

CONOCER EL CONOCIMIENTO. Epistemología y Fenomenología.

KNOWING KNOWLEDGE. Epistemology and phenomenology

Ulises Toledo Nickels*

A
Gladys Matus Sepúlveda
In Memoriam

RESUMEN

Conocer el derrotero de los supuestos que sustentan el *conocimiento válido* de una época es relevante porque el conocimiento no sólo refleja el mundo que vivimos sino que, en importante medida, lo construye. Siguiendo ese postulado el artículo muestra-a grandes rasgos- el subyacente epistemológico en el paso del Medioevo a la modernidad y, luego, bosqueja la rebelión epistemológica contra el positivismo triunfante que se expresa en el programa *fenomenológico*, el cual radicaliza la impronta *humanista* de la primera modernidad, subrayando la dimensión *cualitativa* del proceso constituyente del conocimiento; el artículo examina algunas de sus implicancias y proporciona una explicitación de los desafíos que afronta. Asimismo, en línea secuencial, esboza la propuesta de una ciencia de sello fenomenológico para el mundo social y las posibilidades que ofrece el ambiente Second Life, basado en las TIC, para *des-archivarla* metodología de los *tipos ideales* y comenzar a emplearla en la modelización de escenarios de intervención social.

Palabras Clave: Conocimiento, Epistemología, Ciencia Moderna, Metodología, Fenomenología, Tipo Ideal, Avatar, Second Life, Socio-fenomenología.

* Dr. en Epistemología de las Ciencias Sociales. Magister en Ciencias de la Educación. Licenciado en Filosofía. Profesor de Estado en Filosofía.

Profesor de *Epistemología de las Ciencias Sociales* en el Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Profesor de *Lógica de la Investigación Social* en Magister Ciencias Sociales Universidad del BíoBio. Vicerrector Académico Instituto IPG. Email utoledo@gmail.com

ABSTRACT

Knowing the vector of the assumptions that support the *valid knowledge* of an epoch is relevant not only because knowledge not only reflects the world in which we live, but in an important way it creates it. Following this assumption this article shows broadly the epistemological basis taken from medieval to modern times, and later, it shows the epistemological rebellion against positivism that expresses itself in the phenomenological program, which radicalized the humanist approach of the first part of our modern times, noting the *qualitative* dimension of the process of knowledge; the article examines some of its implications and provides the challenges being faced. At the time, in sequential order, it elaborates the proposal of a science with a phenomenological seal for the social world and the possibilities of the ambience in Second Life, based on TIC to take it away from the *ideal types* and begin to utilize it in the modeling of social intervention scenarios.

Keywords: Knowledge, Epistemology, Modern Science, Methodology, Phenomenology, Ideal Type, Avatar, Second Life, Socio-phenomenology

I. INTRODUCCIÓN

La tematización de las posibilidades y limitaciones del conocimiento humano fue una preocupación central en el pensamiento moderno. Y si bien, las respuestas y soluciones que se ofrecieron fueron diferentes entre sí, la mayor parte de los pensadores y científicos en ciernes estuvo de acuerdo en que el conocimiento *verdadero* era posible.

Algunos sostuvieron que la experiencia sensorial era la fuente de todo saber –el *empirismo*–, mientras que otros apostaron por el entendimiento puro *a priori* – el llamado *racionalismo*–.

Lo característico de los planteamientos *modernos* fue que adoptaron una posición subversiva frente a la tradición *epistemológica* medieval. El criterio de justificación y legitimidad del conocimiento *verdadero*-de la epistemología medieval- reposaba en la revelación del Logos Divino, contenida en los libros sacros, sus caracteres estaban escritos en latín clásico y sólo podían ser entendidos e interpretados –mediante exégesis- por un reducido círculo de eruditos que básicamente eran monjes y sacerdotes.

Recordemos que la población mayoritariamente era analfabeta respecto de su lengua vernácula y más aún de una lengua como lo era el latín clásico, cuya imagen acústica debía parecerles una invocación mística a entes sobrenaturales.

II. LIBRO DE LA NATURALEZA V/S LIBRO SAGRADO

Por eso, no es de extrañar que la metáfora preferida de Bacon y Galileo será la de “leer el libro de la naturaleza” que sutilmente oponían a la lectura del libro sagrado (la Biblia); o sea, esta aguda metáfora marca el paso de la *revelación* al *descubrimiento*. Mientras que la revelación va de Dios al hombre, el descubrimiento va del hombre a la naturaleza y del ser humano al ser humano. El gran libro de la naturaleza se mantiene abierto al investigador, pero este magnífico tratado no podría comprenderse a menos que el investigador domine el código en que está escrito el libro.

Francis Bacon (1561–1626) inició la tradición de acumulación de datos, a partir de observaciones sensoriales y de formulación de hipótesis mediante enunciados fundados en dichas observaciones; ahora no sólo se razona lógicamente sino que se busca una fiel lectura de la realidad a través de la observación empírica sistemática.

Su método se proponía reemplazar el de Aristóteles conocido como *Organon* (que significa *instrumento*) y donde el filósofo de la antigüedad condensó las doctrinas formales de la lógica para emplearlas como herramientas que -al hombre- le permitieran conducir bien su razón en la búsqueda de la “verdad”. Aristóteles privilegió la certidumbre de la deducción. Bacon cambia sustancialmente la perspectiva aristotélica y se inclina hacia la inducción y la generalización empírica, pero la elección del título *Novum Organum* también contiene un reconocimiento implícito de la importancia lógica del *Organum* original que, sin embargo, pretende corregir, adicionándole la parte empírica de la que carecía la metódica aristotélica.

Bacon aportó un método para hacer inducciones graduales y progresivas. Debe recopilarse una serie de *hechos* naturales y experimentales y al contar con amplia información empírica sobre ellos se pueden eliminar las posibilidades más débiles (técnica de exclusión) y esto hace más expedito el cálculo de las probabilidades fácticas que poseen mayor verosimilitud. Bacon restringió el estudio a las causas materiales, formales y eficientes y excluyó las causas finales o teleológicas (que eran muy relevantes para Aristóteles). Las preguntas lícitas se redujeron a ¿Qué?, ¿Cómo?, ¿Por qué? Nótese que la pregunta cualitativa “¿Para Qué?” fue erradicada y así se entronizó el modelo causal mecánico típico de la ciencia moderna *clásica*

Desde el momento que Galileo (1564 -1642) y Descartes (1596 - 1650), a pesar de sus diferencias en otros planos, estuvieron de acuerdo en que el libro de la naturaleza estaba escrito con los signos de las matemáticas, de la geometría y de la lógica (en general), asumen *ipso facto* que el llamado descubrimiento científico es un producto exclusivo del pensamiento humano. En palabras de Galileo: “La ciencia está escrita en este gran volumen –me refiero al universo- que se mantiene continuamente abierto a nuestra inspección, pero que no puede comprenderse a menos que uno aprenda a entender el idioma y a interpretar los signos en que está escrito. Está escrito en el idioma de las matemáticas y sus signos son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las que es humanamente imposible entender una sola palabra; sin ellas, uno camina en un oscuro laberinto” (Galileo citado por PérezTamayo, 1993, p.41).

