiedades supervenientes» que señalan estos académicos es que ellos no distinguen entre dos tipos muy distintos de propiedades: las propiedades supervenientes naturales, como las representaciones psíquicas (*Vorstellungen*) o estados mentales, que sobrevienen a las propiedades físicas; y las propiedades espirituales tales como los valores o significados, a saber, los contenidos conceptuales o ideales de los enunciados o de las creencias.

entre los ámbitos de la naturaleza y el espíritu. Concluiré brevemente con dos consideraciones. La primera es una simple referencia histórica a ciertas posibilidades sistemáticas que científicos del siglo xx ya veían en la fundamentación fenomenológica trascendental de la investigación científica —sin la ceguera prejuiciosa de los críticos naturalistas actuales (supuestamente «no reduccionistas») ante el trascendentalismo husserliano<sup>3</sup>—. La segunda es también una breve referencia respecto de las posibilidades renovadas que, en el siglo xxi, pienso que aún puede tener la fenomenología trascendental de proveer a las ciencias naturales con una fundamentación sólida y un complemento coherente. Esta posibilidad la veo abrirse en el contexto del «cambio de paradigma científico» que actualmente empieza a observarse en diversas direcciones de la investigación científica avanzada —y que se ha empezado a denominar «visión sistémica de la vida».

## 2. La crítica husserliana al naturalismo y su concepto de «idealidad»

Esta se inicia en el primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de 1900, los «Prolegómenos a la lógica pura», y concierne a las «distinciones esenciales» que el «psicologismo lógico» de su época, inspirado en el *Sistema de la lógica racionativa e inductiva* de John Stuart Mill de 1843, parece desconocer. En efecto —objetando la definición de la lógica que propone Hamilton como la «ciencia de las leyes formales del pensamiento»—, Mill sostiene lo siguiente:

Concibo que es verdad que la Lógica no es la teoría del Pensamiento como Pensamiento, sino del Pensamiento válido. No es teoría del pensar, sino del pensar correcto. No es una Ciencia distinta de, y coordinada con, la Psicología. En la medida en que es, a fin de cuentas y en general, una ciencia, es una parte, o una rama, de la Psicología; difiere de ella, por un lado, como una parte difiere del todo, y por otra, como un Arte difiere de una Ciencia. Sus bases teóricas se toman prestadas de la Psicología, e incluye tanto de aquella ciencia como se requiere para justificar las reglas del arte. (Mill, 1979: 359)

Y, en su *Lógica*, sostiene que «la lógica como ciencia es, y no puede sino ser, una rama de la psicología, que consiste en el análisis científico de aquellas operaciones mentales de las que se ocupa la lógica, en la medida en que, en tanto arte, nos permite realizarlas correctamente» (Mill, 1981: introducción, §7, 15). Mill acota, pues, que el interés de la lógica es describir operaciones mentales en cuanto correcta o incorrectamente ejecutadas.

Husserl examina cuidadosamente las tesis psicologistas que se derivan de esta posición y que conciernen a los principios lógicos y a las teorías silogísticas, en sus consecuencias empiristas, relativistas y escépticas. Las confronta con argumentos contrarios de los «idealistas» o neokantianos, que descarta por

3. En otro trabajo reciente (Cf. Rizo-Patrón de Lerner, 2015b), examino minuciosamente la noción naturalista no reductivista de superveniencia y contesto los argumentos que sus defensores usan para criticar la demolición husserliana del naturalismo decimonónico.

insuficientes y porque caen en un «relativismo específico» que no elude las objeciones escépticas (*Hua* XVIII; Husserl, 1967: caps. III-VIII). Theodor Lipps refuerza el psicologismo de Mill, sosteniendo que la «lógica es una física del pensamiento o no es absolutamente nada» (Lipps, 1880: 530; citado por *Hua* XVIII: 67; Husserl, 1967: 85), es decir, que es una disciplina que estudia las «leyes naturales del pensamiento». La lógica, entonces, obtiene sus conceptos, principios y teorías antes de realizar una introspección psicológica que nos pone en contacto con los hechos de la vida psíquica de donde, por «inducción» —es decir, por una generalización de la experiencia—, extrae su contenido conceptual (incluidos sus principios y sus teorías silogísticas).

Además de sostener que toda generalización que parte de hechos *naturales* de la experiencia solo justifica con intelección la «probabilidad» de las conclusiones inducidas, y no propiamente su «legalidad» —cosa que afectaría a la validez *a priori* de todos los principios lógicos y de todas las proposiciones matemáticas puras—, sus objeciones fundamentales a psicologistas y neokantianos por igual conciernen a tres prejuicios. Según estos, «los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología [...] Por lo tanto [...] las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento» (*Hua* XVIII: 159; Husserl, 1967: 184). Así, el contenido conceptual del conocido teorema « $(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$ » (o «el producto de la suma y la diferencia de dos números cualesquiera es igual a la diferencia de sus cuadrados») no estaría expresando un contenido conceptual «objetivo», de tipo teórico, sino una ley normativa o práctica (que dice: «para encontrar el producto de la suma y la diferencia de dos números, basta obtener la diferencia de sus cuadrados»). Esta ley normativa sería extraída inductivamente de procesos psicológicos contingentes de personas individuales, esto es, de «hechos» de la vida psíquica. Según Husserl, por el contrario, dicho teorema expresa originariamente un orden conceptual objetivo, teórico, que solo ulteriormente puede, ciertamente, convertirse en una proposición normativa. En segundo lugar, Husserl sostiene que, como «la esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, *análoga* a la esfera de la matemática pura», si el contenido de la lógica versa sobre representaciones y juicios contingentes y pasajeros de personas individuales, la matemática pura también se convertiría en una rama de la psicología. Por último, una «filosofía de la evidencia», según John Stuart Mill, tendría que descansar en una teoría psicológica de las condiciones contingentes del pensar correcto<sup>4</sup>.

Así, la primera y principal objeción que Husserl dirige a los psicologistas lógicos es que ellos ignoran ciertas diferencias esenciales que tanto Aristóteles, en el primer capítulo de su *Física* (Aristóteles, 2005: 184<sup>a</sup>10-184<sup>b</sup>10), como Leibniz, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, obra en la que responde al empirismo de Locke (Leibniz, 1966, especialmente el libro I), ya

4. «The properties of Thought which concern Logic, are some of its contingent properties; those, namely on the presence of which depends good thinking, as distinguished from bad» (Mill, 1979: 462; citado por *Hua* XVIII: 183-184; Husserl, 1967: 209).

habían formulado. Una de ellas consiste en que el orden en que procede inductivamente nuestro entendimiento desde las cosas compuestas y particulares hacia sus causas y principios simples y generales, es distinto —y hasta opuesto— al orden objetivo, a saber, ontológico y lógico, del ser, que es aquel que la ciencia debe reflejar. En la ciencia, por cierto, los principios y causas generales preceden a las sustancias individuales, y las rigen, por lo que la demostración científica debe ser deductiva. Leibniz retoma *mutatis mutandis* este mismo argumento aristotélico a favor del conocimiento *a priori* para aliarse con Descartes, pero interpretando este concepto en el sentido de las ideas innatas. Asimismo, dos distintos sentidos de fundación o fundamentación pertenecen a estos distintos órdenes. Una vez que Husserl establece dicha distinción, desarrolla un sentido en dirección de su *Fundierung* fenomenológico, mientras que sostiene que el segundo es la *Begründung* que se establece —por ejemplo— en el contexto de la actitud natural, en la lógica formal y las ontologías.

