



**RECONSIDERANDO LA RELACIÓN
ENTRE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU**

**RETHINKING THE RELATIONSHIP
BETWEEN NATURE AND SPIRIT**

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú
Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Resumen: La siguiente reflexión interroga en qué sentido puede todavía hacerse valer hoy la distinción entre ciencias naturales y ciencias de la cultura reconsiderando dicha distinción en el marco de la fenomenología husserliana. Se indaga si ella refleja un “hiato en la cultura” irreversible e infranqueable —heredado del dualismo cartesiano, la crítica kantiana, el positivismo naturalista y la reivindicación neokantiana de las ciencias del espíritu— o si más bien no puede concebirse un suelo común como fuente última de su sentido y validez. Se constata que sólo podrá descubrirse dicho suelo común trascendiendo toda toma de posición ontológica (“monista” o “dualista”), e interrogando las fuentes trascendentales de la experiencia humana. Dicha interrogación revelará, a su vez, consecuencias inesperadas respecto del carácter finito y limitado de toda empresa humana.

Palabras clave: Hiato en la cultura, neokantismo, positivismo, ciencias naturales, ciencias humanas, fenomenología trascendental.

Abstract: The following contribution reflects upon the sense that the distinction between natural and cultural sciences may still have nowadays, reconsidering it within the framework of Husserl's phenomenology. It questions whether it reflects an irreversible and insurmountable “hiatus in culture” —inherited from Cartesian dualism, Kantian critique, Comte's naturalism and the neo-Kantian vindication of the cultural sciences— or whether a common soil as their ultimate source of sense and validity may not be conceived instead. It purports that, the said common ground, may only be discovered by transcending every ontological statement (albeit “monist” or “dualist”), and by questioning the transcendental sources of human experience. This interrogation itself reveals unexpected consequences regarding the finite and limited character of every human endeavour.

Key Words: Hiatus in culture, neo-Kantianism, positivism, natural sciences, human sciences, transcendental phenomenology

Para Julia, *In memoriam*

Conocí a Julia Valentina Iribarne personalmente en 1993, acontecimiento que atesoro como un cambio fundamental en mi trayectoria académica —como

lo fue, cuatro años previamente, mi encuentro con Roberto Walton y Graciela Ralón en los Archivos Husserl de Colonia, Alemania, bajo la dirección y tutela de la severa, pero finalmente generosa (como luego aprendí), dirección de Úrsula Panzer. Fueron los Walton quienes en 1992 me pusieron en contacto epistolar con Julia, y gracias a los tres finalmente supe que ya no me hallaba aislada en Latinoamérica en mi interés por el pensamiento de Edmund Husserl —por el que yo sentía, casi desde mi ingreso en la universidad como estudiante de Letras, una creciente fascinación e interés. En 1992 me animé a organizar, para celebrar el 75° Aniversario de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), un primer coloquio de fenomenología husserliana para el que invité a conocidos fenomenólogos europeos (especialmente alemanes y belgas). Lamentablemente, el presidente electo de entonces, con el apoyo de las fuerzas armadas, clausuró el Parlamento Peruano convirtiéndose en un presidente *de facto*. En señal de protesta, la gran mayoría de mis invitados anunciaron su retirada del evento. Les propuse, entonces, publicar en su lugar un libro, para el que solicité a todos mis invitados enviar un texto. Todos aceptaron con entusiasmo la alternativa y así pude editar en 1993 el libro *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica* contemporánea, con la colaboración no sólo de Roberto, Graciela y Julia, de Argentina, sino de Rudolf Bernet (a la sazón Director de los Archivos Husserl de Lovaina), Klaus Held, Karl Schuhmann, Jacques Taminiaux, Elisabeth Ströker, Mario Presas, Ernst-Wolfgang Orth, y el filósofo peruano que entonces tenía más reconocimiento exterior, Francisco Miró Quesada Cantuarias.

Entre tanto, Julia, a quien todavía no conocía personalmente, generosamente me envió de regalo los dos volúmenes de su libro *La intersubjetividad en Husserl*, ofreciéndose venir a Lima para la presentación del libro colectivo en el Instituto Riva-Agüero de la PUCP, y ofrecernos de paso un par de conferencias. Cuando se enteró que en 1995 estaba redactando mi tesis doctoral, me envió la edición alemana —bastante mejorada y actualizada— del libro que anteriormente me había enviado —*Husserls Theorie der Intersubjektivität*— traducido por Menno-Arend Herlyn con el apoyo de Hans Rainer Sepp, en la Editorial Karl Alber Freiburg / München. Aquel volumen, que me dedicó con las cariñosas palabras —“Para Rosemary, con mi cariño y mis entusiastas deseos de éxito, un gran abrazo, Julia, 3.11.1995 Bs.As.” — fue un regalo impagable en las últimas semanas de redacción de mi disertación por lo que le estoy eternamente agradecida.

Desde entonces, nos visitó en el Perú en varias ocasiones, nos encontramos en numerosos eventos en el extranjero, y siempre compartió conmigo sus reflexiones y sus publicaciones con una generosidad sin límites. Jamás abordó un tema filosófico por un puro interés exegético, sino que supo siempre extraer de sus disciplinadas y profundas lecturas e interpretaciones consecuencias filosóficas de gran trascendencia. Se interesó así por entender —distinguiendo y vinculando— las cuestiones relativas al instinto y la libertad, la naturaleza y el espíritu, la metafísica y la ética, la trascendencia y la teología, la mortalidad y la inmortalidad, en discusiones donde destacaba el horizonte teleológico de su articulación.

De Julia he aprendido muchísimo, tanto por su gran calidad humana y señorío, como por su gran inteligencia, lucidez, y conocimientos en el campo de la fenomenología de Husserl. Su vida y su obra quedarán grabadas en mi corazón y en lo que pueda eventualmente yo misma producir.

En esta ocasión, ofrezco en su memoria una reflexión sobre el significado del hiato kantiano entre naturaleza y espíritu, y la posibilidad de su reconsideración desde el pensamiento de Husserl.

1. EL HIATO EN LA CULTURA

La distinción decimonónica y neo-kantiana entre ciencias naturales “explicativas” (“empírico-deductivas”) y ciencias de la cultura “descriptivas” o “interpretativas” es una respuesta a la reducción positivista de todo saber humano al paradigma fiscalista desde que Comte publica a partir de 1830 su *Curso de filosofía positiva*. La distinción neokantiana pretende restituir la dignidad de las ciencias del espíritu o la cultura, como detentando un estatuto científico *sui generis* y como siendo incluso “más verdaderas” que las ciencias naturales, aunque se caractericen con criterios extraídos de estas últimas.

En esta ocasión me pregunto si esta distinción llega a reflejar un “hiato en la cultura” irreversible e infranqueable, o si más bien es posible interrogar en dirección de un suelo común como su fuente última de sentido y validez. El descubrimiento de ese suelo común, con la fenomenología de Husserl, revela a su vez consecuencias inesperadas respecto del carácter finito y limitado incluso de las ciencias de la naturaleza.