Así, entonces, la *ciencia* surgida en la época *moderna* subrayó su dependencia de la sola fuerza de la razón, la que actúa sin otra ayuda que la confirmación de los datos por la vía empírica que proveen los órganos sensoriales de que están dotados los *seres humanos*. De ahí que, frente al estilo cognoscitivo medieval, los nuevos epistemólogos -tales como Bacon, Descartes, Galileo-, sostuvieron que no hay ninguna verdad digna de tal nombre que pudiera eximirse de la obligación de exhibir las pruebas y demostraciones, de sus pretendidos méritos, ante el tribunal de la razón y/o de la *empirie*.

Resumo lo dicho hasta aquí: a partir del siglo XVI y XVII se produjo un drástico cambio del centro de gravedad epistemológico y el conocimiento *verdadero* quedó afincado en las posibilidades del entendimiento humano, sin participación de instancias espirituales distintas a la racionalidad humana. Conviene recordar que la palabra *moderno* aludía a lo *nuevo*–innovador, diferente–por lo tanto lo que ellos querían ofrecer, al usar esa denominación, era el advenimiento de una nueva manera de conocer y, en paralelo, una nueva manera de entender lo que era el conocimiento legítimo. ¿Por qué era “NUEVA”? En primer lugar porque contradecía la forma tradicional de *justificar* el conocimiento, con su peso de mil años de vigencia. La cuestión del método vendrá por añadidura.

III. EL MÉTODO

Por cierto, esto hizo sobresalir un elemento que -si bien había estado presente-no había sido preponderante: me refiero al *método*. Dados los supuestos anteriormente señalados, surgió la necesidad de encontrar una directriz para superar el océano de dudas que amenazaba hacer naufragar a la humanidad europea del periodo post medieval -siglo XVI- y poder encauzar la búsqueda de nuevo conocimiento y recuperar la confianza en su validez; es decir: que pudiera justificar la legitimidad del nuevo conocimiento haciéndolo *socialmente* aceptable. En definitiva, tras varios intentos, la modernidad otorgó la primacía al método que se apellidó “*científico*”. Ahora bien, en cuanto concepto, esto es lo mismo que decir: *método de conocimiento*, porque *Ciencia* es un término derivado de la palabra latina *Scire*, que significa *Conocimiento*.

Y no está de más insistir que *Método* es una palabra compuesta que incluye la *Meta* cognoscitiva que se quiere alcanzar y, por otra parte, *Hodos* significa “camino”. Por lo tanto, la noción *Método* refiere a direccionar el camino hacia un objetivo y prever los obstáculos epistemológicos que hay que superar para llegar a obtener el conocimiento anhelado, lo que se traduce en diversos protocolos. Asociado a ello se encuentra el proceso de investigación que se sustenta en las

técnicas y protocolos estipulados en el método. Paralelamente, como advirtió Bourdieu, esto conlleva el peligro de sentirse tentado a usar el método como si fuera un recetario de cocina (Bourdieu 1999, p.16)

Las cuestiones fundamentales que condujeron a privilegiar el *Método* fueron principalmente de carácter epistemológico y se resumen así: ¿Cómo sabemos lo que es la realidad? ¿Cuáles son los modos de relación del sujeto con la realidad? ¿Cuáles son las relaciones del sujeto cognoscente con el objeto cognoscible? ¿Es posible adquirir un conocimiento seguro acerca de la realidad? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de un conocimiento fiable (se decía *verdadero*)? ¿Las técnicas *de investigación* que comprende el método, pueden garantizar la validez y la confiabilidad del conocimiento obtenido?

El *Método* se convirtió en una lógica del descubrimiento que contiene pasos precisos y secuenciales. Esto se verificó, por ejemplo, en el mencionado *Novum Organum* empirista de Bacon y en el racionalista *Discurso del Método* de Descartes. Cabe acotar que aún hoy la cuestión metodológica genera un gran respeto lego, de modo que la fórmula conocida como “*el método científico*” todavía conserva un halo de liturgia del descubrimiento, tal como antes, en el ámbito religioso, había primado la liturgia de la revelación.

En este aspecto se puede señalar que es aquí donde comienza a perfilarse una fe alternativa a la de la época medieval: la fe moderna reposa en el poder antropocéntrico creador del *Método*. Bacon lo propone sin ambages: “El curso que propongo para el descubrimiento en las ciencias es tal que deja muy poco a la agudeza y fuerza de la inteligencia, colocando a todas las capacidades mentales y de comprensión en casi al mismo nivel. Porque del mismo modo que al dibujar una línea recta o un círculo perfecto, si se hace simplemente a pulso, mucho depende de la práctica y de la firmeza de la mano, pero si se hace con ayuda de regla o compás, depende poco o nada de tales factores individuales: así es exactamente con mi método” (Bacon 1961, aforismo 61).

O sea, quien siga el método de manera irrestricta y lo aplique de la manera recomendada, será inevitable que llegue a los resultados cognoscitivos esperados (y ciertamente adecuados), aunque la inteligencia de quien lo usa no sea sobresaliente en lo absoluto, porque el mérito es del método y no del sujeto que lo emplea. Además, esto supone que método científico hay uno solo (monismo metodológico).

IV. BALANCE DE EMPIRISMO Y RACIONALISMO

Queda claro entonces que, al menos en principio, el empirismo y el racionalismo *modernos* – a pesar de sus disputas internas - fueron camaradas de trincheras y afinaron sus armas para combatir las doctrinas que apuntalaban la tradición teocéntrica.

El empirismo, por ejemplo, exigió una evidencia basada en la experiencia sensorial donde la pregunta fundamental era: “¿Dónde están los objetos *reales* de los cuales emanan los datos, los conceptos, las creencias?”. A su juicio, si tales objetos no podían presentarse, debía asumirse que los conceptos y las teorías correspondientes eran el resultado de asociaciones y combinaciones de datos meramente imaginados.

