

Nature and Naturality of Experience

Fundamentation and Phenomenological Criticism of Scientific Knowledge

Marcela Venebra

Universidad Autónoma del Estado de México, México
marvenebra@gmail.com
<http://orcid.org/orcid.org/0000-0003-3880-8155>

Abstract

In this paper I try to clarify the central role that the concept of nature plays in the phenomenological task of criticism and ordination of scientific knowledge. This first goal implies a phenomenological definition of nature, which makes visible the performative stages of world experience. First, I expose the mean of fundamentation and its relationship with the ontological-material limitation of nature —following the course of Husserl's 1927 Lecture—; next, I develop the theory of attitudes as experiential deconstruction of nature, as exposed in *Ideas* II, and finally, I draw the basic elements of pre-given-world analytics in its link with nature as material basis of life, according to the descriptions in the xxxix volume of *Husserliana*.

Keywords: horizon, pregivness, ontology, Husserl.

Received: 24 – 10 – 2017. Accepted: 17 – 01 – 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.979>

Tópicos, Revista de Filosofía 56, enero-junio, (2019), 119-144.
ISSN: 2007-8498.

Naturaleza y naturalidad de la experiencia

Crítica y fundamentación fenomenológica del conocimiento científico

Marcela Venebra

Universidad Autónoma del Estado de México, México

marvenebra@gmail.com

<http://orcid.org/orcid.org/0000-0003-3880-8155>

Resumen

En este artículo intento aclarar el papel central que el concepto de naturaleza juega en la empresa husserliana de crítica y ordenación del conocimiento científico. Este primer objetivo implica una definición fenomenológica de naturaleza en la que se hacen visibles los estratos que conforman la experiencia del mundo. En un primer momento expongo el sentido de la fundamentación y su relación con la delimitación ontológico-material de la naturaleza —siguiendo el curso de las lecciones de Husserl de 1927—; en el segundo desarrollo la teoría de las actitudes como deconstrucción experiencial de la naturaleza tal como se expone en *Ideas II*; y en el tercero trazo elementos básicos de la analítica del mundo predado en su enlazamiento con una naturaleza como base material elemental de la vida, según las descripciones del tomo xxxix de Husserliana.

Palabras clave: horizonte, predación, ontología, Husserl.

Recibido: 24 – 10 – 2017. Aceptado: 17 – 01 – 2018.

DOI: <http://dx.doi.org/10.21555/top.v0i56.979>

Introducción

La definición de la naturaleza es una tarea fundamental de la fenomenología trascendental porque la naturaleza, como el ámbito inmediato de nuestra vida, es el primer campo de trabajo de la fenomenología. La fenomenología describe, sobre todo, la naturalidad de la experiencia en la que se fundan las ciencias del mundo, por lo que la cabal comprensión de lo que tal naturalidad significa, y su estatuto respecto del concepto científico de naturaleza (el que prefigura el naturalismo), implica una comprensión más clara de la fenomenología trascendental, es decir, de la idea husserliana de filosofía.

Expongo esta definición de naturaleza (y su función fundamental) sobre tres planos constituyentes de la experiencia del mundo: 1) la naturaleza como región ontológica o campo de ser, campo de objetos dados bajo ciertas características y relacionados según leyes de esencia; 2) naturaleza como concepto científico correlativo de una actitud —o esquema de una práctica— científica concreta; 3) la naturaleza como núcleo material básico del mundo como horizonte predado en la experiencia. Se trata, desde luego, de una sola y misma naturaleza vista desde posiciones distintas, tres planos determinables en su estructura y sus relaciones mutuas. Desarrollo la exposición de cada plano en tres momentos en los que analizo los textos de Husserl en que se aborda el tema de la naturaleza explícitamente. En el primer apartado recorro la exposición del marco crítico de las *Lecciones* de 1927 sobre naturaleza y espíritu, de donde extraigo la primera definición, la más amplia, de la naturaleza como región ontológica. Una región de ser implica una típica orientación de la experiencia que podemos llamar actitud y que analizo, en un segundo momento, conforme a las descripciones del segundo libro de las *Ideas* en el contexto de la teoría de las actitudes ahí desarrollada. Finalmente, en el tercer apartado, el análisis comparativo de la actitud natural y la actitud naturalista trae a la luz el presupuesto irrenunciable de las ciencias de hechos, que no es otro que el mundo mismo como horizonte de todas nuestras experiencias de objetos. El mundo como horizonte predado aparece pues como la raíz de aquella naturalidad de la experiencia que la fenomenología busca describir trascendentalmente. Mientras en las dos primeras etapas de este recorrido se exponen los niveles estructurales de la experiencia del entorno en términos estáticos, el último profundiza en el carácter histórico u originario de la experiencia

del mundo. Lo importante es, claro, el paso de un nivel a otro en relación con la constitución de la naturaleza y la determinación correlativa del sentido de la vida cultural (o espiritual). La conclusión esperable de esta exposición no es nada más que la clarificación del papel fundamental que la idea de naturaleza juega en la comprensión cabal de la fenomenología husserliana y de su primera tarea, la fundamentación y ordenación del conocimiento científico.

1. La crítica y ordenación filosófica del conocimiento científico: naturaleza como región ontológica

El tema de la fundamentación radical de las ciencias surge y se despliega a una con el proyecto de Husserl, es su motivación y su meta; se trata, en ese objetivo, de un eje transversal a toda la trayectoria de la fenomenología desde las *Investigaciones lógicas* hasta *La crisis de las ciencias europeas*. Y es que esa tarea de fundamentación implica la restitución del legítimo papel de la filosofía frente a las ciencias, esto es, la restitución de su carácter científico radical, en el espíritu socrático-platónico originario.¹ Para Husserl la filosofía platónica pretende una fundamentación del conocimiento del mundo de la vida en cuanto tal² (el mundo de la coexistencia). Esa es la meta de la filosofía, su propósito es vital. Por ello la reflexión sobre los fundamentos representa el cumplimiento filosófico de la fenomenología. Si la filosofía es sobre todo empeño en la clarificación de las fuentes de sentido, de validez o legitimidad última del conocimiento científico, entonces la relación entre

¹ “Una lógica de dirección práctica es un imprescindible postulado de todas las ciencias; y a ello responde también el hecho de que la lógica haya surgido históricamente de necesidades prácticas del cultivo de la ciencia. Esto sucedió, como es sabido, en aquellos tiempos memorables en que la ciencia griega germinante corría el peligro de sucumbir a los ataques de los escépticos y subjetivistas, y su prosperidad futura estuvo pendiente de que se encontrasen criterios objetivos de la verdad, que lograsen destruir la apariencia engañosa de la dialéctica sofística” (Husserl, 2006: 53).

² Por otro lado, hay que ver que se trata de la vinculación platónica más profunda entre epistemología y ontología. “Recordaré también que para el Platón socrático la filosofía, en un sentido pleno y amplio, no era solamente ciencia, y que la teoría o razón teórica obtenía allí la dignidad de ser ciencia toda vez que hiciera posible la razón práctica” (Husserl, 2012: 22).

filosofía y ciencia es fundamental. La filosofía es ciencia de la ciencia si su primera tarea es la determinación esencial de lo que es ciencia.