Una segunda distinción que, según Husserl, es ignorada por los naturalistas —y la que principalmente nos concierne aquí— se refiere a la diferencia entre el orden psíquico, mental, subjetivo y real de nuestras representaciones (tan real —aunque con propiedades diferentes— como el mundo material y físico) y el orden «conceptual y objetivo», que él llama directamente «ideal». Leibniz —apoyándose en Aristóteles— también distingue ambas esferas. Si bien los sujetos usan sus procesos mentales partiendo de objetos individuales y empíricos para ascender paulatinamente a la consideración de principios generales y *a priori*, esto no convierte el «contenido conceptual» o la «validez» de la proposición «la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a 180°» en una proposición cuya validez dependa o esté condicionada por los procesos psíquicos judicativos —contingentes, temporales y fugaces— de personas individuales, ni es una mera «generalización inductiva» a partir de dichos procesos psíquicos naturales. Ahora bien, algunos representantes de las tradiciones analítica y epistemológica del siglo xx también han reconocido esta segunda distinción. Por ejemplo, es retomada *mutatis mutandis* por Gottlob Frege a fines del siglo xix, quien también distingue entre el orden subjetivo, psicológico, real, de las representaciones e ideas, y el orden objetivo, conceptual (y, por ende, intersubjetivamente asequible), de los sentidos y los significados o pensamientos. En ese aspecto, dice: «Entiendo que un *pensamiento* no es el acto subjetivo del pensar sino su *contenido objetivo* [...]» (Frege, 1892: 32). Posteriormente, Karl Popper retoma esta distinción en numerosos textos, poniendo al lado del primer mundo (físico o real), y del segundo mundo (el de los «estados de conciencia», que está en interacción con el primero), un tercer mundo: aquel del «conocimiento o pensamiento en un sentido objetivo» (Popper, 1985: 59 s.), no de 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». Dicho tercer mundo contiene todo lo producido por el ser humano y depositado en el universo de libros y revistas, o de nuestras máquinas y herramientas, así como las instrucciones sobre cómo usarlas.

Husserl no dice cosas muy distintas, y en eso consiste su principal crítica al «naturalismo». En *Filosofía, ciencia rigurosa*, de 1910-1911, dice que, para el naturalista, «cuanto existe o bien es físico (pertenecce 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» (*Hua* XXV: 8 s.; Husserl, 2009: 15 s.). La «naturalización de la conciencia» que Husserl allí reprocha no consiste en que se reconozca su carácter real (*reell*) y su pertenencia al orden de la naturaleza psicofísica, que él por supuesto 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, y objeto sobre todo que la «reducción naturalista» confunde el orden conceptual e ideal de los sentidos y significados, y el de las objetividades ideales como las geométricas, con eventos mentales o disposiciones psíquicas naturales.

Este es el primer aspecto de su proclamado «idealismo», contra la reducción naturalista de las ideas: su defensa de objetividades de carácter esencial, eidético, o «irreal» (no pertenecientes a la naturaleza, ni física ni psíquica), idealismo reafirmado en sus *Ideas* de 1913. Según los contraargumentos naturalistas a esta toma de posición, dichas idealidades no serían sino «hipostatizaciones metafísicas» o «gramaticales» (*Hua* III/1: 48; Husserl, 2013: 126), o bien «fantasmas metafísicos» o «entidades escolásticas», un «aquelarre filosófico» del que nos habría liberado la ciencia natural (*Hua* III/1: 41; Husserl, 2013: 119). Pero Husserl responde, ante lo que considera una «ceguera psíquica» «para las ideas», que no son ni fenómenos inventados ni meros «hechos (*Fakta*) psicológicos», pues la ciencia natural continuamente hace uso de dichas objetividades generales. Su argumento es que los términos *objeto*, *objetivo* u *objetividad* no equivalen a algo real, sea físico o psíquico. En efecto, el lenguaje científico habla continuamente de «objetos *en general*». Decimos, por ejemplo, que es un objeto en general «la nota do, que es un miembro numéricamente uno de la escala musical, o lo *es* el número 2 en la serie de los números naturales, la figura círculo en el mundo ideal de los constructos geométricos, una proposición cualquiera en el “mundo” de las proposiciones —en suma, cualquier clase de entidad ideal» (*Hua* III/1: 48; Husserl, 2013: 126). Dichas «idealidades» u objetividades «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”». Las objetividades a las que se refieren «tienen el carácter de “*ideas*” en el sentido kantiano», son «límites ideales» a los que se «acercan» las ideas «morfológicas», pero no hay modo de instanciarlas o ilustrarlas adecuadamente en el mundo sensible (*Hua* III/1: 155; Husserl, 2013: 242). Nuestra intuición eidética de ellos consiste en un mero comprender, o aprehender. Sin embargo, sí caben «definiciones exactas» de dichos tipos de objetividades. Por el contrario, otro tipo de idealidades u objetividades conceptuales es meramente «descriptivo», «morfológico» («*por ende*, no matemático»), necesariamente «inexacto» o «vago», como los conceptos o las esencias del tipo «[...] “dentado”, “aserrado”, “lenticular”, “umbeliforme”, etc.» (*Hua* III/1: 155;



Husserl, 2013: 242). Las ciencias naturales no matematizadas son ciencias descriptivas del mundo físico o psíquico, como la botánica o la psicología. Así, las ciencias descriptivas también describen las estructuras típicas, morfológicas, eidéticas de individuos concretos, a las que Husserl denomina *eide* morfológicos. Según este argumento, Husserl concibe a su «psicología fenomenológica o intencional» —una disciplina «mundana», en la actitud natural— como una «ciencia eidética morfológica». Esto es, no ofrece «definiciones» ni construye demostraciones, sino que solamente propone «descripciones». Asimismo, la «fenomenología trascendental», disciplina que Husserl esboza por primera vez en *Ideas I* y que implica un «abandono» de la «actitud natural», también es concebida como una «doctrina descriptiva de esencias de las vivencias puras» (*Hua III/1*: 156; Husserl, 2013: 243), es decir, de sus *eide* morfológicos.