El desarrollo de la *filosofía* moderna durante los siglos XVII y XVIII sanciona un cambio profundo en el modelo de racionalidad antiguo y medieval que ya se viene dando desde la llamada "revolución científica" en el siglo XVI. El nuevo concepto de ciencia desde Galileo Galilei (1564-1642) se asocia a una concepción matematizada del método experimental moderno, concomitante a una "matematización" inédita de la naturaleza. Así, el concepto moderno de "naturaleza" reemplaza a las acepciones medievales de *natura naturans* y su *ens creator* (Dios creador), y de *natura naturata* en tanto *ens creatum*. Desde entonces por "naturaleza" se entiende el ámbito físico (material o corpóreo), y subsidiariamente a la psique o alma (conciencia o mente).

Surge así un nuevo concepto de "racionalidad" con dos aspectos diferenciados y complementarios: uno *matemático* y otro *naturalista*. La racionalidad "matemática" inspira desde R. Descartes (1596-1650) una *metafísica* de certezas indiscutibles fundada en un "dios que aritmetiza" (*hó théos arithmetitzel*); también impulsa el desarrollo de las *ciencias formales* desde G.W. Leibniz (1646-1716) hasta el desarrollo y revolución de las matemáticas y lógica a fines del siglo XIX e inicios del XX. Ellos conservan su preferencia por la *deducción* precedida por alguna forma de *intuición intelectual* en el establecimiento de los primeros principios de la ciencia.

En cambio, la racionalidad "naturalista" se concibe como correlato de una realidad crecientemente concebida en términos de "hechos constatables" de modo sensible, empírico y experimental. Los empiristas privilegian la *intuición sensible* por ser "más cercana a la experiencia", "nos es más familiar", y porque sólo ella es considerada capaz de ofrecer las *premisas particulares* que fungen de punto de partida firme y seguro de generalizaciones *inductivas*. A ambas dimensiones de la ciencia moderna, se añade el papel de la intervención técnica sobre la naturaleza, con Francis Bacon (1561-1626) y Thomas Hobbes (1588-1679), quienes sostienen que el conocimiento de las *causas* de los fenómenos da el "poder" de *anticipar* o *prever* los efectos deseados con el objeto de *producirlos* y *controlarlos*. La "tecnificación" de la ciencia moderna se potencializa cuando el matemático francés F. Viète (1540-1603) introduce el álgebra desde el mundo árabe, transformándola en un análisis simbólico que permite luego la *aritmetización*, *formalización* o *algebraización técnica* de la geometría euclidiana, dando lugar a la geometría analítica con Descartes y luego con Leibniz. El modelo que se desprende de estas profundas transformaciones pronto convier-

te a la *física matemática*, por su precisión y exactitud, en el paradigma de todas las ciencias modernas.

La filosofía moderna y las nacientes ciencias del espíritu también acusan el impacto del objetivismo fisicalista moderno. La teorización galileana introduce *de facto* un dualismo metafísico entre dos órdenes naturales, cerrados en sí mismos: el *orden físico* donde sólo caben los cuerpos geométricos sometidos a rígidas leyes causales, determinadas *a priori*, y el *orden espiritual* o mental —el de la psique, los problemas humanos y las propiedades culturales. Al distinguir entre *res extensa* y *res cogitans*, Descartes adopta tanto el paradigma “objetivista” como el dualismo ontológico del fisicalismo científicista, pues aborda la sustancia pensante con los mismos criterios de sustrato-atributos y de evidencia clara y distinta que corresponden a la extensión matemática, e introduce un *modelo deductivo* para reconstruir el mundo *extenso* a partir de los atributos de la *sustancia pensante*. Luego los racionalistas modernos (como Leibniz y Wolff), introducen en la naturaleza objetiva el orden de la *aeterna veritas* al radicalizar la idea de un mundo “en sí” como unidad racional sistemática en donde cada particularidad se halla perfectamente determinada en una estructura anticipada y disponible. Así, la historia de la filosofía moderna se caracteriza por reflexionar sobre el desarrollo vertiginoso de las ciencias naturales.

Pero Immanuel Kant (1724-1804), siguiendo a los empiristas, inclina la balanza finalmente del lado de la *intuición sensible* como única fuente fidedigna del *contenido* de las ciencias, por lo que tiene que reinterpretar a las matemáticas como una ciencia que se construye a partir de la sensibilidad. Su interpretación criticista del *fundamento* de la ciencia natural newtoniana, así como el “hiato” que introduce entre el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”, son decisivos para la posteridad decimonónica y para el tema que me convoca aquí.

En efecto, Kant sigue al *empirismo* al sostener que todo conocimiento *comienza* con la experiencia sensible, aunque no todo conocimiento *procede* de él. Así, la totalidad del conocimiento científico se contruye con contenido material que nos “es dado” sólo por vía de nuestra *sensibilidad pasiva*¹. Rechazando las intuiciones intelectuales, que sólo pertenecen a un *intellectus archetypus* o divino, sostiene que la *actividad* o *función* del *entendimiento* (judicativa e infe-

¹ Cf. KANT, Manuel, *Crítica de la razón pura*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana/Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, traducción, estudio preliminar y notas de Mario CAIMI, edición bilingüe.

rencial) configura dichos contenidos y les imprime su forma racional. En sí mismo el entendimiento es enteramente vacío e incapaz de acceder a contenido alguno que no le haya sido dado desde la sensibilidad. Por otro lado, sigue a los *racionalistas* al sostener que el entendimiento humano posee elementos *a priori* que, si bien no son “contenidos” en el sentido de “ideas innatas”, consisten en “formas intelectuales” o “conceptos puros” que brotan *espontánea y activamente* de la función judicativa del entendimiento. Sin embargo, se aparta del racionalismo al introducir un elemento *a priori* y puro (claro y distinto), aunque puramente pasivo, en la *sensibilidad*: las “formas puras del espacio y el tiempo”. Esta posición *no es racionalista* por cuanto para ellos —como por ejemplo, para Leibniz— la sensibilidad “ve oscuramente” lo que por vía inteligible se ve “clara y distintamente”. El hiato que introduce Kant entre el mundo sensible y el mundo inteligible consiste en concebir al mundo sensible como intuitivo, inmediato, pasivo, con un elemento receptor formal *a priori*, y al mundo inteligible como discursivo, mediato, no intuitivo, vacío, enteramente formal, activo o espontáneo². La ciencia natural y las matemáticas se despliegan a través de juicios sintéticos *a priori* en los que se articulan, por un lado, los conceptos puros y formales del entendimiento con los *fenómenos* asequibles por vía sensible —cuya composición es tanto material o sensible cuanto formal o pura— gracias a la función sintética suprema de un “yo pienso” que acompaña a todas las representaciones.