La motivación fundacional de la filosofía es desde luego histórica. Para la filosofía antigua y concretamente platónica la crítica y contención del relativismo de la sofística fue el acicate de la búsqueda de principios universales del conocimiento del mundo; en el contexto histórico de los albores del siglo xx es el naturalismo (en sus diferentes vertientes deterministas y relativistas) el marco crítico de las escuelas y corrientes filosóficas en Europa. Husserl no es el primero de su época en reclamar para la filosofía esta tarea primaria, la de la fundamentación y ordenación del conocimiento científico. El vitalismo (representado por Dilthey) y el formalismo neokantiano (cuyo foco crítico se centrará aquí en Windelband y Rickert) coinciden con la fenomenología husserliana en la necesidad de sistematizar el conocimiento científico conforme a criterios universales y filosóficamente legítimos. En ambos escenarios es, como para Husserl, la limitación del naturalismo una motivación reflexiva principal.

Pero Husserl enfoca la crisis en un sentido mucho más amplio que sus contemporáneos, y es que la crisis de las ciencias es el síntoma de una crisis de la filosofía, que aún no ha llevado a cabo una crítica radical de los supuestos y las consecuencias de las teorías orientadas desde la perspectiva naturalista. El hecho es que aun sin darse cuenta la filosofía misma se ha dejado llevar por estos supuestos largamente arraigados, probablemente —en la cuenta de Husserl— desde el inicio de la filosofía moderna.³ El desmantelamiento de tales prejuicios demanda un retroceso crítico a la originalidad de la reflexión filosófica. Esta vuelta a la génesis habría de mostrar la íntima conexión que existe no sólo entre filosofía y ciencias, sino, y todavía más importante, entre ciencias y vida humana, pues “meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos” (Husserl, 1970: § 2, 6). En este enunciado se resume la relación de los tres factores que pone en juego la tarea de la fundamentación:

³ “Con [Descartes] el lado específicamente ético del *ethos* filosófico de Platón fue justamente aquello que se perdió: la filosofía teórica se independizaría. Desde aquí, la idea que se conserva hasta el final no es más, como en Platón, que la de la humanidad auténtica se encarna en el hombre que filosofa y no meramente el científico, aun cuando el filósofo debe ser ante todo un hombre de ciencias” (Husserl, 2012: 23).

filosofía, ciencia, existencia humana.⁴ La crisis de las ciencias es crisis de la filosofía y por ello compromete el sentido o dirección de la vida misma y expresa una ruptura —o por lo menos un opacamiento— de este vínculo primario entre ciencia, conocimiento y vida. La fundamentación implica, pues, una restitución de este enlace originario, anclado en las fuentes de sentido más primarias, en las estructuras básicas de la experiencia del mundo-ya-ahí, del mundo en su carácter pre-dado.

La fenomenología husserliana no se encuentra en una posición intermedia entre el vitalismo y el formalismo; su situación es tanto más profunda como su radicalidad metodológica lo exige; esta vuelta a la génesis de sentido del conocimiento científico es, sobre todo, una vuelta a la raíz de la filosofía misma, ‘antes’ de la asunción dogmática de las ciencias ya establecidas.

Husserl lleva a cabo una revisión crítica del vitalismo y del formalismo, lo que le permite aclarar la diferencia de planos en que se despliegan las teorías de las ciencias, como la de Rickert y Windenbald, respecto del sentido trascendental al que se refiere la unidad del conocimiento científico que la fenomenología pretende. En este repaso crítico la distinción naturaleza / espíritu juega un papel central. Husserl trata estos conceptos como fundantes de ciencias correlativas, pero pretende su resignificación desde la experiencia en sus diferentes niveles de complejidad y conforme a la unidad esencial de relaciones que constituye cada nivel. El marco crítico de este procedimiento es la clasificación de las ciencias que Windelband establece y Rickert desarrolla durante la primera década del siglo xx,⁵ y cuyas insuficiencias Husserl expone en la lección de 1927 (Husserl, 2017)⁶ sobre naturaleza y espíritu.

⁴ “La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal. Esa es la idea: la idea que engendra el impulso vital afectado del más alto grado de humanidad” (Husserl, 2014: 107).

⁵ *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (1910); *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1896-1902). Títulos citados en Staiti, 2014: 145.

⁶ Traduzco de la edición francesa señalando con una diagonal la paginación del texto en alemán. Andrea Staiti menciona además la Lección de

Según Windelband, los conceptos de naturaleza y espíritu funcionan como criterios de demarcación metodológica de las ciencias. Las ciencias de la naturaleza, que mediante métodos de medición están orientadas a la generación de leyes universales que expliquen los fenómenos de la naturaleza física, son nomotéticas; las ciencias del espíritu, aplicando métodos de observación de fenómenos individuales e irrepetibles tienen como meta la elaboración de descripciones morfológicas y clasificatorias, y por eso son idiográficas (Husserl, 2017: § 15, 107). Las primeras tienen por tema lo general (matemático); las segundas, lo individual (significativo). Esta ordenación se lleva a cabo siguiendo el esquema metodológico del naturalismo, pues la descripción y la clasificación son solo pasos transitorios, considerados, en la unidad del método científico, como momentos necesariamente superables en el curso de la investigación. Se trata de fases que deben ser conducidas hacia la generación de leyes universales. Frente a esto Husserl sostiene que en el contexto de las ciencias del espíritu, la descripción es un fin en sí misma. Su reclamo contra Dilthey se basa precisamente en que éste asume acríticamente la explicación como exclusividad metodológica de las ciencias naturales y la comprensión como determinación (unilateral) de las ciencias del espíritu; pues aplica el parámetro metodológico del naturalismo que sitúa la explicación, por leyes universales, como determinación legítima de las ciencias de la naturaleza. Esta distinción está montada, según Husserl, en la misma idea de la naturaleza —que Rickert retoma de Kant— como noción puramente formal. El problema salta a la vista cuando nos damos cuenta de que esta misma noción tiene una dimensión histórica y cultural; esto quiere decir que el problema epistemológico de las ciencias del espíritu no es sólo independizarse de las ciencias de la naturaleza (conforme a la estructura diferenciada de su campo de trabajo), sino exhibir la mayor complejidad (no de dependencia unidireccional) que las vincula a las ciencias naturales, en tanto son estas mismas obras culturales.

