

¿SUPERVENENCIA O NACIMIENTO TRASCENDENTAL?

SUPERVENIENCE OR TRANSCENDENTAL BIRTH?

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú

rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Resumen: Desde la publicación de las *Investigaciones lógicas* de Husserl (1900), y su crítica lapidaria al psicologismo lógico y el naturalismo positivista, por sus consecuencias escépticas y relativistas, numerosos malentendidos se han propagado respecto de la relación entre la fenomenología y las ciencias naturales. Con el desarrollo reciente de las neurociencias y las ciencias cognitivas, ha empezado a tomar vuelo la conocida «filosofía de la mente» con una clara inclinación a un naturalismo de supuesto nuevo cuño. Las versiones más avanzadas pretenden superar los dualismos ontológicos y las formas imperfectas de monismos para explicar la relación mente-cuerpo. Se empieza a abordar a la mente como un «sistema complejo de propiedades emergentes», en una relación con el cuerpo denominada «supervenencia» (*supervenience*). Desde esa posición, se enfilan nuevos ataques a la fenomenología trascendental, como una filosofía obsoleta y contraria al avance de las ciencias naturales. En esta contribución, luego de resumir algunos de estos nuevos argumentos naturalistas, se señalan las distinciones esenciales que la fenomenología introduce y que los naturalistas continúan confundiendo. Luego se indica cómo ha de entenderse la relación de la fenomenología trascendental con las ciencias naturales. Finalmente se muestran algunas de las estrategias metodológicas que la fenomenología pone en marcha y que arrojan alguna luz sobre la relación entre el cuerpo y el alma, y entre el instinto y la razón. Se intenta mostrar que la fenomenología no parte —como las posturas naturalistas habituales— de una toma de posición ontológica, ni toma los resultados científicos como premisas de sus inferencias. Más bien, con un «cambio de actitud» (y de la mirada filosófica), intenta sacar a la luz y describir las distintas experiencias mediante las cuales las distintas disciplinas filosóficas y científicas no solo constituyen sus «compromisos ontológicos», sus hipótesis y teorías, sino también verifican sus resultados.

Palabras claves: Ciencias naturales, naturalismo, dualismo alma-cuerpo, supervenencia, fenomenología trascendental, teleología, instinto-razón, ontologías, constitución.

Abstract: Ever since Husserl's *Logical Investigations* (1900), and its conclusive arguments against the sceptic and relativistic premises and consequences of logical psychologism and positivistic naturalism, various misunderstandings have been disseminated regarding the relationship between phenomenology and the natural sciences. With the recent development of neurosciences and cognitive sciences, a recent branch of philosophy known as «Philosophy of Mind» has revived renewed forms of naturalism. The most advanced versions claim to overcome ontological dualisms and deficient forms of monisms to explain the mind-body relationship. Mind is now approached as a «complex system of emerging properties» that «supervene» on the body. From this position, new attacks have been directed to transcendental phenomenology, purported to be an anachronistic philosophy contrary to the advancement of natural sciences. After summarizing some of these

critical arguments, this paper points out the essential distinctions that Husserl's phenomenology initially introduced and that naturalists keep confusing. It then indicates how the relationship between transcendental phenomenology and the natural sciences should be understood. Finally, it shows some of phenomenology's methodological strategies to shed light on the relationship between body and mind, and between instinct and reason. It attempts to show that phenomenology does not start from given ontological positions —as the usual naturalistic trends do— nor takes scientific results as premises to draw inferences from. Instead, with a «change of attitude» (redirecting the philosophical attention) it lays bare the different experiences whereby different philosophical and scientific disciplines constitute their «ontological engagements», their hypotheses and theories, and also verify their results.

Keywords: Natural sciences, naturalism, mind-body dualism, supervenience, transcendental phenomenology, teleology, instinct-reason, ontologies, constitution.

§ 1. El «Husserl convencional» y la perpetuación de los malentendidos

Durante más de un siglo, desde la publicación del primer tomo de las *Investigaciones lógicas* de Husserl en 1900¹ numerosos malentendidos se han propagado respecto de la relación entre la fenomenología de Husserl y las ciencias naturales. En efecto, dicha obra contiene una de las más lapidarias críticas tanto a las premisas como a las consecuencias escépticas y relativistas del psicologismo lógico, y, en consecuencia, del «naturalismo positivista» que se propaga en Occidente desde la publicación del *Curso de filosofía positiva* de Augusto Comte entre 1830 y 1842. El positivismo de Comte, cuya popularidad siguió extendiéndose a todo el ámbito de la cultura, más allá de los predios científicos y filosóficos, considera en general que solo las ciencias positivas, volcadas sobre los hechos, son capaces de dar una «base racional a la acción del hombre sobre la naturaleza»². Según dicho positivismo naturalista, las ciencias positivas se basan exclusivamente en la «observación empírica» de hechos singulares y sus regularidades causales para derivar de ellos, por «generalización empírica e inductiva», los «hechos generales» y las llamadas «leyes de la naturaleza». A la filosofía misma se la despoja de sus pretensiones ontológicas y se le niega un acceso directo sobre lo real. Ella se ve relegada desde entonces —en las distintas tradiciones, no solo positivistas sino también sus adversarias neo-kantianas— a una suerte de discurso meta-científico, como teoría de la ciencia, teoría del conocimiento o lógica. El trabajo filosófico, con miras a asegurar la base y unidad de las ciencias, ora examinará los procesos mentales de donde extraer inductivamente y por generalización los conceptos, axiomas y teorías científicas³, ora intentará construir una «ciencia unificada» sobre la base de una «anotación conceptual», desarrollada bajo el modelo del lenguaje aritmético formal, despejando las estructuras lógicas formales que subyacen en el lenguaje humano⁴.

Paralelamente a la demolición del psicologismo lógico en dicha obra inaugural, Husserl empieza a desarrollar su filosofía fenomenológica primero como psicología descriptiva, intentando combinar la necesidad de

¹ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Erster Teil, *Prolegomena zur reinen Logik*, Text der 1. und 2. Auflage (Husserliana - Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. XVIII), ed. Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975; *Logische Untersuchungen*, Zweiter Teil, *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden (Husserliana - Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vols. XIX/1 y XIX/2), ed. Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, La Haya, 1984 (*Investigaciones lógicas*, volúmenes I y II, trad. de José Gaos y Manuel García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1967; en adelante, *IL I* e *IL II*). A continuación, la primera vez que nos refiramos a un volumen de la colección *Husserliana* señalaremos la ciudad, el año y la editorial (publicada sucesivamente por Martinus Nijhoff, Kluwer Academic Publishers y Springer); las siguientes veces, señalaremos solo el volumen en números romanos precedido por la sigla *Hua*.

² Augusto Comte, *Curso de filosofía positiva y Discurso sobre el espíritu positivo*, Ediciones Orbis Hyspamérica, Buenos Aires, 1984, p. 53.

³ Cf. la versión más influyente del siglo XIX, John Stuart Mill, *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation* (1843), Harper and Brothers Publishers, Nueva York, 1882.

⁴ Este será el emprendimiento de Gottlob Frege, por ejemplo, en *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Louis Nebert Verlag, Halle, 1879; *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Koebner, Breslau, 1884; y *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I (1893), vol. II (1903), Hermann Pohle Verlag, Jena, entre otras obras fundamentales.

fundamentar filosóficamente la validez *objetiva* del discurso científico, por un lado, y su realización en procesos mentales *subjetivos*, por el otro. Paulatinamente cobra conciencia de la dificultad titánica de su proyecto filosófico y radicaliza el método descriptivo en dirección de una fenomenología trascendental, desde la cual pueda mostrar sin contradicciones que es posible rendir cuenta de la correlación entre la *certeza* epistemológica y la *verdad* lógica. Sin embargo, el intento de divulgar los logros alcanzados, en el primer tomo de su obra programática y metodológica de 1913, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía pura*, de 1913⁵ (el único volumen que apareció durante su vida, conocido como *Ideas I*) no es comprendido ni por aquellos que buscaban la validez objetiva a costa de un «exilio del sujeto», ni por aquellos (desde diversos neokantismos, especialmente) que paulatinamente reivindicaban un nuevo acercamiento a la metafísica, la concreción de la existencia, la vida, o la historia, y que marcan el rumbo del desarrollo de la filosofía continental del siglo XX. Cuando Husserl publica en 1928 las *Lecciones sobre la conciencia íntima del tiempo*⁶, en 1929 *Lógica formal y lógica trascendental*⁷, y luego en idioma francés las cuatro primeras meditaciones de las *Meditaciones cartesianas* en 1931⁸, el público no se percató de qué modo se conecta *Ideas I* con las nuevas obras. El desconcierto es mayor, ya que, por un lado, Husserl encarga la edición de las *Lecciones sobre el tiempo* a Martin Heidegger, que el año anterior había publicado *Ser y tiempo*⁹; y sin embargo, por el otro lado, *Lógica formal y lógica trascendental* así como las *Meditaciones cartesianas* parecen radicalizar el proyecto «logicista» e idealista de la fenomenología trascendental. No se ve en absoluto —ni entonces, ni del todo hasta la actualidad— en qué sentido la exposición de la fenomenología trascendental ya ha adquirido en ese momento una *mayor profundidad* respecto de lo expuesto en 1913, y de ningún modo un mero «giro» respecto de ella, ni mucho menos su revocación¹⁰.