El empirismo consideró ilegítimos los datos que *no provenían* de la experiencia sensorial y subestimó la razón pura. Su tesis de la *tabula rasa* es de sobra conocida. A pesar de las restricciones de una postura tan radical se puede admitir que el empirismo estuvo en lo correcto cuando afirmó que sólo se puede corroborar lo que es susceptible de experiencia. El problema estriba en que su noción de *experiencia* es muy elemental y llega a pecar de ingenua, cuando la reduce al circuito estímulos – sensaciones.

Por su parte, puede considerarse acertada la advertencia del racionalismo respecto a que las nociones cognoscitivamente válidas no siempre proceden de la experiencia sensorial. Por ejemplo, es lo que pasa con la noción de lo *general*,

presente en la *generalización empírica* que se obtiene por vía de la inducción y, en mayor grado aún, en todas las leyes científicas que se pretenden universales. Dicha noción no puede ser de origen empírico, puesto que la generalización que se proyecta desde los hechos no se desprende de aquellos sin más; por el contrario, “*lo general*” es aquello a lo que aspira el investigador desde que comienza a reunir los datos inferenciales; en otras palabras la noción de lo general está presente antes que los datos digan algo. Ese reparo tiene más fuerza aun cuando se trata de las nociones universales (leyes científicas).

En definitiva el racionalismo extrae de ahí la presunción que existen ideas necesarias *a priori*, es decir preexistentes en el entendimiento humano y, en función de las cuales, lo que ocurre en la realidad se vuelve inteligible (Descartes, 1974). De aquí se deriva que los racionalistas infieren por *deducción* (lo particular de lo general) y sus enunciados son *analíticos*. Ahora bien, los enunciados analíticos no amplían el conocimiento acerca de los datos, los hechos y los objetos, sólo los explican con mayor evidencia lógica (tautológicamente). Esto, porque la inteligibilidad del *explicandum* (la explicación concluyente) se logra en virtud de lo que ya está contenido en las premisas (compuesta de teoría y condiciones iniciales). En síntesis el racionalismo sostiene que las premisas son juicios válidos de manera *a priori* y tienen validez universal y necesaria. Los racionalistas clásicos asumieron este precepto como un dogma.

Un racionalista contemporáneo -como lo es sir Karl Popper- aclara este punto: “Un problema de ciencia pura radica siempre en encontrar una explicación, la explicación de un hecho, de un fenómeno, de una regularidad notable o de una excepción igualmente notable. Aquello que pretendemos o esperamos explicar recibe el calificativo de *explicandum*. El intento de solución -es decir: la explicación- radica siempre en una teoría, en un sistema deductivo, que nos permite explicar el *explicandum* relacionándolo lógicamente con otros hechos (las llamadas condiciones iniciales). Una explicación totalmente explícita radica siempre en la derivación lógica del *explicanduma* partir de la teoría, juntamente con las condiciones iniciales. El esquema lógico básico de toda explicación radica,

pues, en una inferencia lógica deductiva, cuyas premisas están constituidas por la teoría y las condiciones iniciales y cuya conclusión es el *explicandum*". (Popper 1973, p.114).

No obstante, los empiristas –principalmente John Locke (1632 -1704) y David Hume (1711- 1776) - cuestionaron el postulado de unas supuestas ideas innatas (*a priori*) y sostuvieron que los racionalistas dogmáticos no lograban responder satisfactoriamente la cuestión de fondo, referente a *qué es la razón (o la racionalidad)* –como fundamento estructurador del entendimiento- y cuál es el modo en que ella procede para elaborar las nociones *a priori*.

Pero los empiristas también enfrentaron anomalías. Ellos infieren por *inducción* y llegan a las nociones generales a partir de los datos que le proporciona la observación de lo particular, y en la medida que acumulan datos van incrementando o ampliando el conocimiento de los temas que estudian; ello se expresa en enunciados *sintéticos*, pero las afirmaciones *a posteriori* que estos enunciados proporcionan no tienen validez universal. Por lo mismo, la ley *científica* que el empirista dice obtener por vía inductiva tiene, entonces, una cuestionable pretensión de "verdad" o, al menos, de fiabilidad.

V. EL OBJETO NO ES UN NOÚMENO

Frente al entrampamiento de los argumentos empiristas y racionalistas surgió la solución *trascendental* que quiso integrar lo que cada conjunto de argumentos (empiristas y racionalistas) tenía de rescatable y así poder superar la dicotomía. Immanuel Kant (1724 – 1804), fue una de las principales figuras *modernas* que intentó fijar una base *trascendental* para explicitar como llegamos a tener algún conocimiento de *algo*. Él trató de restablecer la unidad del mundo sensible e inteligible, asumiendo que lo sensible y lo inteligible son dos dimensiones complementarias, a saber: los elementos *a posteriori* y *a priori* de la *unidad del objeto*.

Kant distingue entre el objeto sensible-inteligible (el fenómeno) que es tal para el sujeto cognoscente y el ente del cual dicho fenómeno es presencia. El *ente* está más allá del fenómeno y se denomina noúmeno o *cosa en sí*. El *noúmeno* se sitúa fuera del alcance de los sentidos y, por lo tanto, allende las posibilidades del dispositivo sensible -perceptible del ser humano y, precisamente por eso, es *trascendente* (al sujeto).

El término *trascendental* fue usado por Kant en una acepción estrictamente técnica y con este vocablo aludió al conjunto de elementos que condicionan y posibilitan el conocimiento humano. Es decir aquellos elementos que, al ser humano, le permiten expandir su conciencia más allá de sí mismo -de sus límites corporales- para poder aprehender categorialmente o “capturar conceptualmente” un objeto que es distinto del sujeto cognoscente y que está fuera de él. No está de más insistir que el sujeto que observa o que *piensa* el objeto, está más acá del objeto. Entonces ¿Cómo es posible que el sujeto pueda tener conocimiento de *algo* que, en términos absolutos, está fuera y distante de él?

Atendida esa dificultad, recapitulemos: si insistimos en sostener que el hombre puede tener conocimiento del mundo, debemos suponer que hay condiciones vinculantes entre sujeto y mundo. En su dimensión cognitiva dichas condiciones vinculantes son denominadas *trascendentales*. Tales categorías, obviamente, deben preceder al conocimiento y están dadas *antes* de todo conocimiento efectivo, en la forma de un *a priori* ineludible. Ahora bien, son esos requisitos de posibilidad del conocimiento el tema de la indagación crítica de la epistemología kantiana.