Ahora bien, el punto esencial para Husserl, desde *La filosofía de la aritmética* en 1891 (*Hua XII*), hasta «El origen de la geometría» de 1936 (*Hua VI*: 365-386; Husserl, 2000: 33-54), es la necesidad que tienen las objetividades ideales de fijarse y expresarse en un medio natural para que puedan ser iteradas. El que los conceptos y determinadas objetividades sean irreales o ideales significa que ellas son posibilidades que se pueden iterar (actualizándose) de modo indefinido, a diferencia de los procesos naturales —físicos o psíquicos—, cuya ocurrencia es individual y temporal. Pero la *conditio sine qua non* para que tanto conceptos o proposiciones —los *noémas* irreales— como objetos ideales puedan iterarse indefinidamente es que primero se fijen en ocurrencias temporales naturales, de tipo físico. Por ello, primero hay que expresarlos fijándolos en el lenguaje escrito. No basta el lenguaje oral, pues el sonido también es una ocurrencia individual y temporal. En suma, las objetividades ideales 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 en que cualquier libro o enunciado se puede imprimir indefinidas veces (como *El Quijote* de Cervantes) 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 —aquella del signo—. Al mismo tiempo, y esto Husserl lo ve claramente desde 1891 hasta 1935, dicha fijación lingüística, escrita, de contenidos significativos ideales y su «reactivación» o «actualización», es siempre realizada por alguien, mediante sus vivencias psíquicas concretas, perceptivas, imaginativas, judicativas, racionales, sintientes y hablantes. Y dichas vivencias, que transcurren en el *fluir* de la vida subjetiva, pertenecen a seres humanos concretos, a entidades psicofísicas, vivientes, portadoras de cuerpos orgánicos, *ergo*, con cinco sentidos, cinesias y sistemas nerviosos centrales cuyo corazón es el cerebro, entre otras cosas. En ese aspecto laxo, podemos decir que las idealidades sobrevienen a las realidades, en el sentido en que solo pueden «actualizarse» mediante 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, en el caso de estas últimas, estemos hablando de un *topos ouránous*, o, en el caso de nuestra vida consciente, que estemos hablando de espíritus desencarnados. Es más, las objetividades ideales de las matemáticas solo forman parte de nuestro mundo circundante si entramos en «actitud matemática», si nuestra conciencia las «actualiza» mediante sus vivencias y el lenguaje. En la medida en que son idealidades objetivas, *no existen* propiamente, no son reales, pues no les corresponden las categorías de la naturaleza física o psíquica, como temporalidad, espacialidad o materialidad, pero *son*: son irreales (aunque no en el sentido de seres imaginarios, arbitrarios y contingentes, frutos de la fantasía, como centauros, que actualizamos en producciones culturales ficticias —en la literatura, el cine, etc.—). Por el contrario, las idealidades objetivas matemáticas pueden ser aplicadas al mundo físico natural para hacerlo inteligible, con bastante éxito, como se viene haciendo desde la época de Galileo.

La fenomenología trascendental husserliana perfecciona estos argumentos y las distinciones esenciales introducidas desde las *Investigaciones lógicas*. Además de objetividades reales e ideales (requiriendo estas últimas de un soporte sensible para poder fijarse y transmitirse), Husserl distinguirá entre el ámbito de los *correlatos* objetivos últimos de las intenciones y aquél de los procesos subjetivos mediante los cuales se constituyen sentidos o significados (validados o no) —vale decir, predicados teóricos, prácticos o valorativos— con los cuales nos referimos a dichos correlatos. Por ejemplo, es posible referirse a una objetividad real, individual, con distintos sentidos (al planeta Venus como el «lucero de la mañana» o el «lucero de la tarde») y a una objetividad ideal, también de varias maneras (al mismo triángulo de tres lados iguales y tres ángulos iguales, como «triángulo equiángulo» o «triángulo equilátero»), etc. El proceso subjetivo es un proceso natural, real e individual: la *noésis*. Pero el correlato de sentido («objetivo») constituido por dicho proceso es de naturaleza irreal: el *noema*. La correlación entre noético y noemática es la correlación entre un ámbito real natural y otro de irreal intencional. El proceso psíquico está íntimamente atado a los procesos psicofisiológicos y neuronales, y el significado objetivo debe poder expresarse en un medio físico para no «disiparse». Podría decirse que la *noésis* es el «transmisor» psicofísico de la información, mientras que el *noema* es la información misma, fijada y transmitida. Estas distinciones son esenciales para entender el sentido de la crítica husserliana al naturalismo decimonónico y a su reduccionismo fisicalista, por lo que las ampliamos en el siguiente apartado.

### 3. Actitudes trascendental y natural: naturalista y personalista

En efecto, para comprender el aporte de la perspectiva trascendental, es necesario tener una idea muy clara de la diferencia husserliana entre «actitud fenomenológica trascendental» y «actitud natural» —cuya especificidad tampoco fue del todo comprendida y aceptada por los sucesores de la tradición fenomenológica y hermenéutica—. Una esencial pero insuficiente manera de plantear

la distinción es la de una perspectiva desde la «primera persona» y otra desde la «tercera persona» (Gallagher y Zahavi, 2008: 13-14). Decía que puede ser insuficiente, porque una simple introspección también se desarrolla en «primera persona», pero sin salir de la llamada «actitud natural». Para acceder a la actitud fenomenológica trascendental, en cambio, se requiere llevar a cabo ciertos pasos metodológicos específicos: los de la *epojé* y la *reducción* fenomenológica trascendental. Ellos permiten «suspender», «desconectar» y «poner fuera de juego» a la «tesis general de la actitud natural» y su «toma de posición» básica o «protocreencia» —que es la de que el «mundo existe»— y, con ello, se suspenden *eo ipso* todas las «tomadas de posición» o creencias que acompañan a nuestras experiencias cotidianas y científicas (*Hua* III/1: §§30-32, 60-66; Husserl, 2013: 139-145). Huelga decir que esta «suspensión» o «puesta entre paréntesis», no siendo ni una duda ni una negación, conserva todo lo suspendido —las creencias que acompañan nuestras experiencias diversas—, con el objeto precisamente de observarlas y poder describirlas.

Este aspecto del método fenomenológico distingue a la fenomenología de los procedimientos usuales puestos en marcha por los textos introductorios a la filosofía de la mente o las ciencias cognitivas, que consiste en la presentación y discusión «taxonómica» de distintas alternativas —metafísicas y epistemológicas (monismos, dualismos, funcionalismos, eliminativismos, reductivismos o no, etc.)—, con sus respectivas categorías causales, funcionales u otras. El fenomenólogo (tanto el mundano en la actitud natural como el trascendental), en cambio, siempre parte de la experiencia. En el caso del fenomenólogo trascendental, solo después de la señalada suspensión o *epojé*, él aplica la *reducción*, por la que Husserl entiende un tipo *sui generis* de «reflexión» que actualiza precisamente una posibilidad inherente a nuestra conciencia natural «objetivamente» orientada —sea en dirección trascendente o inmanente—. No se trata, pues, de una mera percepción interior o introspección que se vuelca sobre datos mentales «fluidos», sino de 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 de conciencia», mediante los cuales somos conscientes de diversas maneras del horizonte del mundo circundante y de todo lo que aparece en él. Husserl reconoce, en *Ideas I*, las diversas dificultades de este procedimiento, no solo porque el ámbito examinado —a diferencia de una mera mirada objetiva, en tercera persona, al mundo exterior— está precisamente en un constante fluir, sino porque la conciencia examinante también lo está (*Hua* III/1: §§77-79, 162-178; Husserl, 2013: 250-268). Por ello, el tipo de reflexión puesto en marcha se guía, por un lado, por el «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*» (*Hua* III/1: 51; Husserl, 2013: 129). Por el otro lado, con el objeto de poder obtener «datos claros», fijándolos en descripciones lo más estables posible, 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 en primera persona— sólo permite realizar una descripción que procede de niveles graduales de menor a mayor claridad (*Hua* III/1: 143 s.; Husserl, 2013: 229 s.). Pero se trata de un proceder que es como «la de un viajero que explora una parte desconocida del mundo» y que reconoce 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» (*Hua* III/1: 224; Husserl, 2013: 316-317).