Señalaré brevemente a qué me refiero. En *Ideas I* de 1913, Husserl sólo expone de modo «estático» el plan de trabajo y la metodología de la naciente fenomenología trascendental, por la cual él anuncia su pretensión de emprender la titánica tarea de examinar la estructura universal de las experiencias vividas de los sujetos (cognitivas, emotivas, volitivas) mediante las cuales ellos entran en contacto con sus «mundos» circundantes —tanto el natural, inanimado como animado, el «ideal» de las matemáticas «actualizado» mediante la actividad cognitiva, así como el cultural de los valores y normas diversas—, experiencias por y en las cuales ellos detentan para nosotros «sentido de ser y validez de ser». En esta estrategia procedimental, el método fenomenológico parte de la actitud natural, en la cual las diversas objetividades de todos esos «mundos circundantes» se encuentran, por decir, «ya dadas» o «constituidas». La actitud natural es, entonces, el punto de partida *ineludible*, pues las distintas objetividades de dichos mundos le sirven de «hilos conductores» para una interrogación retrospectiva que implica una «cambio de la mirada» («reducción trascendental»). No se

⁵ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Erstes Buch, *Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. III/1), re-editado por Karl Schuhmann sobre la base de textos de la primera a la tercera edición original, Martinus Nijhoff, La Haya, 1976 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero, *Introducción general a la fenomenología pura*, trad. de Antonio Ziri3n Quijano, FCE, México D. F., 2013; en adelante, *Ideas I*).

⁶ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. X), ed. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, La Haya, 1969 (*La fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002; en adelante, *LT*).

⁷ Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. XVII), ed. Paul Janssen, Martinus Nijhoff, La Haya, 1974 (*Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, trad. de Luis Villoro, revisada por Antonio Ziri3n Q., Universidad Nacional Autónoma de México, México D. F., 2009; en adelante, *LFT*).

⁸ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. I), ed. Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, La Haya, 1950 (*Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario Presas, Tecnos, Madrid, 1986; en adelante, *MC*).

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Halle a. S., 1927, vol. VIII del *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, reeditado como vol. 2 de la *Gesamtausgabe* por V. Klostermann, 1977 (*Ser y tiempo*, trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera, Trotta, Madrid, 2003).

¹⁰ Una versión respecto de las dificultades que afectan la recepción de la obra de Husserl durante las primeras décadas del siglo XX, no solo en Alemania sino en el mundo de habla hispana, determinando lo que Javier San Martín denomina «el Husserl convencional» transmitido por los manuales e historias de la filosofía en contraposición al Husserl apenas difundido de las lecciones de Friburgo, y el totalmente desconocido de los manuscritos, se expone muy bien en su reciente libro: *La nueva imagen de Husserl, lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015. Cf. especialmente la Introducción y la Lección Primera.

trata simplemente de reorientar la mirada hacia la inmanencia de la conciencia desde la trascendencia de la actitud natural, pues la «reducción trascendental» no es una mera introspección psicológica. Para poder ponerla en marcha, es necesario primero «poner entre paréntesis» o «suspender» (*epoché*) el carácter por decir ya «coagulado» o «constituido» de dichas objetividades en la actitud natural, para luego reconducir la mirada (*zurückführen*) hacia las experiencias subjetivas en las cuales y por las cuales adquieren su «sentido de ser y validez de ser».

Pero en las obras posteriores de la década del veinte, que he mencionado *supra*, Husserl realiza dos cambios que se empiezan a gestar desde su mudanza de la Universidad de Gotinga a la de Friburgo en 1916. Un primer cambio consiste en que Husserl empieza a *integrar en la descripción anterior* de la vida cogitativa o «activa», el *eje temporal* de la *síntesis* de las experiencias, que ya había abordado en *Ideas I* como una de las tres estructuras esenciales de la «conciencia pura», al lado de la «intencionalidad» y el yo puro, pero presentándolas en esta última obra de modo separado y sucesivo. Es cierto que en *Ideas I* Husserl da a entender que *funcionan* integradas, pero la descripción no logra todavía dar cuenta unitaria de su funcionamiento conjunto. También es cierto que Husserl se interroga por el papel de la temporalidad como estructura de la experiencia por lo menos desde 1893, siendo un hito en esa investigación las *Lecciones sobre el tiempo* de 1905, recogidas en la publicación de 1928. Pero repito, las descripciones del eje intencional *ego-cogito-cogitatum* («noético-noemáticas») todavía no son, por decir, «dinámicas» sino «estáticas», y se dan por separado. Un segundo cambio, y como consecuencia de la incorporación descriptiva de la temporalidad en el funcionamiento intencional de la «vida activa», «consciente», «en vigilia» (teórica, práctica, volitiva), consiste en que Husserl *comienza* a indagar en dirección de los procesos más profundos (inconscientes, pasivos y asociativos) *presupuestos* por ella, indagando esta vez por su *génesis* (auto-constitución) en los dominios primitivos de las sensaciones, pulsiones, deseos e instintos. En consecuencia, por un lado, los lectores de las obras de la década del veinte no se percatan que los nuevos textos ya no describen la función *activa* de «constitución» o «fundación de validez» (*Geltungsfundierung*) de modo «estático» —como en *Ideas I*— sino de un modo «dinámico». Y, por el otro lado, tampoco se percatan de que para Husserl, incluso antes de *Ideas I*, esta función «racional» y consciente tiene su «génesis» en un trasfondo pasivo, inconsciente, irracional, temporal, sintético-asociativo, que él recién tímidamente empieza a reconstruir (*Genesisfundierung*) y exponer.

Cuando Husserl publica en 1936 las dos primeras partes de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹¹ en Belgrado, el desconcierto es aún mayor. Todos piensan que Husserl ha dado un giro decisivo a su fenomenología trascendental, abandonando su idealismo trascendental inicial, su supuesto anti-historicismo y su logicismo de las esencias. Algunos como Ortega y Gasset, como señala Javier San Martín¹², llegan incluso a pensar que dicha obra no había sido escrita por Husserl sino por su discípulo y asistente Eugen Fink; otros concluyen que se trata de un intento tardío por parte de Husserl de responder a las críticas de sus contemporáneos, no solamente de las escuelas neokantianas sino de los seguidores de Dilthey y Heidegger (como Georg Misch¹³), incorporando las temáticas más existenciales e históricas de estos autores.

¹¹ Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. VI), editado por Walter Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya, 1954 (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, trad. e introd. de Julia V. Iribarne, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008; en adelante, *Crisis*. La trad. de Salvador Mas y Jacobo Muñoz en Editorial Crítica, Barcelona, 1991, contiene además los tres anexos principales de la edición de Biemel, que añade a la versión original publicada en 1936 una voluminosa tercera parte subdividida en dos distintos accesos posibles a la fenomenología trascendental, una a través del mundo de la vida, y la otra, de la psicología, además de 29 apéndices; en adelante, *Crisis-anexos*).

¹² San Martín, *op.cit.*, p. 35: «Ortega [...] insiste en que [...] el texto publicado por Husserl en realidad no es de él, sino de su discípulo Fink, como —dice— se deduce del lenguaje y planteamientos». San Martín cita del texto que Ortega inicialmente publica en Argentina con el título «Apuntes sobre el pensamiento: su teúrgia y su demiúrgia» en 1942 (en José Ortega y Gasset, *Obras Completas*, VI, nueva edición dirigida por J. Zamora Bonilla, Fundación Ortega y Gasset/Taurus, Madrid, 2004-2010, pp. 3-29), donde por primera vez aparece escrita su crítica a Husserl, ya expuesta previamente desde 1929 en su docencia. Nelson R. Orringer en «La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger, la influencia de Georg Misch» (en *Revista de estudios orteguianos*, n.º 3, 2001, pp. 147-166) sostiene en su resumen que «La influencia de Georg Misch, discípulo de Dilthey, explica la visión que Ortega, a partir de 1932, ofrece de la *epoché* en Husserl y de la analítica del ser-ahí en Heidegger».

¹³ Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie, eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Editorial Teubner, Leipzig/Berlín, 1929.

Más allá de estos avatares y dificultades iniciales, en los últimos tiempos, con el desarrollo de las neurociencias y las ciencias cognitivas, ha empezado a tomar vuelo la conocida «filosofía de la mente» con una clara inclinación a un «naturalismo» de supuesto nuevo cuño —replantando la relación «alma y cuerpo» o «psique y cuerpo» en términos que sus defensores, *mutatis mutandis*, pretenden colocar al abrigo de los inaceptables «dualismos ontológicos» o de los «monismos fisicalistas reductores» y que todos combaten desde distintos frentes.

A continuación, examinaré primero una versión naturalista, «no reductivista» y más equilibrada, de la relación alma-cuerpo en el contexto de la «filosofía de la mente». Esta versión, en concreto, aborda la mente como un «sistema complejo de propiedades emergentes» en una relación con el cuerpo denominada «supervenencia»¹⁴. Esta versión también pretende responder a las críticas que Husserl esgrimió, hace más de un siglo, contra el naturalismo presentando sus argumentos y posición a favor de una fenomenología trascendental bajo una luz, a mi ver, caricaturesca y distorsionada. En un segundo momento, señalaré lo que esas teorías y críticas siguen confundiendo, apoyándome en las «distinciones esenciales» que Husserl expuso desde 1900, distinciones que muchos contemporáneos no toman en consideración, y que incluso algunos fenomenólogos no destacan suficientemente. En tercer lugar, responderé a algunos argumentos que parecen todavía creer que la fenomenología trascendental es incompatible, o hasta contradictoria, con las ciencias naturales, señalando —una vez más—¹⁵ cómo debe entenderse su estrecha relación. En efecto, el método fenomenológico no parte de concepciones ontológicas establecidas, ni *prima facie* de los «resultados» de las ciencias físicas y neurológicas como «premisas» inmutables que sus conclusiones no pueden contradecir. Solo *muestra* las funciones de la experiencia humana en las que se constituyen los diversos «compromisos ontológicos», teorías e hipótesis científicas —sean estos cuales fueran—, y en las que estos se verifican, en evidencias consistentemente concordantes a través del tiempo. Al final, volveré sobre los procedimientos descriptivos y argumentativos que la fenomenología pone en marcha y que arrojan luz sobre la relación teleológica entre el cuerpo y alma, y entre el instinto y la razón, proponiendo —en lugar del concepto oscuro de «supervenencia»— aquel de «nacimiento trascendental».