La primera insuficiencia que Husserl señala en la clasificación de Rickert es que parte de un concepto de ciencia estrechado por el naturalismo. Tal angostura se expresa en el énfasis de Rickert en el método como aspecto determinante de toda ciencia, insistencia que, según Husserl, representa una comprensión de la ciencia como mera

1919 impartida en Friburgo, dos años después de que Rickert fuera nombrado sucesor de Windelband en la Universidad de Heidelberg. Ver Staiti, 2014: 138.

ciencia de hechos. Las limitaciones de este naturalismo metodológico pueden rastrearse hasta el dualismo cartesiano de las esferas de lo real físico / psíquico. Las ciencias se dividen desde estas esferas de realidad. Aunque si consideramos (como lo hace Patočka por ejemplo⁷) que la *res cogitans* es sólo una derivación o modificación de la *res extensa*, veremos que no hay tal dualismo, sino una inclinación naturalista que sólo polariza manifestaciones homogéneas de la *res*. Este viejo supuesto emerge en la clasificación de Windelband, y se hace aún más patente en la definición rickertiana de la posición de la psicología. Para ambos la vida espiritual es sinónimo de vida psíquica, comprensible desde el marco metodológico de las ciencias naturales; es decir, la psicología podría fungir como fundante respecto de las ciencias del espíritu, si ella misma es capaz de determinar las leyes universales que rigen la vida psíquica,⁸ en tanto parte o momento de la naturaleza física. Staiti señala que la división neokantiana de las ciencias aplica un monismo metodológico a un dualismo ontológico (Staiti, 2014: 160), esto sólo quiere decir que ambos asumen —acríticamente— el dualismo cartesiano dejando a la psicología del lado de las ciencias naturales y equiparando toda la vida espiritual a la vida psíquica —en ese sentido naturalista. Rickert asume que los fenómenos físicos y los fenómenos mentales son ontológicamente homogéneos. Para Husserl es evidente la condición diferenciada de los fenómenos psíquicos y la necesidad de indagar la experiencia que tenemos de los mismos antes de definir su posición dentro o más allá de los límites del supuesto dualismo.

Rickert y Husserl coinciden en que la filosofía apunta a la totalidad unitaria del mundo, y en su orientación como ciencia de la ciencia, pero para Rickert esa totalidad es infinita e inabarcable, funciona apenas como

⁷ “La tendencia que bien podemos llamar cartesianista, de las ciencias del espíritu y su matematización estructuralista expresa justamente esta construcción de la *res cogitans* sobre el modo ontológico de la *res extensa*, pues la *res cogitans*, *le mens*, *le mind* no es nada más que *res extensa* desprovista de algunos de sus atributos” (Patočka, 1988: 219).

⁸ “El naturalista (...) no ve otra cosa que naturaleza y, en primer término, naturaleza física. Cuanto existe o bien es físico (pertenecce al nexo unitario de la naturaleza física), o bien es psíquico, sí, pro, en este caso, nada más que una variable dependiente de lo físico o, a lo sumo, un «hecho concomitante paralelo» y secundario. Todo lo que existe es de naturaleza psico-física, o sea, está unívocamente determinado conforme a leyes fijas” (Husserl, 2009: 15).

un “ideal regulativo de la filosofía”.⁹ Para Husserl, por el contrario, la infinitud del mundo tiene su correlato en la experiencia cuyas estructuras esenciales son asequibles a una descripción desde y sobre la intuición, y no sólo desde determinados principios *a priori* formales, sino más bien en la dirección del encuentro de un *a priori* material (Husserl, 2017: 145 / 121) de la experiencia del mundo. Entonces es esta idea de mundo como unidad total lo que separa —y hasta opone— los caminos de Husserl y Rickert.

El problema de fondo que expone Husserl es que Rickert interpreta matemáticamente la infinita multiplicidad de objetos que conforman el mundo. Esta infinitud que caracteriza y define el mundo es, para Rickert, formal, vacía, es una infinitud matemática, subsumible a través de la generalización o la particularización como modalidades de un mismo proceso de formalización de la experiencia sensible. Para Husserl la deducción trascendental de las categorías es uno de los grandes retos del pensamiento kantiano, que Rickert simplifica a través de un pragmatismo teórico (Husserl, 2017: 112-115/ 87- 91) (no del todo eficaz), por el cual la organización conceptual y formal del conocimiento es necesaria para apresar la infinitud caótica de la sensibilidad. Es muy probable que esta simplificación esté anclada en el viejo problema de la pasividad en que Kant confina a la sensibilidad, aunque para Husserl el error de los discípulos no es, en este caso, el del maestro, pues de por medio está —según Staiti— Hermann Lotze, para quien la conjunción de los datos sensibles por subsunción bajo las categorías formales debe considerarse un «hecho afortunado» (*eine glückliche Tatsache*) (Staiti, 2014: 163). Lotze es la inspiración de la escuela de Baden, por lo que es a él achacable el prejuicio más profundo sobre el que se construye esta visión empobrecida de la experiencia pre-conceptual que está de hecho en el corazón del formalismo.

Fenomenológicamente esta separación de conocimiento y experiencia es insostenible, y la idea misma de la experiencia como una infinitud ingobernable sin conceptos —sin ser reducida ella misma a otra cosa— parece más bien un prejuicio. Para Husserl la experiencia se orienta por principios asequibles a una descripción filosófica radical

⁹ “Mientras para Rickert la noción de totalidad del mundo como un todo funciona como un mero ideal regulativo de la filosofía científica, Husserl subraya que tenemos una experiencia del mundo como un todo y que esta experiencia tiene una estructura identificable” (Staiti, 2014: 148).

que trate de aclarar el *a priori* material desde el devenir —infinito— de la experiencia del mundo. La comprensión auténtica de lo que significa la deducción trascendental de las categorías conduce a un descenso, desde el *a priori* formal por el que se aclaran —en el análisis de la representación vacía del ‘algo en general’— los requisitos ontológicos mínimos de un juicio no contradictorio,¹⁰ hacia un *a priori* material, es decir, la unidad esencial de coexistencia de los objetos (y los conceptos) de un campo de experiencia determinado.

La visión empobrecida de la experiencia preconceptual con que labora la perspectiva neokantiana está determinada por el dualismo que en su fondo subyace incuestionado y que sale a flote en la insalvable separación entre conocimiento y vida. Pero esta separación, que no es la más grave, se traduce históricamente en una escisión entre ciencia y existencia, o filosofía y vida. Esto es como decir que tenemos por un lado el mundo (como un campo infinito de multiplicidades individuales, ellas mismas infinitas intensiva y extensivamente) y, por otro, el conocimiento del mundo como una diversidad de conceptos —obra de un entendimiento finito— por los que es posible superar esa infinitud: “sólo mediante un concepto del espíritu humano finito —afirma Husserl críticamente— es posible superar el carácter incontrolable de la infinitud extensiva e intensiva de daciones intuitivas” (Husserl, 2017: § 15, 113 / 88). Sólo los juicios de generalidad incondicionada o las leyes de la naturaleza son medios para la superación de tal «incontrolable infinitud». Husserl señala que el pragmatismo teórico de Rickert se manifiesta, primero, en la conversión de sus categorías principales en medios para hacer de esa infinitud algo cognoscible y se pregunta entonces —o le pregunta a Rickert en tono casi irónico— si “¿Debe la infinitud hacernos el favor de hacerse cognoscible? ¿La infinitud tiene que conformarse a nuestros productos intelectuales? ¿Un mundo calculable conceptualmente acompaña a los conceptos rigurosos correspondientes? ¿Por qué el mundo idealmente cognoscible ha de ser un mundo conceptualmente calculable?” (Husserl, 2017: § 15, p. 116 / 91).