En ese marco se asume que el conocimiento humano sólo puede ser explicitado si previamente se aclaran las condiciones que lo sostienen, porque no se puede establecer ningún saber seguro sin dilucidar primero cuales son los fundamentos que justifican el conocer en general.

VI. EL OBJETO ES UN FENÓMENO

Permítaseme ahora una ingenua digresión que busca ejemplificar la cuestión. Comenzaré con una analogía entre la operación de “conocer” y la operación de “ver”.

Nótese que mientras *vemos* un paisaje raramente reflexionamos sobre lo que hace el ojo para captar lo que vemos, pero nos resulta evidente que el blanco de la nieve y el café de la roca, contrastan con el azul del cielo y éste, a su vez, con el verde de la floresta. Sin embargo, esa percepción de los colores no sería posible sin algunas condiciones *a priori*.

Dichas condiciones *a priori* son, por definición, anteriores a la experiencia de ver los colores y nos las proporcionan los conos y los bastoncitos que son un tipo de células instaladas en nuestra retina. Sin embargo, en la *realidad* –en sí- no hay colores. En la realidad *noúmeno* solamente hay fotones y ondas electromagnéticas que –en un trabajo conjunto- del ojo, la retina y el cerebro, se *interpretan*; y en virtud de esa interpretación (que llamamos sensación y percepción), le adjudicamos la fisonomía característica de lo que llamamos *colores*. No obstante, es inobjetable que en nuestro mundo fenoménico – humano y nada más que humano - los colores sí existen, ¡vemos colores!

Pero los colores que vemos es el resultado de un proceso de interpretación que efectúa el sujeto, gracias a ciertos dispositivos *a priori* de carácter fisiológico con los cuales procesa un grupo de estímulos distales que en virtud de aquello se configuran en colores. En definitiva los colores, en gran medida, son construidos por el ojo y el cerebro. Ese es un fenómeno.

Ahora bien, del mismo modo que el ojo no repara en los *procedimientos* del “ver” en el momento de percibir los colores (dado que el ojo no se ve a sí mismo), cuando *conocemos* nos pasa algo parecido y rara vez nos detenemos a intentar *conocer* el conocimiento; es decir, la estructura que hace factible el conocimiento. Empero eso es precisamente lo que quiere elucidar la fenomenología. Su propósito es conocer el proceso de conocer para juzgar la validez del

conocimiento. O sea, busca identificar con la mayor rigurosidad (y en profundidad) las condiciones de posibilidad del conocimiento, más acá de sus contenidos *materiales* específicos (Toledo, 2012).

En efecto, en esta corriente de preocupaciones se insertan las investigaciones de Edmund Husserl (1859-1938), que él llamó fenomenológicas. Por lo consiguiente, Husserl no creó un sistema de pensamiento totalmente nuevo sino que retomó el camino iniciado por sus antecesores; pero, ante todo, él quería sortear las vías abortadas que hicieron perder el rumbo a aquellos. En tal escenario, la fenomenología se erigió en denuncia que enrostró los equívocos de las instancias previas y, al mismo tiempo, se erigió en método riguroso que radicalizó la opción *humanista* de sus predecesores *modernos* (Husserl 1991, pp.62-126).

Husserl respetó el aporte de Kant pero a él le pareció que las sutiles disquisiciones acerca de la *cosa en sí* y su *ser fenoménico* son ociosas, porque lo cierto es que no podemos hablar seriamente de cosas que no percibimos en nuestras percepciones, ni experimentamos en nuestras experiencias.

Sólo podemos reflexionar y hablar con seguridad acerca de lo que percibimos, experimentamos y pensamos. Por lo tanto, el centro de gravedad fenomenológico no recae en el noúmeno –o *cosa en sí*– sino que se focaliza en el análisis del proceso *subjetivo* a través del cual la *cosa* se convierte en un fenómeno para nosotros. En definitiva, a su juicio, carece de importancia especular acerca de una supuesta *cosa-en-sí* ajena a las posibilidades de la experiencia cognoscitiva humana.

En la perspectiva husserliana la actitud trascendental es, ante todo, apertura a la aparición originaria de los datos que él llama *fenómenos* y, en esa medida, ella nos permite acceder a la esfera dentro de la cual cabe buscar la *esencia* de tales fenómenos. Dice Husserl: “Empleo la palabra *trascendental* en un sentido máximamente amplio para designar el motivo originario que da sentido a

todas las filosofías modernas. *Se trata del motivo del preguntar en retorno por la fuente última de todas las configuraciones cognoscitivas, de la autorreflexión del cognoscente y de la reflexión de su vida cognitiva* en la que todas las configuraciones científicas, que tienen validez, ocurren” (Husserl 1991, p.102).

Y antes de proseguir quiero despejar una confusión frecuente, Husserl no era un filósofo de profesión, él era matemático y también estudió astronomía. Comenzó indagando sobre epistemología de la matemática con un célebre estudio que tituló *sobre el concepto de número* y de ahí derivó su investigación a examinar críticamente el fundamento del conocimiento en general, con énfasis particular en el conocimiento científico de su época.

VII. LA EPOJÉ FENOMENOLÓGICA

El fenomenólogo subraya que en nuestra experiencia cotidiana nos topamos con cosas y situaciones que se presentan ante nosotros –sin buscarlas nosotros- y de las cuales nos damos *cuenta*; es decir, el *darnos cuenta* evidencia que llegamos a tener una conciencia relativa acerca de ellas. No obstante, aceptar - en base de aquello- la existencia de datos supuestamente objetivos, sin someter a un examen racional sus condiciones de posibilidad, es una actitud contraria a la exigencia de fundamentación rigurosa del conocimiento que nos impone la perspectiva científica. El esfuerzo debe focalizarse, más bien, en reconstruir el proceso cognitivo mediante el cual el mundo se constituye como *objeto*; o, mejor aún, como crisol fenoménico.

Para alcanzar una comprensión crítica-reflexiva de la *objetualidad* (existencia de objetos) el fenomenólogo comienza por dejar de lado el *pre-juicio del mundo* (que consiste en creerlo de suyo evidente) y armándose del precepto metodológico *volver a las cosas mismas* busca la forma de aprehender los datos en su presentación lisa y llana a la conciencia y así poder *observarlos* de manera directa en su *darse* originario.