§ 2. La explicación naturalista de la mente: sistema complejo de propiedades emergentes

Resumamos ahora la versión naturalista de la filosofía de la mente que, inspirada en Donald Davidson, propone que la mente es un «sistema complejo de propiedades emergentes». Sigo aquí las argumentaciones expuestas en un artículo de Pablo Quintanilla publicado en una revista de psiquiatría¹⁶. Luego de revisar las propuestas más importantes que se ha planteado la filosofía de la mente en torno a la naturaleza de la mente y su relación con el cuerpo, evaluándolas en sus aspectos aceptables e inaceptables, Quintanilla presenta la que le parece más coherente. La caracteriza como un «monismo ontológico» y un «dualismo de propiedades», cuyas principales tesis consisten en que: 1. Lo que denominamos mente y cuerpo son dos «descripciones» distintas de una misma «sustancia» cuya naturaleza es solo *física*. En ese sentido se trata de un «monismo ontológico». Hablando estrictamente, solo «existen» cerebros y sus funciones, producidas por las neuronas. 2. Las neuronas producen *dos* tipos distintos de *funciones*: las propiamente «físicas» a través de las «redes neuronales», y las denominadas «mentales», constitutivas de lo que se llama «mente», y que son un tipo determinado de funciones complejas. No obstante, las «funciones» denominadas «mentales» no pueden describirse en términos de las «funciones» cerebrales que son propiamente «físicas». 3. Las «funciones» llamadas «mentales» son en verdad «propiedades complejas emergentes» del cerebro. 4. A esa «emergencia» se la describe como la

¹⁴ Cf., por ejemplo, Pablo Quintanilla, «La mente como un sistema complejo de propiedades emergentes», en: *Revista Peruana de Psiquiatría*, Asociación Psiquiátrica Peruana, vol. 4, n.º 1, 2014, pp. 30-41.

¹⁵ Cf. mi texto «The Transcendental Critique of Naturalism Revisited, Supervenience and the Question of a Meaning-Constitutive Life», presentado en Perth, Australia (diciembre, 2014), 5.º Encuentro de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas (OPO), a ser próximamente publicado por Lubica Ucnik, en la Serie *Contributions to Phenomenology* (Springer) del Center for Advanced research in Phenomenology (CARP).

¹⁶ Pablo Quintanilla, «La mente como sistema complejo de propiedades emergentes» (cf. nota 14, *supra*).

«sobrevenencia» de la mente respecto del cuerpo, lo que implica que a todo cambio físico-neuronal le corresponde un cambio «mental», pero no viceversa. 5. La mente es, en consecuencia, un sistema complejo de propiedades emergentes producido por la interacción del cuerpo con el medio físico, y por la interacción social de los individuos entre sí. En este sentido «la subjetividad es fruto de la intersubjetividad». Como ya se puede apreciar, lo «inaceptable» para todo naturalismo —reductivista o no— es cualquier «asomo» de «dualismo ontológico» que postule la «existencia» de algún tipo de entidad o sustancia «no material», o, por lo menos, no «física», que fuera «solo temporal». El principal «argumento» que aquí se esgrime es que esto «contradice lo que dice la física actual» respecto de la imposibilidad de separar las nociones de tiempo y espacio.

Otro problema planteado por el naturalismo del siglo XX, a diferencia del decimonónico, es que toda realidad física no es tampoco reducible a la llamada realidad material o corpórea —pues previamente la distinción entre lo físico y corpóreo ni se consideraba. Así, algunos amplían el concepto de *materia* para incluir —al lado de cuerpos espacio-temporales individuales— a las partículas atómicas o sub-atómicas inferidas, mientras que otros distinguen entre el concepto de *materia* —reducida a los cuerpos espacio-temporales individuales— y el concepto de lo físico —que incluye tanto a los cuerpos materiales como a las partículas elementales¹⁷.

Esta suerte de argumentos me parece que dan testimonio de una ausencia, algo decepcionante, de la «distancia» crítica que debe caracterizar a todo trabajo filosófico. Parecen ignorar que las teorías o hipótesis científicas, a lo largo de la historia, se han caracterizado en general también por una suerte de «historicidad» que explica su sucesión y reemplazo continuo, o corrección permanente, desde la antigüedad hasta nuestros días, y adolecen de la ingenuidad implícita de creer que «lo más actual» es siempre un mejor y más fiel «reflejo» o «espejo» de la realidad, o de la naturaleza¹⁸, y no solo modelos hipotéticos (construidos con herramientas que, sin duda, son más sofisticadas, poderosas y atractivas, que lo que sabemos del pasado) que nos permiten hacernos «inteligible» la realidad desde una mirada entre otras, no todas superponibles entre sí, y que muestran «su temple» —como sostenía Karl Popper— mientras no sean falsadas y reemplazadas por otras¹⁹. Los distintos tipos de «naturalismos» revelan algunos de estos problemas, a los que muy someramente me referiré a continuación.

En general los naturalismos fisicalistas sostienen diversas versiones de «monismos», puesto que argumentan que los diversos tipos de «dualismos», cuya tesis central sería la creencia ontológica en dos tipos básicos e irreducibles de sustancias —una «material» corpórea, y otra «no material» o mental— no pueden explicar satisfactoriamente la relación entre mente y cuerpo. Los «dualismos interaccionistas» son rechazados por los naturalistas de nuevo cuño, porque argumentan que una «relación causal» es imposible entre dos sustancias ontológicamente distintas, una material y otra inmaterial, ya que supuestamente la «causalidad es

¹⁷ La física y mecánica cuánticas han planteado problemas adicionales a los fisicalismos decimonónicos auto-concebidos como materialismos, en los que la materia y los individuos existentes son definidos por su espacio-temporalidad. Las partículas subatómicas, en cambio, inferidas por sus comportamientos observables, escapan a todas las tradicionales categorías que rigen lo físico: la causalidad, la gravedad, la espacio-temporalidad, etc. Incluso cuando los astrofísicos y teóricos físicos observan que la cantidad de «materia» en el universo es incapaz de explicar la «conservación del momento angular» que garantiza el equilibrio entre la masa de los cuerpos celestes (incluyendo todas las nebulosas y materia), su velocidad y la fuerza gravitacional, incapaces de desprenderse de estrechos fisicalismos, se ven obligados a introducir conceptos inexplicables como *materia oscura* o *energía oscura*, muy distintos al concepto de *antimateria*, conocida y usada en las ciencias experimentales (por ejemplo en tomografías médicas) desde hace más de un siglo. La *antimateria* es un concepto que sirve para describir «partículas elementales» de carga eléctrica estrictamente opuesta a las de otras partículas conocidas: así los electrones con carga «positiva» serán llamados «positrones» o «anti-electrones», los «anti-protones» son protones con carga eléctrica «negativa», etc. etc. La llamada *antimateria*, así, está compuesta de «anti-partículas». Pero las llamadas *materia* y *energía oscuras* son algo totalmente distinto y, en verdad, a mi ver un intento desesperado de los «reduccionismos naturalistas» por mantenerse a como dé lugar dentro de alguna forma de fisicalismo o materialismo, pues *no se sabe en absoluto de qué se trata*. Desde la década de 1990 se ha descubierto que la fuerza de atracción entre las galaxias no solo es *insuficiente* para explicar el freno de la expansión (y disipación final) del universo conocido (desde el llamado «Big Bang»), sino que tampoco puede explicar la *disminución* de su velocidad, pues parece estar más bien en una expansión *acelerada*. No hay otro modo para «explicar» dicha aceleración que introduciendo el «concepto misterioso» de *energía oscura*. Los «fisicalismos» intentan «evitar» los conceptos «misteriosos» de la filosofía a los que aluden irónicamente, pero los introducen por la puerta falsa.

¹⁸ Cf. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1979.

¹⁹ «Durante el tiempo en que una teoría resiste contrastaciones exigentes y minuciosas, y en que no la deja anticuada otra teoría en la evolución del progreso científico, podemos decir que ha “demostrado su temple” o que está “corroborada” por la experiencia». Karl Popper, *La lógica de la investigación científica*, trad. de Víctor Sánchez de Zavala, Tecnos, Madrid, 1991, p. 33.

un concepto físico» (extraña afirmación que parece ignorar que es Aristóteles quien introduce el concepto de «causa» y sus diversas modalidades en un contexto *metafísico*). El «dualismo paralelista» de Malebranche y Leibniz no es ni siquiera tomado en serio. Solo cabe admitir algún tipo de «monismo ontológico», según el cual lo único que se puede admitir como *real* es el orden *físico*.

Los «monismos fisicalistas» son a su vez de diversos tipos, que aquí presentamos solo *grosso modo*. Los «reductivistas» consideran que toda descripción de procesos mentales es reductible a una descripción de procesos físicos, neurológicos, etc.; algunos incluso sostienen que las descripciones de procesos psicológicos son totalmente sustituibles por descripciones físicas; otros consideran que «semánticamente» debe conservarse el discurso psicológico para no perder su «significado relevante». Otros, más sofisticados, sostienen que el discurso *psicológico* no describe *fenómenos mentales* (que, en sí, son *físicos*) sino solo sus *funciones*. Los defensores de la «inteligencia artificial» piensan así que una computadora, si se la programa con determinadas *funciones complejas*, podría eventualmente desarrollar conciencia y mente. Finalmente, los menos «reductivistas», a partir de esta distinción entre *fenómeno físico* y *función*, introducen la idea de «supervenencia», según la cual, si un cuerpo tiene exactamente en todas sus instancias la misma organización física que otro cuerpo, deben tener «exactamente la misma subjetividad». Estas tentativas sin embargo, como señala Pablo Quintanilla en el artículo citado, han fracasado en explicar los fenómenos *normativos* e *intencionales*. Por ello, este tipo de monismo requiere mejorarse, y es lo que él emprende a continuación.