Según Kant, la ciencia natural y las matemáticas acotan el campo total del conocimiento racional teórico, siendo su alcance exclusivamente el mundo fenomenal, sensible, configurado por la actividad del entendimiento. Pero queda fuera del alcance de la ciencia natural el ámbito trascendente o *noumenal*, el de las cosas en sí o las esencias. Las ciencias naturales y las matemáticas son incapaces de acceder a las cosas trascendentes, que son sólo *pensables* como “conceptos puros de la razón” o “ideas” a los que no corresponde ningún objeto cognoscible, o son *asequibles* por la vía de la *razón pura práctica*. Así se acota el campo de una *metafísica del porvenir*³ en un nuevo sentido, que se presenta como *metafísica de la naturaleza* —encargada de despejar las condiciones de

² La concepción de este hiato ya se da en Kant una década antes de la publicación en 1781 de su *Crítica de la razón pura*, concretamente en *La ‘dissertatio’ de 1770: sobre la forma y los principios del mundo sensible y del mundo inteligible*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1961.

³ Cf. KANT, Manuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Leipzig: Reclam, 1945.

posibilidad *a priori* del conocimiento científico o teórico— y como *metafísica de las costumbres* —encargada de despejar las condiciones *a priori* de la acción moral⁴.

En suma, el pensamiento crítico kantiano, articula las demandas fundacionales del empirismo y el racionalismo moderno, con dos propósitos: uno *científico*, que consiste en fundamentar las ciencias naturales y matemáticas y sus dos fuentes (sensible e intelectual), y uno *filosófico*, que garantiza la posibilidad de un discurso *no científico* pero que pueda satisfacer los “profundos intereses de la razón” —los intereses metafísicos, éticos, y escatológicos—, un discurso que esté a buen recaudo del determinismo causal que rige el mundo de la naturaleza fenomenal, salvaguardando la *libertad* indispensable para la acción moral.

Éste es el “hiato” que Kant introdujo en la cultura, temiendo probablemente lo que ya empezó a realizar durante su vida el matemático, físico y astrónomo francés, Pierre-Simon Laplace (1749-1827), quien, inspirado por Newton y su concepción de las leyes de la naturaleza, extendió el determinismo causal a todos los ámbitos de la ciencia y la cultura. Sus ideas fueron luego recogidas por Augusto Comte (1798-1857), fundador de la tradición filosófica naturalista conocida como “Positivismo”.

2. DEL “HIATO EN LA CULTURA” A LA NATURALIZACIÓN DEL SABER

La obra de Comte, especialmente el *Curso de filosofía positiva* que publicó entre 1830 y 1842, y el *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844)⁵, tuvo una inmensa influencia en todos los ámbitos de la cultura en general durante los siglos XIX y XX, más allá del ámbito propio de las ciencias naturales físicas. Su auge coincidió con la decadencia del idealismo alemán a partir de la muerte de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en 1831. Su pensamiento se caracterizó fundamentalmente por su naturalismo y cientismo, es decir, por interpretar la totalidad de la realidad desde la óptica de las ciencias naturales, obnubilado por su asombroso progreso así como el de las matemáticas, y por reducir toda la

⁴ En torno a la distinción entre “metafísica de la naturaleza” y “metafísica de las costumbres”, cf. el Prefacio de KANT, Manuel, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Editorial Encuentros, 2003, traducción de Manuel GARCÍA MORENTE.

⁵ COMTE, Augusto, *Curso de filosofía positiva* (1830-1842), y *Discurso sobre el espíritu positivo* (1844), Buenos Aires: Ediciones Orbis Hyspamérica, 1984.

realidad al único rasero de los "hechos" empíricos, individuales y generales, constatables por la experiencia. El espíritu ilustrado que persistía en el contexto posterior a la Revolución Francesa con su idea del orden social, su antropologismo que giraba alrededor del "gran ser" de la humanidad, su utopismo fruto de su confianza en un progreso sin retorno de la humanidad, su historicismo relativo al grado de evolución de la humanidad, así como el espíritu anti-teológico y anti-metafísico de la época, determinaron la concepción comteana de la filosofía como un *sistema*. Ésta debía descubrir una *ley universal* que unificara a las diversas ciencias naturales y sus leyes bajo un *método único* aplicable de modo uniforme a todos los temas, y bajo la premisa de su famosa "ley de los tres estados" como ley absoluta, invariable, necesaria y sólida que rige el desarrollo de la humanidad por etapas que se excluyen y suceden en *progresión* y metamorfosis permanente: del estado teológico-ficticio, al estado metafísico-abstracto y finalmente al estado científico-positivo que es el fin conclusivo y estado "final y maduro" de la historia, propio de una "humanidad adulta"⁶. Su meta fue lograr, pues, la *unidad de un saber* más allá del fraccionamiento de las seis ciencias positivas que él concibió: la *física* celeste (astronomía), la *física* terrestre (mecánica), la *física* inorgánica (química), la *física* orgánica (fisiología) y la *física* social (sociología), todas precedidas por las matemáticas⁷. Así, los hechos reales y empíricos y sus leyes debían ser *unificados* bajo una *ley universal* que él concibió como la de la *gravitación universal*⁸. Comte tuvo correspondencia con John Stuart Mill (1806-1873) quien, con su *Lógica racionativa e inductiva*, le proporcionó la "lógica" empirista que requería el positivismo y cuyo carácter supuestamente "demostrativo y probatorio" —a pesar de tratarse de una lógica "inductiva"— debía estar garantizado por la *uniformidad absoluta de la naturaleza* o la "*ley de la causalidad universal*"⁹.

Sin duda el positivismo de Comte cumple un papel positivo y desmistificador en el trabajo y progreso de las ciencias naturales, llamadas a prestar una mayor atención a la observación de la naturaleza que a las construcciones especulativas, así como también cumple un papel relevante subrayando la finitud de todo saber humano. Por otro lado, la tendencia "unificadora" que introduce

⁶ *Ibid.*, pp. 26-31.

⁷ *Cf. Ibid.*, pp. 51-74.

⁸ *Cf. Ibid.*, pp. 31-38.

⁹ MILL, John Stuart, *A System of Logic, Raciocinative and Inductive* (1943), Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.

la “filosofía positiva” de Comte sigue de algún modo vigente en la Teoría de la Gran Unificación de la física actual (conocida como TGU), por la que los físicos siguen buscando una única fuente que se halle a la base de las cuatro fuerzas fundamentales reconocidas en el universo¹⁰. Pero otra consecuencia del positivismo es también la pretensión de medir a las ciencias culturales con el mismo rasero que el de las ciencias naturales, debiendo supuestamente usar “los mismos métodos”, la misma epistemología, y estar sustentada por una misma “ontología implícita”. Produce en ese sentido una “naturalización” de la cultura a todo nivel. Se pretende que la “lógica inductiva” con la que Mill enriquece la concepción de Comte debe ser asimismo capaz de demarcar radical y definitivamente las fronteras entre “ciencia” y “no-ciencia”. Ahora bien, el positivismo de Comte había sido precedido por una forma más sofisticada del naturalismo como el “utilitarismo” de James Mill (1773-1836) y Jeremy Bentham (1748-1832), quienes difundieron la idea de introducir el *determinismo causal* de la naturaleza física a los dominios de la historia y la sociedad. John Stuart Mill, por su lado, también es uno de los fundadores decisivos de un “empirismo gnoseológico” y “psicologismo lógico”, que no sólo pretende revertir la lógica aristotélica y proponer como verdadero silogismo a la “inducción”, sino que por medio de ella pretende explicar la génesis de todos los conceptos, leyes (o principios) y teorías de la lógica mediante una generalización de la experiencia introspectiva volcada a los “hechos de la vida psíquica” estudiados por la psicología. Su “psicologismo lógico”, entonces, es el de la variedad más extrema, pues llega a sostener que la “lógica es una rama de la psicología”, negando toda validez *a priori* a esta disciplina formal. En suma, el positivismo de Comte termina propagándose durante el siglo XIX en distintas direcciones y escuelas con distinto grado de radicalidad, desde diversos tipos de pragmatismo hasta los más crudos materialismos, empirismos y sensualismos, como los biologismos y fisiologismos reduccionistas de Karl Vogt (1817-1895) y Jacob Moleschott (1822-1893), que pueden valer como propuestas “materialistas científicas”.