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 generales objetivos del conocimiento humano) requiere de una «epistemología sin sujeto cognoscente» (*cf.* Popper, 1968: 333-373; 1985: 58-77; 1994: 1-23). A Husserl, en cambio, le interesa examinar la relación entre los tres «mundos». Recordemos que todo lo suspendido se conserva en la experiencia luego de la reducción. El mundo en general se conserva con todos los predicados que contiene: los relativos a sus objetividades, personas, valores, sociedades e incluso al ámbito psíquico. Todo se conserva, pero tal como «es vivido» en el marco del horizonte general de nuestras experiencias, como «fenómeno puro». Se trata, esta también, de una expresión equívoca por sus cargas semánticas sedimentadas, que Husserl usa alternada e indistintamente con el término *noéma*. El «fenómeno puro» o *noéma* corresponde, pues, *mutatis mutandis*, al tercer mundo de Popper, solo 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 percepción como *noéma* perceptivo, hasta abarcar el ámbito de *noémas* o proposiciones de nivel predicativo —significados, valores, normas, teorías, ciencias y artes en general, etc.—, constituidos en los estratos más sofisticados de las experiencias vividas intelectivas, valorativas, volitivas y predicativas (cuya *conditio sine qua non* es por supuesto el lenguaje). Este tercer mundo, ámbito de «sentidos y valideces», por cierto no es para Husserl ni una existencia ni una realidad en un sentido físico ni psíquico, sino que, como ya hemos anticipado, es «irreal» o «meramente intencional» (*blob intentional*) —a falta de mejores términos—. No está propiamente «ni *intra ni extra mentem*». Es, pues, *ideal*. Sin embargo, es correlativo a nuestras experiencias reales psicofísicas y no hay modo de iterarlo, a menos que lo fijemos y lo actualicemos en el lenguaje efectivo.

La estructura noético-noemática reducida —el «*a priori* universal de la correlación» o intencionalidad—, sometida a análisis y descripción, tiene, para Husserl, un carácter trascendental, no «natural», y es una de las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo en general. Otra estructura trascendental de dicha experiencia es su estructura 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 autodiferenciado, 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 las valideces (creencias, valores, etc.) mediante los cuales somos conscientes del mundo. Una tercera condición de posibilidad trascendental es la estructura centralizada de nuestras experiencias, desde una suerte de eje que permite orientarnos en un horizonte temporal respecto de nuestras experiencias pasadas y aquellas que anticipamos para el transcurso ulterior de las mismas. Husserl considera que esta «centralización del yo» en el horizonte temporal diacrónico es paralela a la centralización de nuestras experiencias en el horizonte espacial sincrónico que se constituye alrededor de nuestro cuerpo. La centralización del yo y de nuestro cuerpo es, pues, vivida en universal y necesaria relación con una conciencia de horizonte. Finalmente, otras estructuras eidéticas trascendentales derivadas de las anteriores son «los fenómenos subjetivos de las cinestesis» y el carácter intersubjetivo de nuestra experiencia trascendental de mundo.

La puesta en claro de estas estructuras permite captar mejor qué entiende Husserl por la «función» de «constitución». Los diversos sentidos, creencias y valideces (*nóemas*) que adquiere el mundo en las experiencias subjetivas se constituyen, pues, de un modo intencional, intersubjetivo, temporal, horizontal, 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 la perspectiva en primera persona, permiten al fenomenólogo describir sus experiencias del mundo. Todo eso se revela mediante los «análisis intencionales descriptivos en primera persona». En cambio, en primera persona, no se «viven» los procesos neuronales cerebrales concomitantes. No son conscientes. El acceso a ellos para su observación solo es posible desde la perspectiva exterior en tercera persona del científico en la actitud natural.

Esta puesta en claro de lo que puede ofrecer la actitud trascendental permite a Husserl pasar a describir, en *Ideas II* y en manuscritos inéditos, qué actitudes posibles caben dentro de la «actitud natural», es decir, qué tipos de constitución de sentidos se ponen en marcha en las distintas ciencias naturales y disciplinas de la cultura. 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. Ella 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 las perspectivas, las decisiones y las capacidades subjetivas de los científicos naturales, son «puestos fuera de juego». El estrato básico de la naturaleza es experimentado como *físico*. Las experiencias empírico-deductivas del científico natural, altamente formalizadas y controladas con estrictos protocolos (las observaciones, la recolección de datos y la elaboración de teorías), sustentan el estudio de las ciencias físicas en general y el modo como establecen las distintas determinaciones básicas de la naturaleza —desde los niveles subatómicos hasta los estelares—. Su meta es alcanzar la «pura determinación objetiva» de la realidad «en sí misma», poniendo «fuera de

juego» y «batallando en contra» de todo lo subjetivo (*Hua IX*, §26, 145 *passim*). En la producción final de sus resultados, por ende, eliminan todas las referencias, experiencias e intuiciones en primera persona.

Ahora bien, sobre este estrato, se levanta la naturaleza orgánica y la vida, como organismos de creciente complejidad, hasta las entidades conocidas como *psicofísicas*. Visto este proceso fenomenológicamente, es decir, examinando en primera persona cómo se constituye la experiencia de los cuerpos animados en actitud naturalista, Husserl observa su carácter multiestratificado. El primero es, por cierto, simplemente físico (desde una percepción puramente material), el segundo involucra a las sensaciones de un cuerpo sintiente (psicofísico) (desde sus experiencias somatológicas) y el tercero es puramente psíquico (desde experiencias puramente psicológicas). El estrato somatológico presupone el físico, y el psíquico presupone el somatológico y el físico, pero no a la inversa. La triplicidad de estratos permite captarnos como entidades psicofísicas funcionales, donde la vida psíquica se halla en «dependencia condicional» respecto del cuerpo y el cerebro. En ese sentido, pienso que Husserl aceptaría sin problemas decir que la vida psíquica «superviene» (o «sobreviene») al cuerpo. Sin embargo, considera que ella no puede someterse a una «idealización matematizante» paralela a la del ámbito físico en general, ni describirse en los mismos términos que la pura naturaleza física, debido a su carácter fluente, complejo, inestable e inexacto (o morfológico). Sus nexos causales *sui generis* se describen como horizontes de motivación desde las «asociaciones y las síntesis pasivas» de las experiencias, siempre cambiantes o dependientes de las historias personales y colectivas. Por ende, no son sometibles a leyes causales deterministas ni exactas. En suma, la actitud naturalista es aquella que las ciencias de la naturaleza, físicas o psíquicas, ponen en marcha en la actitud natural. La actitud naturalista de estas ciencias es, así, perfectamente legítima.

Sin embargo, el naturalismo que Husserl critica va por otro lado. Dicho naturalismo no solamente reduce el ámbito eidético (irreal o ideal) al ámbito físico o psíquico (real), sino que, además, pretende «absolutizar» y extender su método a todo ámbito de las ciencias y la cultura. Es un naturalismo que cree que lo que, en la actualidad, no es calculable de modo exacto, lo será con el progreso ulterior de la investigación natural. Husserl sostiene, asimismo, que las ciencias culturales o del espíritu, humanas o sociales, 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 es portador de *predicados de sentido espirituales*, prácticos, normativos y valorativos. 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 hallen en las ciencias naturales» (*Hua IV*: 27; Husserl, 1997: 56), 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, pues la cultura en sentido amplio «comprende todas las realidades que tienen predicados de sentido» (Melle, 1996: 24). Inversamente, las producciones de las ciencias de la cultura pueden abordarse desde la actitud naturalista, pues el espíritu se manifiesta en su conexión inseparable con la naturaleza corpórea y material, que permite realizar indagaciones sobre la historia natural desde la biología evolucionista, las investigaciones genéticas y la dependencia de su funcionamiento respecto de eventos somáticos y condiciones externas. Lo que Husserl rechaza, pues, es el pretendido absolutismo (o «monismo») metodológico de la actitud naturalista, pues, desde esta, 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 sinsentido de la existencia humana, la historia, los problemas «ético-religiosos», el destino, el nacimiento y la muerte, entre otros.