Para Husserl el problema verdaderamente filosófico estriba en la clarificación esencial de la ciencia y sus fundamentos. Fundamento significa nivel experiencial inferior o básico, es decir, lo básico de la propia experiencia del mundo que constituye la unidad más

¹⁰ Esta sería la vía de la lógica trascendental.

originaria del conocimiento científico.¹¹ Toda ciencia se elabora sobre la experiencia del mundo como totalidad, porque efectivamente tenemos una experiencia del mundo en su unidad. Si bien el mundo no se da como un objeto trascendente entre otros, es posible alcanzar ciertos principios que rigen el despliegue de la experiencia universal del mundo como horizonte de posibilidades; estas posibilidades (que son las de la experiencia) están *a priori* determinadas no sólo en sentido formal sino en sentido ontológico material. Dicho en términos husserlianos, una clasificación coherente de las ciencias solo es posible sobre la base de una analítica del mundo pre-dado, esto es, sobre el fundamento de nuestra experiencia pre-teórica del mundo. Esta es la dimensión donde se localizan las fuentes de sentido de toda actividad teórica; esto solo significa que no podemos partir de las ciencias ya existentes sino del sentido «pregnante» (Husserl, 2017: 50 / 21) de la ciencia, es decir, desde una idea de ciencia que se impone a la experiencia y por la experiencia. Tal fundamentación demanda un retroceso a las fuentes intuitivas de sentido de cada ciencia y cada disciplina partiendo de los conceptos centrales sobre los que se construyen. En este punto Staiti señala que Husserl sigue la estrategia trazada por Rickert: “En lugar de dirigir al ser, directamente, la esencia de las regiones, se aboca a la clarificación de las diferentes ciencias” (Staiti, 2014: 152) que distingue, primero, por su estructura formal y, luego, por su contenido material. Conforme a un criterio formal podemos discernir entre ciencias *a priori* y ciencias *a posteriori*. Las primeras son puramente formales, las segundas tienen un contenido concreto-relativo. Sobre esta segunda diferencia podemos ‘montar’ una tercera entre ciencias abstractas y ciencias concretas. Lo concreto y lo abstracto se clarifican por referencia a una distinción mucho más fundamental, en tanto que corresponde a la estructura intuitiva de los objetos dados; se trata de deslindar sustrato y determinación. Finalmente, la cuarta y última distinción clasificatoria es la que establece Husserl entre ciencias independientes y no independientes. Así Husserl desarrolla una clasificación de las ciencias conforme a las categorías de la mereología. Aplica la teoría de los todos y las partes —desarrollada en la «Tercera investigación lógica» (Husserl, 2006: 385 ss)— a la

¹¹ “El concepto de la unidad de todo conocimiento auténtico, o bien de toda verdad rigurosamente conceptual, construye una unidad enlazada teóricamente, la de una ciencia única, la filosofía. Su correlato es la totalidad de todos los entes verdaderos” (Husserl, 2012: 22).

determinación de las relaciones de independencia y no independencia entre las ciencias conforme a los modos de darse de sus objetos. Toda disciplina científica es más bien dependiente de un campo de experiencia más amplio en el que se circunscribe.

La circunscripción o delimitación de una ciencia procede a través de la clarificación radical de sus conceptos, desde uno central o más abarcante (la cultura si es el caso);¹² desde ahí descompone tal término en los conceptos determinantes que le pertenecen por esencia, como conceptos fundamentales de la ciencia de que se trate (las instituciones, la lengua, el derecho, etc.). Los conceptos fundamentales de cada ciencia se articulan en una trama de referencias y dependencias que determinan esferas autónomas y esencialmente cerradas. Cada concepto se aclara en el campo de sus relaciones y distinciones respecto de otros conceptos de la misma esfera. Los conceptos fundamentales cuya unidad constituye una esfera de ser (la región) están anclados en la unidad experiencial del todo del ente y su integración conforma un 'nivel' de esa unidad en la que se despliega de continuo el mundo.

Husserl intenta una clasificación auténticamente filosófica de las ciencias a partir de la determinación de las regiones ontológicas a las que están referidas o que les son previas. Una región ontológica es una "esfera de ser esencialmente cerrada en sí, clausurada de una manera que le es esencialmente propia" (Husserl, 2017: 56-57). Esta clausura delimita el campo conceptual de cada ciencia de tal modo que impide cualquier trasvase (o *metátesis*) entre esferas; esto es que, por ejemplo, en la esfera de la vida espiritual es la motivación y no la causalidad el eje comprensivo de la realidad. Cada nivel o región remite a una pluralidad de regiones y, con ello, a una unidad omniabarcante de las mismas, el mundo, "la región total" (Husserl, 2017: 57) del ente como unidad de todas las regiones. Por ello la vinculación de las ciencias no es algo exterior a ellas mismas o que les venga de fuera; del mismo modo el conocimiento

¹² "Por ejemplo, nosotros suponemos que el concepto de espacio ha sido establecido como concepto esencial de un dominio cerrado, entonces la descomposición de este concepto conforme a las sus determinaciones fragmentarias sin las cuales el espacio sería impensable en la unidad que le es esencialmente propia, conduce manifiestamente a los conceptos de cuerpo, superficial, línea, punto, distancia... los conceptos geométricos fundamentales que atraviesan todas las disciplinas vinculadas al espacio, cualquiera que sea el grado de especialización teórica de su interés" (Husserl, 2017: 56).

no es algo que se imposte en los objetos. La justificación de la radicalidad de la filosofía —y la necesidad del trascendentalismo— estriba en que tiene por tema ese *Universum* fundamental (Husserl, 2017: § 2, p. 40 / 8), el sentido unitario de la totalidad del mundo que las ciencias dan por supuesto y al que se accede trascendentalmente.

La crítica al naturalismo sigue (en la interpretación de Julien Farges¹³), tres ejes argumentativos principales: el primero es la fundamentación de una ontología material en una analítica del mundo predado; el segundo es la articulación de aspectos formales y materiales de cada ciencia (la vía de Rickert); el tercero es la clarificación de la especificidad del trascendentalismo fenomenológico frente a la interpretación neokantiana, y es que la analítica del mundo predado implica una clarificación del dominio ontológico unitario que avista el trascendentalismo husserliano.

