

# **Reflexiones metafísicas husserlianas en el contexto de la nueva visión sistémica de la vida**

**Husserlian Metaphysical Reflections  
in The Context of A New Systemic View of Life**

**ROSEMARY RIZO-PATRÓN DE LERNER**

Pontificia Universidad Católica del Perú  
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

En esta contribución —en estado aún embrionario—, me propongo esbozar el papel que puede aún cumplir la filosofía de Husserl y su "ideal" de una "única ciencia auténtica en el más alto sentido de la palabra"<sup>1</sup>, en el contexto de la cultura y las ciencias contemporáneas. En efecto, considero que su obra constituye el último esfuerzo serio en occidente por ofrecer un "sistema filosófico"<sup>2</sup> capaz de dar un *sentido unitario* a todo emprendimiento humano dotado de sentido y validez. Asimismo, deseo mostrar que ella coincide en muchos sentidos con un nuevo paradigma científico emergente, que ya se visibiliza en las investigaciones sociales y científicas más avanzada, y que Fritjof Capra y Pier Luigi Luisi han denominado "la visión sistémica de la vida, una visión unificadora" en su libro de 2014 con el mismo título<sup>3</sup>.

This paper —part of an ongoing project— drafts the role that Husserl's phenomenology and his ideal of a "unique authentic science in the highest sense of the Word," is still able to play in the context of contemporary culture and sciences. Indeed, it contents that his work is the last serious Western effort to offer a "philosophical system" capable of giving a unified sense to every human enterprise endowed with sense and validity. Furthermore, it attempts to show that Husserl's work is in many senses compatible with a new emergent scientific paradigm, already visible in the most advanced social and scientific research, and that which Fritjof Capra and Pier Luigi Luisi have named "the systems view of life, a unifying vision", in their 2014 book of the same title.

---

<sup>1</sup> Husserl, Edmund, *Natur und Geist, Vorlesungen Sommersemester 1927*, *Husserliana*, vol. XXXII, Weiler, Michael (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. En adelante, citado como *Hua XXXII*.

<sup>2</sup> Sistema no en el sentido tradicional, sino en el de un "campo sistemático de trabajo": "Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en la comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*" (Husserl, Edmund, *Phänomenologische Psychologie*, *Husserliana*, vol. IX, Biemel, Walter (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 301. En adelante, citado como *Hua IX* [Husserl, Edmund, *El Artículo de la Encyclopaedia Britannica*, traducción y edición de Antonio Ziriñ, México D.F.: UNAM, 1990, 82. En adelante, citado como AEB]).

<sup>3</sup> Capra, Fritjof y Pier Luigi Luisi, *The Systems View of Life, A Unifying Vision*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

## § 1. Entre dos fuegos: Husserl ante el "hiato en la cultura"

A manera introductoria, ubiquemos primero el pensamiento de Husserl en el contexto de la *Lebensphilosophie*, así como del fuego cruzado de inicios del siglo XX entre los filósofos continentales, que priorizan las ciencias humanas o del espíritu, y los filósofos de tradición analítica, en general defensores de las ciencias formales o naturales. Ambas tradiciones han tendido a desarrollar versiones distintas de la "filosofía de la vida", con poco diálogo entre ellas.

Husserl se halla entre ambos fuegos: desde el frente analítico, se le acusa de subjetivista y anti-naturalista, y desde el continental, cuando la publicación inédita de su obra empieza a mostrar bajo una luz unitaria su espectro temático desde los niveles instintivos hasta la intersubjetividad monadológica, se sostiene que se trata de un gesto "absolutamente desesperado" y "paradójico" solo posible gracias a la "total indeterminación" en la que deja el "concepto de la vida"<sup>4</sup>. Todos conocen sus críticas lapidarias al psicologismo lógico en sus *Investigaciones lógicas* de 1900; y al naturalismo decimonónico en la *Filosofía como ciencia estricta* de 1910-11. Cuando en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>5</sup> de 1936 sostiene que el "positivismo decapita a la filosofía", produce un "malestar en la cultura" y promueve la "zoología de

---

<sup>4</sup> Granel, Gérard, "La phénoménologie décapitée", en: *Études*, París: Galilée, 1995, pp. 141-145.

<sup>5</sup> Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, vol. VI, Biemel, Walter (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1976. En adelante, citado como *Hua VI* (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Julia V. Iribarne, Buenos Aires: Prometeo, 2008. En adelante, citado como *Crisis*. Los anexos se citarán como *Crisis-Anexos* de la traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Editorial Crítica, 1991; y el Apéndice VI, "El origen de la geometría", se citará de *Estudios de filosofía*, vol. IV [2000], pp. 33-54, traducción de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón, Lima: Instituto Riva-Agüero. En adelante, citado como OG).

los pueblos”, su argumento es claro: si las meras ciencias naturales —“que abstraen todo lo subjetivo”— no son capaces de “decirnos nada”<sup>6</sup> respecto de los problemas más acuciantes para la razón y la vida —los metafísicos, los éticos, y los enigmas sobre el sentido y el sinsentido de la existencia— es porque estos solo pueden plantearse y resolverse remitiendo al “enigma de la subjetividad”.

El desarrollo reciente de las neurociencias, las ciencias cognitivas y la filosofía de la mente ha reactualizado un “naturalismo” de supuesto nuevo cuño. Algunas de sus versiones menos reduccionistas —como el “monismo de aspecto dual”<sup>7</sup>— pretenden superar los dualismos ontológicos y las formas imperfectas de monismos, explicando la relación mente-cuerpo con el concepto de “supervenencia” (*supervenience*)<sup>8</sup>. Desde estas posiciones, se han enfilado nuevos ataques a la filosofía trascendental de Husserl, porque sus argumentos anti-naturalistas seguirían promoviendo una “idea obsoleta y positivista de la ciencia natural”. Entre otras cosas, se sostiene que su influencia sobre la filosofía del siglo XX, más allá de sus discípulos (Heidegger, Gadamer y la hermenéutica), es “grande y perniciosa”, pues se extiende en la actualidad a filósofos de habla inglesa que “no lo han leído”<sup>9</sup>, lo que promueve un “dualismo ontológico” trasnochado y un concepto “noumenal” e incognoscible de subjetividad, con lo que su filosofía caería en una suerte de “mistericismo” obsoleto.

En esta ocasión, me propongo mostrar en qué sentido Husserl afirmó en *Filosofía como ciencia estricta* que, “en todo caso”, su “crítica debe haber dejado claro que reconocer al naturalismo como una filosofía en principio fallida, no significa abandonar la idea de una filosofía rigurosamente científica ‘desde abajo’”<sup>10</sup>.

## § 2. La visión sistémica de la vida

Ante todo, veamos esquemáticamente ciertos elementos de la emergente cosmovisión contemporánea<sup>11</sup>, denominada “la visión sistémica de la vida”, recordando, en

<sup>6</sup> Hua VI, pp. 3-12 (*Crisis*, pp. 49-58).

<sup>7</sup> Cfr. Quintanilla, Pablo, “La mente como un sistema complejo de propiedades emergentes”, en: *Revista Peruana de Psiquiatría*, Asociación Psiquiátrica Peruana, vol. IV, n°1 (2014), pp. 30-41.

<sup>8</sup> Se trata de un “monismo ontológico” complementado por un “dualismo de propiedades”, porque admite una sola sustancia corpórea (cerebro), cuyas neuronas producen *funciones* y propiedades —físicas o mentales— con descripciones distintas. Las “funciones” llamadas “mentales” son parte de un “sistema complejo de propiedades emergentes”, que se producen filogenética y onto-genéticamente sobre el cuerpo, gracias a su interacción con el medio físico y la interacción social. En eso consiste la *supervenencia* de la mente sobre el cuerpo.

<sup>9</sup> Cfr. Quintanilla, Pablo, “Naturalism and the Mind: The Final Questions”, en Galparsoro, J. I. y A. Cordero-Lecca (eds.), *Reflections on Naturalism*, Boston/Rotterdam/Taipei: Sense Publishers B. V. 2013, pp. 33-42.