Así, todo el naturalismo decimonónico está en general influenciado por una cierta interpretación unilateral de la obra de Kant como aquel que destrona a la

¹⁰ Se trata de la interacción gravitatoria, la interacción electromagnética, la interacción nuclear fuerte y la interacción nuclear débil. Sólo se han podido unificar la interacción electromagnética con la interacción nuclear débil, dando lugar a la interacción electro-débil. Pero sigue siendo el gran reto de la física actual la unificación de ésta con la interacción gravitatoria y con la interacción nuclear fuerte. Quien inicialmente unificó la fuerza magnética y la eléctrica fue el físico J. C. Maxwell (1831-1879).

metafísica racionalista y proclama en su lugar el triunfo indiscutido de las ciencias naturales. Pero en algunos de los representantes del positivismo, hasta el siglo XX, la impronta kantiana es más conspicua, como en el precursor del Círculo de Viena, Ernst Mach (1838-1916), físico y filósofo austríaco muy respetado incluso por Einstein, quien reconoce en la obra de aquél una influencia en su propia teoría de la relatividad general¹¹.

3. EL NEOKANTISMO Y LA REIVINDICACIÓN DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Sin embargo el reduccionismo naturalista del positivismo empieza a causar lo que Edmund Husserl (1859-1938), décadas más tarde, caracteriza como un “malestar en la cultura”, y —usando palabras de Kant— por excluir los “intereses más profundos de la razón”. En ese sentido dice en una frase muy dura a inicios de su *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, de 1936¹², que “el positivismo decapita a la filosofía.” Dicho malestar empieza a manifestarse alrededor de 1870 con un rechazo general al “reduccionismo naturalista” de toda realidad a los hechos empíricamente constatables, por un lado, y con la reintroducción de nociones kantianas eliminadas por el positivismo — fundamentalmente la noción de *a priori* en el campo del conocimiento y la moral, así como problemas metafísicos, éticos y estéticos que apelan a un nuevo concepto de historicidad en la base de las “ciencias humanas”.

Destacan dos escuelas neokantianas alrededor de 1870 con claros perfiles diferenciados pero teniendo en común una reacción crítica al positivismo, rescatando elementos fundamentales del pensamiento kantiano silenciados por el naturalismo. Se trata de la escuela de Marburgo, de tendencia más *epistemológica*, y la escuela del sudoeste alemán, conocida como Escuela de Baden, que retoma el *proyecto metafísico* de Kant en dirección de las “ciencias de la cultura” o el espíritu, más allá de la égida de las ciencias naturales. Entre sus antecesores se cuenta con Alois Riehl (1844-1924), Johannes Volkelt (1848-1930) y Max Wundt (1879-1963), quienes re-introducen la idea del *a priori* como crite-

¹¹ “In 1930 Einstein would say that, ‘It is justified to consider Mach as the precursor of the General Theory of Relativity,’ although Mach did not buy Einstein’s theory — in keeping with the disagreements that were common among people trying to describe the basics of nature.” (<http://www.fsmitha.com/h2/phil-einstein.htm>).

¹² Cf. Hua VI, p. 7 (HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008, traducción de Julia V. IRIBARNE, p. 53).

rio de la “validez *objetiva*” del saber —distinguiéndolo de la formación *subjetiva* de las ideas estudiada por la psicología—, y ya empiezan a leer a Kant como un metafísico.

Los intereses de la Escuela de Marburgo son más epistemológicos por lo que sus trabajos fundamentalmente retoman aspectos de la filosofía especulativa o teórica de Kant, con alguna influencia platónica, identificando a la filosofía con la lógica (entendida como una teoría del conocimiento) a la base de la ética y la estética. Sus principales representantes son Herman Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924), quienes reconocen un elemento *a priori* y formal —universal y necesario— en el conocimiento científico, no derivable de la *empirie*, y retoman el proyecto de una filosofía trascendental.

A esta Escuela se suma años más tarde Ernst Cassirer (1874-1945), preocupado también por problemas gnoseológicos y epistemológicos derivados de la filosofía de Kant. Pero su originalidad consiste en su aporte a las ciencias de la cultura por su preocupación por el lenguaje y el mito, especialmente en su *Filosofía de las formas simbólicas* (1923-1929)¹³. Cassirer prolonga las reflexiones de Wilhelm von Humboldt (1767-1835) sobre el lenguaje, pero atribuye a la *imaginación trascendental* kantiana no sólo el papel de articular el entendimiento con la sensibilidad en tanto fuente y mediadora entre ambas facultades, sino como *sede del pensamiento simbólico*. Para Cassirer, la imaginación trascendental se halla a la base tanto de las formaciones lógicas, por un lado, como de las formaciones poéticas, por el otro.

La Escuela de Baden, en cambio, más que interesarse por la razón especulativa kantiana y por problemas epistemológicos, privilegia a la razón práctica y a las teorías axiológicas. También por cierto sus miembros acusan una cierta influencia hegeliana, siendo sus principales representantes y fundadores tanto Wilhelm Windelband (1848-1915) como Heinrich Rickert (1863-1936). Ellos denominan “ciencias del espíritu” (*Geisteswissenschaften*) —o “ciencias históricas”, de la “cultura”, “humanas”, “morales” o “sociales”— a disciplinas como la historia, la sociología, la lingüística, la etnología, la antropología, la estética, la moral, el derecho, la religión, etc., desarrollando de esa suerte una “teoría de la cultura.” Incorporan, conforme a su neokantismo, aspectos negados por los

¹³ CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, vols. I, II y III, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, segunda edición 1998, traducción de Armando MORONES.

“naturalistas” como los conceptos de *idealidad* y de *normatividad* en la lógica y en la ética, aunque siempre desde una perspectiva formal. Pero su principal característica es su distinción tajante entre dos grandes regiones del ser, la “naturaleza” por un lado, y la “cultura”, por el otro, distinguiendo radicalmente las “ciencias de la naturaleza” y sus métodos *generalizadores* (“nomotéticos”), de las ciencias de la cultura o humanas y sus métodos que distinguen la *individualidad* de cada cultura o formación social. Tuvieron una gran influencia en Husserl, Scheler, Heidegger, Hartmann y Jaspers.