El concepto de «supervenencia» o «sobrevenencia» está asociado a explicaciones «emergentistas» o «epifenomenalistas» desarrolladas desde el siglo XIX, que señalan la *dependencia funcional* de la mente respecto del cuerpo. Algunas versiones hablan de «saltos cualitativos», de modo paralelo a como la materia inorgánica evoluciona hasta la aparición de la vida. Todas las discusiones y variedades que se presentan aquí son discusiones de naturaleza «ontológica», en las que se percibe una gran equivocidad en el concepto de «existencia», a veces con una acepción tan amplia como para admitir distintas modalidades de la misma: desde la «existencia» de adverbios, clases sociales, creencias, instintos, inconsciente, hasta la de fenómenos estelares o subatómicos, síntomas físicos u otros. En todos los casos, el *concepto básico* y subyacente de *existencia* es el *físico*, y los demás *sobrevendrían* a los cuerpos físicos. Esto permite, como en el caso de Donald Davidson, explicar la «interacción alma-cuerpo» desde un «monismo anómalo» disolviendo el problema de la «causalidad», puesto que habría *una sola* realidad, descriptible con vocabulario ora físico ora psicológico²⁰. Al «monismo anómalo» se le dirigen diversas críticas, desde la de ser una teoría epifenomenalista encubierta hasta la de ser un «noumenismo kantiano» encubierto, pues Davidson admite que ni la descripción física ni la mental son capaces de determinar la «naturaleza última» de lo real. En otras palabras, algunos lo acusan de proponer un «ontologismo neutro», a pesar de que su noción de sobrevenencia implícitamente sostiene una suerte de «fisicalismo no-reduccionista» —pues los cerebros *existen*, y sin cuerpos físicos los demás simplemente no se dan.

Así, a partir de la concepción davidsoniana corregida, académicos como Quintanilla defienden un «monismo de aspecto dual» a partir de una concepción de la mente «como sistema complejo de propiedades emergentes», filogenética y ontogenéticamente, «pues es claro que las propiedades mentales emergieron a partir de las propiedades físicas» de los cerebros y las redes neuronales.

Desarrollando esa concepción, en otro texto Pablo Quintanilla arremete contra Kant, pero especialmente contra Husserl, su más conspicuo representante actual, pues su influencia sobre la filosofía continental del siglo XX (con Heidegger, Gadamer y la hermenéutica) es actualmente «grande y perniciosa» —incluso en filósofos que «no lo han leído»— y porque su pensamiento sigue promoviendo una «idea obsoleta y positivista de la ciencia natural», por lo que paradójicamente él y sus seguidores «continúan el positivismo». Por otro lado, lo ataca porque sus argumentos contra el naturalismo son usados por los filósofos anti-naturalistas de habla inglesa. Afirma, además, que según Husserl la «tecnología ha devenido el mayor enemigo del hombre»²¹.

²⁰ Cf. Donald Davidson, en *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, Oxford, 2001, especialmente los capítulos «Actions, Reasons and Causes» (primero publicado en *Journal of Philosophy*, vol. 60, 1963) y «Mental Events» (primero publicado en Foster & Swanson (eds.), *Experience and Theory*, Duckworth, Londres, 1970, mencionado por Quintanilla en «La mente como sistema complejo de propiedades emergentes».

²¹ Cf. Pablo Quintanilla, «Naturalism and the Mind: The Final Questions», en José Ignacio Galparsoro y Alberto Cordero-Lecca (eds.), *Reflections on Naturalism*, Sense Publishers B.V., Rotterdam/Boston/Taipei, Países Bajos, 2013, pp. 33-42.

Según su opinión, Husserl habría afirmado cuatro cosas que él se propone refutar una por una: 1. La concepción que tiene Husserl del «naturalismo» es la de una teoría que sostiene que todas las «entidades reales» son «objetos naturales, en el sentido de materiales», desconociendo por ende el concepto de «supervenencia»; 2. Husserl sostiene que la mente tiene «un estatuto *ontológico*» distinto al del cuerpo y por ende no puede ser descrita con las mismas herramientas metodológicas que los cuerpos físicos; 3. Husserl sostiene que la «actitud natural» —opuesta e «inferior epistemológicamente» a la «actitud trascendental»— conduce a adoptar una «concepción naturalista de la realidad» que nos «imposibilita» superarla y adquirir la trascendental; y, 4. Husserl, siguiendo a Kant, sostiene que como la mente *constituye* la realidad fenomenal, la «realidad constituyente» no puede ser «ontológicamente similar» a la «constituida», y en ese sentido, no podemos estudiar la mente con las herramientas naturales científicas como otros objetos naturales. La mente sería del «orden noumenal».

En suma, Husserl caería en una suerte de «mistericismo», pretendiendo *saber qué es la mente*, pero a la vez afirmando que «no se la puede conocer». Las promesas de las neurociencias nos abren, en cambio, a un futuro promisorio, por lo que esta filosofía caería en la obsolescencia y el desinterés.

§ 3. Olvido de las «distinciones esenciales»

Son tantos los malentendidos derivados de esa comprensión, y abarcan tantas aristas ya tocadas en otros textos²², que aquí solo resumiré algunos puntos centrales que indirectamente espero que los aclare. Estos conciernen ciertas «distinciones esenciales» que planteó Husserl a inicios del siglo XX —que sostienen sus críticas al naturalismo— que continúan siendo confundidos por los defensores de los naturalismos «no reductivistas», como los «monismos ontológicos» de «propiedades duales».

Empecemos por lo que consideran «propiedades mentales emergentes» que «sobrevienen» a los objetos físicos: se sostiene que los adverbios, las emociones, los deseos, las creencias, las clases sociales, el principio de no-contradicción, los números, los triángulos y cosas semejantes existen donde hay *lenguaje*; pero el lenguaje existe donde hay *personas*, y las personas existen allí donde hay «procesos neurológicos y cerebros». Por ende, todo «sobreviene» a las entidades naturales físicas.

Lo primero a destacar es la «extensión» del concepto de «naturaleza» según Husserl, y cuáles elementos se distinguen de ella a la vez que se hallan necesariamente vinculados a ella. Para Husserl, así como para Descartes, el orden psíquico, mental y *subjetivo* es tan *natural* como el cuerpo. Es un ámbito que pertenece a la naturaleza, a la *natura naturata*; no está fuera de ella. Hasta Descartes, e incluyéndolo, la naturaleza incluía también a Dios, la *natura naturans*. Paulatinamente, desde la revolución científica en la modernidad, solo será considerada *naturaleza* lo que previamente pertenecía a la *natura naturata*. Así, Descartes distingue la sustancia infinita (el *ens creator*) de las dos sustancias finitas de su ontología dualista (la del *ens creatum*): la *res extensa* y la *res cogitans*. En suma, ambos órdenes creados pertenecen a la *naturaleza*. Para Husserl, igualmente, la *psique* (alma) y el cuerpo pertenecen ambos a la naturaleza. Si bien parece haber un «problema» no del todo resuelto en la relación cartesiana de alma-cuerpo, su concepto de causalidad se introduce entre dos instancias *naturales*, pues el concepto cartesiano de *mens* no es una sustancia «nouménico-misteriosa», como lo será luego el «yo trascendental» kantiano (que dicho de paso, no es una «sustancia» o *res*, sino solo se entiende como una *función*)²³. Para Husserl, la *psique* es un ámbito mundano, que sólo «existe» en la *naturaleza* unida al cuerpo, como entidad psicofísica. No puede «existir» de otra manera, aunque podamos acceder (vivenencialmente, en una reflexión en primera persona) a nuestros eventos psíquicos sin tomar en consideración los procesos psicofísicos concomitantes. El «sujeto o ego trascendental» es otra cosa, alude a determinadas «funciones constitutivas»²⁴ universales, que no pueden describirse ni en un lenguaje fisicalista, ni tampoco en

²² Cf. nota 15, *supra*.

²³ Concretamente, como «unidad originario sintética de la apercepción», que acompaña y unifica a todas las representaciones, es el «principio supremo de todo uso del entendimiento». Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, edición bilingüe alemán-español, trad., estudio preliminar y notas de Mario Caimi, Fondo de Cultura Económica /Universidad Autónoma Metropolitana /Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 2009, §§ 16-19 *passim*.

²⁴ Cf. § 86 *Los problemas funcionales*, *Hua III/1*, 196 ss (*Ideas I*, pp. 286 ss.).

un mero lenguaje psicológico; aunque «anida» en la *psique*. Pero dejemos de lado por el momento el problema del dualismo. Vayamos a una segunda, y muy frecuente, confusión.