El proyecto de fundamentación fenomenológica encuentra una salida al naturalismo a través de dos vías, una ontológica y otra lógica. La vía ontológica de fundamentación que Husserl se propone consigue restaurar la esencial continuidad entre experiencia de mundo y conocimiento, que se rompe en la epistemología de Windelband y Rickert. El primer nivel de fundamentación, o de la ontología material, tiene como punto de partida la experiencia del mundo desde la que pretende una clarificación de las estructuras de la experiencia de objetos, «un *a priori* de la totalidad real de lo cognoscible» (Farges en Husserl, 2017: 12). El otro plano o nivel de la fundamentación es el de la lógica trascendental (Husserl, 2006: § 65-72), por el que se procura una clarificación de la idea misma de una multiplicidad pensable sin contradicción como constitutiva o elemental del *a priori* de la experiencia del mundo. Al final ambos niveles son vías que desembocan en un «*a priori* material sintético», que muestra la unidad originaria de lo formal y lo material, restableciendo así (como señala Farges) el vínculo profundo entre “las cuestiones trascendentales de un mundo posible y las cuestiones fundamentales de la materialidad” (J. Farges, en Husserl, 2017: 25). Ese «*a priori* material sintético» es como la forma de la síntesis continua constituyente del mundo predado. Husserl encuentra, en el análisis estructural de la experiencia del mundo, una necesidad *a priori* de la relatividad, un «*estilo apriorico*» de todo mundo posiblemente

¹³ Julien Farges plantea este esquema en su «Presentación» de la traducción francesa de *Nature et esprit*, 2017: 12.

experienciable, un *a priori* descubierto al hilo de la generalidad eidética de la experiencia, ya siempre intersubjetivamente significada.

La distinción entre las regiones naturaleza y espíritu hace visible ese entrelazamiento significativo que impregna todos los objetos de la mera naturaleza física. Permite el reconocimiento de la unidad que es el fundamento (o elemento irrenunciable) de toda praxis teórica o científica. Y en ese plano originario de la experiencia —el más obvio— se extiende o entiende la distinción naturaleza / espíritu, o sólo desde ese plano se puede reconducir la idea misma de naturaleza, no ya como una mera forma sino como un plano experiencial concreto, a las intuiciones en las que cobra sentido. Se trata, pues, de responder cómo se constituye la naturaleza a través de la experiencia, de dismantelar (*Abbau*¹⁴) el concepto científico de naturaleza antes que darlo por sentado como parámetro o medida del límite de las ciencias. De este modo se hace en verdad visible que el espíritu (la cultura, la vida con otros en un mundo significativo) está siempre a la base de todo interés y actividad científica. La naturaleza no es pues la región ontológica más abarcadora, porque ella misma se encuentra en una relación, que habrá que aclarar, con la esfera espiritual, es decir, con el mundo de significado.

Una región ontológica es un campo de ser que, fenomenológicamente, se entiende siempre en correspondencia con un esquema práctico; esto sólo quiere decir que a un tipo de objetos (los de un campo determinado) corresponde un tipo de actos. Podemos remitirnos, entonces, a la conformación de dichos esquemas a través de la teoría husserliana de las actitudes, para determinar las relaciones y posiciones de las regiones naturaleza / espíritu. A través de la teoría de las actitudes Husserl reconduce la idea de naturaleza a sus fuentes intuitivas y se hace visible el interés descriptivo de la constitución del mundo, pues es la naturalidad de la experiencia lo que buscamos describir trascendentalmente, es decir reconducir a su sentido. Esta reconducción atraviesa la constitución psicológica del yo y apunta a la interrogación por el mundo en su carácter predado para la actitud natural. Conduce a la pregunta más radical por la génesis de sentido del mundo o la naturaleza, ya no en el limitado sentido de la ciencia sino en el más amplio de la vida en su inmediatez

¹⁴ “Husserl a menudo se refiere a este procedimiento de empobrecimiento que aísla el estrato de la pura naturaleza como *Abbau* (dismantelamiento)” (Staiti, 2014: 143).

y su gratuidad para mí. La naturaleza descrita desde la actitud natural es el campo pre-escindido en el que toda distinción teórica se establece.

2. La teoría de las actitudes: naturaleza como correlato de la actitud científica

Las habitualidades constituyen direcciones u orientaciones de la vida subjetiva entre y respecto de los objetos del entorno. Esas direcciones pueden caracterizarse como «actitudes» de entre las que Husserl distingue dos principales en términos científicos. La primera es la actitud natural (o personalista), y la segunda es la actitud naturalista.

Como modo de orientación la actitud teórica se entiende sobre la base de algo pre-dado, se toma posición respecto de lo que ya estaba ahí, previo a ese distanciamiento de la circunstancia propia que exige la actitud científica. Ese previo inmediato es el mundo entorno, lo que se da en la experiencia en «actitud natural» que es, según Husserl, un “tener predado el mundo natural del espíritu, y a [esta actitud] se ordena (...) la naturaleza misma como tema de conocimiento” (Husserl, 2005: 425). La naturaleza como campo de experiencia inmediata es el correlato de sentido de la actitud natural que es nuestra más originaria disposición vital y existencial, el modo en que tiene para nosotros sentido el mundo que nos rodea. La vida corriente, ordinaria, en esa misma inmediatez cotidiana es la vida en actitud natural, es decir, la vida que transcurre sobre el plano de experiencia al que llamamos naturaleza, como podemos llamarlo también mundo humano. En este sentido digo que la naturaleza pre-teórica abarca todo lo espacio-temporal e históricamente dado, todo lo que se nos da en la inmediatez de su sentido para nosotros en tanto personas; la naturaleza es la realidad en la que de continuo estamos —ya en el mundo. La distinción entre el concepto científico y el natural o espiritual del mundo atañe a un cambio de actitud, que se produce sobre el mismo plano ontológico.¹⁵ La naturaleza del científico es el correlato de una actitud concreta o efectuación personal, es decir,

¹⁵ “Sólo mediante un giro de la mirada teórica, mediante un cambio del interés teórico, salen ellas del estadio del constituir preteórico al teórico; los nuevos estratos de sentido entran en el marco del sentido teórico: un objeto nuevo, un objeto mentado en un sentido nuevo y más propio, es objeto de la captación y la determinación teórica en nuevos actos teóricos. Aquí la entera intención de la conciencia es una intención esencialmente cambiada” (Husserl, 2005: § 4, 35 /5).

una potencia práctica universal que conforma un vínculo con el entorno diferenciado de la actitud natural. La naturaleza es, entonces, el correlato de una cierta forma de vinculación, re-lación (relatividad), o mejor, de una praxis de la persona en su entorno. Entorno, praxis y persona son conceptos que se llaman mutuamente y no se dejan comprender sino en la circulación experiencial de un término a otro. Entonces, podríamos preguntar con Husserl “¿Es la actitud teórica hacia la naturaleza — hacia el mundo de la unidad total de las realidades— la única actitud teórica posible? No, ella es en efecto una vida-de-yo y habitualidad de la vida-de-yo particular (...) otra actitud posible es la actitud hacia la ‘subjetividad viviente’ o hacia el espíritu —en las ciencias del espíritu (...). El mundo de la naturaleza y el mundo del espíritu son correlativos, son ‘mundos’ que no se estorban” (Husserl, 2005: 430/ 375).

La naturaleza, fenomenológicamente pensada, antes de su definición científica, es el plano primero en el que se desarrolla la experiencia de cosas espacio-temporalmente dadas, intuitas en sus relaciones —para nosotros inmediatas— de sentido y significación. Las cosas que tenemos delante son deseables o repugnantes, valiosas, nos interesan, nos son conocidas o totalmente ajenas, tienen un contenido mucho más rico que lo sensiblemente dado pero igual de inmediato.