Sin embargo, quien precede los trabajos de los neokantianos de ambas escuelas, especialmente la de Baden y todas sus tesis fundamentales, y es pionero en la reacción anti-positivista del siglo XIX, es el criticista Wilhelm Dilthey (1833-1911) quien, en sus distintos textos como la *Introducción a las ciencias del espíritu* (1883)¹⁴ o su *Psicología y teoría del conocimiento* (1895-1896)¹⁵, es el que introduce la radical distinción entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu, aunque concibe a ambas como “objetivaciones del espíritu”. Las “ciencias naturales” son portadoras de un *método* “explicativo”, por el que Dilthey entiende que incorporan una serie de herramientas diversas como el cálculo, las inferencias lógicas, las estadísticas, las mediciones, así como los métodos experimentales, siendo la naturaleza su *fundamento*. En cambio, el *método* de las “ciencias del espíritu” es fundamentalmente “comprensivo”, por el que Dilthey entiende la operación por la cual las mentes acceden a otras mentes mediante las expresiones culturales y las “objetivaciones” del espíritu que se dan en la historia, por lo que su *fundamento* es precisamente la historia. El método “comprensivo” involucra una dimensión *descriptiva*, otra *valorativa* y finalmente una de *interpretación*. La dimensión *histórica* en la obra de Dilthey juega un papel central, pues es *en ella* que se dan las expresiones y objetivaciones del espíritu, y es *en ella* que el ser humano aprende lo que él es —y no mediante una mera introspección psicológica. Ahora bien, un elemento central en la concepción diltheyana está en sostener que en la medida que *toda ciencia* es un producto del espíritu, las “ciencias del espíritu” son “más ciertas” que las ciencias naturales. Dilthey es el primero en introducir una idea que luego reto-

¹⁴ DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1949, traducción de Eugenio IMAZ.

¹⁵ DILTHEY, Wilhelm, *Psicología y teoría del conocimiento*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1978, traducción de Eugenio IMAZ.

man los neokantianos de Baden, según la cual las ciencias naturales se ocupan de “leyes generales” mientras que las “ciencias del espíritu” se ocupan de lo radicalmente *individual* en el orden del ser, del deber-ser y del valor —como es el caso de una obra de arte, única e irrepetible. Todo “hecho cultural” es así singular y remite a vivencias espirituales creadoras correlativas, que los integran¹⁶. Los “hechos culturales” y las “objetivaciones del espíritu”, objeto de las “ciencias del espíritu”, son denominados por Dilthey “significados” o “totalidades significantes” en tanto expresiones de la vida¹⁷. Estos “hechos culturales” o “significados” son captados a su vez por “*categorías* básicas de la significación” o sus “tipos esenciales”, que Dilthey clasifica de modo neokantiano (como también lo hará luego Husserl) como *categorías* “teóricas o racionales”, “prácticas o voluntarias” y “valorativas, emocionales o afectivas”¹⁸.

Además de los aspectos *descriptivos* y *valorativos* del método “comprensivo” de las ciencias del espíritu, Dilthey añade el aspecto *hermenéutico*¹⁹. Su interés por este elemento lo lleva a desarrollar una “teoría de la interpretación” como un conjunto de reglas y preceptos de la comprensión descriptiva y valorativa que involucran al intérprete en el proceso de la interpretación, en una concepción por decir “holística” de la misma, pues los significados se relacionan con la vida como las partes con el todo²⁰.

Sin embargo, lo que queda un poco en la indeterminación o ambigüedad es el concepto genérico de ciencia del que parte Dilthey. Por cierto, él sostiene que las “ciencias del espíritu” son “más verdaderas” que las “ciencias naturales”, porque estas últimas también son “objetivaciones del espíritu”; también sostiene que “(...) la ‘objetividad’ del saber que persiguen <las ciencias del espíritu> tiene también otro sentido” que el de las ciencias naturales. Lo que queda en la ambigüedad son sus afirmaciones respecto de “los ‘métodos’ que nos acercan en las ciencias del espíritu al ideal de la objetividad del saber”, a pesar de que ellos muestran “diferencias esenciales con aquellos otros que cumplen el mismo cometido en el conocimiento de la naturaleza”²¹. Pues bien, es este concepto de “objetividad” como ideal de las ciencias del espíritu el que lleva luego a Edmund

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 301-310 *passim*.

¹⁷ Cf. también, al respecto, la recopilación de textos diltheyanos en *El mundo histórico*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944, traducción de Eugenio IMAZ, pp. 256-269 *passim*.

¹⁸ Cf. también DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, *op. cit.*, p. 31 *passim*.

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 241 ss., 250 ss., 321-325.

²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 269 *passim*.

²¹ DILTHEY, Wilhelm, *El mundo histórico*, *op.cit.*, p. 92.

Husserl a temer que un cierto rezago positivista se desliza en la filosofía de Dilthey, a pesar suyo. Pero lo que más reprocha Husserl tanto a Dilthey como a los neokantianos de la Escuela de Baden, es haber profundizado el “hiato en la cultura” que introduce Kant con su dualismo entre los ámbitos de la “naturaleza” y el de la “libertad”.

Mi pregunta a estas alturas es si es posible reconsiderar la distinción entre las ciencias naturales y las ciencias de la cultura, más allá del “hiato” señalado por Dilthey y los neokantianos, pero también más allá del reduccionismo positivista de todo dominio de las ciencias y la cultura a su mero rasero natural.

4. MÁS ALLÁ DEL DUALISMO ENTRE NATURALEZA Y ESPÍRITU

Cuando uno plantea la distinción entre naturaleza y espíritu, conducente a la distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, uno se enfrenta al hecho de que dicha *relación* o *distinción* sólo puede plantearla un espíritu consciente de sí mismo, y sólo puede plantearse *a sí mismo*. Como señala Ullrich Melle²², refiriéndose a la concepción husserliana del problema de la naturaleza y el espíritu, aún cuando el espíritu consciente-de-sí-mismo conozca su origen dentro de la evolución natural y conozca que hay otras “formas de vida” que se relacionan estrechamente con él, aún incluso si sabe que vive la mayor parte de las veces *por debajo* del nivel más alto posible de auto-conciencia, no puede negar su singularidad y distinción radical respecto de la naturaleza, “no puede escapar de su responsabilidad” interpretándose desde un “monismo naturalista”, como es el caso del naturalismo positivista.

Podríamos todavía preguntarnos de dónde proviene la división y delimitación de las distintas regiones de la ciencia (las naturales, físicas y psico-físicas, y las culturales o “del espíritu”). Sobre este tema reflexiona también Edmund Husserl, desde la perspectiva de su filosofía fenomenológica desde 1910 hasta su última obra, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* de 1936, aunque casi no publica ninguna de esas investigaciones durante su vida. En su opinión, la distinción y relación entre dichos tipos de disciplinas es uno de los problemas básicos de toda teoría de ciencia; es más, sostiene

²² MELLE, Ullrich, “Nature and Spirit”, en: NENON, Thomas y Lester EMBREE, *Issues in Husserl's Ideas II*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996 (Serie *Contributions in Phenomenology*, vol. 24), p. 16.

que un “abismo esencial insuperable”²³ separa ambos tipos de ciencia, y sin embargo no están absolutamente separadas en compartimentos-estanco pues to que, de alguna manera —tal como Dilthey ya lo había de algún modo presentado—, parecen penetrarse y abarcarse mutuamente, “de un modo muy difícil de comprender”²⁴.