Ahora bien, esa forma de *observar reflexivo* ha sido llamada *intuición eidética*, donde el *intuir* alude a una comprensión esencial del significado de lo *real* y de la constitución de lo *real* como tal. De manera más precisa diré que la expresión *intuir* fue utilizada por Husserl como equivalente a *ver* y, si bien abarca el *ver* sensorial (de los ojos de la cara), no se limita a eso sino que incluye *un ver fundamental orientado hacia la comprensión del origen de lo que es visto* como fenómeno; esa es la *intuición eidética*. El término *eidética* alude aquí a los elementos invariantes de un fenómeno y esa invarianza del significado recibe el nombre de *esencia*.

La tarea descriptiva que se deriva de la *intuición eidética* no consiste en una explicación basada en encadenamientos de causa a efecto (vinculación mecánica que acentúa lo in-humano); la fenomenología al contrario quiere aportar una explicitación que analiza y des-implica los horizontes del significado, interno y externo, espaciales y temporales -del fenómeno- considerado como dato de primera mano. Para ello introduce la regla metodológica llamada *epojé*, palabra de origen griego que prescribe la abstención de emitir juicio u opinión sobre *algo* si no se está completamente seguro de su verdad o validez. La *epojé* fenomenológica, entonces, consiste en abstenerse de suscribir el *prejuicio del mundo* y deja la existencia del mundo entre paréntesis.

Pero, si bien la *epojé* es un recurso metodológico que se emplea con fines estrictamente analíticos y descriptivos (descripción profunda o descripción de significados), la suspensión del juicio se extiende a todas las cosas que contiene el mundo, incluyendo la imagen que tenemos de nuestros semejantes, de los objetos culturales, la sociedad y las instituciones.

Lo que se deja entre los paréntesis son nuestras creencias, nuestros saberes prácticos, las teorías de todas las ciencias y de todas las religiones e, incluso, la creencia en nuestra propia existencia como seres humanos dentro del mundo. Esto no implica que renunciemos a ellas de la noche a la mañana sino que todos los saberes que hemos adquirido durante nuestra vida los “archivamos” -por

mientras tanto-y los dejamos en suspenso para poder abrirnos a una experiencia originaria del mundo que ahora podrá ser *intuido* desnudo de ropaje ideológico (del cuño que sea).

La *epojé*, entonces, es un ejercicio de *neutralidad radical*-imparcialidad- que nos prepara para poder *ver* los fenómenos tal como ellos se presentan ante nosotros y no como nos gustaría que se presentaran. Si se quiere, en esto consiste la “objetividad” del fenomenólogo. Este método –como cualquier método- es artificial, pero no es un proceder místico ni nada parecido, sino de uso frecuente en las ciencias formales en las cuales se formó Husserl.

El discípulo de Husserl, Alfred Schutz, hace ver que: “Tomando términos de la técnica matemática, Husserl llama a este procedimiento *poner el mundo entre paréntesis* o efectuar la *reducción fenomenológica*. No hay nada de misterioso en estas nociones, que son sólo nombres para el recurso técnico mediante el cual la fenomenología radicaliza el método de la duda filosófica, con el fin de ir más allá de la actitud natural del hombre que vive en el mundo que acepta, ya sea realidad o mera apariencia” (Schutz2003, p.115).

VIII. FENOMENOLOGÍA: CONOCIMIENTO Y MUNDO

De lo dicho hasta aquí, destacaré que la deliberada renuncia a *creer* en el ser del mundo permite concentrar toda la atención en la *experiencia del mundo* que, al mismo tiempo, es *conciencia del mundo* y de esa manera el proceso de reducción fenomenológica permite acceder a una esfera *trascendental* en cuanto ese nivel *trasciende* al mundo *habitual* o cotidiano y es el nivel donde los fenómenos se constituyen como tales. El fenomenólogo parte de su propia subjetividad porque los datos los experimenta primariamente como *fenómenos* de conciencia. Luego emplea la *epojé* que opera al modo de ciertos procedimientos matemáticos que ayudan a despejar todos los elementos secundarios para quedarse sólo con los aspectos invariantes. Dicha operación reduce la multiplicidad de los datos -meramente accidentales- al dato *esencial*.

Ello denota una operación del pensamiento que ejecuta una reflexión hacia los orígenes, con la intención de re-descubrir las significaciones que han sido relegadas al olvido por razón del peso de la tradición y/o de las rutinas de nuestras prácticas cotidianas, o bien, porque las intuiciones primigenias han sido reemplazadas por idealizaciones (conceptos, juicios, enunciados) que fueron acuñados en algún momento del devenir de una tradición filosófica o científica y que posteriormente pasaron a ser aceptados de manera a-crítica y acaban por encubrir el significado originario de los *datos esenciales*.

El análisis fenomenológico concibe la relación entre la conciencia y el dato (fenómeno) bajo una forma que al sentido común de la modernidad tardía le parece extraña porque ella concibe al sujeto y el mundo enfrentados y separados.

Para la fenomenología, en cambio, conciencia y dato no son dos entidades que se encontrarían separadas en la naturaleza y que recién –en el proceso del conocer- tratarían de ponerse en relación (un tanto forzosamente).

Para la fenomenología conciencia y mundo se definen recíprocamente a partir de esa correlación que les es co-original. Esto quiere decir que la conciencia es siempre *conciencia de algo*, y el dato es siempre *dato para la conciencia*; de manera tal que resulta inconcebible que podamos salir de esa correlación, puesto que, fuera de ella, no hay ni sujeto ni mundo. Eso es lo que enfatiza la fenomenología.

El mundo no es una entidad que exista por sí misma en ajinidad absoluta, sino que es un crisol de fenómenos sedimentados, como se dijo antes. Lo cual implica que el mundo no es independiente del sujeto cognoscente y el sujeto no es independiente del mundo. Por lo mismo el conocimiento no consiste en una recolección de datos que están, ahí delante, de manera *objetiva*, como si se tratara de cosechar manzanas en el campo: Los datos se constituyen (o se “construyen”) en el mismo proceso de conocer, o si se quiere: del investigar científico.