<sup>10</sup> Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana*, vol. XXV, Nenon, T. y H. Rainer Sepp (eds.), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987, p. 41. En adelante, citado como Hua XXV. La traducción es propia.

<sup>11</sup> Cfr. Kuhn, Thomas S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: The University Press, 1962 (*La estructura de las revoluciones científicas*, traducción de Carlos Solís, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992).

primer lugar, el paradigma moderno que ella supera, cómo este va transformándose y, finalmente, aquellos elementos que conciernen la aparición de la vida, la cognición y la conciencia.

### 2.1. El *paradigma moderno*

Desde la revolución científica moderna entre los siglos XVI y XVII, la *episteme* griega y la *scientia* medieval se transforman inicialmente en "filosofía natural"<sup>12</sup>. Pero con la matematización galileana de la *física* y su fundación filosófico-matemática cartesiana, esta disciplina se convierte en el ideal paradigmático de toda otra ciencia natural. En efecto, la física experimental privilegia las propiedades cuantitativas (matemáticas o "primarias") sobre las propiedades cualitativas (sensibles o "secundarias") en la determinación del cosmos, con lo que promueve una nueva noción de "universalidad" identificada con la "objetividad" científica, que calza mejor con los ideales de certeza, exactitud y predictibilidad de sus hipótesis y modelos teóricos altamente matematizados. A dicha caracterización de "lo científico", se suman el ideal baconiano del "dominio y control" de la naturaleza, el dualismo cartesiano entre *res cogitans* y *res extensa*, el método analítico-resolutivo y sintético-compositivo, y la *geometría analítica*, para la representación y descripción de curvas geométricas y el movimiento elemental de los cuerpos. Isaac Newton (1642-1727) consolida este marco conceptual en el siglo XVII, introduciendo el *cálculo diferencial* para describir los movimientos algo más complejos de cuerpos sólidos, como los estelares, cuyos elementos concibe como partículas materiales homogéneas, sólidas e indestructibles que se mueven en el tiempo y el espacio absolutos. Se instala así el paradigma del mecanicismo-fisicalista que —triunfando primero en la astronomía— caracteriza a la ciencia y a la filosofía modernas, paradigma dominado por la idea determinista e inmutable de las leyes de la naturaleza. Si se conocen —incluso controlan— las causas, podrán predecirse —incluso producirse— con absoluta certeza los efectos. Este modelo no solo desplaza rápidamente la visión más orgánica de la naturaleza y de la relación alma-cuerpo de la Antigüedad y Edad Media (todavía presente en la obra de Leonardo da Vinci, 1452-1519), sino que se convierte en el paradigma de las demás ciencias naturales (como química, termodinámica, biología, fisiología, micro y embriología), y simultáneamente sienta las bases de los ideales prácticos modernos (éticos, sociales, políticos, estéticos) y las llamadas ciencias humanas y sociales. Las ciencias concebidas según dicho modelo son denominadas "positivas" desde el *Curso de filosofía positiva* de Augusto Comte, publicado entre 1830 y 1842, a las que se suman la sociología o física social y la economía clásica con John Stuart Mill (1806-1873).

<sup>12</sup> Como en el título de la obra de Isaac Newton de 1687 (*Philosophiæ naturalis principia mathematica*), que pone los fundamentos de la ciencia física para los siguientes 300 años.

Durante ese mismo período, entre los siglos XVII y XIX, el mecanicismo fiscalista —cómplice del dualismo ontológico cartesiano— se enfrenta a múltiples dificultades, fundamentalmente, en dos frentes: por un lado, en su aplicación a las ciencias de la vida (desde la teoría de la evolución con Jean Baptiste Lamarck [1744-1829] y Charles Darwin [1809-1882] hasta la investigación biológica que descubre el código genético como "lenguaje universal de la vida"<sup>13</sup> con Gregor Mendel [1822-1884]); y, por el otro, en el frente de las fuerzas y fenómenos eléctricos y magnéticos (con Michael Faraday [1761-1867] y James Clerk Maxwell [1831-1879]). Si bien el mecanicismo determinista causal seguía intentando aplicarse en dichos estudios, las dos leyes termodinámicas que se formulan para la descripción del comportamiento de líquidos y gases introducen elementos desestabilizadores. La primera de dichas leyes dictamina la "conservación de la energía" a través de sus transformaciones<sup>14</sup>; la segunda, por el contrario, es la de la "disipación de la energía" o "ley de entropía", pues, si el total de energía se conserva, la energía utilizable se disipa con el calor, la fricción, etcétera. Paulatinamente se introduce en física la idea de "procesos irreversibles"<sup>15</sup> y de tendencias del orden al desorden, que empieza a afectar la confianza en la predictibilidad. A pesar de ello, la cultura occidental mantuvo el paradigma "cartesiano-newtoniano" mecanicista durante 300 años.

## 2.2. Emergencia del paradigma sistémico

### 2.2.1. Revolución silenciosa: del autómatas al organismo

Las ciencias naturales de la vida, las ciencias humanas en el siglo XIX y los trabajos de los teóricos de la *Gestalt* a comienzos del XX<sup>16</sup> introdujeron los primeros elementos centrales del pensamiento sistémico, pues el método analítico-sintético cartesiano que procede analizando los compuestos en sus partes integrantes, no calzaba con el esquema y las propiedades de los sistemas y organismos vivientes —como interconexión, contexto, "auto-organización", "auto-preservación", autonomía individual

<sup>13</sup> Dicho código es descrito como una cadena *lineal causal* desde el DNA (ácido desoxirribonucleico) hasta el RNA (ácido ribonucleico), que —presuponiendo que a un gen corresponde una proteína— supuestamente "determina el comportamiento".

<sup>14</sup> Como el paso de la energía eléctrica a la energía del movimiento y de esta a la energía térmica.

<sup>15</sup> Esta es la idea de la "flecha del tiempo". Según la segunda ley termodinámica, un sistema físico aislado se orientará espontáneamente a un creciente desorden, cuyo concepto cuantitativo se denomina "entropía". Debido a ella, en un inicio se piensa que la totalidad de la máquina del mundo paulatinamente se desordenaría hasta eventualmente detenerse. Esta idea no era consistente con la visión evolucionista y de creciente complejidad percibida desde la biología. Pero, en el campo de la economía, las organizaciones humanas y la administración, la "ilusión de un crecimiento ilimitado" entró en crisis, conforme al fenómeno de entropía, como se comprobó con la gran depresión de 1929.

<sup>16</sup> Especialmente con Christian von Ehrenfels (1859-1932).

y “complejidad organizada”—, que solo se podían comprender desde los contextos de totalidades mayores en los que cada vez se insertan. Las ecuaciones lineales de la matemática clásica —que calzaban con el concepto determinista de causalidad— tampoco servían para la descripción de las propiedades y el comportamiento de dichos organismos, ni para entender la sintaxis de sus códigos genéticos, cuyo “alfabeto” era lo único que se había podido determinar hasta 1970. Paralelamente se fue desarrollando lo que probablemente ha determinado la extraordinaria revolución científica de nuestra época, una matemática no-lineal, cuya verdadera irrupción se dio entre 1960 y 1970 con la formulación de la teoría de complejidad conocida como “dinámica no-lineal”<sup>17</sup>. Con la ayuda del desarrollo paralelo de poderosas computadoras capaces de manejar billones de datos a altísima velocidad, se pudo finalmente diseñar con ecuaciones no-lineales el modelo de interconexión que permite describir los sistemas vivientes. El mecanicismo lineal, cuantitativo, analítico-sintético cartesiano, finalmente se reemplazó por un pensamiento integrativo, intuitivo, sintético, holístico, cualitativo y no-lineal, cuyo paradigma son los organismos y sistemas vivos, no los cuerpos inertes de la física.