La actitud natural es la disposición más íntima e individual del sujeto, que sólo es estructuralmente universal, es decir, todos tenemos un modo semejante de estar en el mundo (un modo relativo) que consiste, elementalmente, en la incuestionabilidad, la gratuidad, el ser espontáneo de la realidad para nosotros. Husserl reconoce que el dogmatismo de las ciencias está anclado en esta intuición natural de la certeza del mundo y su realidad (Husserl, 2013: § 62, 218 / 118). Esto sólo es decir que la actitud científica tiene su fundamento en la actitud natural.

La naturaleza correlativa de la experiencia inmediata es distinta de la naturaleza en sentido científico, si esta se entiende más bien como la unidad abstracta de todo lo real, causalmente enlazado y matemáticamente comprensible. Esta no sería tanto la naturaleza de la biología como la de la física, por ejemplo, aunque es este concepto y menos el de la biología el que impera en la demarcación epistemológica de las ciencias de la cultura. Conforme a las actitudes de las que son correlato podemos distinguir entonces entre “naturaleza científica” —la naturaleza del naturalismo, por ejemplo— y “naturaleza” en sentido ordinario. Cada una es correlato de una disposición experiencial del sujeto, ya en actitud teórica, ya en actitud natural. El científico

naturalista tiene delante objetos vacíos de contenido o determinaciones espirituales; el hombre común (la persona en su entorno inmediato) se desenvuelve en un mundo siempre con un sentido espiritual para él.

Ahora bien, si nos situamos en actitud teórica podemos considerar la naturaleza como el orden de todas las cosas del mundo, entre las cuales se encuentra el ser humano. Entonces podríamos tomarlo como cosa del mundo, animal u organismo, por ejemplo, y teorizar sobre su condición objetiva. Al hilo de esa misma consideración podemos llegar a ver un modo diferenciado de la realidad objetiva de lo humano, que estriba en su mixtura cósmico-psíquica, pero eso psíquico es también una cosa o parte del mundo. Este sería un procedimiento encauzado desde una perspectiva psicologista o naturalista. Lo que me interesa destacar es que al hilo de estas operaciones parece que la división del mundo en naturaleza y espíritu se produce en el curso del desarrollo científico, esto es, es ella misma el correlato de la actitud teórica basada en la actitud natural en cuya naturaleza correlacional no hay ni se presenta tal división, pero tampoco la naturaleza ni el espíritu en cuanto unidades totalizantes de la realidad, alcanzadas mediante un 'rodeo' teórico. El sentido del mundo heredado, incuestionado, ese es nuestro haber, con ello nos las vemos, no con 'la' cultura, ni con 'la' naturaleza. Nuestro mundo ordinario conserva más bien una unidad de sentido sobre la que se extiende la escisión naturaleza-cultura. En los mismos términos formales en los que llevamos a cabo la división de esas dos esferas podemos dar cuenta de su correlación o mutuo llamamiento. No sólo no se excluyen, sino que se pertenecen de un modo que las ciencias de ambas regiones pueden explicar. Esto es importante ante la crítica histórica de las ciencias, pues ocurre que la división en cuanto tal ha asumido como fundante de una experiencia efectiva, lo que ha motivado las vueltas y revueltas del naturalismo sobre el culturalismo o a la inversa —aunque en realidad ya todo culturalismo es una variante del naturalismo. Como sea, la crítica del dualismo es francamente débil (por lo menos en el contexto de las ciencias de la cultura) y su más amplio alcance ha sido el opacamiento de ambas categorías bajo el argumento de su excesiva carga metafísica sin preocuparse por reconducir la idea de naturaleza o su correlato espiritual a sus determinaciones significativas. La teoría de las actitudes posibilita esta reconducción y muestra que la actitud natural es primaria y respecto de ella la naturaleza es antes unidad de sentido inmediato que totalidad abstracta de lo dado sensiblemente. En la actitud natural las cosas que se nos dan o se nos presentan

se encuentran siempre en sus mutuas referencias conformando un horizonte de significado que brota de nuestras acciones empeñadas en el mundo.

Las actitudes abarcan cierta tipicidad de actos referibles a sus correlatos objetivos delimitados. Esa tipicidad funda los límites regionales en los que se basa la división de las ciencias. Fenomenológicamente hay un vínculo esencial entre tipos de objetos y tipos de actos: “Podemos decir entonces que la estructura unitaria sistemática de un mundo posible tiene su correlato en la sistemática unitaria típica de los tipos de ciencias relacionadas a esta estructura o a las estructuras parciales que son sistemáticamente dependientes” (Husserl, 2017: 146-147 / 122).

Es probable que la imagen más asequible de esta ordenación regional sea la de una estructura concéntrica, partiendo de los planos de experiencia más amplios para descender a los dominios dependientes o no autónomos del conocimiento científico. Al hilo de este recorrido el espíritu y su campo conceptual sería la región más vasta de la experiencia en que se funda la actividad científica. La región espiritual o humana no es sólo una región a lado de otras, sino el plano de experiencia más amplio en el que los objetos de otras regiones de ser adquieren sentido o dirección, y esto por el *a priori* material de la experiencia misma. Según Husserl cada campo objetivo —esfera de ser cerrada en sí misma o región ontológica— se delimita conforme a este *a priori*, por relaciones esenciales de coexistencia de sus objetos en el horizonte de experiencia en que aparecen.

Un campo de experiencia es una unidad interconectada (por leyes esenciales) de una diversidad de objetos coexistentes cuyos vínculos son esencialmente necesarios. Por ello la infinitud (intensiva y extensiva) del horizonte del mundo no es aquí vacía sino asequible a la experiencia que puede hacer visibles y describir esas leyes esenciales que rigen la coexistencia de los objetos o los vínculos entre conceptos de un mismo campo, porque esas estructuras se constituyen en el curso de la experiencia del mundo. La experiencia física, como la experiencia zoológica o la experiencia de objetos espirituales, tiene sus leyes de esencia, sus contenidos *a priori* fenomenológicamente descriptibles. La totalidad unitaria de la coexistencia, como principio unificador que brota de la experiencia de ese mismo campo objetivo, está anclada en la totalidad unitaria del mundo. Esto nos exige preguntar por la especificidad del carácter de pre-dación, o de naturalidad con que experimentamos el mundo. Husserl desarrolla esta analítica del mundo predado a lo largo

de veinte años, casi los últimos veinte de su propia vida.¹⁶ El análisis de la obviada del mundo, tema filosófico por excelencia y último escaño en la fundamentación rigurosa de las ciencias, está en realidad continuamente latente en la obra de Husserl, sobre todo en relación con la determinación de la naturaleza y la naturalidad de la experiencia del mundo.