Este problema, por cierto, concierne la “clasificación” de las ciencias según las regiones del ser que abarcan y según sus métodos. Pero el problema, para Husserl, también lo involucra en su larga batalla contra el naturalismo positivista que, según su opinión, “hace imposible una vida del espíritu verdaderamente libre y grande volcada hacia las metas ideales de la humanidad”²⁵. Para la filosofía naturalista, la única “realidad” existente es la de la *naturaleza*. Ella “naturaliza” al espíritu y las ideas, volviéndolos “hechos in-significantes dentro de una maquinaria mundana in-significante”²⁶. Así, lo que está en juego en la pregunta por la relación entre la naturaleza y el espíritu es, según Husserl, el “rescate del espíritu y de la humanidad” de su “reducción naturalista”.

Pero ha de reconocerse que la dificultad estriba en que el espíritu sólo se manifiesta en su conexión inseparable con la naturaleza corpórea y material, que permite indagaciones sobre la historia natural desde la biología evolucionista, las investigaciones genéticas, la dependencia de su funcionamiento respecto de eventos somáticos y condiciones externas. Nada de esto niega Husserl, como se percibe en las dos primeras partes del segundo volumen de sus *Ideas*²⁷. Allí nos señala que las determinaciones básicas de la naturaleza física son espacio, tiempo y causalidad, y los *cuerpos físicos* son sustratos de propiedades causales esenciales. Dicha causalidad es, a su vez, inductiva, estableciéndose entre entidades mutuamente exteriores regidas por “regularidades empíricas de co-existencia y sucesión”²⁸. En cambio, las *entidades psico-físicas* son realidades multi-estratificadas, siendo su estrato *inferior* el de la materialidad *física*, el *intermedio* el de las *sensaciones* fundadas en cuerpos orgánicos, y el *superior* el

²³ HUSSERL, Edmund, *Gesammelte Werke – Husserliana*, vol. XXV, La Haya: Martinus Nijhoff, 1987, p. 324. En adelante, me referiré a los volúmenes de la Husserliana, editados ulteriormente por Kluwer Academic Publishers y Springer (Dordrecht), con la sigla Hua, seguida del volumen en números romanos. En el caso de existir una traducción al español, la señalaré a continuación.

²⁴ Hua IX, p. 39.

²⁵ HUSSERL, Edmund, Manuscrito inédito F I 35/19^a; citado por MELLE, Ullrich, *op. cit.*, p. 18.

²⁶ *Ibid.*, 20b; *loc. cit.*

²⁷ Hua IV, pp. 1-172 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, vol. II, México D.F.: UNAM, 1997, traducción de Antonio Ziri6n Q., pp. 31-213; en adelante, *Ideas II*).

²⁸ Hua IX, p. 103.

de las entidades puramente *psíquicas*. Esta “triplicidad” de estratos constituye la realidad psico-física del ser humano²⁹.

A estos tres estratos de realidad les corresponde tres tipos diferenciados de *experiencias*: la percepción puramente *material*, la experiencia *somatológica* del cuerpo orgánico o viviente, y la experiencia puramente *psíquica*. Y si podemos tener *experiencias* de cuerpos *materiales* sin experiencias somatológicas y psíquicas, así como experiencias *somatológicas* sin experiencias psíquicas, en cambio no es posible tener experiencias *psíquicas* que no involucren necesariamente experiencias somatológicas y material-corpóreas.

Las *ciencias naturales* pretenden abordar a sus objetos —las entidades materiales y psico-físicas— como regidos por nexos inductivo-causales y determinados por leyes exactamente definidas. Conciben así a lo individual como una “particularización” de una *ley exacta general*³⁰. La *física* aborda a la naturaleza material corpórea como campo de investigación, mientras que la *psicología naturalista* es la ciencia natural de la naturaleza psico-física, en tanto espacializada y objetivamente temporalizada como “anexo causal del cuerpo físico”³¹. La psicología naturalista, así, intenta imitar a la física en cuanto ciencia “explicativa” por leyes causales.

La fundamental diferencia entre ambas ciencias naturales, la *física* y la *psicología*, es que la primera lleva a cabo una idealización matematizante de la naturaleza corpórea, con el objeto de alcanzar la “pura determinación objetiva” de la realidad “en sí misma”, “batallando contra todo aquello que es meramente subjetivo”³², como señala Husserl. El mundo de la vida “experimentado” e “intuitivo” es considerado, desde el punto de vista de la física matemática, un mundo “meramente aparente” respecto de los predicados físico-matemáticos supuestamente “verdaderos” y exactos de la naturaleza “objetiva” —predicados alcanzables mediante procedimientos experimentales controlados por el pensamiento lógico-matemático³³. Estas son las dos caras, la *empírica* y la *deductiva*, la sensible y la matemática, de la *física*. Desde Galileo Galilei esto ha sido posible al distinguir las *cualidades primarias*, propiedades cuantificables y ma-

²⁹ Hua V, p. 14 (Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*, vol. III, México D.F.: UNAM, 2000, traducción por Luis E. GONZÁLEZ revisada por Antonio ZIRIÓN Q., p.24; en adelante, *Ideas III*.)

³⁰ Hua XIII, p. 90.

³¹ Hua IX, p. 166.

³² *Ibid.*, p. 96.

³³ Cf. Hua V, p. 65 (*Ideas III*, pp. 77-78).

tematizables de la realidad física —esto es, las propiedades espacio-temporales de la extensión matemática—, de las *cualidades secundarias* de los cuerpos, subordinadas a nuestras sensaciones subjetivas.

Pero las realidades psico-físicas *no son matematizables* como la naturaleza puramente física. Los nexos inductivos causales en ambos casos no son iguales, y sin embargo ambos pertenecen al modo “naturalista” de explicar el mundo. La experiencia somatológica nos pone frente a campos de sensación, sentimientos sensibles y diversos tipos de impulsos y tendencias que dependen causalmente del estrato físico corpóreo. Ambos estratos —el físico y el estesiológico— están funcionalmente coordinados en una suerte de “dependencia condicional”. Por otro lado, las sensaciones no sólo manifiestan la sensibilidad de un cuerpo orgánico, sino también sirven de base “material” (*hylética*) a nuestras vivencias psíquicas. De este modo la vida psíquica depende mediatamente del cuerpo y el cerebro. Sobre esa base se constituyen las ciencias zoológicas y antropológicas —científico naturales— del ser humano.