Otros frentes que sacudieron el paradigma mecanicista clásico de la física fueron los desarrollos de la teoría especial de la relatividad de Albert Einstein (1905) y la teoría cuántica trabajada por Niels Bohr y su equipo (incluyendo a Einstein, Werner Heisenberg, Max Planck, Erwin Schrödinger entre otros) durante los primeros 30 años del siglo XX. La exploración del mundo atómico y subatómico conmovió desde sus bases la cosmovisión científica. Werner Heisenberg (1901-1976), físico cuántico, al estudiar las partículas sub-atómicas, se percató de que los electrones carecen de propiedades independientes del observador, que no pueden determinarse —independientemente del observador— si el fotón es partícula u onda. Introduce así el “principio de la incertidumbre”, por el cual los conceptos deterministas modernos de *causalidad* y *objetividad* se reemplazan por “patrones de probabilidad” y “causalidad estadística”, reintroduciendo paulatinamente el protagonismo de la subjetividad. Heisenberg sostiene en 1958: “lo que observamos no es la naturaleza misma, sino la naturaleza expuesta a nuestro método de cuestionar”<sup>18</sup>.

### 2.2.2. Vida, cognición, conciencia de sí

Surge así la “visión sistémica de la vida” que entiende la “vida” como la propiedad global, compleja y emergente de sistemas que auto-conservan sus estructuras

<sup>17</sup> Las nuevas matemáticas dinámicas, no lineales, desarrolladas por la geometría fractal para describir los fenómenos estructuralmente inestables de las teorías del caos, combinan propiedades predecibles cuantitativas con factores impredecibles de tipo cualitativo.

<sup>18</sup> Heisenberg, Werner, *Physics and Philosophy*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1958, p. 58. La traducción es propia.

mientras renuevan y auto-organizan continuamente sus contenidos, interactuando con el medioambiente, alimentándose de él y desechando en él sus desperdicios hasta su disipación final —o muerte del organismo<sup>19</sup>— gracias a la entropía. Este modelo, se aplica tanto a la comprensión de las células como a la de todo organismo multicelular e incluso a los dominios sociales simbólicos<sup>20</sup>. A esta interacción con el medio ambiente se le conoce como "cognición", noción estratificada desde los organismos primitivos vivientes, que se expande hasta la aparición de la mente y la conciencia —incluyendo la percepción, la emoción y el comportamiento<sup>21</sup>—. Se trata de un "emparejamiento estructural" que ocurre a todo nivel de la vida, y que los representantes de la teoría cognitiva de Santiago, Humberto Maturana y Francisco Varela, llamaron "el advenimiento de un mundo"<sup>22</sup>.

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 1989: "Hoy, el mundo que vemos desde fuera y el mundo que vemos desde dentro están convergiendo. Esta convergencia de ambos mundos es quizás uno de los eventos culturales más importantes de nuestra era"<sup>23</sup>.

### § 3. La fenomenología husserliana: una mirada "desde dentro"

Pasemos ahora brevemente a la "mirada desde dentro" de la fenomenología de Husserl, algunos de cuyos elementos nos parecen bastante compatibles con la nueva visión sistémica de la vida en las ciencias y cultura contemporáneas.

<sup>19</sup> A este proceso se le conoce como neg-emergencia o emergencia negativa.

<sup>20</sup> También se ha aplicado en la Tierra como un todo viviente auto-regulado (*Gaia*), como han probado Lovelock, James y Lynn Margulis, "Biological Modulation of the Earth's Atmosphere", en: *Icarus*, vol. XXI (1974), pp. 471-189.

<sup>21</sup> Si el medio ambiente exterior no "determina" los cambios estructurales en el organismo viviente, sí lo "motiva", en el sentido que pueden "desatar" o "poner en marcha" procesos estructurales internos por los que el organismo viviente especifica su dominio cognitivo.

<sup>22</sup> Maturana, Humberto y Francisco Varela, *Autopoiesis y cognición*, Dordrecht: R. Reidel, 1980, citado por Capra, Fritjof y Pier Luigi Luisi, *op. cit.*, p. 256. Esta expresión coincide curiosamente con la expresión de Maurice Merleau-Ponty referida a la constitución de sentido y validez husserliana: "La fenomenología es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne: con el mismo género de atención y de asombro, con la misma exigencia de conciencia, *con la misma voluntad de captar el sentido del mundo o de la historia en estado naciente*" (Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, traducción de Jem Cabanes Barcelona/Buenos Aires/México D. F.: Planeta-Agostini, 1994, p. 21).

<sup>23</sup> Prigogine, Ilya, "The Philosophy of Instability", en: *Futures*, vol. XXI, n° 4 (1989), pp. 396-400. La traducción es propia.

### 3.1. Filosofía universal y fenomenología trascendental

En primer lugar, Husserl concibe su idea de la filosofía, respecto de cuya realización se considera simplemente “un principiante”<sup>24</sup>, como heredando “la genuina idea de filosofía” que Platón primero fijó y formuló, y que yace en la base de nuestra filosofía y ciencia europeas<sup>25</sup>, como “ciencia universal” —en el sentido de que abarca el universo entero de lo humanamente cognoscible o experimentable—; rigurosamente radical, en el sentido de que parte de la fundamentación última, vale decir, “de la última autorresponsabilidad”, y que “solo es de hecho realizable en el estilo de vigencias relativas, temporales, y en un proceso histórico infinito”<sup>26</sup>. También es *ciencia radical*, porque concibe a sus fundamentos “últimos”, como anidando en la “‘subjetividad trascendental’ (llamada así con la vieja expresión, pero con un nuevo sentido), como el ‘sitio primitivo’ de toda dación de sentido y verificación de ser”<sup>27</sup>, al que se accede mediante el “método del preguntar retrospectivo” luego de un cambio o desconexión de la actitud naturalmente dirigida hacia las trascendencias. Este es el campo de trabajo de la fenomenología eidética trascendental —“fenomenología de la pura posibilidad”— que, en tanto “filosofía primera” y “condición previa para toda metafísica y restante filosofía ‘que pueda presentarse como CIENCIA’”, está llamada a sentar las bases de la “genuina filosofía” que ha de construirse sistemáticamente en “abierta infinitud”<sup>28</sup>. Está pues llamada a realizar una teoría universal de las ciencias, que abrace la totalidad de la vida racional (*cognoscente, valorativa y práctica*)<sup>29</sup> mediante la “ejecución sistemática” de “la idea leibniziana de una ontología universal como unidad sistemática de todas las ciencias aprióricas concebibles” —ontologías formales y materiales—, y, a través de ellas, llamada a brindar “unidad sistemática” a todas las ciencias positivas, integrando su contenido a través de un método *sui generis*, “libre de las paradojas” y “crisis de fundamentos” que las afectan<sup>30</sup>.

<sup>24</sup> Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, vol. V, Biemel, Marly (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1971, p. 161. En adelante, citado como Hua V (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, traducción de Antonio Zirió Quijano, México D.F.: FCE, 2013, p. 488. En adelante, citado como *Ideas III*).

<sup>25</sup> Hua V, p. 139 (*Ideas I*, p. 466); cfr. también, entre otros Hua VI, p. 321 (*Crisis-Anexos*, pp. 330-331); Husserl Edmund, *Erste Philosophie (1923-1924), Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, *Husserliana*, vol. VII, Boehm, Rudolf (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1956, p. 203. En adelante, citado como Hua VII; Husserl, Edmund, *Erste Philosophie (1923-24), Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, *Husserliana*, vol. VIII, Boehm, Rudolf (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1959, p. 3. En adelante, citado como Hua VIII. Cfr. también Schuhmann, Karl, “Husserl’s Concept of Philosophy”, en: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. XXI, n° 3 (1990), pp. 274-283; y Held, Klaus, “Husserl et les Grecs,” en: Escoubas, Eliane y Marc Richir (eds.), *Husserl*, Grenoble: Jérôme Millon, 1989, p. 119-121.

<sup>26</sup> Hua V, p. 139 (*Ideas I*, p. 466).

<sup>27</sup> *Loc. cit.* (*loc. cit.*, p. 466).

<sup>28</sup> *Loc. cit.* (*loc. cit.*, p. 466).

<sup>29</sup> Cfr. Hua VII, p. 6 (Husserl, Edmund, *Filosofía primera*, traducción de Rosa Helena Santos de Ilhau, Barcelona/Bogotá/Buenos Aires: Grupo Editorial Norma, 1998, p. 17. En adelante, citado como FP).

<sup>30</sup> Cfr. Hua V, pp. 160-161 (*Ideas I*, pp. 487-488); Hua IX, pp. 296-297 (AEB, pp. 77-78).