3. Analítica del mundo predado: naturaleza como base material elemental de la experiencia

Ningún objeto se nos da de manera aislada; todo objeto se presenta ya siempre a partir del mundo. En ese “a partir” el mundo es un horizonte predado. No entraré aquí en un análisis más preciso del complejísimo concepto de «horizonte»¹⁷: quisiera más bien entenderlo en su relación con la predación como conciencia originaria del mundo ya ahí. La continua actividad constituyente del mundo se despliega más allá del objeto en su actualidad intencional. Esa actualidad excede el presente del acto, o todo acto intencional implica un campo de conciencia que abarca un horizonte inefectivo, un marco en el que se destaca el objeto actualmente experienciado. El horizonte inefectivo, señala Husserl, “Tiene todos los objetos (...) como totalidad complementaria de las objetividades individuales” (Husserl, 2017: 147). El objeto tiene un campo intencional que es siempre ya a partir del mundo: “Esta mención de horizonte está adherida en todas partes a cada campo efectivo

¹⁶ “Husserl describe las tareas de esa nueva ciencia, esa «analítica sistemática» que tiene que mostrar los modos fundamentales de la constitución de objetos como realidades en un mundo y, más allá, como constelaciones de objetos (...) porque cada objeto aparece en un contexto más amplio del que toma sentido y que en último término se remita al mundo que rodea a cada persona o cada comunidad” (J. San Martín, 2012: 156).

¹⁷ Roberto Walton ha contribuido a la clarificación de este concepto que sirve como vertebra pertinaz de su propio trabajo filosófico en el marco del trascendentalismo. Lo aquí desarrollado (en los límites del tema que planteo) se despliega de hecho dentro del camino roturado por Walton en el análisis del mundo como «horizonte predado». Esto significa que en realidad este apartado se inscribe en la estela de los trabajos del filósofo argentino y de su interpretación de la fenomenología trascendental. Ver Walton, 1993.

como mención concomitante” (Husserl, 2008: 27).¹⁸ Si yo digo: ‘ahí está la puerta’ y la señalo, ese ahí señalado apunta además a un más allá, un allá no visto pero sabido, mentado en el apuntar ahí, donde está la puerta. Mas ni el ahí ni el más allá de la puerta, ni la puerta se dan sino como dentro de un campo efectivo de objetos. En la actitud natural todo objeto se da en un campo objetivo que implica la mención de un horizonte predado. Los objetos destacados son ya mediatos; el sentido de lo mediato se entiende en su referencia ínsita al campo de experiencia en el que surge, es decir, un campo ya inscrito en el horizonte predado del mundo. La mediatez es la referencia misma a ese campo más amplio pero inmediato, originario en cada nuevo acto: “Siempre es predado el mundo —afirma Husserl—” (Husserl, 2008: 28). El horizonte predado es lo más básico del entorno no visible pero dado y continuamente ahí, allá, extendiéndose en su indeterminación a través de la siempre nueva emergencia de campos objetivos en actos presentes. Esto señala la predación, la presencia de lo inefectivo, la latencia de lo mentado en lo patente.¹⁹

En el análisis de la estructura de los actos intencionales asoma la estela del campo más amplio del que forma parte la identidad del objeto, pero esa unidad se constituye ya sobre un mundo cuya génesis coincide con la génesis de todos los actos intencionales que tienen en la experiencia individualidades objetivas. Esta génesis tiene además niveles susceptibles de aclaración si seguimos como hilo conductor los objetos hasta reconducirlos a su sentido más originario como proto-objetos, objetos primeros en sí: “Deberemos llegar —afirma Husserl— a una estructura de niveles inherente a la génesis (...) de tal manera que todos los objetos pre-dados del mundo válido en cada caso deben remitir retrospectivamente a objetos primeros en sí...”. Aquí “hay que ser cuidadosos” (Husserl, 2008: 29), y distinguir este ‘en sí’ de una pureza objetiva inalcanzable, es decir, como si se tratara de objetos

¹⁸ (Los fragmentos traducidos en este texto son de Roberto Walton, tomados de un material de trabajo para uno de sus seminarios en la Universidad de Buenos Aires.)

¹⁹ “Husserl —señala Roberto Walton— procura explicitar un entrelazamiento y entramado de horizontes y una remisión de horizontes en sí primeros a horizontes en sí posteriores de modo que el mundo se ha de desvelar como horizonte de todos los horizontes a partir de cada cosa real experienciada y su propia horizonticidad” (Walton, 2009: 113).

absolutamente libres de toda determinación espiritual. Para Husserl es cuestionable la idea misma de un mundo nulo histórico en el que los hombres “cayeran como la nieve” (es decir, sin antepasados); tan pronto como estuvieran en la Tierra y empezaran a socializar ese mundo sería cultural (Husserl, 2008: 29). Estos objetos primeros en el sentido de la génesis o proto-objetos corresponden más bien al plano de formación o prefiguración objetiva del mundo espiritual. En el § 2 de los anexos al tomo xxxix de *Husserliana*, Husserl trata “el mundo predado como mundo cultural que remite retrospectivamente a la naturaleza” (Husserl, 2008: 30). Esta naturaleza desde luego no es la naturaleza del científico, sino la materia del obrar humano, una materia no neutral ni meramente pasiva sino ya dispuesta —y de un cierto modo— a la acción que, sobre ese horizonte predado, constituye la actualidad de mi entorno.

El horizonte predado del mundo, en tanto continente de la totalidad de los objetos, remite por cierto a “los hombres ocupados con ellos” (Husserl, 2008: 30). Es decir, esos objetos en su predación remiten a las acciones humanas dadoras o creadoras de significado; tales acciones se entrelazan además intergeneracionalmente, de tal modo que cada cosa lleva implícita la huella de los tiempos de los hombres que me precedieron e incluso de las generaciones que seguirán, aunque, claro, este conocimiento se va formando en la medida en que por la empatía se enriquece el horizonte significativo de nuestro entorno y de cada objeto, de la misma forma en que se va engrosando esa matriz de significado con cada nueva experiencia mía, individual e intransferible. Así la originariedad de la experiencia radica en ser mi experiencia íntima, pero es experiencia originaria de los objetos con sus determinaciones no dictadas por mí en cuanto individuo histórico.

En el horizonte predado Husserl distingue entre los planos de lo inmediato y lo mediato; en este último ubica los caracteres axiológico-prácticos o espirituales que podemos reconducir a su génesis de sentido a través de sus diferentes niveles, considerándolo ya como “mera naturaleza”, ya como “cultura”. El modo de darse de las objetividades culturales implica la posibilidad de su reconducción genética en la propia subjetividad —es decir, en mí—, por lo tanto, la mera naturaleza sería ese plano inmediato supuesto en la génesis objetiva de carácter espiritual, el plano proto-objetivo. Lo interesante en este punto es, para Husserl, ver cómo se produce de lo ya dado un “algo mundano” de nivel superior. Es la empatía la que mediatiza la experiencia inmediata de los objetos. La naturaleza proto-objetiva es como el mundo de la

infancia que a través de la experiencia —y de la experiencia empática— se llena de contenido, y las cosas adquieren un perfil definido, en un entorno colonizado por el lenguaje —en esa experiencia que se acumula o sedimenta en hábitos y disposiciones. “Como primer nivel de esta mediación —afirma Husserl— tengo entonces la manera de darse y en especial la experiencia de los otros en cuanto tales” (Husserl, 2008: 31). El contacto empático constituye el nivel intermedio entre lo proto-objetivo y lo objetivo espiritual.