#### 4. La fenomenología trascendental ante el cambio de paradigma científico

La «crítica trascendental al naturalismo» puede haber llevado a cientos de sus detractores (algunos filósofos analíticos actuales interesados en temas epistemológicos, ciencia cognitiva o filosofía de la mente) a pensar que Husserl divorcia la filosofía de la ciencia o que su crítica de la absolutización de la actitud naturalista es una crítica a esa misma actitud y al trabajo del científico natural, o, finalmente, a sostener que su crítica se debe al estado de desarrollo de la ciencia de su época. Recusan a la fenomenología trascendental husserliana por su pretensión de «cientificidad», supuestamente basada en simples «introspecciones» y sin adoptar una perspectiva en «tercera persona». Por ejemplo, en su *The Fantasy of First-Person Science*, Daniel Dennet sostiene lo siguiente: «La ciencia de la conciencia en primera persona es una disciplina sin métodos, sin datos, sin resultados, sin futuro, sin promesas. Seguirá siendo una fantasía» (Dennet, 2001; citado por Gallagher y Zahavi, 2008: 14). Dennet introduce, en su lugar, el término *heterofenomenología* como un mejor procedimiento para describir fenómenos mentales desde el contexto de la ciencia física contemporánea, es decir, desde la «tercera persona», observando «desde fuera» las vidas mentales «de otros», tal como se expresan o se comportan. Es más, opina que si la gente «cree» que tiene experiencias, no siempre quiere decir que las tenga; de hecho, piensa que bien podríamos estar incapacitados de diferenciar entre «zombis» o «no zombis». Añade incluso que nosotros mismos podríamos muy bien ser «zombis», ya que nuestra conciencia es incapaz de adoptar una perspectiva en «primera persona» (Dennet, 1991: 365, 406; 1993: 143; citados por Gallagher y Zahavi, 2008: 18). Metzinger, igualmente, concluye que «la fenomenología es imposible» (Metzinger, 2003; citado por Gallagher y Zahavi, 2008: 20). Recientemente, Quintanilla ha señalado que la obra de Husserl ha influenciado de modo amplio y «pernicioso» a la filosofía continental del siglo xx (incluyendo a Heidegger, Gadamer y la her-

menéutica, que no lo han seguido en su giro trascendental), así como también a filósofos «que no lo han leído». Esta «influencia perniciosa» se debe al hecho de que el pensamiento de Husserl sigue promoviendo una noción «obsoleta y positivista» de la ciencia natural, de modo que, paradójicamente, continúa promoviendo el «positivismo», y también porque, como alega, Husserl ha declarado supuestamente que la «tecnología se ha convertido en el peor enemigo de la humanidad» (Quintanilla, 2013: 33-42).

Sin embargo, durante la vida de Husserl (1859-1938), científicos de primera línea opinaban de modo totalmente distinto, tanto respecto a la crítica husserliana del naturalismo como respecto de la posible contribución filosófica y a la fundamentación que la fenomenología trascendental podía ofrecer a la investigación científica avanzada que esos mismos científicos estaban llevando a cabo. En efecto, durante ese período (*grosso modo* entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX), se dio un inmenso desarrollo y una gran revolución en varios frentes de la investigación científica, tanto en el campo de las ciencias formales y matemáticas como en el de la física. No es relevante aquí saber si Husserl mismo era o no consciente de los desarrollos de la teoría de la relatividad y de la física cuántica, por un lado, o de las evoluciones más relevantes de la investigación formal, por el otro; pues, indudablemente, lo estaba. Lo relevante es preguntarse cómo es posible que la fenomenología trascendental haya sido considerada con tanta seriedad por algunos de los representantes más conspicuos de aquellos desarrollos científicos, si efectivamente fuese verdad que el pensamiento de Husserl hubiese estado alguna vez divorciado de las ciencias, como algunos de sus críticos actuales sostienen<sup>5</sup>.

En efecto, sería totalmente incomprensible, por ejemplo, cómo Oskar Becker (1889-1964), filósofo, lógico y matemático, hubiera decidido escribir su tesis de habilitación sobre *Los fundamentos fenomenológicos de la geometría y sus aplicaciones físicas* en 1923 bajo la dirección de Husserl, hubiera trabajado como su asistente y editado el *Anuario para la fenomenología y la investigación filosófica* que fundó Husserl en 1913. Igualmente, sería impensable que un físico y matemático como Hermann Weyl, que fue uno de los primeros en concebir la probabilidad de combinar la relatividad general con las leyes del electromagnetismo, se hubiera basado alguna vez en la filosofía de Edmund Husserl, especialmente en sus *Ideas* de 1913, para desarrollar su libro *Espacio, tiempo y materia* en 1918. Finalmente, sería incluso escandaloso solo sugerir que Kurt Gödel, uno de los más relevantes matemáticos y lógicos del siglo XX, se haya sentido alguna vez fascinado por la fenomenología de Husserl, no únicamente por el «platonismo matemático» de su eidética, sino también — especialmente desde 1959— por su empeño en construir la filosofía como ciencia rigurosa y por sus aportes en el análisis de la evidencia, así como en el

5. La vida de Husserl coincidió parcialmente con los siguientes científicos: Max Planck (1858-1947), Albert Einstein (1879-1955), Max Born (1882-1970), Niels Bohr (1885-1962), Hermann Weyl (1885-1955), y los más jóvenes Werner Heisenberg (1901-1976), Kurt Friedrich Gödel (1906-1978) y Karl-Friedrich von Weizsäcker (1912-2007).



tema de la constitución (Van Arden y Kennedy, 2003: 425-476)<sup>6</sup>. Sin embargo, todo ello ocurrió efectivamente. En consecuencia, en mi opinión, si aquella actitud positiva fue posible para científicos durante la primera mitad del siglo xx y un poco después, la investigación científica actual podría también hallar intelecciones penetrantes y agudas en la fenomenología trascendental husserliana, especialmente ahora que la publicación póstuma de sus manuscritos de investigación nos permiten tener una visión más comprehensiva y profunda de su propuesta y de sus métodos. Esto me permite sostener que algunas de las objeciones contra la filosofía de Husserl, que he mencionado previamente, no dan en el clavo —por decir lo menos—, ya que provienen en su mayoría de información obtenida de oídas y prejuiciada, en lugar de un estudio serio de su obra publicada y póstuma.