Ahora bien, en *Ideas I* de 1913, Husserl solo 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 —luego de aplicar la reducción fenomenológica trascendental— la estructura universal y funciones constitutivas de las experiencias vividas de los sujetos (cognitivas, emotivas, volitivas) mediante las cuales ellos se correlacionan con sus "mundos" circundantes, por y en las cuales dichos mundos detentan para nosotros "sentido de ser y validez de ser" (*Sinn und Seinsgeltung*).

En las obras posteriores de la década del veinte, Husserl introduce dos cambios a su método estático, que se empiezan a gestar desde su mudanza de la Universidad de Gotinga a la de Friburgo en 1916. Un primer cambio atañe a la descripción del "eje intencional" noético-noemático (*ego-cogito-cogitatum*) que, junto con el "eje temporal" de la *síntesis* de las experiencias y el *ego* puro, constituyen en *Ideas I* las tres estructuras esenciales de la conciencia pura, pero que —aunque evidentemente para Husserl siempre funcionan articuladamente— en esa obra todavía se presentan de modo separado y sucesivo. El cambio consiste en que ya logra describir la intencionalidad dinámicamente, integrándola al movimiento unitario del flujo de la conciencia. En otras palabras, los nuevos textos ya no describen "estáticamente" la función *activa* de "constitución" o "fundación de validez" (*Geltungsfundierung*) que el *ego* céntrico *cogitativo*, consciente, racional y responsable ejecuta mediante sus vivencias intencionales —como en *Ideas I*—, sino de un modo "dinámico". Un segundo cambio —y como consecuencia de la incorporación descriptiva de la temporalidad en el funcionamiento intencional de la conciencia— consiste en que Husserl *comienza* a indagar en dirección de los procesos más profundos (inconscientes, *pasivos* y *asociativos*) *presupuestos* por la "vida activa" o "en vigilia" (teórica, valorativa, volitiva) —esto es, por su *génesis* (o auto-constitución) en los dominios primitivos e inconscientes de las sensaciones, impulsos, deseos e instintos—. Esto lo conduce, en consecuencia, a reconstruir y exponer (en una *Genesisfundierung*) el trasfondo vivencial pasivo, inconsciente, irracional, temporal, sintético-asociativo, de la función "racional" y consciente —trasfondo vivencial agrupado esta vez en torno a un *centro egológico* pasivo y pre-objetivante que vive como *afectado* a través de ellas—.

Asimismo, sus descripciones logran paulatinamente señalar que las intenciones constitutivas del sentido y la validez de cualquier objeto nunca son "individuales" sino que integran "sistemas de intenciones" que configuran temporalmente un *mundo* para sujetos que, en añadidura, son impensables sin sus cuerpos orgánicos y en interacción con el mundo físico y viviente circundante. Por último, estas descripciones de los propios "sistemas" de intenciones y experiencias, sedimentados en habitualidades y capacidades adquiridas, incluyen la irrupción del "otro" y *sus experiencias* de mundo, de modo que la fenomenología *genética* conduce a la *generatividad*. Esto es, *en el seno de su propia subjetividad*, el fenomenólogo descubre sentidos y valideces que él no ha constituido, sino que le han sido transmitidos *sincrónicamente* por otros (corporalmente presentes

o ausentes) o *diacrónicamente* por aquellos cuyas vidas solo parcialmente coinciden con la suya (predecesores o sucesores), de generación en generación. Al fenomenólogo se le revela por ese medio que los *otros co-sujetos* también son *trascendentales*, co-constitutivos de sentidos y valideces transmitidos históricamente en las *tradiciones* culturales, estilos y capacidades adquiridas, por experiencias sociales pasadas.

### 3.2. Una "Arbeitsphilosophie" sistemática

Con la publicación del volumen XLII de la *Husserliana*<sup>31</sup>, *Problemas fronterizos de la fenomenología. Análisis del inconsciente y de los instintos. Metafísica. Ética tardía*, se pone a disposición del público textos del legado que permiten vislumbrar el proyecto filosófico husserliano desde 1908 a 1937 en toda su envergadura y complejidad, aunque gran parte de los temas tratados ya aparecen dispersos en muchos volúmenes previos de la obra completa. El proyecto aparece como un "sistema filosófico", no en el sentido "tradicional", sino como el pre-delineamiento de un "campo sistemático de trabajo", de una *Arbeitsphilosophie*. Recapitulemos. En esta "idea de la filosofía", en tanto "ciencia universal, y 'rigurosa' en un sentido radical", la fenomenología trascendental —en "radical auto-meditación" y, por ende, volcada a la descripción eidética de la "vida trascendental constitutiva" puesta al descubierto por la reducción trascendental— ocupa un *lugar central* en tanto "filosofía primera"<sup>32</sup>, pues debe encargarse de ofrecer el "fundamento último" —el de "la autorresponsabilidad última" — sobre el que dicho "sistema" o "idea de la filosofía" ha de erigirse. Ya en 1914, en una carta a Karl Joël, afirma Husserl que él "de ningún modo reduce la filosofía a una teoría del conocimiento y crítica de la razón en general, mucho menos a la fenomenología trascendental"<sup>33</sup>. A su vez, desde muy temprano, señala que las ciencias positivas que han de ser fundadas por la fenomenología eidética, descansan en *ciencias fácticas últimas* cuya labor paulatinamente identifica con una *fenomenología empírica*, o "de la realidad" (por oposición a la "fenomenología de la pura posibilidad" o eidética), a la que eventualmente denomina "ciencia absoluta de la realidad fáctica", "filosofía empírica de lo fáctico", "metafísica" o *filosofía segunda*<sup>34</sup>. Así, en su artículo para la *Encyclopaedia Britannica* de

<sup>31</sup> Husserl, Edmund, *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, *Husserliana*, vol. XLII, Sowa, R. y T. Vongehr (eds.), Dordrecht: Springer, 2014. En adelante, citado como *Hua* XLII. Textos similares a los recogidos en este volumen ya habían aparecido en otros volúmenes de la *Husserliana*, y varios de los que se publican aquí ya habían sido trabajados en múltiples publicaciones interpretativas desde las últimas décadas del siglo pasado.

<sup>32</sup> *Hua* VIII, pp. 3-4. Cfr. También *Hua* V, p. 139 (*Ideas* III, p. 466).

<sup>33</sup> Cfr. Husserl, Edmund, *Briefwechsel, Husserliana-Dokumente*, Schuhmann, Karl (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 205. En adelante, citado como *Hua Dok* III/6, *Philosophenbriefe* (a Karl Joël 11.03.1914). La traducción es propia.

<sup>34</sup> Cfr. *loc. cit.*; *Hua* VII, p. 188 nota (FP, p. 325); *Hua* IX, p. 298 (AEB, pp. 78-79); Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, *Husserliana*, vol. XXVIII, Melle, Ullrich (ed.), Dordrecht: Kluwer Academic Publishers,

1929, aclara que “[l]a fenomenología desarrollada rigurosa y sistemáticamente (...) [se] divide en la fenomenología eidética (u ontología universal) como FILOSOFÍA PRIMERA y en la FILOSOFÍA SEGUNDA, la ciencia del universo de los *facta* o de la intersubjetividad trascendental que los encierra a todos ellos sintéticamente. La filosofía primera es el universo del método para la segunda”<sup>35</sup>.

Esta “filosofía segunda” corresponde al *primero* de los *dos* sentidos que tiene para Husserl el concepto de “metafísica”, esto es, como “filosofía de la realidad” (*Wirklichkeitsphilosophie*) o “ciencia filosófica fáctica”, de “existencias” (*Metaphysik als absolute Wissenschaft von der faktischen Wirklichkeit*)<sup>36</sup>, que permitirá interpretar metafísicamente el mundo dado en la experiencia y allí “hallar las líneas que dirijan a las ideas metafísicas de Dios, libertad, inmortalidad, etc.”<sup>37</sup>; es decir, a los problemas “metafísicos” en un *segundo* sentido, que son las “cuestiones más elevadas y últimas” (*höchste und letzte Fragen*) correspondientes a los postulados kantianos y a los problemas propiamente éticos, que han sido tratados por los grandes filósofos del pasado.