Este aserto que fue una anticipación *teórica* de la fenomenología, hoy es casi un lugar común en la epistemología post positivista y lo encontramos con matices en la obra de connotados epistemólogos contemporáneos como Thomas Khuny Paul Feyerabend, entre otros. En Chile, el biólogo Francisco Varela lo refrenda cuando nos explica: *“La realidad es dependiente del que percibe, no porque éste “construya” el mundo en forma antojadiza, sino porque lo que cuenta como mundo relevante es inseparable de la estructura del que percibe. Esta perspectiva constituye uno de los hallazgos fundamentales del análisis fenomenológico”* (Varela, 2000, p. 228)

Pero el conocimiento tampoco se reduce a una producción solipsista que absolutiza al sujeto (según una caricatura del *ego*), sino que lo fundamental –para la fenomenología- es la correlación entre *ego* y los datos. Es decir, lo fundamental es la interdependencia entre la persona y el mundo. En última instancia para la fenomenología los seres humanos estamos comprometidos *en* y *con* el MUNDO que está conformado por la naturaleza y la cultura. Pero no debemos olvidar que la misma *noción* de naturaleza ya es una construcción cultural humana (Toledo, 2012)

Ahora bien, en el registro husserliano la esfera fenomenológica *trascendental* es el *fondo* constitutivo del *significado* de toda experiencia y es *a priori* porque se funda en los rasgos esenciales de lo que *aparece* originariamente a la conciencia antes de que ningún juicio sea formulado aún. Es por eso que la reducción fenomenológica, en cuanto método eidético y analítico, parte del fenómeno ya constituido y remontando la corriente constituyente va hasta las fuentes originarias para intuirlo –o si se quiere *observarlo*- ahí donde comienza a formarse su significado.

Para ello se requieren diversos pasos operativos –llamado proceso politético-, pero en retrospectiva se puede contemplar de una sola vez todo ese proceso y su resultado –esta es la fase monotética-; por lo tanto, nuestro conocimiento de un *objeto*, en un momento determinado, es el sedimento de diversos procesos de la conciencia mediante los cuales se lo ha constituido como

objeto (en el marco de este programa de investigación el *objeto* siempre será un fenómeno y nada más que un fenómeno).

IX. LA SUBJETIVIDAD REVALORIZADA

En función de lo anterior se puede concluir que un aspecto importante de la experiencia consiste en la aprehensión y posesión del fenómeno como dato significativo de la conciencia. De esto se colige que, cuando el sujeto cognoscente describe el mundo no lo hace como un observador externo al mundo que describe; por el contrario, su descripción exterioriza su experiencia social y desde el principio él se encuentra implicado en ella. La experiencia tal como la entiende la fenomenología no se reduce al ver, oír, o a los datos que nos proporcionan los sentidos en general. También la alegría y la tristeza, el cariño o el desagrado, el amor y el odio, la simpatía y antipatía, que el sujeto vivencia en un momento dado, son parte de la experiencia humana.

Por lo tanto, el fenomenólogo renuncia a la ilusión de querer recolectar datos fijos (cosificados) y re-direcciona la metódica de la investigación hacia la dinámica del engendramiento significativo *del dato* en la estructura profunda de la subjetividad. Aquí la subjetividad es revalorizada y adquiere consistencia social a través de la intersubjetividad que es la instancia que sanciona el conocimiento como válido o que lo desecha por inválido.

X. DE HUSSERL A SCHUTZ

Como se dijo, el fenomenólogo austriaco Alfred Schutz siguió las pistas dejadas por Husserl respecto de una fenomenología de la actitud natural que el maestro enunció pero que no llegó a elaborar en detalle. Sin embargo, Husserl dejó en claro el papel que le asignaba: aportar el fundamento para una psicología y una sociología que se focalizaran en el plano fáctico del mundo de la vida.

Husserl acepta que al margen de todo interés *trascendental* el mundo de la vida puede llegar a convertirse en el tema de una ciencia que lo tome *-lisa y llanamente*, dice él- tal como se da en la experiencia de la actitud natural. A dicha fenomenología de la actitud natural la concibe como el correlato mundano legítimo de la fenomenología trascendental y le asigna la ingente tarea de constituirse en el sustento de una ciencia social general -positiva pero no positivista- entendida como ciencia de la espiritualidad cosificada, que engloba la totalidad de los sucesos, artefactos y obras humanas objetivadas. Para constituir tal disciplina hay que dejar de lado las ideas acerca del canon de *método científico* desarrollado en la primera modernidad y comenzar a atender, exclusivamente, al modo de darse los fenómenos en el mundo de la vida.

Así, Husserl declara que la fenomenología de la actitud natural: "... tiene entonces que ser el fundamento para una sociología y, del mismo modo, para una ciencia de la espiritualidad cosificada (cultura cósmica), la cual remite por su propio sentido al hombre como persona" (Husserl, 1991, p. 239).

La ciencia de los asuntos humanos que debe emerger se caracterizará por el radical esfuerzo de querer observar la vida que se expone a sí misma en el curso de su desarrollo y, de esa forma, la experiencia intersubjetiva (social) podrá ser comprendida en su auténtico contexto de desenvolvimiento fáctico. Lo observado es la experiencia social originaria, que le proporciona al investigador los datos de primera mano que él requiere, a saber, la tipicidad esencial del mundo de la vida que, adecuadamente aprehendida, le permitirá definir la estructura de todos los temas científicos posibles de acotar y le sugerirá los procedimientos metodológicos que se imponen, en atención a la peculiar *ontología* de los fenómenos estudiados.

En otras palabras, le será exigible a esta nueva disciplina una (o varias) metodología coherente con las evidencias de orden pre - discursivo que se buscan (la experiencia lisa y llana de los hombres que interactúan en el mundo y con el mundo) y, paralelamente, tendrá que establecer la rúbrica de corroboración válida

que le es pertinente a este nuevo estilo de cientificidad mundano - social (cfr. Husserl 1991, p.p.129, 172, 180, 236, 237).

El mandato entonces es: reemplazarla dictadura del monismo metodológico por un pluralismo metodológico que avance en la propuesta de metodologías alternativas cuyo sello será cualitativo. A partir de ahí Schutz imprimió un giro praxeológico a la fenomenología de la actitud natural y la hizo devenir en socio-fenomenología (Toledo, 2012).

XI. TIPOS IDEALES Y MUNDOS VIRTUALES

En los últimos años, con la ayuda de las Tecnología de la Información (TIC), se han producido aplicaciones innovadoras de esta aproximación fenomenológica al conocimiento de los fenómenos sociales y del mundo social. Como botón de muestra mencionaré la experiencia que en los últimos años –en el campo de la educación- viene desarrollando la Universidad San Martín de Porres, en la República del Perú.