Pienso que las aplicaciones actuales de la fenomenología trascendental husserliana a las ciencias cognitivas —a las que podemos añadir las perspectivas de Merleau-Ponty, Sartre e incluso Heidegger—, que han conducido a algunos a hablar de una «naturalización de la fenomenología», son solo intentos iniciales, aunque de resultados prometedores, por ejemplo: el trabajo ya logrado por la denominada «neurofenomenología». Esta consiste en investigaciones interdisciplinarias avanzadas, en las que confluyen datos tanto de disciplinas y tecnologías en tercera persona —por ejemplo, de las ciencias experimentales biológicas (neurocerebrales), con su uso de electroencefalogramas, y de matemáticas avanzadas en el marco de la teoría de sistemas dinámicos (teorías de la complejidad, «dinámicas no lineales», modeladas según la interconectividad no lineal característica de sistemas vivientes)—, combinados con datos extraídos de experiencias en primera persona, partiendo del primer nivel de abstracción que involucra a la intuición eidética de estructuras. Este trabajo lo iniciaron Francisco Varela (neurobiólogo), Jean Petitot (matemático), Bernard Pachoud (psiquiatra) y Jean-Michel Roy (filósofo) (Gallagher y Zahavi, 2008: 30 s.). Se trata, en general, de investigaciones no trascendentales desarrolladas en la «actitud natural», que beben de resultados obtenidos tanto de la fenomenología mundana intencional como de datos extraídos de la fenomenología trascendental husserliana. El aporte que yo considero más interesante e intrigante es, precisamente, la posibilidad inédita de «matematizar» la región de la conciencia, con un lenguaje matemático desconocido en la época de Husserl —el de la recientemente desarrollada «teoría de sistemas dinámicos» (*dynamic systems theory*)—, dentro de un marco explicativo que integra perspectivas en primera y tercera personas. Puesto que dicha matemática no existía en época de Husserl, él destacó la imposibilidad de matematizar y, por ende —de algún modo—, de «congelar» el «flujo» de los *eide* morfológicos de la vida consciente. Sin embargo, como sostienen Gallagher y Zahavi, «la matemática compleja puede facilitar la traducción de datos de los campos fenomenológicos y

6. Gödel añade 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» (Wang, 1996: 9.2.6).

naturalistas a un lenguaje común» (Gallagher y Zahavi, 2008: 32). En suma, los progresos hasta ahora logrados auguran aplicaciones futuras prometedoras.

Pero es necesario ir más lejos que los meros avances puntuales en la dirección de las neurociencias, por un lado, o, por el otro, de la física cuántica y las mismas ciencias formales. Todavía hay que intentar comprender, desde una mirada más amplia, qué es lo que, en verdad, está ocurriendo en el frente de las investigaciones científicas más avanzadas —para ver en qué medida la fenomenología trascendental es o no compatible con ellas—. Arriesgaremos brevemente una hipótesis, que se inserta en el contexto histórico de los últimos cuatrocientos años.

Veamos. A lo largo del siglo xx, ha ido gestándose paulatinamente un cambio de paradigma científico respecto de aquel que ha primado en Occidente por más de trescientos años. El naturalismo decimonónico —que es el que se está reinterpretando actualmente— es consecuencia de un cambio en la noción de naturaleza concomitante a la revolución científica que tuvo lugar al inicio de la época moderna. En efecto, las concepciones medievales de naturaleza abarcaron tanto la *natura naturans* del *ens creator* como la *natura naturata* del *ens creatum*. Pero, desde la revolución científica que tuvo lugar entre los siglos xvi y xvii, empezó a usarse dicho término única y exclusivamente para referirse a la *natura naturata*, y, en ella, básicamente, a la dimensión física o corpórea de la *res extensa*, mientras que, solo subsidiariamente, a la dimensión psíquica o mental de la *res cogitans*. Por *naturaleza*, se entendió, pues, fundamentalmente, ‘el ámbito físico donde rige una legalidad causal determinista, medible o cuantificable en términos enteramente matemáticos y exactos’. Es el universo laplaceano que ingresó en el siglo xix y que, de algún modo, constituyó el trasfondo de las ciencias «positivas» de Augusto Comte —sin contar con la disciplina que las rige, las matemáticas—. En efecto, la astronomía (física celeste), la mecánica (física terrestre), la química (física inorgánica), la fisiología (física orgánica) y la sociología (física social), a las que un discípulo inglés de Comte (Lewes) sumó la psicología (como estudio de la psique, unida al cuerpo en relación de subordinación y dependencia), constituían el universo de ciencias naturales o positivas que eran las únicas en poder «proporcionar la verdadera base racional de la acción del hombre sobre la naturaleza» (Comte, 1984: 53). El concepto de *espíritu*, en cambio, ni los racionalistas ni los empiristas modernos lo distinguieron del de *mens* o *psyché* (en tanto parte de la *natura naturata*), hasta que Immanuel Kant recién introdujo un claro «hiato en la cultura», como mencionamos al inicio de este trabajo. El ámbito de la metafísica y la ética fue colocado por Kant allende el mundo determinista newtoniano y laplaciano de las leyes causales naturales, en el reino de la libertad. Este hiato fue luego resucitado por los defensores de las ciencias del espíritu en el siglo xix, notablemente neokantianos y criticistas, y retomado por Husserl en el siglo xx, en el contexto de los «problemas de constitución» abordados en el segundo volumen de sus *Ideas* a partir de 1913 (*Ideas IV*; Husserl, 1997), en el que —como ya expusimos— él distinguió, por un lado, las ciencias de la naturaleza (material, psíquica y psicofísica) y, por el otro, las ciencias del espíritu.

Ahora bien, algunos intérpretes, que han seguido luego la evolución del pensamiento de Husserl en la fenomenología hermenéutica de Heidegger, han sostenido que Husserl perpetúa de algún modo el dualismo moderno heredado de Descartes. Esta interpretación se ha difundido mucho —especialmente en la tradición filosófica continental, postfenomenológica, hermenéutica y deconstruccionista—, no solo debido a la clasificación estratificada de las ciencias que parece presentar en *Ideas II*, sino gracias a la frecuente malinterpretación de la «reducción fenomenológica trascendental», como un mecanismo metodológico al servicio de una filosofía teórica e intelectualista que conduce a la conciencia pura y a un esencialismo solipsista. Como hemos señalado en el tercer apartado, Husserl sí adopta la clasificación de las ciencias y la clara distinción entre naturaleza y espíritu que procede de la tradición neokantiana y criticista, pero solo como «hilos conductores» dados en la actitud *natural*, de una interrogación retrospectiva motivada por el verdadero interés trascendental: el de *cómo* se han constituido precisamente esas distinciones y «compromisos» ontológicos. Podría ser que el punto de partida fuese otro, o que, con el tiempo y los cambios históricos, lo dado o experimentado en la actitud natural sea distinto. Husserl no se pregunta *qué es* el mundo circundante, etc., sino *cómo* lo experimentamos y *cómo* se constituyen los predicados que le atribuimos de manera «anónima» en la actitud natural, como si ya estuviesen desde siempre «hechos», coagulados, constituidos y acabados «sin» nuestra intervención. La reducción, entonces, da acceso al «reino nunca hollado» de la «madre del conocimiento» —como señala Husserl en la *Crisis* evocando a Goethe (*Hua* VI: 156; Husserl, 2008: 195; Cf. también Goethe, *Faust*, «*Finstere Galerie*»: parte II, escena 4, acto 1, 6216)—, es decir, acceso a los complejísimos procesos y efectuaciones *vivientes desde donde* dichos sentidos y valideces originalmente emergen. La subjetividad trascendental viviente es, pues, la instancia *desde donde* surgen todas las interpretaciones y distinciones del mundo circundante, entre el ámbito de la naturaleza, el del espíritu y un largo etcétera. A mi entender, pues, más allá de lo que pueda ofrecer cualquier descripción fenomenológica mundana en la actitud natural, el más revolucionario aporte de la fenomenología husserliana se da precisamente en su dimensión trascendental, asequible mediante la reducción fenomenológica trascendental.