Desde sus *Investigaciones lógicas*, Husserl reintroduce una distinción que todavía se podía leer al interior de un concepto que se populariza en la modernidad a partir de las *Meditaciones de filosofía primera* de Descartes: el de «representación» (o «idea»)²⁵, concepto que desde Locke se convierte en un concepto altamente confuso. Debido a su formación escolástica, Descartes todavía distingue en la representación o idea entre su «realidad *actual* o *formal*» —el hecho de que la representación sea un «atributo» de la «sustancia pensante» y que, por ende, forma parte de la *naturaleza psíquica* o *subjetiva*— y su «realidad *objetiva* o *intencional*» —por la que Descartes se refiere al contenido «conceptual y *objetivo*», lógico e «ideal», de la representación, contenido que *no pertenece* a la naturaleza, ni física ni psíquica. Esta distinción desaparece a partir de Locke y los empiristas, así como de Kant en adelante. Sin embargo, es una distinción que retoma Leibniz en su respuesta a Locke²⁶. Para entender la diferencia, un breve argumento consiste en sostener que si bien los sujetos *usan* sus *procesos mentales* para concebir los principios generales y las leyes científicas, esto no convierte el «contenido conceptual» o la «validez» de dichos principios, o proposiciones como «la suma de los ángulos interiores de un triángulo es igual a 180°» en procesos *psíquicos*, *subjetivos* y *reales*, y mucho menos su *validez* depende de aquellos procesos psíquicos *judicativos* —contingentes, temporales y fugaces— en los que, por cierto, necesariamente se «instancian» o realizan. La misma distinción es retomada *mutatis mutandis* por Gottlob Frege a fines del siglo XIX e inicios del XX, quien también separa 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*. Dice Frege: «Entiendo que un *pensamiento* no es el acto subjetivo del pensar sino su *contenido objetivo* [...]»²⁷. Esta distinción es *mutatis mutandis* reconocida por Karl Popper en numerosos textos, poniendo al lado del *primer mundo*, el *físico* o «*real*», y del *segundo mundo*, el de los «*estados de conciencia*» (que está en interacción con el primero), un *tercer mundo* «*objetivo*» donde se ubica el «*conocimiento en un sentido objetivo*». Este último *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», sino que se trata de un *tercer mundo* que es el del «*conocimiento o pensamiento en un sentido objetivo*»²⁸.

Husserl no dice cosas muy distintas, y en eso consiste su principal crítica al «*naturalismo*». En suma, ni lo «*mental*» o «*psíquico*» es una entidad irreal, «*misteriosa*» y «*oscura*», cuya relación «*causal*» con el cuerpo no sería comprensible porque no pertenecería al «*orden natural*», pues en efecto cuerpo y *psique* pertenecen a la naturaleza. Ni, por otro lado, Husserl confunde el orden natural, psíquico y subjetivo, con el orden lógico, conceptual y objetivo. A este orden Husserl sí llama «*ideal*» (o, en el contexto de su fenomenología trascendental, «*irreal*») —precisamente porque no es un momento de la naturaleza psíquica o física. Por último, el orden conceptual —y en esto coinciden Husserl y Popper— tampoco se reduce a meras «*expresiones lingüísticas*», aunque, por cierto, estas constituyen su «*soporte físico*». Este es uno de los aspectos del proclamado «*idealismo*» husserliano que se opone la reducción «*naturalista*» de las ideas y conceptos. Los conceptos no son «*propiedades emergentes*» de los cuerpos, en un sentido parecido a cómo la materia inorgánica evoluciona a la orgánica y viviente. Tampoco son «*hipostatizaciones metafísicas*» ni «*gramaticales*», ni mucho menos «*fantasmas metafísicos*» o «*entidades escolásticas*», el supuesto «*aquezamiento filosófico*» del que ingenuamente creen los naturalistas que la ciencia natural nos ha liberado²⁹.

Una tercera aclaración, esta respecto del papel del lenguaje. En la postura naturalista citada *supra*, se sostiene además que todos los fenómenos supervinientes o emergentes «*existen donde hay lenguaje*», y donde hay lenguaje existen personas, y estas están compuestas de redes neuronales, físicas. Pero las posiciones señaladas de Descartes, Leibniz, Frege, Husserl y Popper no son «*nominalistas*» —como parece ser la posición naturalista

²⁵ René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Presses Universitaires de France, París, 1970; texto, trad., objeciones y respuestas a cargo de Florence Khodoss; cf. especialmente la tercera meditación.

²⁶ Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Garnier-Flammarion, París, 1966, especialmente en su Libro I.

²⁷ Gottlob Frege, «Über Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, 1892, pp. 25-50; aquí p. 32).

²⁸ Karl Popper (1985), «Knowledge: Subjective versus Objective (1967)», en David Miller (ed.), *Popper Selections*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1985, pp. 59 ss.

²⁹ Hua III/1, pp. 48, 41 (*Ideas* I, pp. 126, 119).

señalada, y que los naturalismos adoptan desde la *Lógica ratiocinativa e inductiva* de John Stuart Mill en el siglo XIX. Husserl, desde su *Filosofía de la aritmética* (1891)³⁰ en adelante, sostiene claramente que todas las objetividades y conceptos ideales requieren fijarse y expresarse en un *medio* natural, «físico» (concretamente en el lenguaje escrito), para poder iterarse, actualizándose cada vez, de modo indefinido. La iteración indefinida no es posible en las ocurrencias físicas individuales, temporales y únicas. El lenguaje es el «soporte sensible» del concepto o pensamiento, pero no es el «contenido objetivo» del mismo. Por cierto, se puede afirmar en un sentido «laxo» que el concepto, sentido o significado «sobreviene» al signo escrito, siempre y cuando no se incurra en el «misticismo» naturalista de pensar que el signo escrito de alguna manera «milagrosa» —por generación espontánea, evolutiva o «epi-fenomenalista»— «produce» por sí mismo el concepto objetivo.

Una cuarta aclaración concierne el papel de los «fenómenos mentales» —como los llaman los «naturalistas». Husserl afirma *al mismo tiempo*, desde 1891 hasta 1935, que la 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, y sintientes. 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, cinestesias y sistemas nerviosos centrales cuyo corazón es el cerebro, entre otras cosas. En ese segundo sentido «laxo» también podemos decir sin problemas que las «idealidades» supervienen a las «realidades», en este caso a las *realidades psíquicas* de las vivencias o eventos mentales, y por su *agencia*, «sobrevienen» a las «realidades» lingüísticas. Aquí, sí, con propiedad y sin «misticismos» se puede afirmar que dichos conceptos objetivos y contenidos ideales solo pueden «actualizarse», «producirse», constituirse, *mediante* los eventos mentales, sin reducirse a ellos. Y todo evento psíquico, vivencia o experiencia psíquica, sin duda pertenece a un sujeto que sólo puede existir como entidad *psico-física*. No «existen» supuestos *topos ouranos* «misteriosos», mundos «ideales» enteramente separados del nuestro. En *Ideas I* Husserl ya nos advierte que las objetividades ideales de las matemáticas forman parte de nuestro mundo circundante natural si, asumiendo la «actitud matemática», las conectamos con él mediante la actividad de nuestra conciencia, vivencias y lenguaje³¹. Esta posibilidad explica el desarrollo de la física matemática y la «matematización de la naturaleza» desde la modernidad³².

Una quinta aclaración concierne a la relación entre estos los dos órdenes *naturales*, el físico y el mental, y a la relación entre estos y lo que Husserl denomina *trascendental*. Se trata de un punto complejo, incluso desde Kant, que siempre confunde a los lectores apresurados —sean estos de la tradición analítica, o de la tradición mal llamada «continental» (fenomenológica, hermenéutica, etc.). Conviene desde ya señalar que, a diferencia de la «filosofía de la mente», Husserl *no infiere* sus descripciones de tomas de posición ontológicas, después de haber analizado y ponderado los distintos argumentos ontológicos. La fenomenología, incluso la trascendental, no es una *ontología* en el sentido habitual del término. Es un *método* por el cual se *describen las experiencias en las cuales se constituyen* los distintos «compromisos» o «posturas» ontológicas (de las filosofías y las ciencias).

Husserl sostiene que hay un modo de realizar estas descripciones *dentro* de la «actitud natural», en el marco de una psicología fenomenológica que, para llevarla a cabo, se requiere «suspender» y «reducir» el mundo físico (ideal o cultural) circundante y describir la mera experiencia psíquica *en su correlación intencional* con dichas objetividades «en tanto experimentadas», mentadas al vacío o dadas en intuiciones. La mirada fenomenológica, incluso en la actitud natural, no es una simple mirada introspectiva dirigida a datos inmanentes que se esfuman en el flujo de la conciencia, sino la mirada reflexiva a la *correlación* misma entre la mente y el mundo tal como es «dado a» o «mentado por» la mente. La fenomenología intenta fijar esta correlación en descripciones tipológicas, estructurales, que denomina «eidéticas». Dichos «tipos esenciales» de la experiencia no son *eide* exactos sino «morfológicos», por lo que su respectiva descripción alcanza niveles relativos de oscuridad y claridad³³. Se experimentan de distinto modo las objetividades del mundo físico inanimado, los seres vivientes no humanos, las personas, los valores, las objetividades matemáticas y formales, las ciudades,

³⁰ Edmund Husserl, *Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten* (1890-1901) (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. XII), ed. Lothar Eley, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.

³¹ *Hua III/1*, pp. 58-60 (*Ideas I*, pp. 137-139), § 28.

³² Cf. toda la segunda parte de *Hua VI* (*Crisis*).

³³ *Hua III/1*, pp. 143 ss (*Ideas I*, pp. 229 ss).

etc. En estas distintas experiencias intencionales se «constituyen» los distintos tipos de «sentidos» y «significados», validados o no, que esas diversas objetividades adquieren para los sujetos, es decir las ideas que nos forjamos del mundo (las «visiones del mundo»): las hipótesis, teorías, ciencias, artes, ideologías, religiones, normas, leyes, costumbres, etc. etc. Este «tercer» mundo —en palabras de Popper— es el ámbito del *nóema* husserliano, que no «está» —hablando con propiedad— ni *intra* ni *extra mentem* pues es «irreal», y sin embargo es estrictamente *correlativo* y *dependiente* de la experiencia respectiva de la objetividad a la que está dirigida.