En un artículo titulado “Alcances Teóricos del Proyecto Universitario “SECOND LIFE”, el profesor Frank Casas, coordinador del proyecto, nos dice: “La fenomenología es un buen camino para el entendimiento de una nueva concepción del conocimiento, para explorar todo aquello que nuestros sentidos empíricos no pueden concebir. La fenomenología es el primer paso para estructurar el proyecto Second Life. El proyecto ameritaba la comprensión de un nuevo mundo: el mundo virtual. Ergo, era importante desestimar la analogía del vocablo virtual con “irreal”, A continuación el profesor Casas explica que Second Life (SL):“... es un laboratorio de experimentación ontológica que nos obliga a renunciar al apoyo de las representaciones concretas y nos vuelve cazadores de lo real en bosques de símbolos” (Casas, 2009).

Dicho de otro modo, SL indaga por los significados del mundo de la vida, de acuerdo a ciertas modelizaciones que en lenguaje fenomenológico se denominan *tipos ideales* y que, en el lenguaje de las TIC, se las llama *avatar*.

Recordemos que, para el ser humano, la vida y su entorno tienen significado y, por ende, las personas viven en un entorno de significados intersubjetivos que cristalizan en una elaborada estructura de símbolos. Ésta tiene varios grados de generalidad y diferenciación: desde el rito, pasando por el mito, hasta la teoría. La sociedad se define como *realidad* mediante esos símbolos y éstos constituyen su parte preminente, pues mediante tal simbolización los miembros de una sociedad (o de una comunidad) la asumen como suya, propia y legítima (Toledo, 2008).

A tal entorno significativo la fenomenología lo ha llamado *mundo de la vida*.

Precisaré ahora que la noción *mundo de la vida* tiene una doble implicación, por una parte refiere a una estructura invariante (Lebenswelt) y, por otra, al mundo circundante cotidiano (Umwelt). Existe un contrapunto entre la estructura invariante o Lebenswelt y la variedad de mundos circundantes de los diversos pueblos y de las diversas épocas, en su simple factualidad. Husserl delineó una distinción fundamental entre el Lebenswelt -en tanto horizonte infinito- y los acotados Umwelt de las comunidades históricas socio-culturales, siempre marcadas por la finitud. En adelante reservaré la expresión Mundo de la Vida para la estructura invariante y hablaré de los múltiples mundos de la vida cotidiana para referirme a los ámbitos finitos de significado (Umwelt) que tienen al Mundo de la Vida como trasfondo estructural.

Para mayor claridad diré que cada comunidad humana genera un Umwelt que se puede llamar también su “provincia de la realidad” o “subuniverso simbólico”, y cada uno de esos Umwelt cuenta con parámetros particulares de verdad, bien y mal, etc. Eso nos habla de un horizonte de múltiples formas de realidad que las diversas actitudes vivenciales y cognoscitivas logran configurar. Como se ha dicho antes, cada una delimita un ámbito finito de significado que

cuenta con criterios propios de legitimación y que la comunidad adscrita los comparte como conocimiento tácito, convirtiendo esos saberes en sentido común. Por lo tanto se reconoce que en el amplio seno del Mundo de la Vida hay realidades múltiples (los diversos Umwelt).

Ahora bien, técnicamente SL es una plataforma tridimensional que brinda la posibilidad de inmersión en un mundo virtual (que puede replicar un Umwelt) y para explorar ese mundo se crean uno o varios *avatar*. Un *avatar* es una representación animada de un ser humano y con él se generan identidades que son reales en el espacio virtual de ese Umwelt simulado (y tienen la capacidad de moverse –actuar- en tal espacio). Ahora bien, varios *avatares* pueden actuar simultáneamente en el mismo territorio virtual y comunicarse e interactuar entre sí.

Es decir, se puede representar a ego-agens y a alter-ego-agens interactuando y en esa representación simular situaciones propias de la intersubjetividad humana que se desarrollan en el marco de estructuras de significados como si fueran personas que gozan de autonomía y voluntad. Por ejemplo se podría anticipar una intervención social en un ámbito finito de significado, tal como el *Umwelt* carcelario, empleando los códigos y el acervo de significados del sentido común que ese tipo de espacio pone en juego, en orden a lo que ahí se considera *razonable* y *sensato*.

En consecuencia, avanzando en la metodología de acuerdo a la complejidad creciente de los sistemas computacionales, el ambiente Second Life permitiría modelizar situaciones de la vida cotidiana que son aplicables a un amplio espectro de tematizaciones interactivas, que involucran desde temas éticos a la indispensable *comprensión* que requieren los trabajadores de una fábrica para colaborar entre sí y llegar a elaborar un producto y lo mismo en una comunidad campesina. Es así como, Second Life podría convertirse en un eficiente instrumento de observación de segundo orden que faculta generar conocimiento del conocimiento de sentido común que se produce en las situaciones de la vida cotidiana, ya sea en nuestro trabajo en la fábrica, en las aulas escolares o

universitarias, en un movimiento estudiantil o en el grupo vecinal. Esto, sin duda, incluirá a los etnométodos debidamente tipificados, la negociación y el conflicto.

El profesor Casas subraya: “Gracias a lo que Husserl denominó *reducción fenomenológica* se hizo posible conocer que la mente puede dirigirse hacia lo no existente como hacia los objetos reales.” (...) “El avatar no nace de un embrión materno, pero si nace como una unidad simbólica de cientos de bites”. Y luego continua explicando los alcances del proyecto: “De acuerdo a los postulados fenomenológicos... la creación de un *avatar* representa una nueva concepción de vida... a pesar de no ser una realidad palpable. Siguiendo a Schutz - dice Casas -, en SL se crea una vida tomando como referencia la experiencia vivencial del hombre – los acontecimientos pasados - en el mundo natural; ergo, la intersubjetividad de este nuevo avatar no está lejos de la intersubjetividad de su autor” (Casas, 2009).

XII. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA ANTICIPACIÓN DE SCHUTZ

Alfred Schütz (1899-1959) fue un discípulo destacado de Edmund Husserl que trabajó arduamente en la aplicación de la fenomenología al estudio del mundo social. Un buen ejemplo de la evaluación que la comunidad científica ha hecho de la obra de Schutz, nos la proporciona una figura principal de la sociología contemporánea: Anthony Giddens sostiene: “Entre los principales discípulos de Husserl, sólo Schutz inició y terminó su carrera persiguiendo la ambición de aplicar las ideas fenomenológicas para resolver problemas preexistentes de la sociología; y sólo Schutz siguió manteniendo toda su vida una posición enteramente consistente, según la cual la fenomenología podía y debía proveer la base de una ciencia perfectamente madura de la acción humana” (Giddens 1987, p.29).