En efecto, solo ella pone al descubierto precisamente a la intersubjetividad trascendental como el suelo común, «absoluto» pero *sub specie temporis* (no *sub specie aeternitatis*), de todas las experiencias y actividades intencionales que pertenecen a comunidades encarnadas e históricas desde donde se constituyen los predicados (teóricos, prácticos y valorativos) de toda ciencia natural y cultural. Dichos predicados se insertan en los horizontes abiertos del mundo natural (el cosmos en general) y de la región espiritual, que se vislumbran como «*ideas* en sentido kantiano» hacia donde tanto todas las ciencias naturales y culturales mundanas se aproximan asintóticamente, reconociéndose como finitas, siempre rectificándose y reconfigurándose en el camino. Por otro lado, la vida «activa» (de las experiencias conscientes y más elevadas, teórica, práctica y valorativamente) descrita por análisis fenomenológicos eidéticos intuitivos, pronto aparece a

la mirada del fenomenólogo como una mera «vida de superficie». En efecto, análisis fenomenológicos genéticos y generativos reconstructivos (no intuitivos) descubren su origen primitivo en procesos vitales inferiores de carácter temporal, instintivo, y conectados con los desarrollos neuronales tempranos de nuestro cerebro. Por ende, la génesis de las experiencias activas vividas intersubjetivamente aparece como teniendo una naturaleza teleológica y orgánica.

Esta visión no solamente está en las antípodas de la cosmovisión y del paradigma mecanicista que ha dominado la civilización occidental desde Galileo Galilei, René Descartes e Isaac Newton, sino que está en una consonancia mucho mayor con la mirada «unificada» de la nueva y holística «visión sistémica de la vida» que se ha ido gestando desde el siglo xx y que intenta combinar una visión sistémica del universo material con una orientación espiritual, por ende, con una nueva concepción de la vida y de la relación entre mente y cuerpo. Las consecuencias que este paradigma emergente tiene para toda empresa filosófica y científica obliga a abandonar una idea meramente progresiva y acumulativa de verdades y resultados científicos, supuestamente definitivos y absolutos, así como a devenir crecientemente consciente de que «aunque la ciencia jamás puede proveer explicaciones completas y definitivas, sí es posible un conocimiento científico limitado y aproximado»<sup>7</sup>. Por ende, «el hecho de que *podemos* formular modelos y teorías aproximadas para describir un entramado de fenómenos interconectados, y que podemos mejorar sistemáticamente nuestros modelos o aproximaciones a lo largo del tiempo, es una fuente de confianza y fortaleza»<sup>8</sup>.

Para concluir, quería enfocar estos dos temas que aparecen dentro de este nuevo paradigma: por un lado, la «interconexión» universal, desde la vida, de todos los fenómenos del universo en sistemas complejos más allá de las tradicionales distinciones y dualismos, y, por el otro, también el carácter siempre aproximativo de toda investigación científica y de sus resultados. Ilya Prigogine, Premio Nobel de Química en 1979 y previo director del Centro de Mecánica Estadística, Termodinámica y Sistemas Complejos en Austin, Texas, sostuvo, 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, ya no basadas 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 verdadero. (Prigogine, 1997: 183)

Se dirá que esta concepción de la provisionalidad de las ciencias no es compartida por Stephen Hawking, quien, en su *Breve historia del tiempo*, sostiene que «estamos cerca del final, del momento en que seremos capaces de leer “la mente de Dios”». Sin embargo, él también admite allí que «Cualquier

7. Capra y Luisi (2014: 3).

8. Ibídem.

teoría física es provisional, en el sentido de que es solo una hipótesis: nunca puede ser probada. No importa cuántas 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» (Hawking, 1996: 233 y 15). Ya Popper había formulado esta misma idea en 1959, cuando afirmó 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», y 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. (Popper, 1991: 33, 43, 46)

Estas fueron, por cierto, las ideas que Husserl expresó en 1931 y que dejó sentadas en el epílogo de *Ideas I*. Tanto, por un lado, su visión de la fenomenología trascendental como puerta de acceso a aquella dimensión de la vida intersubjetiva que, desde las profundidades inconscientes e instintivas —encarnadas y vinculadas a los primitivos procesos vitales neuronales— hasta las regiones más elevadas (teóricas, valorativas y prácticas), interconecta orgánicamente la mente con el cuerpo y, teleológicamente, las ciencias de la naturaleza y la cultura; como, por otro lado, su visión respecto de que ciencias y filosofía (esta en tanto «ciencia rigurosa») no es sino una «idea» que también «solo es realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito —pero que, así, es de hecho realizable» (*Hua V*: 139; Husserl, 2013: 466).

En mi opinión, en consecuencia, la fenomenología trascendental de Husserl es mucho más compatible con el reciente «cambio de paradigma en las ciencias», que, «en su nivel más profundo, implica un cambio perceptivo desde la física hasta las ciencias de la vida» (Capra y Luisi, 2014: 15). En todo caso, mucho más compatible que los recientes naturalismos renovados de un dizque carácter «no reductivo».

## Referencias bibliográficas

- ARISTOTLE (2005). *Physics*. Libros I-IV. Traducción de P.H. Wicksteed y F.M. Cornford. Londres / Cambridge (MA): Loeb Classical Library.
- CAPRA, Fritjof y LUISI, Pier Luigi (2014). *The Systems View of Life: A Unifying Vision* [en línea]. Cambridge: Cambridge University Press.  
<<http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511895555>>.
- COMTE, Augusto (1984). *Curso de filosofía positiva*. Buenos Aires: Orbis Hyspamérica.
- DAVIDSON, Donald (1970). «Mental Events». Reimpreso en: *Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.

- DENNETT, Daniel (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little, Brown & Co.
- (1993). «Living on the Edge». *Inquiry* [en línea], 36 (1-2), 135-159. <<http://dx.doi.org/10.1080/00201749308602315>>.
- (2001). *The Fantasy of First-Person Science*. Nicod Lectures. Private circulation [en línea]. <<https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm>>.
- FREGÉ, Gottlob (1892). «Über Sinn und Bedeutung». *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 25-50.
- GALLAGHER, Shaun y ZAHAVI, Dan (2008). *The Phenomenological Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*. Londres / Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- GOETHE, Johann Wolfgang (1828). *Faust. Zweiter Teil* (volumen 12 de la Taschenbuchausgabe y de la Grob-Oktav Ausgabe). Stuttgart: J.G. Cotta'sche Buchhandlung, Teildruck von Goethe autorisiert.
- HAWKING, Stephen (1996). *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes. Updated and Expanded Edition*. Nueva York: Bantam Books.
- HORGAN, Terry (1993). «From Supervenience to Superdupervenience: Meeting the Demands of a Material World». *Mind* [en línea], 102, 555-586. <<http://dx.doi.org/10.1093/mind/102.408.555>>.
- HUSSERL, Edmund (1950-). *Husserliana: Edmund Husserl - Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht / Nueva York: Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers y Springer.
- Se citarán en el cuerpo del artículo los tomos de esta colección con la sigla *Hua* seguida por el número de volumen escrito en cifras romanas. También se consignará el año y la página de la edición castellana, cuando en esta no esté consignada al margen la paginación alemana.
- Husserliana*, III/1 (1977). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Reeditado por Karl Schuhmann sobre la base de la primera a la tercera ediciones originales. La Haya: Martinus Nijhoff. Versión española: HUSSERL, Edmund (2013). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. Traducción de Antonio Zirión Quijano. México D. F.: Fondo de Cultura Económica / Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Estudios Filosóficos.
- Husserliana*, IV (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff. Versión española: HUSSERL, Edmund (1997). *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Problemas de constitución*. Traducción de Antonio Zirión Quijano. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Husserliana*, V (1971). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Editado por Marly Biemel. La Haya: Mar-