Un solo hombre presenta a la humanidad entera y esa presentación tiene su génesis en mí, esa génesis tiene como núcleo la mera naturaleza como materia inmediata de la “obra” (el hacer humano, en comunidad, con otros) que la mediatiza. Se trata de una unidad de la acción mundana en la que no podemos distinguir plenamente un campo puro de experiencia sino sólo la materia de la acción espiritual. Esta naturaleza no es un campo intocado sino dispuesto como materia de la acción y cuya disposición, además, y por razón del entretrejimiento intersubjetivo en el que se manifiesta, es histórica: “se muestra que también la naturaleza tiene su génesis constituyente subjetiva —afirma Husserl. La múltiple conciencia de la naturaleza está sujeta ante todo a un análisis estático. Pero este análisis remite en sí mismo a su génesis” (Husserl, 2008: 34).

No se sobrepone la vida espiritual al horizonte predado que articula la experiencia del mundo, sino que se explica como trama de continuas remisiones de sentido desde lo latente hacia lo patente en la experiencia corriente de las cosas. Estas remisiones abarcan los vínculos intergeneracionales (de la tradición) en los que se conforma la identidad de la vida subjetiva como vida en un mundo de sentido. Una intencionalidad fundada es un acto desplegado sobre un plano o capa de experiencia ya sedimentada y que se acumula y preorienta la experiencia actual. El horizonte interno del objeto remite a una génesis subjetiva universal. Ese horizonte predado se reconfigura, pues, constantemente por la vida que produce efectos en ese mismo horizonte

La analítica del mundo predado es sólo la descripción de las estructuras básicas o elementales de la experiencia del mundo. Nosotros tenemos delante objetos en relación con otros objetos, en contextos que se extienden más allá de los límites del presente hacia una infinitud no experienciable en el sentido de los objetos trascendentes, sino experienciable en la presencia de todo, de cualquier objeto posible. Aquí la infinitud se explica como correlato de las determinaciones de un entendimiento finito en sus estructuras de hecho dadas en

toda experiencia de individualidades objetivas. El mundo predado es la continua presencia escurridiza (a la reflexión centrada del yo-psicológico), sólo aprehensible en su latencia y siempre efectiva en cada nuevo curso de experiencia. La descripción del *a priori* de coexistencia como forma más específica del *a priori* material nos conduce hasta este plano básico del ser y estar en el mundo, siempre en modos variables y correlativos a nuestra actividad con otros.

El predarse del mundo incluye estos dos niveles: la mera naturaleza, solo como materia de la acción y apropiación intersubjetiva, y los objetos culturales, complejos en la medida en que surgen ya en ese horizonte predado. La predación abarca la mera naturaleza como su núcleo, lo que está ya ahí dispuesto de un cierto modo para el sujeto. El horizonte no es materia pasiva sino viva por estar ya entretejida de sentido espiritual o intersubjetivo. El modo de experiencia del mundo que consiste en obrar sobre él se integra en el contenido de la experiencia de tal modo que ese mundo se renueva a sí mismo a través de la dinámica propia de la vida constituyente de sentido. Por esta vía estamos lejos de considerar la naturaleza como un plano material pasivo o apenas dispuesto para su dominación, tampoco es una infinitud indiferenciada o inasequible a la descripción científica.

A través de la fenomenología podemos alcanzar una definición de la naturaleza no anclada en el dualismo metafísico de la tradición, ni en el objetivismo ingenuo o el naturalismo, sino una naturaleza que tiene una *dynamis* propia, la de la génesis de sentido del mundo de la vida. ¿En qué situación nos deja esta idea de naturaleza sobre la delimitación de los campos de experiencia científica? ¿No determina esta reconducción trascendental de la naturaleza una resignificación de las ciencias de la vida? La fenomenología no juega ningún papel intermedio entre el formalismo y el vitalismo, porque el plano ontológico en el que se despliega es trascendental. La definición fenomenológica de naturaleza es fundamental para entender el sentido trascendental del plano que recorre la reflexión husserliana, porque la fenomenología describe nada más que mi vida en su naturalidad, las estructuras constituyentes del sentido de esa naturalidad de la realidad, el *a priori* material de la experiencia del mundo de la vida, y esa descripción es el cumplimiento fundamental de la filosofía científica, por ello no puede proponerse ni como ideal regulativo del quehacer filosófico, ni darse por sentado en la historia de la filosofía; se trata más bien de la exigencia de

fundamentación radical del conocimiento científico, sobre la base de una descripción rigurosa de la experiencia del mundo.

Fuentes

- Husserl E. (2005). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. A. Ziri6n Quijano (trad.) México: UNAM-FCE.
- ____ (2006). *Investigaciones l6gicas 1*. M. Garc3a Morente y J. Gaos (trads.) Madrid: Alianza.
- ____ (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. R. Sowa (ed.) (Hua xxxix). New York: Springer.
- ____ (2009). *La filosof3a, ciencia rigurosa*. M. Garc3a Bar6 (trad.) Madrid: Encuentro. [T3tulo original: (1911-1921). *Aufsätze und Vorträge*. hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp (Hua XXV). La Haya: Martinus Nijhoff. 1987, 3-62.]
- ____ (2012). *Las conferencias de Londres. M3todo y filosof3a fenomenol6gicos*. R. S3nchez Soberano (trad.) Salamanca: S3gueme. [T3tulo original: (2003). *Husserl and Goossens: Einleitung in die Philosophie*. 1. *Phänomenologische Mehtode und Phänomenologische Philosophie. Londoner Vorträge*. 1922. Kluwer, 2002.]
- ____ (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: introducci6n general a la fenomenología pura*. A. Ziri6n Quijano (trad.) México: UNAM-FCE.
- ____ (2014). *La filosof3a como ciencia estricta y otros textos*. E. Tabernic (trad.) Buenos Aires: Prometeo. [T3tulo original: (1954). *Die Philosophie als menscheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft*. Martinus Nijhoff.]
- ____ (2017). *Nature et Esprit. Leçons du semestre d'été 1927*. J. Farges (trad.) Paris: VRIN. [T3tulo original: (2001). *Natur und Geist*. Netherlands: Springer.]

Literatura secundaria

- Patočka, J. (1988). *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*. E. Abrams (trad.) Netherlands: Kluwer.
- San Mart3n, J. (2006). *Para una filosof3a de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*. Madrid: Biblioteca Nueva – UNED.

- Staiti, Andrea, (2014). *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit, and Life*. U. K.: Cambridge University Press.
- Walton, R. (1993). *El fenómeno y sus configuraciones*. Buenos Aires: Almagesto.
- (2009). El aparecer y lo latente. En *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Morelia – Lima: CLAFEN – PUCP.