En efecto, ya en su primer libro publicado en 1932 (1993 en español), previó este tipo de aplicaciones, pero él –por razones obvias- no utilizó la herramienta informática y no se refirió al *avatar*, al menos no con esa denominación, porque siguiendo a Husserl y a Max Weber, él prefirió llamarlo *tipo*

ideal. Tampoco habló de una Second Life como espacio de observación pero se refirió a esa posibilidad cuando desarrolló su hermenéutica de segundo Orden, distinguiendo en la metodología de los tipos ideales, los tipos empíricos y los tipos eidéticos.

En efecto, la problemática en cuestión la definió en un ensayo titulado “*El modelo científico del mundo social*” (Schutz2003). Ahí propuso una modalidad para el método de los tipos ideales que ejemplificó mediante un específico “tipo” de escasa anonimidad (abstracción) que él llama *personal* y que apunta a la descripción del actor social en situación de interacción con otros consocios, en el Umwelt de la vida cotidiana. Un “tipo” de ese carácter posee la mayor concretez social (lo que Schutz llamó “tipo empírico”) y está muy cercano a la observación directa de los sucesos por parte del científico. Por cierto, también hay *tipos ideales* muy abstractos como es el caso de aquellos que se refieren a las colectividades tales como la *Clase Social* o el *Estado*. Y también a fenómenos que dicen relación con cursos de acción y con la sedimentación de procesos socio-históricos, a saber la *Burocracia* o el *Capitalismo* (que analiza en otra partes de su obra).

Pero lo relevante del texto mencionado es que expone una metodología para *comprender* las situaciones de la vida cotidiana, semejante a la desarrollada por Casas con ayuda de las TIC. Lo cual no es de extrañar si tomamos en cuenta que Casas reconoce haberse inspirado en Schutz.

El socio-fenomenólogo plantea: “El especialista en ciencias sociales comienza por construir pautas típicas de cursos de acción correspondientes a los sucesos observados. Luego coordina estas pautas con un tipo personal, un modelo de actor a quien imagina dotado de conciencia. Sin embargo, es una conciencia que se limita a contener todos los elementos significativos para la efectuación de las pautas de cursos de acción observadas y, por lo tanto, para el problema que tiene en estudio. (...). Sin embargo, esos modelos de actores no son seres humanos que vivan dentro de su situación biográfica en el mundo social de la vida cotidiana. En términos estrictos, no tienen biografía ni historia, y la

situación en que son colocados no está definida por ellos, sino por su creador, el especialista en ciencias sociales, que ha creado estos *homúnculos* para manipularlos con vista a lograr su propósito” (Schutz, 2003, p.65).

Para dar mayor fuerza a su ejemplo subraya que el científico trabaja con *modelos* construidos por él en base a su observación de segundo orden de las acciones que los actores desarrollan dentro del mundo social; pero debe quedar claro que el *homúnculo* no es una persona sino una particular especie de construcción metodológica (*tipo ideal*) que modeliza situaciones de probable ocurrencia en el mundo social; lo que puede confirmarse o disconfirmarse. El segundo resultado obligaría a considerar *falsado* el tipo y se reemplazaría por otro tipo ideal.

Reparemos ahora, que la expresión *homúnculo* es una denominación sinónima de *avatar* en cuanto existe y actúa únicamente por gracia del científico que lo ha diseñado y también es el científico quien ha creado el ambiente en que el homúnculo actúa. Por cierto, no puede actuar de otra manera, porque no tiene capacidad para entrar en contradicción con el propósito que lo determina y que – como se ha dicho- ha sido fijado por el científico de acuerdo a la problemática que, a éste, le interesa investigar.

A partir de los esquemas significativos del acervo de sentido común que le son propios al *Umwelt* que se le adjudica, se establecen las coordenadas, para que dentro de esos límites el *avatar* (o, si se quiere: el *homúnculo*), lleve a cabo elecciones y decisiones razonables y sensatas de cara a sus consocios. Este horizonte reducido es creación del científico social pero posee indudable fuerza heurística y gracias a este proceder metodológico se puede llegar a inferir significados que, en el tráfago de la vida social *real*, se escapan a la observación. Además la complejidad de la situación puede ir en aumento en la medida que se hagan intervenir más avatares y/o se diversifiquen los esquemas significativos que le aportan patrones de actuación.

Y, sin entrar a profundizar en los detalles técnicos, lo cierto es que experiencias como las efectuadas por la Universidad San Martín de Porres demuestran la pertinencia del conocimiento que nos aporta la socio-fenomenología para estar en condiciones de afrontar la comprensión de un sinnúmero de fenómenos emergentes que nos plantea la compleja vida cotidiana, tal como aquella de la intervención social o de la gestión social del conocimiento.

XIII. BIBLIOGRAFÍA

- Bacon, F. (1961). *Novum Organum*. Losada: Buenos Aires.
- Bourdieu, P. et al. (1999) *El Oficio de Sociólogo. Presupuestos Epistemológicos*. Siglo XXI. Madrid: España.
- Casas, F. (2009). *Alcances Teóricos del Proyecto Second Life*. Enlace Virtual. Edición N° 3, dic. 2009. Boletín Electrónico de la Universidad de San Martín de Porres (USMP). Perú. www.usmpvirtual.edu.pe
- Descartes, R. (1974). *Discurso del Método*. Losada. Novena edición, Buenos Aires.
- Giddens, A. (1987). *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hartnack, J. (1992). *La Teoría del Conocimiento de Kant*. Séptima edición, Madrid: Cátedra.
- Husserl, E. (1991). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1962). *La Filosofía como Ciencia Estricta*. Ed. Nova. Bs. Aires. 1962
- Pérez Tamayo, R. (1993). *¿Existe el Método Científico? Historia y Realidad*. FCE. México.
- Popper, K. (1973). *La Lógica de las Ciencias Sociales*. En. *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Adorno T., Popper K., et. al., Barcelona: Grijalbo.
- Schutz, A. (1993). *La Construcción Significativa del Mundo Social. Introducción a la Sociología Comprensiva*. Barcelona: Paidós.

Schutz,A. (2003). *El Problema de la Realidad Social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Toledo Nickels, U. (2012). *Socio-fenomenología. El significado de la vida social cotidiana*. Chile: Ed. Pencopolitana,

Toledo Nickels, U. (2008). *Realidades Múltiples y Mundos Sociales*. Santiago-Chile: Editorial Universidad Católica Silva Henríquez.

Varela ,F. (2000). *El Fenómeno de la Vida*. Santiago de Chile: Dolmen