Pero el ser humano no se reduce a esta “externalidad empírica”, según Husserl³⁴, ni se le puede “naturalizar” del todo. Si bien el alma (esto es, la conciencia, el *ego*, o el espíritu) está conectada a la causalidad psico-física, lo cierto es que sus “producciones” de sentido y de valores de verdad, éticos y estéticos, son *irreductibles* a una explicación calculante según leyes causales. No se trata con esto de “criticar” el proceder —perfectamente legítimo— de las ciencias naturales, sino de no “reducir” *toda explicación científica* al modelo que ellas proponen, y pretender que lo que no es “calculable” en la actualidad lo será con el progreso ulterior de la investigación, conforme al *ethos* de este tipo de ciencias. En otras palabras, lo “criticable” según Husserl es el pretendido “absolutismo metodológico” de las ciencias naturales. El “absolutismo” del naturalismo olvida reconocer que su proceder (su método) es relativo a un cierto “interés epistémico del sujeto personal” que se pone entre paréntesis y se borra en su misma elaboración. En efecto, por *razones esenciales*, la descripción de las prácticas y habilidades científicas *no debe entrar como una parte componente* de la ciencia natural. Por ello los científicos naturales, como sostiene Hubert Dreyfus, proceden en dos momentos: a) primero, *produciendo* datos descontextualizados al usar instrumentos que registran sólo *variables* independien-

³⁴ Hua XIII, p. 482.

tes de contextos subjetivos (colores, peso, cambio eléctrico, etc.), pues sólo sobre dichas variables gobiernan las leyes científicas; y, b) posteriormente, *eliminando* toda referencia —en la producción final de su trabajo— a las *actividades subjetivas* que han consistido precisamente en producir dichos datos descontextualizados³⁵.

Así, *todo* campo científico remite a *experiencias* constitutivas de sentido y de validaciones respecto del mundo, sean éstas experiencias correlativas a los cuerpos físicos, de tipo somatológico, o puramente psíquicas. Estas *experiencias* científico-naturales enfrentan al mundo externo como un mundo de facticidades puras, de cosas espacio-temporalmente situadas en un nexo universal causal. Pero en el *mundo de la vida* cotidiano tenemos *otra experiencia* de la realidad y de nosotros mismos; su sentido y validación escapa totalmente el alcance de las ciencias naturales. En el mundo de la vida, donde nos hallamos como sujetos *personales y comunidades de sujetos*, todo lo que nos rodea es portador de *predicados de sentido espirituales* que se han originado en actividades o vivencias subjetivas y personales “dadoras de sentido” —predicados que se les ha atribuido a las cosas. Así, el mundo circundante vivido no es un mundo de meros hechos, sino un mundo poblado de “pinturas, estatuas, jardines, casas, mesas, telas, herramientas, etc.”, es decir, “objetos de valor” de diversos tipos —“objetos de uso” u “objetos prácticos”. Como señala Husserl, “no son objetos que se hallan en las ciencias naturales”³⁶, sino aquellos de los cuales hablan las “ciencias de la cultura”.

Para Husserl la “cultura” en sentido amplio “comprende todas las realidades que tienen predicados de sentido”³⁷, es decir, que son “correlatos de subjetividades actuantes”³⁸. Los sujetos personales mismos y las comunidades sociales pertenecen también a estas realidades culturales. Las culturas ellas mismas son *producto* de la actividad histórica de las comunidades humanas. “El mundo de la vida es un mundo histórico-tradicional-cultural”³⁹, es un mundo de predicados práctico-normativos y valores, pero también un mundo de predicados teóricos o cognitivos. En otras palabras —como había afirmado anteriormente

³⁵ Cf. DREYFUS, Hubert L., “Why Studies of Human Capacities Modeled on Ideal Natural Science can never Achieve their Goal”, en: *Rationality, Relativism and the Human Sciences*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1986, pp. 3-22.

³⁶ Hua IV, p. 27 (*Ideas II*, p. 56).

³⁷ MELLE, Ullrich, *op. cit.*, p. 24.

³⁸ Ms. F I 35/115b, citado por MELLE, U., *loc. cit.*

³⁹ *Ibid.*, p. 25.

Dilthey—, las *producciones teóricas* de las “ciencias naturales”, físicas y psicofísicas también pertenecen en general a la “cultura”, según Husserl. Pero, al igual que Dilthey, la meta epistémica de las “ciencias culturales” propiamente dichas, a diferencia de las “ciencias naturales”, no es la explicación por leyes causales sino una “comprensión” interna por otro tipo de “causalidad” —aquella de las “motivaciones”.

Ahora bien, si extirpamos hipotéticamente del mundo de la vida cotidiano y circundante todo “predicado de sentido” teórico, práctico o valorativo, dicho mundo se reduce al puro estrato abstracto de la experiencia sensible y perceptiva. Ciertas ciencias de la naturaleza de tipo morfológico y meramente descriptivo pueden intentar sistematizar las formas típicas intuitivas de este mundo perceptivo, que es relativo a la sensibilidad perceptiva humana. Pero el intento de las ciencias naturales desde Galileo busca *trascender* esta relatividad para alcanzar una supuesta “naturaleza en sí”, tal como es creada por Dios en un “lenguaje matemático”. Si el mero mundo perceptivo sin predicados prácticos ni de valor es ya un mundo abstracto —separado de la *totalidad vivencial* en la que es originalmente *dado*—, la ciencia moderna galileana introduce un segundo estrato de abstracción, eliminando el estrato abstracto fundante de la naturaleza intuitiva y sus “cualidades secundarias” subjetivo-relativas, y reemplazándolo por un estrato de “cualidades primarias” cuantificables e idealizadas matemáticamente. Finalmente, lo que intentan las “ciencias naturales físicas” es matematizar indirectamente incluso las cualidades secundarias de los olores, colores, sabores, de las sensaciones y los instintos⁴⁰. Y las ciencias naturales tienden a tomar a esa “realidad”, que es el resultado final de una doble abstracción, como la única realidad “objetiva”, “en sí” y “verdadera”.

En esto consiste la absolutización del naturalismo que se halla a la base de la “crisis de las ciencias y la cultura europeas”, según Husserl, y que nos pone ante un mundo sin la visión de colores, sin el olor de aromas, sin la escucha de sinfonías, sin sujetos personales, sin valores, sin sentimientos, y sin un último sentido para la vida humana. El mundo se da como una naturaleza muerta, meramente mecánica. Sin embargo, su influencia en el mundo de la vida de hoy es inmensa, pues su tipo de explicación matemático-calculativa exacta ha permitido su aplicabilidad tecnológica, la cual a su vez ha redundado en beneficio de la

⁴⁰ Cf. Hua VI (*Crisis*), §9.

propia investigación "científico-tecnológica-industrial". El mundo de la vida de hoy es así radicalmente otro que hace 200 años. Este gran "progreso" se ha debido sin duda a que opera un olvido del mundo de la vida y sus experiencias subjetivas, que aparecen como impedimentos en su camino hacia la pura objetividad. Este es el "objetivismo, tecnicismo y naturalismo" de la ciencia natural moderna.