Husserl ya pre-delinea este horizonte metafísico y ético en sus manuscritos desde 1908 y 1909 cuando empieza a desarrollar la fenomenología trascendental, pero lo mantiene en reserva exponiéndolo públicamente solo en algunos de sus cursos (por ejemplo, éticos<sup>38</sup>), porque primero quiere sentar las bases de una “gramática elemental”<sup>39</sup> para la fenomenología trascendental, que es precisamente lo que intenta en *Ideas I*, y a cuyo desarrollo se “auto-limita” voluntariamente (*Selbstschränkung*); aunque son aquellos problemas (metafísicos y éticos) los que “yacen mucho más cerca de su corazón”<sup>40</sup>, y constituyen el “reino anhelado” (*Reich der Sehnsucht*) al que aspira y por el que su pensamiento se esfuerza desde un inicio<sup>41</sup>.

Los problemas *metafísicos* a los que alude Husserl en sus *dos acepciones* —los que corresponden a la *Wirklichkeitsphilosophie* o *ciencia fáctica de la realidad*, y a los *Höhenprobleme* que pertenecen a las “últimas y más elevadas capas” de problemas (*letzter und höchster Stelle stehenden Probleme*), que le permitirán “cerrar” su “sistema filosófico”— se hallan en las “fronteras” de la fenomenología trascendental (son *Grenzprobleme*), porque se

1988, p. 171. En adelante, citado como Hua XXVIII; Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I, Strasser, Stephan (ed.), La Haya: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 106, 181. En adelante, citado como Hua I (*Meditaciones Cartesianas*, traducción de Mario Presas, Madrid: Tecnos, 1986, pp. 97, 202. En adelante, citado como MC).

<sup>35</sup> Hua IX, pp. 298-299 (AEB, p. 79).

<sup>36</sup> Hua XXVIII, p. 229; *cfr.* también Hua XLII, p. lxi.

<sup>37</sup> Hua Dok III/3, *Die Göttinger Schule*, p. 410 (a Dietrich Mahnke, 25.02.1917). La traducción es propia.

<sup>38</sup> En 1905, descubre su “reducción trascendental”; en 1908, ya describe su fenomenología en términos de un “idealismo trascendental” (*cfr.* Husserl, Edmund, *Transzendentaler Idealismus, Texte aus dem Nachlass [1908-1921]*, *Husserliana*, vol. XXXVI, Rollinger, R. y R. Sowa [eds.], Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003. En adelante, citado como Hua XXXVI), mientras que simultáneamente, en dos textos de 1908 y 1909 fuertemente inspirados por Leibniz, empieza a esbozar su “metafísica” en torno a problemas monadológicos, teleológicos y teológicos (*cfr.* Hua XLII, texto 10 de 1908-1909 y texto 11 de 1908).

<sup>39</sup> *Cfr.* Hua Dok III/3, *Die Göttinger Schule*, p. 160 (a William Ernest Hocking, 07.07.1912).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 418 (a Dietrich Mahnke, 5.09.1917).

<sup>41</sup> Hua Dok III/6, *Philosophenbriefe*, p. 60 (a Hans Driesch, 18.07.1917).

sitúan más allá de lo que puede ofrecer la fenomenología trascendental en el marco limitado de la reducción y de las descripciones intuitivas de los análisis intencionales —pero, en direcciones opuestas—.

Si empezamos por el *primer* sentido de metafísica, cuyos problemas Husserl vincula a una "filosofía de la realidad", encontramos dos índoles distintas de aproximaciones que hemos de tomar en cuenta. La primera de ellas concierne el estatuto de la *facticidad* respecto del campo de trabajo *eidético* de la fenomenología trascendental. No es propiamente un problema "marginal", pero sí en cierto sentido "anterior" o "presupuesto" por la actividad constituyente de la subjetividad trascendental. Me explico. En un inicio, alrededor de 1909, Husserl se inclina a tratar la "metafísica" como una suerte de disciplina intermedia que le permite aplicar la fenomenología eidética a las ciencias fácticas (y este parece ser el sentido que él otorga, primero, a sus *ontologías materiales* de la naturaleza y la cultura, y, después, a su *filosofía segunda*), en relación con la comunidad universal de sujetos trascendentales constituyentes. Luego, desde sus *Lecciones* de 1923/1924 sobre *Filosofía primera*, introduce un nuevo concepto de "facticidad". Se trata de: "(...) la irracionalidad del *factum* trascendental, el que se expresa en la constitución del mundo fáctico y de la vida fáctica del espíritu: por ende, metafísica en un nuevo sentido"<sup>42</sup>; o bien, del "hecho irracional" de la *correspondencia* entre la idealidad racional, teórica y práctica, y la realidad<sup>43</sup>, es decir, en expresión de Iso Kern, el "*factum* irracional de la racionalidad del mundo"<sup>44</sup>.

A ello se añaden todos los problemas de la facticidad fortuita, como los del *todo* de las mónadas (intersubjetividad trascendental)<sup>45</sup> que abarca sintéticamente todo hecho; los de la muerte, el destino, el "sentido" de la historia<sup>46</sup>; los ético-religiosos, o los del sentido de una vida "auténticamente" humana<sup>47</sup>, etcétera. Es más, en 1921 Husserl ya había sostenido que "la historia es el gran *factum* del ser absoluto" y que "las *últimas preguntas*, aquellas que son metafísica y teleológicamente *últimas*, *forman unidad* con aquellas que preguntan por el *sentido absoluto de la historia*"<sup>48</sup>, el cual a su vez remite al "*factum ego* trascendental" o al "*factum* de su mundo histórico-teleológico". Pero, si el ser de una "posibilidad eidética" es completamente independiente de su realización efectiva, ¿en qué sentido insigne Husserl puede indicar que el *factum* abraza lo que yace "más allá" de todo *eide*, *anteriormente* a todo *eide* —v.gr., al dominio

<sup>42</sup> Hua VII, p. 188 (FP, p. 325).

<sup>43</sup> Cfr. *ibid.*, p. 385; Hua VIII, p. 490.

<sup>44</sup> Kern, Iso, *Idee und Methode der Philosophie: Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter, 1975, p. 338. La traducción es propia.

<sup>45</sup> La tesis de los *egos* absolutos como portadores del mundo (como sujetos para el mundo sin los cuales no puede afirmarse que la realidad "real" es) sin ser parte de él, tiene su contraparte fáctica —y paradójica— en que ellos también son "*egos* para otro", seres para otro al lado de otros seres mundanos. Cada *ego*, además, es índice de una relación de comunización y tiene, en su plena concreción, una historia activa (como sujeto de la historia) y pasiva (como dándose *solo* en ella, en una tradición sedimentada, etcétera.). Cfr. Hua VIII, p. 506.

<sup>46</sup> Hua I, 39, p. 182 (MC, p. 203).

<sup>47</sup> Hua IX, pp. 299-301 (AEB, pp. 80-82).

<sup>48</sup> Hua VIII, p. 506. El énfasis es mío. La traducción es propia.

eidético como un todo—? En 1931, él señala inequívocamente que esto se da en *un solo caso sui generis*, precisamente en el punto de partida de todo su filosofar, pues “*el eidós yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico*”<sup>49</sup>. En efecto, todas las “últimas necesidades, las necesidades originarias”, los “últimos hechos” o “los hechos originarios”, la posibilidad misma de pensar retroactivamente a partir del mundo, de practicar la reducción, la variación imaginaria eidética, etc., todo ello depende de que el *ego* —con sus estructuras constituyentes fácticas— “exista”.