Al abordar esta estructura *noético-noemática* de modo «universal», como la estructura general y esencial que caracteriza nuestra relación con el «mundo en general» (en tanto «el *a priori* universal de la correlación»), Husserl ya no lo hace dentro de la «actitud natural» en una psicología fenomenológica eidética, sino en el marco de una «fenomenología trascendental». A dicho *a priori* de la *intencionalidad* se añaden otros elementos estructurales universales y necesarios, por ende ineludibles e igualmente *a priori*, por ejemplo: el *hecho* de que todo evento mental (activo o pasivo, consciente o inconsciente, racional o irracional) pertenece a un *yo* que es su agente o paciente. Asimismo, el «sujeto trascendental» (la conciencia intencional y temporal con su *yo* céntrico), no «existe» en un «trasmundo» nouménico, pues anida en la entidad psico-física que cada cual es, en un cuerpo propio que además es capaz de experiencias cinestésicas, y desde el cual se conecta con otros sujetos trascendentales encarnados, como él, co-constituyendo intersubjetiva, temporal y horizontalmente los sentidos y validaciones del mundo circundante común, natural y humano. Ella se puede «apercibir» de modo natural, vinculada a su ser corpóreo, pero también «apercibir» —con un cambio de mirada— como experiencia puramente trascendental³⁴.

¿Cuál es la diferencia entre el sujeto psíquico y sus fenómenos mentales, incluso vistos desde la correlación intencional en la «actitud natural», y este «sujeto trascendental» que se pone al descubierto con la «reducción fenomenológica trascendental»? Reitero que trata del *mismo* sujeto, pero abordado desde perspectivas (apercepciones) distintas³⁵. Desde la actitud natural nos auto-aprehendemos como entidades «en el mundo», en tercera persona, al lado de otros sujetos, cosas, valores, etc. Desde la actitud fenomenológica trascendental intentamos aprehendernos como sujetos «para el mundo», en primera persona. Desde la primera actitud no se puede aprehender ni describir «cómo experimentamos el mundo», y, a la inversa, desde la actitud fenomenológica trascendental no se pueden describir los procesos neuronales concomitantes a nuestras experiencias porque no los «vivimos» en primera persona. Pienso que Wittgenstein trató de expresar algo parecido respecto de esta diferencia cuando en su *Tractatus logico-philosophicus* señaló: «5.632 El sujeto no pertenece al mundo, sino que es un límite del mundo», y «5.633 ¿Dónde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como con el ojo y el campo de visión; pero tú *no* ves realmente el ojo. Y nada en el *campo de visión* permite concluir que es visto por un ojo». Finalmente, «5.641 Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del *yo* de un modo no psicológico [...]. El *yo* filosófico (trascendental, diría Husserl) no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo». Husserl diría que es «el mismo» *sin ser* «lo mismo», pues en un caso, se le aborda como entidad *en el mundo*, y en el otro, como aquella experiencia o función *desde la cual* se percibe (concibe, valora, etc.) el mundo como existiendo.

Para terminar esta aclaración de las «distinciones esenciales», señalemos que ya en 1912 Husserl había esbozado el manuscrito de *Ideas II*³⁶ en donde con toda claridad indica que los «estratos de constitución» del mundo circundante obedecen a un «orden» que, me parece, cualquier «naturalista no reductivista» admitiría

³⁴ *Ibid.*, pp. 116 ss. (*Ibid.*, pp. 200 ss), § 53.

³⁵ Algo parecido sostenía Kant, aunque aplicaba allí su distinción entre «conocer» y «pensar»: «[...] cómo es que el *Yo* que piensa se distingue del *Yo* que se intuye a sí mismo [...] y es sin embargo idéntico a este, **por ser el mismo sujeto**; cómo es que puedo, por consiguiente, decir: *Yo*, como inteligencia y como sujeto *pensante*, me conozco *a mí* mismo como objeto *pensado*, en la medida en que además de ello me soy dado [a mí mismo] en la intuición; solo que no [me conozco] tal como soy ante el entendimiento, sino que, al igual que los otros fenómenos, [me conozco] como me aparezco a mí mismo». Cf. *CRP*, B 155 (§ 24). Las negritas son mías. Está sin embargo, implícita aquí *mutatis mutandis* la diferencia de «apercepción» a la que alude Husserl.

³⁶ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, Zweites Buch, *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (Husserliana – Edmund Husserl Gesammelte Werke, vol. IV), ed. Marly Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya, 1952 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, trad. de Antonio Zirián Quijano, Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F., 1997).

sin problemas: los estratos básicos son aquellos que se experimentan en *actitud naturalista*, por la que en *primer lugar* aparece el mundo *físico*, sobre cuyas determinaciones básicas los científicos naturales erigen sus teorías — desde las subatómicas hasta las estelares— eliminando, por ende, en la producción final de sus resultados, toda referencia a las experiencias e intuiciones en primera persona que han puesto en marcha para elaborarlas³⁷. Sobre ese estrato y también en *actitud naturalista* se levanta el estrato de los organismos vivos y seres *psico-físicos*. Nosotros mismos nos percibimos como entidades *materiales*, pero a la vez —mediante las sensaciones de nuestro *cuerpo sintiente*— nos experimentamos somatológicamente como seres *psico-físicos*; finalmente, podemos también experimentar directamente nuestros estados mentales desde experiencias puramente *psíquicas*. El estrato somatológico presupone el físico, y el psíquico presupone al somatológico y al físico, pero no a la inversa. 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 sin problema alguno que la vida psíquica «sobreviene» al cuerpo, y que no puede funcionar en absoluto sin el funcionamiento subyacente de las redes neuronales y físicas —o que no funcionarían adecuadamente si el cerebro estuviese de algún modo afectado—, pero rechazaría la pretensión de que la descripción de procesos neuronales sea capaz de «dar cuenta» de las funciones constitutivas de sentido y validez.

Muy distinta a la actitud naturalista es la *actitud personalista*, mediante la cual aprehendemos y nos relacionamos con *personas* (¡no meramente entidades psico-físicas!), el mundo de las ciencias y la cultura, las normas y los valores, éticos y estéticos. Este estrato, igualmente, presupone el mundo físico material, y el mundo de seres vivos y entidades *psico-físicas*.

No hay que malentender, por ende, la crítica husserliana al «naturalismo». La «actitud naturalista» es perfectamente legítima, y sustenta el trabajo de las ciencias naturales. Husserl critica solamente el «reduccionismo» naturalista que pretende absolutizar y extender su método a todo ámbito de las ciencias y la cultura, y que piensa —ingenuamente, como algunos hasta el día de hoy— que todo lo que en la actualidad no es calculable de modo exacto lo será con el posterior progreso de la investigación natural. El mundo «personalista» no es «reducible» al «naturalista». En él «vivimos», y producimos predicados de sentido espirituales (prácticos, normativos y valorativos), con sus respectivas validaciones, que son *de otra índole*, pues no es un mundo de meros «hechos», sino uno poblado de «pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, telas, herramientas, etc.», es decir, «objetos de valor», «de uso» o «prácticos» de diverso tipo, constituidos históricamente, de los que hablan las disciplinas de la cultura³⁸. Desde la mera actitud naturalista no se pueden plantear, finalmente, las «metas ideales de la humanidad», ni las «preguntas supremas y últimas» de la razón, sobre el sentido o el sin-sentido de la existencia humana, la historia, los problemas ético-religiosos, el destino, el nacimiento y la muerte, entre otros³⁹.

§ 4. Deconstrucción y construcción: de los instintos al «nacimiento trascendental»

El anterior acápite, además de señalar las «distinciones esenciales» que permiten entender en qué sentido preciso Husserl se distancia del naturalismo, también permiten apreciar que su fenomenología trascendental no solamente no es un enemigo de las «ciencias naturales», ni está en «competencia» con ellas —sosteniendo teorías que el «progreso» de las ciencias habría hecho obsoletas. Por el contrario, el trabajo de la fenomenología trascendental respecto de las ciencias naturales físicas, psico-físicas, las disciplinas culturales y las ciencias formales, etc., solo tiene un fin *complementario*, de «fundamentación» en un sentido nuevo, que es el de poner a la luz el tipo de experiencias que nos llevan a tales o cuales afirmaciones respecto del mundo que nos rodea. En otra oportunidad he señalado cómo Husserl estuvo muy al tanto de los desarrollos de las ciencias de su tiempo. Pero también señalé la seriedad con la que muchos de los científicos que conocieron su obra, como Kurt Gödel y Hermann Weyl, se aproximaron a su fenomenología trascendental⁴⁰, y el interés

³⁷ Cf. Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. IX), ed. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, La Haya, 1968, § 26, p. 145 *passim*.

³⁸ *Hua IV*, p. 27 (*Ideas II*, p. 56), *passim*.

³⁹ Cf. *Hua I*, p. 182 (MC, p. 203) y *Hua VI*, p. 7 (*Crisis*, pp. 52-53).

⁴⁰ Cf. nota 15, *supra*.

que actualmente sigue teniendo su obra, como atestiguan los trabajos en neurofenomenología iniciados en las últimas décadas por Francisco Varela (neurobiólogo), Jean Petitot (matemático), Bernard Pachoud (psiquiatra) y Jean-Michel Roy (filósofo)⁴¹. No se trata de «verificar» las «demandas de Husserl» o su «aplicabilidad» con experimentos y teorías científicas, sino por el contrario, como sugiere Dieter Lohmar, de contrastar los resultados empíricos establecidos por las observaciones hechas en «tercera persona» —como las interpretaciones actuales de investigaciones sobre las «neuronas-espejo»— con análisis fenomenológicos detallados en «primera persona»⁴².