- tinus Nijhoff. Versión española: HUSSERL, Edmund (2013). «Epílogo». Traducción de Antonio Ziri3n Quijano. En: HUSSERL, Edmund (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Econ3mica, 465-490.
- Husserliana*, VI (1976). *Die Krisis der europ3ischen Wissenschaften und die transzendente Ph3nomenologie: Eine Einleitung in die ph3nomenologische Philosophie*. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff. [HUSSERL, Edmund (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo. Trad. Julia V. Iribarne. La trad. de 365-386: HUSSERL, Edmund (2000). «El origen de la geometría». En: *Estudios de filosofía*, vol. 4, 33-54. Lima: Instituto Riva-Agüero. Trad. Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patr3n].
- Husserliana*, IX (1968). *Ph3nomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Editado por Walter Biemel. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana*, XII (1970). *Philosophie der Arithmetik: Mit erg3nzenden Texten (1890-1901)*. Editado por Lothar Eley. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserliana*, XVIII (1975). *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*. Textos de 1 y 2. En: HOLENSTEIN, Elmar (ed.). La Haya: Martinus Nijhoff. Versión española: HUSSERL, Edmund (1967). *Investigaciones l3gicas. Primera parte: Proleg3menos a la l3gica pura*. Traducción de Manuel G. Morente y Jos3 Gaos. Madrid: Revista de Occidente.
- Husserliana*, XXV (1986). *Vortr3ge und Aufs3tze 1911-1921: Mit erg3nzenden Texten*. Editado por Thomas Nenon y Hans-Rainer Sepp. La Haya: Martinus Nijhoff. Versión española: HUSSERL, Edmund (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Traducción de Miguel Garc3a-Bar3. Madrid: Encuentro.
- KANT, Manuel (2003). *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel Garc3a Morente. Madrid: Encuentros.
- KIM, Jaegwon (2009). «Mental causation». En: McLAUGHLIN, Brian; BECKERMANN, Ansgar y WALTER, Sven (eds.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 29-52.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1966). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Par3s: Garnier-Flammarion.
- LEWIS, David (1986). *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- LIPPS, Theodor (1880). «Die Aufgabe der Erkenntnistheorie». *Philos. Monatshefte*, XVI.
- McLAUGHLIN, Brian y BENNET, Karen (2011). «Supervenience». En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [en l3nea]. <plato.stanford.edu>.
- MELLE, Ullrich (1996). «Nature and Spirit». En: NENON, Thomas y EMBREE, Lester (eds.). *Issues in Husserl's Ideas II* [en l3nea]. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.  
<[http://dx.doi.org/10.1007/978-94-015-8628-3\\_2](http://dx.doi.org/10.1007/978-94-015-8628-3_2)>.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1985). *Fenomenología de la percepci3n*. Traducción de Jem Cabanes. Barcelona: Editorial Planeta-Agostini.

- (2010). *Lo visible y lo invisible*. Traducción de Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión.
- METZINGER, Thomas (2003). *Being No One*. Cambridge: MIT Press.
- MILL, John Stuart (1979). *An Examination of William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions Discussed in his Writings* [1865]. En: ROBSON, John M. (ed.). *The Collected Works of John Stuart Mill*, volumen IX. Introducción de Alan Ryan. Toronto: University of Toronto Press / Londres: Routledge and Kegan Paul.
- (1981, reimpresión). *A System of Logic, Raciocinative and Inductive* [1843]. En: ROBSON, John M. (ed.). *The Collected Works of John Stuart Mill*, volumen VII. Toronto: Toronto Press / Routledge and Kegan Paul.
- MISCH, Georg (1931). *Lebensphilosophie und Phänomenologie, eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*. Leipzig/Berlín: B.G. Teubner.
- POPPER, Karl (1967). «Knowledge: Subjective versus Objective». En: MILLER, David (ed.). *Popper Selections*. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1985.
- (1959). «Panorama de algunos problemas fundamentales». En: *La lógica de la investigación científica*. Traducción de Víctor Sánchez de Zavala. México D. F.: Tecnos, 1991.
- (1994). «Knowledge: Objective and Subjective». En: NOTTURNO, M.A. (ed.). *Karl Popper, Knowledge and the Body-Mind Problem, in Defence of Interaction*. Londres: Routledge.
- PRIGOGINE, Ilya (1997). *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*. Nueva York: The Free Press.
- QUINTANILLA, Pablo (2013). «Naturalism and the Mind, the Final Questions». En: GALPARSORO, José Ignacio y CORDERO, Alberto (eds.). *Reflections on Naturalism*. Amsterdam: Springer.
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2015a). *El exilio del sujeto, mitos modernos y posmodernos*. Lima/Bogotá: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú / Editorial Aula de Humanidades.
- (2015b). «Supervenencia o nacimiento trascendental». *Ápeiron: Estudios de filosofía: Filosofía y fenomenología*, 3, 381-297.
- (en prensa). «A Husserlian Phenomenology of Responsibility». En: ALES BELLO, Angela (ed.). *Fenomenologia Americana e Fenomenologia Italiana a Partire da Husserl*.
- SCHNÄDELBACH, Herbert [en línea]. <<http://en.wikipedia.org/wiki/Lebensphilosophie>> [Consulta: 5 noviembre 2014].
- SNOW, C.P. (1964). *The Two Cultures and the Scientific Revolution: The Two Cultures and a Second Look*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN ATTEN, Mark y KENNEDY, Juliette (2003). «On the Philosophical Development of Kurt Gödel». *The Bulletin of Symbolic Logic* [en línea], 9, 4. <<http://dx.doi.org/10.2178/bsl/1067620090>>.
- WANG, Hao (1996). *A Logical Journey: From Gödel to Philosophy*. Cambridge, MA: MIT Press.



---

**Rosemary Rizo-Patrón** de Lerner es profesora principal del Departamento de Humanidades y directora del Programa de Doctorado de los estudios de posgrado en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología desde 1999 y del Círculo Peruano de Fenomenología y Hermenéutica desde 2005. Coeditora de la revista *Estudios de Filosofía* desde 1991, del *Acta latinoamericana de fenomenología* desde 2003, así como de *La razón y sus fines: Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer* (2013). Editora de *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (1993) y de *Interpretando la experiencia de la tolerancia* (2006). Autora de *Husserl en diálogo: Lecturas y debates* (2012), *El exilio del sujeto: Mitos modernos y posmodernos* (2014), *La agonía de la razón: Reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015) y de otros trabajos sobre filosofía fenomenológica.

**Rosemary R. P. Lerner** is a Tenured Professor at the Humanities Department and Director of the Postgraduate Studies in Philosophy of the Peruvian Pontifical Catholic University. She has been Secretary of the Latin American Circle of Phenomenology since 1999 and of the Peruvian Circle of Phenomenology and Hermeneutics since 2005. She has also been co-editor of *Estudios de filosofía* (since 1991), *Acta latinoamericana de fenomenología* (since 2003), and *La razón y sus fines, elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer* (in 2013), and was editor of *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea contemporánea* (1993), and *Interpretando la experiencia de la tolerancia* (2006). She is the author of *Husserl en diálogo, lecturas y debates* (2012), *El exilio del sujeto, mitos modernos y posmodernos* (2014), *La agonía de la razón, reflexiones desde la fenomenología práctica* (2015), and other works on phenomenological philosophy.

---