Consecuencias cruciales se desprenden de esta constatación para Husserl, las que nos permiten comprender por qué señala a Dorion Cairns en 1930 lo siguiente respecto de su fenomenología: “desde *Ideas I* he trabajado indeciblemente mejorando, depurando, verificando radicalmente mis posiciones, siempre preparado para abandonarlas (*preiszugeben*), incluso metódicamente”<sup>50</sup>. Y es que el *factum ego* se caracteriza por un núcleo de “contingencia originaria” (“*Urzufälligem*”) en formas esenciales de su funcionar posibilitador<sup>51</sup>. No podemos *sobrepasar* nuestro propio ser fáctico y menos aún nuestro originario ser-con-otro. Nuestra *realidad absoluta*, por ende, “tiene en sí misma su fundamento y en su ser sin fundamento (*grundlosen Sein*) tiene su absoluta necesidad”<sup>52</sup>. En mi opinión, esto significa que Husserl reconoce el entrelazamiento de necesidad y contingencia, a saber, de una dimensión fortuita (*ein Zufälliges*) en la puesta en marcha sistemática de su “idea de la filosofía”<sup>53</sup>.

Hay una segunda aproximación posible a la metafísica en este primer sentido de una filosofía de la realidad. Los problemas “metafísicos” que aborda Husserl son también “fronterizos.” Los caracteriza como “marginales” (*Randprobleme*), pues son aquellos a los que se llega descendiendo a los niveles de profundidad que los análisis genéticos y generativos posibilitan. No los denomina “marginales” porque sean “irrelevantes”, sino porque el acceso a ellos significa trascender los límites metodológicos, intuitivamente descriptibles, de la fenomenología estática y genética. En lugar de describir, se requiere más bien “reconstruir aquello que no es directamente experimentable”, o bien aquello que “alguna vez se experimentó, pero que ahora no es experimentable y ha sido totalmente olvidado”<sup>54</sup>. Se trata de un trabajo “arqueológico” que desentierra

<sup>49</sup> Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass*, Dritter Teil 1929-1935, *Husserliana*, vol. XV, Kern, Iso (ed.), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 385 ss. En adelante, citado como *Hua XV*. La traducción es propia.

<sup>50</sup> *Hua Dok III/4, Die Freiburger Schüler*, p. 23 (a Dorion Cairns, 21.03.1930). La traducción es propia.

<sup>51</sup> *Hua XV*, p. 386.

<sup>52</sup> *Loc. cit.* La traducción es propia.

<sup>53</sup> “El *factum* irracional es fortuito en tanto opuesto a la esencia, pero el *factum* es apodíctico, puesto que la subjetividad en su unicidad es apodíctica y, en tanto facultad de toda generalidad esencial, lleva consigo también aquella de su propia forma esencial. (...) Lo irracional es fortuito —tiene otras posibilidades a su lado—, pero es necesario —la forma debe tener un contenido—, por ende, debe ser una de las posibilidades” (*Hua XLII*, pp. 102-103. La traducción es propia).

<sup>54</sup> Edmund Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass* (1916-1937), *Husserliana*, vol. XXXIX, Sowa, Rochus (ed.), Dordrecht: Springer, 2008, p. 480. En adelante, citado como *Hua XXXIX*. La traducción es propia.

capas profundas, partiendo —primero con análisis fenomenológicos estáticos y luego genéticos— de las estructuras intencionales del ego "normal", maduro y con experiencia amplia de mundo, para luego interrogar sus "modificaciones intencionales" más allá de los márgenes de "normalidad" (*v.gr.*, los casos patológicos o los diversos tipos de locura, la infancia, los fenómenos limítrofes de la primera niñez o el estado embrional, y la animalidad). Del planteamiento estático el fenomenólogo pasa a uno genético, retrocediendo a su primera infancia hasta el límite de su memoria, en dirección del inconsciente, interrogando *cómo* se ha dado su *génesis* hasta auto-constituirse como ser humano adulto —abordando así el tema de la *auto-constitución* de su yo—. En esta dirección "descendiente" hacia mayores profundidades, se añaden los problemas del nacimiento, la muerte, la generatividad, la existencia animal, el impulso, el instinto, el inconsciente, el trasfondo sedimentado de la conciencia, el dormir sin sueño y el "después de la muerte".

En una dirección opuesta, también más allá de las "fronteras" de la fenomenología trascendental y de su trasfondo "profundo," se hallan los "problemas límites elevados" (*Höhenprobleme*) de la metafísica (en su *segundo* sentido) y de la ética. Sin embargo, son problemas asequibles ascendiendo *a partir* de las líneas descriptivas que la fenomenología trascendental ofrece. Se trata, en efecto, de "construcciones metafísicas plausibles"<sup>55</sup> que "superan los límites de la descripción fenomenológica"<sup>56</sup> trascendental en el marco limitado de la reducción, e incluso modifican los conceptos originales de la mónada basados en daciones intuitivas<sup>57</sup>. No obstante, lo planteado en *Ideas I* brinda un "primer mapa cartográfico" (*eine erste Landkarte*) para construir "desde abajo hacia arriba" (desde las "daciones intuitivas" hasta las "alturas abstractas"), en un trabajo infinito, los temas del nacimiento y la muerte, del comienzo y el fin de la vida trascendental constitutiva, del sentido del mundo y la historia, del último ser del "yo" y del nosotros humano objetivado, de Dios como el principio creador del universo y su desarrollo teleológico, del sentido de la relación del mundo con Dios, del *factum* de la intersubjetividad trascendental; finalmente, los temas ético-religiosos y el *problema teleológico universal* que abarca todo lo anterior.

### 3.3. Monadología y teleología

A pesar de hallarse en direcciones opuestas, ambos tipos de problemas "fronterizos" (*Grenzprobleme*) están, para Husserl, conectados interiormente por un cordón umbilical<sup>58</sup> —el de la *teleología universal*— y dan a su proyecto filosófico un perfil leibniziano, en

<sup>55</sup> *Hua Dok III/6, Philosophenbriefe*, pp. 98-99 (a Paul Feldkeller, 25.5.1925).

<sup>56</sup> *Hua XLII*, p. xix.

<sup>57</sup> *Cfr. ibid.*, p. lxviii.

<sup>58</sup> *Cfr. ibid.*, pp. xxx-xxxi.

cuyo centro se halla la fenomenología trascendental. Es esta teleología la que permite *conectar* los problemas del nacimiento y la muerte con las preguntas acerca del origen y el destino, la finitud de la vida y su fin último; también permite *conectar* los problemas de la inconciencia, el sueño y la vigilia, con la idea de un "último sueño" o de la "última caída en la inconciencia" que es la muerte; por último, permite abordar el dominio de los impulsos e instintos —desde la inconciencia y tierna infancia hasta la adultez— en tanto dirigidos teleológicamente hacia formas conscientes, racionales y responsables de vida, hasta poder plantearse los grandes problemas teleológicos del desarrollo individual y comunal, del sentido último de la humanidad y del mundo en totalidad.

El interés de Husserl por los *instintos* —desde los *innatos* (los proto-intereses o proto-necesidades, el más universal de los cuales es el de la *auto-preservación*)<sup>59</sup> hasta los *adquiridos* "de modo personal-individual e histórico-social", que se levantan sobre el fondo de las habitualidades individuales y colectivas (la "tradicionalidad")<sup>60</sup>— es intentar "reconstruir" el *origen* de la "conciencia trascendental constitutiva de mundo", es decir, *el primer comienzo* de aquel *interés* humano por "constituir" un mundo circundante de sentidos y valideces<sup>61</sup>. En esa dirección, las "motivaciones instintivas" originarias, inconscientes, apuntan no solo a "historias trascendentales individuales", sino a las formas esenciales y "leyes fundamentales de la génesis subjetiva individual e intersubjetiva" y de un "mundo objetivo" en general<sup>62</sup>, en el marco de una "*construcción indirecta*" o "reconstrucción de un reino de constitución no experimentable (*unerfahrbarer*)", que puedan "mostrarse eidéticamente" como "posibles variantes" de un "*ego en general*"<sup>63</sup>.

La constitución intersubjetiva del mundo circundante depende de estos instintos innatos. Husserl señala que "el yo de este comienzo constitutivo no puede ser un polo-yo vacío", sino que "el ego en el proto-comienzo (el proto-nacimiento) es (...) ya un yo de instintos dirigidos"<sup>64</sup>, movido por un "instinto de la curiosidad", el "instinto a objetivar"<sup>65</sup>. En esto precisamente consiste la *intencionalidad instintiva* o

<sup>59</sup> Cfr. *ibid.*, texto 8, p. 115; anexo XV, p. 124. El de "auto-preservación" es el más universal de los instintos *innatos*, porque reúne y atraviesa "sintéticamente a todos los demás"; otros instintos innatos son el "instinto para dormir", el "instinto maternal" y los "impulsos originarios del movimiento" (el "impulso cinestésico") —como los movimientos instintivos de los neo-natos orientados a lactar, etcétera—. También cfr. Ms. A VI 34-37a, Ms. E III 9-18a, *passim*.