Espero haber dejado claro que, a pesar de la radical distinción entre el orden psíquico y el físico, ambos órdenes pertenecen al dominio de la naturaleza, entretienen entre sí relaciones causales y constituyen conjuntamente las entidades psicofísicas —los seres vivos superiores y los humanos— siendo el orden psíquico dependiente del orden físico corpóreo. También he sostenido, siguiendo a Husserl y al sentido común, que el orden de los eventos mentales —atados a la entidad psicofísica que somos— no solamente es un orden *natural y real* sino un orden *subjetivo*, «privado» en el sentido que solo es intersubjetivamente «comunicable» si se convierte, a su vez, en *objeto* de otras intenciones dirigidas a él. En cuanto tal, decía, este orden es fundamentalmente *distinto* del contenido conceptual («lógico» e «ideal») de nuestras creencias, enunciados, proposiciones, teorías, etc., que por el contrario es un orden *objetivo* e intersubjetivamente «comunicable». Lo que le resultó a Husserl más difícil de aclarar de modo satisfactorio desde las *Investigaciones lógicas* hasta las *Ideas* fue la correlación «intencional» entre ambos órdenes. Si en el segundo volumen de la obra de 1901 esta correlación se planteaba en términos de una «realización», «instanciación» o «individuación» de la «significación ideal de la especie» en la estructura eidético-intencional de la vivencia intencional, concretamente en sus «caracteres de acto» (materia y cualidad intencionales, forma de la aprehensión)⁴³, en 1913 plantea la relación en términos de la «correlación noético-noemática», siendo la *nóesis* del orden *subjetivo* o mental, y el *nóema* del orden *objetivo* del *sentido* o *significado*. En un sentido amplio —obviando aquí la complejidad de este proceso— esta «correlación» es una «producción», es decir, una suerte de «causalidad» donde lo «constituido» es una «unidad» que emerge a partir de una «multiplicidad» —temporal, hori-zóntica— de una variedad de experiencias intencionales del tipo de menciones «vacías» o de intuiciones («llenas») en que las objetividades son «dadas» «en persona» mediante esbozos y matices. En ese sentido, Husserl se refiere al «misterio de dicha correlación», como una *constitución*.

Ahora bien, todo esto es efectivamente complejo, pues aquí hay órdenes físicos que subyacen a los órdenes psicofísicos y a los propiamente psíquicos, pero que pueden eventualmente entenderse en el marco de un contexto teleológico ontogenético y filogenético —desde la materia inorgánica hasta la orgánica, y desde la materia viviente a la aparición de la conciencia, hasta la aparición de la racionalidad en sus formas más sofisticadas. Lo que no es tan fácil de explicar es el *cómo* de la emergencia de la razón y el *qué* de la misma, junto con su capacidad de constituir no solamente órdenes *objetivos*, irreales, intersubjetivamente comunicables, el lenguaje, las ciencias formales y empírico-deductivas, las disciplinas de la cultura, las costumbres, así como también los órdenes *intersubjetivos* con sus normas y regulaciones individuales y sociales, sincrónicamente y diacrónicamente a través de la historia y las generaciones, etc.

Sin embargo, esto fue lo que Husserl se propuso desde muy temprano en que comenzó a plantearse la gran tarea de una «crítica de la razón lógica, práctica y valorativa en general»⁴⁴ y su gran proyecto de una reconstrucción filosófica que tuviera como base a la fenomenología trascendental⁴⁵. En lugar de un concepto

⁴¹ Shaun Gallagher y Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, Taylor & Francis Group, Londres y Nueva York, 2008, pp. 30 ss.

⁴² Dieter Lohmar, «Spiegelneuronen und die Phänomenologie der Intersubjektivität», en *Interdisziplinäre Phänomenologie*, vol. I, 2004.

⁴³ Cf. en general la quinta y la primera parte de la sexta investigación. *Hua XIX/1* y *Hua XIX/2* (IL I y II).

⁴⁴ Cf. Walter Biemel (ed.), «Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen», en *Philosophy and Phenomenological Research, a Quarterly Journal*, vol. XVI, n.º 3, marzo 1956, p. 297.

⁴⁵ Cf. Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (Husserliana – Edmund Husserl Gesammelte Werke, vol. XLII), ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, Springer, Nueva York, 2014. Aquí se ve la envergadura total del proyecto filosófico husserliano.

como el de «sobrevivencia», en el que muchos órdenes diversos se mezclan de modo confuso, él introdujo la idea de «mi nacimiento trascendental» (*meine transzendente Geburt*)⁴⁶.

Para situar este concepto reiteraré algunos conceptos que ya he anticipado en el primer acápite. Los análisis *estáticos* que inicialmente pone en marcha Husserl al describir la correlación intencional noético-noemática (la constitución *activa* y consciente de los sentidos y valideces efectuada por egos responsables y «racionales»), parte de los correlatos objetivos de dichas vivencias como «hilos conductores» de una interrogación retrospectiva conducente a las vivencias (a las *cogitaciones*) en las que los respectivos sentidos y validaciones se constituyen. Ya a este nivel, Husserl señala el entretrejimiento de la esfera de la cognición con las funciones egológicas-racionales de la valoración y la volición⁴⁷. Más tarde, él intenta describir dinámicamente la correlación intencional consciente y racional, tomando simultáneamente en consideración su eje y horizonte temporales, con lo que dichos análisis se vuelven *genéticos*. Esta es la «fuente absoluta» de todo concebible sentido y validez de ser.

Pero pronto, tomando esta vez como hilos conductores a las propias experiencias o vivencias intencionales constituidas, los análisis genéticos o constitutivos «activos» conducen a interrogar los estratos *más profundos* donde el ego no impera, pero desde los cuales dichas experiencias conscientes emergen. Esta interrogación retrospectiva difiere de la anterior (que retrocede desde el correlato objetivo a la experiencia constitutiva respectiva), porque Husserl se ve aquí obligado a abandonar el proceder fenomenológico descriptivo-intuitivo, ya que se trata de describir procesos inconscientes. Debe acudir en su lugar a una «de-construcción» (*Abbau*) o des-composición indirecta de la totalidad de la vida consciente racional cognitiva, volitiva y valorativa —partiendo de las observaciones intuitivas en primera persona de las propias experiencias del fenomenólogo, y de observaciones en tercera persona del comportamiento de los animales y neo-natos— para llegar a los trasfondos y fuentes irracionales primitivas de donde dicha vida emerge (donde fluyen sensaciones, sentimientos, e impulsos primitivos de amor, odio, ansias, anhelos, deseos, atracciones, repulsiones, etc.). Es en este momento que reconoce que la subjetividad trascendental constituida, y la correlación intencional noético-noemática como «fuente absoluta» de todo concebible sentido y validez de ser, «no es en verdad lo último», sino que, a su vez, «es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar y que tiene su fuente primordial en un absoluto último y verdadero»⁴⁸. Llega incluso a intentar «re-construir» indirectamente los procesos del nacimiento y la muerte a través de un examen de las vivencias en el sueño y la vigilia, en la continuidad de la vida temporal.

Abordando este nivel inconsciente y profundo, Husserl entonces observa que, «objetivamente considerado, el niño viene *al mundo*», y se pregunta, «¿cómo llega a un *comienzo* de su vida psíquica?». Las ciencias naturales estudian el «hecho psicofísico» de la *filogénesis*, tanto biológica como psicológica, del individuo⁴⁹ (y que hoy incluso se rastrea hasta los niveles neuronales). Pero Husserl se propone examinarla también desde el punto de vista trascendental. Infiere, por ende, varias cosas. Constata, en primer lugar, que si el originario fluir temporal pasivo e inconsciente del neo-nato ya muestra un pre-ego pasivo como centro de afecciones, en el cual aparece la intencionalidad primordial impulsiva (*Triebintentionalität*) (aunque «todavía no es una “persona” [...] en el sentido habitual de persona»⁵⁰), entonces debe estar precedido por un pre-ego *no-nato* como centro egológico de instintos innatos (*angeboren Urinstinkten*). En segundo lugar, infiere que el pre-ego no-nato ya empieza a experimentar procesos que le permiten constituir sus primeros «hábitos motores» y «cinestésicos» en una «génesis pasiva». Así, cada mónada (sujeto concreto con la totalidad de sus viven-

⁴⁶ *Ibid.*, p. 115. Husserl también se refiere al «comienzo del ego trascendental despierto» («*Problem des Anfang des wachen transzendentalen Ego*») (Edmund Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass 1916-1937*, [Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. XXXIX], ed. Rochus Sowa, Springer, Nueva York, 2008, p. 466), en cuyo «comienzo primordial (nacimiento primordial) ya es un ego con un instinto orientado» («*Das Ego im Uranfang (der Urgeburts ist schon Ich gerichteter Instinkte)*»). (*Ibid.*, p. 477).

⁴⁷ *Hua III/1 (Ideas I)*, § 139 «Entretrejimiento de todas las especies de razón. Verdad teórica, axiológica y práctica».

⁴⁸ *Ibid.*, p. 182 (*Ibid.*, p. 271).

⁴⁹ *Hua I*, p. 168 (MC, p. 184), § 61.

⁵⁰ «[...] das noch weltlose Vorfeld und Vor-Ich, das schon Zentrum ist, aber noch nicht “Person”, geschweige denn Person im gewöhnlichen Sinn von Person», Edmund Husserl, *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934)*, *Die C-Manuskripten* (Husserliana – Edmund Husserl *Materialien*, vol. VIII), ed. Dieter Lohmar, Springer, Dordrecht, 2006, p. 352).

cias y respectivos correlatos) es portadora de una pre-historia trascendental sedimentada que precede a su «nacimiento trascendental», que recibe como su «herencia trascendental»⁵¹, y que se comprende como el «comienzo de la génesis trascendental», o el «comienzo del ego trascendental en vigilia» («consciente»). El proceso de *individuación* y el desarrollo de sus disposiciones, habitualidades y capacidades, que se inicia con el pre-ego no-nato continúa con el pre-ego neo-nato hasta que propiamente emerge el proto ego consciente, racional y responsable. En suma, el pre-ego neo-nato ya es

un yo experimentado de nivel superior, tiene ya experiencias adquiridas obtenidas desde que existe en el seno de la madre, ya tiene sus percepciones y horizontes perceptivos. Asimismo, «tiene» nuevos tipos de datos, aspectos que destacan en los campos sensibles, nuevos actos, nuevas adquisiciones desde el trasfondo, que ya son pre-adquisiciones; ya es un ego de habitualidades superiores⁵².