No se trata de que las "ciencias de la cultura" y la filosofía recusen a la ciencia moderna de la naturaleza física. Pero lo que sí se necesita son "ciencias de la cultura" que no reduzcan la vida humana personal y su mundo de la vida al esquema "objetivista" de la ciencia natural física. Y aunque su desarrollo no se da al modo de las "ciencias naturales", Husserl deja planteadas, en la tercera parte de sus *Ideas II*, las bases de lo que él propone como una "ontología del espíritu *subjetivo*" —una ontología de tipo "mundano" dentro de la "actitud natural". Ésta se basa en la *experiencia originaria* de nosotros mismos y de los demás como *personas* que habitan en sus respectivos mundos circundantes, y cuyos conceptos claves son la "*intencionalidad*" de nuestra vida consciente (teórica, valorativa y práctica), y la "*motivación*" como ley esencial de la vida espiritual. La vida consciente e intencional es caracterizada además como *activa*, en la cual se despliegan tomas de posición prácticas, valorativas o teóricas. Pero dicho estrato *activo* de la vida consciente descansa, a su vez, en la vida *pasiva* primaria del espíritu (la de los impulsos e instintos), a la que se añade una *pasividad secundaria* en la que se sedimentan sus hábitos, habilidades y convicciones, productos de las "tomas de posición" de su vida activa. El espíritu *sabe* de su raigambre en la naturaleza, sabe que no se ha auto-producido y que posee talentos y habilidades que dependen del cuerpo y su sensibilidad. Su vida además es histórica y, en tanto tal, irreversible, es decir, no "iterable", dándose su carácter esencial bajo la forma de un *desarrollo* permanente. Cada espíritu personal e individual es miembro de un mundo espiritual intersubjetivo y comunicativo⁴¹ en el que entra en diversas relaciones con sus congéneres —como relaciones de trabajo, de amor u odio, etc.. De sus relaciones de tipo "yo-tú" surgen las comunidades personales o comunicativas que no se reducen a una suma de sujetos atomizados.

⁴¹ HUSSERL, Edmund, "Naturwissenschaftliche Psychologie, Geisteswissenschaft und Metaphysik" (1919), en: NENON, Thomas y EMBREE, Lester, *op. cit.*, p. 6.

Como Ullrich Melle resume: “Intencionalidad y motivación, actividad sobre la base de la pasividad, pasividad primaria natural y pasividad secundaria de habitualidades, desarrollo e historicidad, actos sociales y espíritu común como personalidades de un nivel superior: éstas son las determinaciones esenciales y estructuras esenciales del espíritu subjetivo. En estas determinaciones se muestra a sí misma la diferencia ontológica radical entre naturaleza y espíritu”⁴², diferencia que se acentúa más cuando se incluyen dos adicionales determinaciones del espíritu: la *razón* y la *libertad*.

Correlativamente a esta “ontología del espíritu *subjetivo*” Husserl concibe una “ontología del espíritu *objetivo*” —también mundana y en la actitud natural— que determina las leyes y formas *a priori* de la cultura —tanto de la cultura “material” de las herramientas, objetos de uso, bienes materiales, etc., por un lado, como las de la cultura “ideal” de las religiones, teorías científicas, composiciones musicales, etc., por el otro. Dicho “espíritu objetivo” también cae bajo normas de la razón, pues la idea práctica más elevada de la humanidad es la de una “cultura de la razón”.

Esto me permite finalmente cerrar el último estadio de mi reflexión, que consiste en examinar si más allá de las distinciones radicales entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias de la cultura”, en cuanto investigan distintas regiones de la realidad y en cuanto exhiben distintos métodos, no cabe hablar de un cierto “suelo común” a ambas como última fuente de su sentido y validez. Ya habíamos señalado, como sostuvo también anteriormente Dilthey, que las “ciencias naturales” físicas y psico-físicas, con sus respectivos métodos causales inductivos, también son productos “culturales”, y forman parte de la llama “ontología del espíritu objetivo”, pues su constitución de sentido y validez se desprende y produce a partir del contexto universal del mundo-de-la-vida. En ese sentido, ya en la actitud natural se puede sostener que ambos tipos de ciencias exhiben una cierta trabazón o co-dependencia. Las “ciencias humanas” o “culturales” pueden así estudiar la “historia de las ciencias naturales”, así como intentar comprender las motivaciones internas del enfoque naturalista y de sus diversas abstracciones e idealizaciones. Las “ciencias de la cultura”, asimismo, pueden evaluar críticamente las demandas de verdad y razonabilidad de las

⁴² MELLE, Ullrich, *op. cit.*, pp. 30-31.

ciencias naturales, por ejemplo evaluar sus pretensiones a promover una "humanidad racional".

Pero se podría argumentar que la "trabazón" no necesariamente privilegia a las "ciencias culturales", pues éstas no son las únicas que aspiran a explicaciones universales de lo que hacen sus contrapartes. En efecto, las "ciencias naturales" también pretenden dar explicaciones universales sobre los fenómenos espirituales, dando la impresión que ambas son igualmente legítimas. Sin embargo, la actitud de las ciencias humanas no es "abstracta" como la de las ciencias naturales, sino que tiende a recoger y describir la infinita *complejidad* de la correlación entre el *espíritu subjetivo* y sus *productos culturales objetivos*. En ese sentido son ciencias "concretas" de la vida espiritual-personal y su mundo cultural-histórico. El problema con la "absolutización" de la actitud de las "ciencias naturales" es la pretendida universalización de sus métodos abstractivos.

Decía que las ontologías del "espíritu subjetivo" y del "espíritu objetivo" con las que Husserl pretende fundamentar todos los ámbitos de la ciencia y la cultura, son parte constitutiva de una fenomenología "mundana", dentro de la actitud natural —cosa que comparten con las "ciencias de la naturaleza". Pero Husserl va más lejos, y pretende dejar al descubierto el "suelo común" de las "ciencias naturales" y "ciencias de la cultura" a través de su "fenomenología trascendental" —que sólo se despliega abandonando la actitud natural y mundana, a través del método radical de la *epojé* de ésta y la "reducción fenomenológica-trascendental". Dicho suelo es en última instancia la *intersubjetividad trascendental* como el fondo "absoluto" a partir del cual se abre la posibilidad de comprender a la *naturaleza* misma como cargada de predicados teóricos de sentido y de validez producidos por actividades intencionales *espirituales*; abre la posibilidad de comprender tanto a la región del *espíritu* como a la región de la *naturaleza* como "ideas en sentido kantiano" a las cuales las ciencias mundanas (naturales y culturales), que son por ello *finitas*, se aproximan sólo asintóticamente, siempre corrigiéndose y en ocasiones replanteándose, también en un proceso histórico interminable "realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, (...) pero que así es de hecho realizable"⁴³.

⁴³ Hua III, p. 139 (HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, nueva edición y refundición integral de la traducción de José GAOS por Antonio ZIRIÓN QUIJANO; pp. 466).

Así, el suelo común de la naturaleza y el espíritu, de las “ciencias naturales” y de las “ciencias del espíritu” es, en la concepción de Husserl, la vida misma del espíritu.