<sup>60</sup> *Ibid.*, anexo XVI, pp. 130 ss.

<sup>61</sup> Hua XLII, p. lii.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. lii-liii. Cfr. Hua XXXIX, p. 225 ("En esta historia de mi génesis a partir de leyes esenciales, surge en mí una historia también para el ser-de-los otros-para-mí, para el ser-para-mí y ser-para-nosotros de un mundo objetivo, una historia de este mundo y una historia de los hombres, esto es, del todo de las mónadas para mí, etc.". La traducción es propia).

<sup>63</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 480-481, *passim*.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 477 ("El yo en el proto-comienzo [el neo-nato] ya es un yo de instintos orientados"). La traducción es propia.

<sup>65</sup> Husserl, Edmund, *Späte Texte zur Zeitkonstitution* (1929-1934), *Die C-Manuskripten, Husserliana Materialien*, VIII, Lohmar, Dieter (ed.), Dordrecht: Springer, 2006, pp. 257 ss. En adelante, citado como Hua Mat VIII ("¿Debemos plantear el instinto de la objetivación como el segundo proto-instinto [según el orden de la realización en el camino de la intención anhelante y su plenificación]?").

*proto-intencionalidad*, como primera capa pasiva del desarrollo de la intencionalidad que se despliega en la "vida activa", cogitativa. Desde su comienzo constitutivo como "yo-instintivo-afectado", con necesidades innatas ciegas, el proto-yo ya efectúa "proto-constituciones" del mundo en síntesis pasivas y asociativas. En el desarrollo individual hacia la persona madura y su mundo intersubjetivo, hay "capas de instintos", desde los impulsos y necesidades originarias (que en un inicio no saben hacia dónde se dirigen), sistemáticamente organizadas y dirigidas hacia capas superiores<sup>66</sup>.

La "teleología universal" husserliana resulta así ser una "teleología de la constitución del mundo", cuyo primer estadio es el de los "proto-instintos"<sup>67</sup> y el último, la vida activa, voluntaria y racional, que finalmente conduce a la "vida en la 'humanidad'"<sup>68</sup>. Los instintos, sin embargo, no se dejan atrás una vez alcanzada la vida activa, cuando el ser humano se caracteriza por sus ocupaciones, metas personales, nacionales, comunitarias y otras. En general, son ciegos y permanecen encubiertos sin posibilidad de anticipar lo que puede satisfacerlos mientras que no se vean satisfechos; a su vez, ellos empujan y orientan en una determinada dirección, eventualmente, en el caso de los adquiridos, acompañados por representaciones vacías, vagas, que solo *ex post*, al alcanzar la meta y satisfacerla, pueden volverse claras, intuitivas. Pero en general, los instintos constituyen una "pre-forma" de actos auténticos<sup>69</sup>. A esto se refiere Husserl en la *Crisis* con "el problema de la razón oculta, que recién sabe de sí misma como razón, al volverse manifiesta"<sup>70</sup>. En su opinión "la latencia (de la razón) es siempre ya la patencia de la razón" y conduce —"en el querer ser racional"<sup>71</sup>— hacia el estadio superior de la razón científica, la filosofía y la fenomenología trascendental, y por último a los problemas metafísicos de la monadología (esto es, su enlace inter-intencional sincrónico y diacrónico, la constitución histórica de lenguajes y comunidades culturalmente relativas, la idea de un mundo y una humanidad comunes), de la propia teleología y la teología<sup>72</sup>, y a los problemas éticos del amor.

Como botón de muestra de la unidad y envergadura de la concepción filosófica global que Husserl tiene desde muy temprano —desde que se gesta el vuelco trascendental de su fenomenología— y que perdura a través del tiempo sobreviviendo a sus transformaciones, me referiré solamente a un texto publicado en *Husserliana* XLII,

<sup>66</sup> Ms. E III 9/5a, citado por Sowa, Rochus y Thomas Vongehr (eds.), *Hua* XLII, p. lix. ("Husserl ve en el estrato dominante de los 'proto-instintos' el primer estrato necesario de un desarrollo más elevado, en el cual impera una 'teleología universal', que se produce como constitución del mundo". La traducción es propia).

<sup>67</sup> *Hua* Mat VIII, pp. 249 ss.

<sup>68</sup> *Hua* XV, p. 599 ("Vivir en la 'humanidad' ['Humanität']") La traducción es propia).

<sup>69</sup> *Hua* Mat VIII, p. 326.

<sup>70</sup> *Hua* VI, pp. 51 ss. (*Crisis*, pp. 93 ss.). "Finalmente: ¿acaso no es un problema, que se da a la par con el problema de los instintos en el sentido corriente? ¿No es este el problema de la razón oculta, que recién cuando se manifiesta se sabe a sí misma como razón?" (*loc. cit.*).

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 275 (*Crisis*, p. 308). "Comprendiéndose a sí misma como racional, comprendiendo que ella es racional en el querer ser racional" (*loc. cit.*).

<sup>72</sup> *Cfr.* *Hua* XLII, p. 222, anexos XX, p. 226 y IV, p. 243.

redactado entre 1908 y 1909, y titulado "Monadología" en alusión a Leibniz. Husserl retoma este tema más intensamente alrededor de los años treinta en adelante, como en los textos recogidos en *Husserliana XV*.

Husserl parte de la constatación natural de que nuestra conciencia necesariamente presupone y está vinculada al cuerpo viviente (*Leib*), y que todo "ser orgánico" presupone la "naturaleza física"<sup>73</sup>. Se pregunta cómo se puede sostener que la conciencia es "absoluta" cuando, por el otro lado, ella está conectada "con una *cosa* que es el 'cuerpo orgánico'"<sup>74</sup> y existe una "dependencia funcional" entre ellos, a tal punto que cierto curso de conciencia y sus posibilidades vivenciales se detienen cuando el cuerpo está mutilado o enfermo. Se plantea la pregunta de si ella ha "nacido" —uniéndose en un determinado momento con un cuerpo—, o si, como piensa la física de su tiempo, es tan eterna como la materia —en el sentido de un flujo de conciencia absoluta, no como tal o cual conciencia con un contenido determinado por su unión a un cuerpo determinado<sup>75</sup>—. Se pregunta qué hace que las conciencias se separen y diferencien uniéndose a distintos cuerpos orgánicos<sup>76</sup>. Pero lo más asombroso para él no es solo que la conciencia nos conecte con el mundo (como todo organismo viviente se conecta con su entorno mediante la cognición desde los primeros estadios del desarrollo de la vida en el universo), sino el que, desde el flujo temporal actual de la conciencia, podamos orientarnos hacia un pasado que "ya no es", que "fue una vez", incluso un pasado en el que *no había conciencia ni cognición*, cuando solo existían paisajes, montañas y ríos "sin seres orgánicos"<sup>77</sup>. En otras palabras, ¿cómo puede la conciencia interactuar —no solamente con un mundo circundante del que se nutre y gracias al cual se desarrolla, etcétera— sino *in infinitum* hacia un pasado que "ya no es"? ¿Sigue allí vinculada al cuerpo orgánico? ¿Cómo? ¿Qué significa la posibilidad de su supervivencia o "eternidad"?

Es aquí donde sostiene que le vienen en ayuda "los términos leibnizianos de 'evolución' — 'involución'. Las mónadas eternas entran en relación con un cuerpo orgánico que, por otro lado, no debe ser concebido al modo leibniziano como complejo monádico, sin embargo, su teoría de la superación de la confusión hacia la claridad se ajusta a nuestra concepción"<sup>78</sup>. En suma, ya desde este momento, Husserl mira con simpatía la monadología leibniziana que le permite dar algún tipo de explicación coherente a cómo nos representamos el estado del universo hace millones de años<sup>79</sup>. Lo más importante es que, para representarnos "propiedades objetivas" de lo que "ya no es" o "existe", no necesitamos contenidos de sensación actuales de ellas;

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 137.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 139. La traducción es propia.