Husserl va incluso más lejos, y añade consideraciones hereditarias y «generativas» que preceden y fundan el «nacimiento trascendental» del ego. En efecto, el proceso de-constructivo convence a Husserl que los instintos e impulsos del pre-ego no-nato tampoco son lo más originario ni el comienzo, y que ellos a su vez tienen otra pre-historia más antigua en el depósito o sedimentación —a nivel bio-físico— de experiencias que pertenecieron a generaciones pasadas y se han heredado de ellas. Así, el proceso entero «que corresponde al desarrollo filogenético, se sedimenta en cada mónada embrionaria (*Keimzellmonaden*) que nace», «como desarrollo heredado»⁵³. De ese modo, las experiencias sedimentadas y heredadas que portamos al nacer, se convierten en los *instintos* que llamamos *innatos*, y comparten con las *habitudinalidades adquiridas* durante la vida del individuo la característica de estar sometidas a transformaciones permanentes. La «génesis trascendental» desde los «instintos trascendentales» en el marco de una «teleología trascendental» conduce pues a un «nacimiento trascendental» dentro de la «historia trascendental» de una comunidad viviente, ya constituida por los padres y predecesores, que se halla ya sedimentada bajo la forma de una tradición o cultura.

Una vez concluida la «de-construcción» (*Abbau*) de la vida trascendental del sujeto descendiendo a la dimensión pre-egológica, pre-objetivante e instintiva desde donde se gesta su «nacimiento trascendental», Husserl inicia la «re-construcción» (*Aufbau*) indirecta de los procesos pre-reflexivos en los que tanto el ego trascendental como sus vivencias se auto-constituyen originalmente en el «presente viviente» pasivo, auto-diferenciante y enigmático. Se trata pues de retratar su «génesis en la mónada, en conformidad con el modo en el cual dichos fenómenos emergen»⁵⁴, vale decir, la adquisición pasiva de las primeras experiencias en las que se va primero constituyendo de modo inconsciente su «historia personal». En el proceso teleológico que conduce del trasfondo irracional e instintivo hacia el ego racional y consciente que se hace cargo de sus tomas de posición y validaciones teóricas y prácticas, es decir, de sus «actos específicamente personales» en los que actúa «libre y activamente desde sí mismo, desde su centro», en «actos yoicos», Husserl otorgará —en el marco general de su fenomenología trascendental— un papel protagónico y fundante a la *responsabilidad*, tema que motiva a Husserl en una dirección opuesta a la anterior, hacia los «problemas límites» o «fronterizos» «más elevados y últimos» (*Höhenprobleme*) de la ética y la metafísica.

La vida humanamente personal transcurre por grados de auto-conciencia y de autorresponsabilidad⁵⁵.

⁵¹ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. XV), ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, pp. 593-597.

⁵² *Hua* XV, p. 605.

⁵³ *Ibid.*, p. 609.

⁵⁴ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. XIV), ed. Iso Kern, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973, p. 40.

⁵⁵ *Hua* VI, p. 272 (*Crisis*, p. 305). Cf. también Edmund Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924)*, Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Husserliana – Edmund Husserl *Gesammelte Werke*, vol. VIII), ed. Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, La Haya, 1959, p. 11. Este tema lo hemos ampliamente desarrollado en un texto titulado «Fenomenología de la responsabilidad», en Miguel Giusti, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (eds.), *La verdad nos hace libres, Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 2015, pp. 231-255.

Referencias bibliográficas

- Biemel, Walter (ed.) (1956), «Edmund Husserl, Persönliche Aufzeichnungen», en *Philosophy and Phenomenological Research, a Quarterly Journal*, vol. XVI, n.º 3.
- Comte, Augusto (1984), *Curso de filosofía positiva y Discurso sobre el espíritu positivo*, Buenos Aires: Ediciones Orbis Hyspamérica.
- Davidson, Donald (2001), *Essays on Actions and Events*, Oxford: Oxford University Press.
- Descartes, René (1970), *Méditations métaphysiques*, (texto, trad., objeciones y respuestas de Florence Khodoss), París: Presses Universitaires de France.
- Frege, Gottlob, *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens* (1879), Halle: Louis Nebert Verlag.
- (1884), *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau: Koebner.
- (1893, 1903), *Grundgesetze der Arithmetik*, vol. I, vol. II, Jena: Hermann Pohle Verlag.
- (1892), «Über Sinn und Bedeutung», en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 100, pp. 25-50.
- Gallagher, Shaun y Zahavi, Dan (2008), *The Phenomenological Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Londres y Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Husserliana* - Edmund Husserl *Gesammelte Werke*:
- Husserl, Edmund (1950), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (vol. I), ed. Stephan Strasser, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1976), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch, Allgemeine Einführung in die Phänomenologie* (vol. III/1), re-editado por Karl Schuhmann, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Zweites Buch, Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* (vol. IV), ed. Marly Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1954), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (vol. VI), ed. Walter Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1959), *Erste Philosophie (1923-1924), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (vol. VIII), ed. Rudolf Boehm, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1968), *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester 1925* (vol. IX), ed. Walter Biemel, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1969), *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)* (vol. X), ed. Rudolf Boehm, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1970), *Philosophie der Arithmetik, mit ergänzenden Texten (1890-1901)* (vol. XII), ed. Lothar Eley, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928* (vol. XIV), ed. Iso Kern, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1973), *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935* (vol. XV), ed. Iso Kern, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1974), *Formale und transzendente Logik, Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (vol. XVII), ed. Paul Janssen, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1975), *Logische Untersuchungen, Erster Teil, Prolegomena zur reinen Logik, Text der 1. und 2. Auflage* (vol. XVIII), ed. Elmar Holenstein, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (1984), *Logische Untersuchungen, Zweiter Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, in zwei Bänden* (vols. XIX/1 y XIX/2), ed. Ursula Panzer, La Haya: Martinus Nijhoff.
- (2008), *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass 1916-1937* (vol. XXXI), ed. Rochus Sowa, New York: Springer.
- (2014), *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass (1908-1937)* (vol. XLII), ed. Rochus Sowa y Thomas Vongehr, Nueva York: Springer.
- (2006), *Späte Texte zur Zeitkonstitution (1929-1934), Die C-Manuskripten (Husserliana – Edmund Husserl Materialien, vol. VIII)*, ed. Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer.

- (1967), *Investigaciones lógicas*, volúmenes I y II, (trad. José Gaos y Manuel García Morente), Madrid: Revista de Occidente.
- (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Segundo, *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (trad. Antonio Ziri6n Quijano), México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2013), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero, *Introducción general a la fenomenología pura*, (trad. Antonio Ziri6n Quijano), México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- (1986), *Meditaciones cartesianas*, (trad. Mario Presas), Madrid: Editorial Tecnos.
- (2002), *La fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, (trad. Agustín Serrano de Haro), Madrid: Trotta.
- (2008), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (trad. e introd. Julia V. Iribarne), Buenos Aires: Prometeo Libros.
- (2009), *Lógica formal y lógica trascendental, ensayo de una crítica de la razón lógica*, (trad. Luis Villoro, revisada por Antonio Ziri6n Q.), México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heidegger, Martin (1927), *Sein und Zeit*, Halle a. S.: Max Niemeyer Verlag, vol. VIII del *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*. Reeditado *Gesamtausgabe*, vol. 2 (1977), Vittorio Klostermann.
- (2003), *Ser y tiempo*, (trad., pról. y notas Jorge Eduardo Rivera), Madrid: Trotta.
- Kant, Immanuel (2009), *Crítica de la razón pura*, (trad., estudio preliminar y notas de Mario Caimi), México, D. F.: Fondo de Cultura Económica /Universidad Autónoma Metropolitana /Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1966), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, París: Garnier-Flammarion.
- Lohmar, Dieter (2004), «Spiegelneuronen und die Phänomenologie der Intersubjektivität», en *Interdisziplinäre Phänomenologie*, vol. I.
- Mill, John Stuart (1843, 1882), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*, Nueva York: Harper and Brothers Publishers.
- Misch, Georg (1929), *Lebensphilosophie und Phänomenologie, eine Auseinandersetzung der Dilthey'schen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Leipzig/Berlín: Editorial Teubner.
- Popper, Karl (1991), *La lógica de la investigación científica*, (trad. Víctor Sánchez de Zavala), Madrid: Tecnos.
- (1985), «Knowledge: Subjective versus Objective (1967)», en David Miller (ed.), *Popper Selections*, Princeton (N. J.): Princeton University Press.
- Quintanilla, Pablo (2014), «La mente como un sistema complejo de propiedades emergentes», en *Revista Peruana de Psiquiatría*, Asociación Psiquiátrica Peruana, vol. 4, n.º I, pp. 30-41.
- (2013), «Naturalism and the Mind: The Final Questions», en Galparsoro, José Ignacio y Alberto Cordero-Lecca (eds.), *Reflections on Naturalism*, Rotterdam/Boston/Taipei, Países Bajos: Sense Publishers B.V., pp. 33-42.
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (2014), «The Transcendental Critique of Naturalism Revisited, Supervenience and the Question of a Meaning-Constitutive Life», presentado en Perth, Australia, V Encuentro de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas (OPO), (diciembre, 2014) (inédito).
- (2015), «Fenomenología de la responsabilidad», en Giusti, Miguel, Gustavo Gutiérrez y Elizabeth Salmón (eds.), *La verdad nos hace libres, Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universidad*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 231-255.
- Rorty, Richard (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- San Martín, Javier (2015), *La nueva imagen de Husserl, lecciones de Guanajuato*, Madrid: Trotta.