<sup>75</sup> *Cfr. ibid.*, p. 141.

<sup>76</sup> *Cfr. ibid.*, p. 142.

<sup>77</sup> *Cfr. ibid.*, p. 143.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 147. La traducción es propia.

<sup>79</sup> *Cfr. loc. cit.*

solo requerimos aprehensiones con las que leemos el pasado sobre la base de lo percibido hoy. Sostiene que “[l]a naturaleza es una construcción necesaria (y en eso consiste su esencia) en la conciencia actual”<sup>80</sup>. Si esto es así, sigue preguntándose: ¿cuál es la pre-historia de nuestra conciencia humana, y qué es nuestro yo? Entre 1908 y 1909, ya nos dice que es “(...) un cierto flujo de vivencias bajo reglas (disposiciones, etcétera.) curiosas, que son inseparables de la constitución de la naturaleza que se me aparece”<sup>81</sup>. Ahora bien, si bien los padres no transmiten a sus hijos sus propios campos sensibles, los padres sí “se ramifican” y de ellos fluyen nuevas almas.

Husserl adopta y adapta el punto de vista leibniziano según el cual en un inicio hubo mónadas en un estado de hibernación que luego despertaron y condujeron al surgimiento de la naturaleza orgánica, la cual a su vez se desarrolla y asciende a una claridad creciente<sup>82</sup>. Husserl reinterpreta esta monadología desde la actitud fenomenológico-trascendental en primera persona, y afirma que la “(...) naturaleza antes de todos los organismos, ‘naturaleza antes del surgimiento de la conciencia’, quiere decir entonces: realidad antes de toda conciencia ‘despierta’, antes de toda aparición de la naturaleza en el seno de las mónadas reales. Quiere decir que todas las mónadas <estaban> en estado de hibernación, que se hallaban en ‘involución’”<sup>83</sup>. En consecuencia, “la naturaleza fija” significa que ella se le aparece a las mónadas humanas en modos de actualidad e inactualidad, conforme a ciertas reglas que dependen de su “constitución psico-física”. Lo mismo vale para los animales”<sup>84</sup>.

En suma, todo lo que digamos respecto de la “naturaleza” se reduce a “unidades de conocimiento experiencial”, y son unidades “veraces” y “válidas” en el sentido precisamente que “nuestra experiencia les prescribe”<sup>85</sup>. La “unidad de la naturaleza física” descansa en la “unidad de la coordinación” de las vivencias de la conciencia en cada mónada, y en mónadas despiertas que se entienden mutuamente y que, de modo necesario, determinan el tiempo constatando su simultaneidad a través del habla<sup>86</sup>. Las mónadas despiertas, espirituales, inteligentes, conocen la naturaleza y reconocen en ella un *factum* de racionalidad que es concordante con su racionalidad como espíritus, por lo que se plantean como su meta ético-social la constitución de la propia ciencia<sup>87</sup>. En este texto, Husserl también reconoce el desarrollo racional de las mónadas en la producción de un mundo de “belleza”, sea en la realización de valores artísticos configurando objetos estéticos, sea embelleciendo la naturaleza circundante —idealizando y animando el mundo circundante humano<sup>88</sup>—.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 151. La traducción es propia.

<sup>81</sup> *Loc. cit.* La traducción es propia.

<sup>82</sup> *Cfr. ibid.*, p. 152.

<sup>83</sup> *Cfr. ibid.*, p. 155. La traducción es propia.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 157. La traducción es propia.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 158.

<sup>86</sup> *Cfr. loc. cit.*

<sup>87</sup> *Cfr. ibid.*, p. 163.

<sup>88</sup> *Cfr. loc. cit.*

Su metafísica monádica, ya en esta época, culmina con un escueto apunte que, en un tono leibniziano, reconoce dos estratos de investigación: "Primer estrato: retorno al primer absoluto, aquel de la fenomenología y de las ciencias fenomenológicas reducidas, la conciencia y su división en hénadas (*Henaden*). Segundo estrato: la unidad de la multiplicidad de 'hénadas' o 'mónadas' a través de la teleología, a través de la armonía"<sup>89</sup>. En este camino de desarrollo hacia la "unidad" del "todo de las mónadas" (*Monadennall*) cuya meta son "valores absolutos" —siendo "el último sentido del ser el bien" y la "última realidad", la "voluntad del bien"—, Dios aparece como "entelequia, (...) como ἐνέργεια"<sup>90</sup>.

#### § 4. Conclusión: el ideal husserliano de filosofía y el paradigma sistémico de la vida

El estado embrionario de mi investigación no me permite aún desarrollar conclusiones adecuadas respecto de la complementariedad que intuyo existe entre muchos de los elementos del paradigma sistémico de la vida y la fenomenología trascendental de Husserl y su "idea de la filosofía". Considero que Husserl anticipa asombrosamente la "visión sistémica de la vida", en la cual —a diferencia de lo que ocurre en el paradigma causal y determinista moderno— se aborda el desarrollo del universo y la aparición de la vida y la conciencia precisamente *desde esta última* —*v.gr.*, desde la perspectiva la conciencia y observación humanas "hacia atrás", en lo que actualmente se denomina una "causación descendiente"—. La compartimentalización de las ciencias positivas según el modelo fiscalista fue primero reemplazada por una creciente interdisciplinariedad hasta que, en la actualidad, se empezó a hablar de una visión unitaria desde la perspectiva de la "visión sistémica de la vida". Husserl lamentablemente no conoció la matemática conocida como la teoría dinámica de los sistemas complejos, o "dinámica no-lineal", que le hubiera interesado enormemente, y que se inspira en los círculos de retroalimentación que caracterizan a las redes neuronales y a las complejísimas estructuras fluyentes de los sistemas vivientes.

Persisten, a mi entender, todavía algunas limitaciones y prejuicios del paradigma moderno en la nueva visión sistémica de la vida, como su rechazo al reconocimiento de un cierto carácter teleológico de la naturaleza, por temer interpretarlo como un proceso en todo momento consciente y guiado por un propósito. Opino que habría que pensar en algún modo de reinterpretar el sentido de lo teleológico. Otro tema para el cual las reflexiones epistemológicas husserlianas serían de gran utilidad es aquel del estatuto de la idealidad —y el dominio noemático del sentido— y su diferencia respecto del ámbito de la naturaleza (física y psíquico-noética), diferencia que permitiría a los

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 164. La traducción es propia.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 168.

científicos distinguir más claramente entre los “continentes” o “vehículos naturales” (psico-físicos) y sus respectivos “contenidos” o la “información-instrucciones” que transmiten; es decir, el dominio del sentido, significado, regla o ley, en el que —llegados a un nivel racional— se despliega el tema de la validez y la “objetividad” del conocimiento, la valoración, la normatividad, etcétera.

Finalmente, se sigue rechazando —especialmente por parte de los científicos cognitivos contemporáneos, en debate con los fenomenólogos de la mente y neurofenomenólogos— el papel del polo centralizado en los seres vivos, del “yo” céntrico en la mónada racional<sup>91</sup>. Vale señalar que el propio Ilya Prigogine 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<sup>92</sup>.

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 a las ciencias de la vida”<sup>93</sup>, como sostienen Capra y Luisi. En todo caso, es mucho más compatible que los recientes naturalismos renovados de un dizque carácter “no-reductivo”.

---

<sup>91</sup> Cfr. Dennet, Daniel, *The Fantasy of First-Person Science. Nicod Lectures. Private*, 2001, citado por Gallagher, Sean y Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind, An Introduction to the Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Londres/Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2008, p. 14. En: <http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/chalmersdeb3dft.htm/>.

<sup>92</sup> Prigogine, Ilya, *The End of Certainty: Time, Chaos, and the New Laws of Nature*, Nueva York: The Free Press, 1997, p. 183. La traducción es propia.

<sup>93</sup> Capra, Fritjof y Pier Luigi Luisi, *op. cit.*, p. 15.