

La fenomenología y el ideal de la ciencia

En el centenario del artículo *La filosofía, ciencia rigurosa**

Recibido: septiembre 16 de 2011 | Aprobado: noviembre 16 de 2011

Germán Vargas Guillén**

gevargas@pedagogica.edu.co

Resumen

¿Abandonó Husserl el *ideal de la ciencia rigurosa* —expuesto y llevado a su máxima exigencia en el *Artículo* para la revista *Logos*, en 1911?, o, por el contrario, ¿conduce el ideal de *ciencia rigurosa* toda la obra de Husserl, y es este ideal el “santo y seña” de *toda la fenomenología* desde sus comienzos hasta el final? Si se adoptara la posición de *abandono del ideal de ciencia estricta*, entonces la observación de *Krisis (Hua. VI, p. 508)* tendría el carácter de *corrección* de todo el proyecto fenomenológico; en cambio, si se adoptara la idea de la *ciencia rigurosa* como *hilo conductor* del comienzo al final del pensamiento de Husserl entonces la mentada observación se restringiría a una *metáfora*. Para llevar a cabo nuestra reflexión, vamos a establecer lo que se indica bajo el título *ciencia* y, más exactamente, *ciencia rigurosa* en el *Artículo* del mismo nombre; caracterizar el sentido en que la *fenomenología es psicología*; y cómo una y otra son fundamento para las ciencias. Queda aquí aludido, pero sin discusión, el tema del *historicismo* y la *crítica* que hace Husserl del mismo. Igualmente, queda fuera del análisis tanto el *naturalismo* —en general—, como sus consecuencias en relación con la *psicología* y con la *historia*.

Palabras clave

Fenomenología, Filosofía, ciencia rigurosa, sentido, subjetividad, psicología, historia

Phenomenology and the ideal of science. In the century of article *Philosophy as Rigorous Science*

Abstract

Did Husserl give up the ideal of the *rigorous science* —exposed and brought to its maximum demand in the *Article* for *Logos Journal* in 1911? Or, in the contrary, does this ideal of rigorous science lead the whole Husserl's work, and is this ideal the *key* of the whole *phenomenology* since its beginnings to the end? If it is adopted the view of the *abandonment of the strict ideal* of science, the observation of *Krisis (Hua. VI, p. 508)*, it might have the character of *correction* of the whole phenomenological project. On the other hand, if the idea of *rigorous science* is adopted as *conducting thread* from the beginning to the end of Husserl's thought, the mentioned *observation* would be restricted to a *metaphor*. To develop our reflection, we will go to establish what is indicated under the title *science* and more exactly *rigorous science* in the *Article* given the same name. It is going to characterize the sense where *phenomenology is psychology*; and as one and another are principles for sciences. It is here mentioned without discussion, the topic of the *historicism* and the *criticism* that Husserl does about it. Likewise, the *naturalism* —in general— as well as its consequences in relation to the *psychology* and *history* is out of the analysis.

Key words

Phenomenology, Philosophy, Rigorous Science, Mean, Subjectivity, Psychology, History.

* Este artículo se inscribe en los desarrollos del grupo interinstitucional de investigación *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía* (cat. A. Colciencias. Germán Vargas Guillén, director), línea “Fenomenología del Sentido”. Grupo avalado por las Universidades Pedagógica Nacional, Antioquia y Cauca. Actualmente conformado por investigadores de las universidades Pedagógica Nacional, Antioquia, Cauca, Industrial de Santander y Texas-Arlington-EEUU.

** Doctor en Educación, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, Colombia. Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá-Colombia.

¿Abandonó Husserl el *ideal de la ciencia rigurosa* —expuesto y llevado a su máxima exigencia en el *Artículo* para la revista *Logos*, en 1911?, o, por el contrario, ¿conduce el ideal de *ciencia rigurosa* toda la obra de Husserl, y es este ideal el “*santo y seña*” de toda la *fenomenología* desde sus comienzos hasta el final?

Si se adoptara la posición de *abandono del ideal de ciencia estricta*, entonces la *observación* de *Krisis* (*Hua*. VI, p. 508) tendría el carácter de *corrección* de todo el proyecto fenomenológico; en cambio, si se adoptara la idea de la *ciencia rigurosa* como *hilo conductor* del comienzo al final del pensamiento de Husserl entonces la mentada *observación* se restringiría a una *metáfora*.

Por mi parte, sostengo la tesis de que el lugar en el cual se asienta la diferencia entre la filosofía de E. Husserl y la de M. Heidegger es en que el primero la concibe como *ciencia* mientras el segundo *rechaza* tal pretensión. Debe tomarse postura sobre las dos cuestiones señaladas y, al mismo tiempo, evaluar la posibilidad de la filosofía en la dirección de la *ciencia* o del *pensamiento* —que renuncia a la *pretensión* de ser científico, incluso en el sentido fenomenológico dado por Husserl a este título.

Para llevar a cabo nuestra reflexión, vamos a dar los siguientes pasos:

1) Se va a establecer lo que se indica bajo el título *ciencia* y, más exactamente, *ciencia rigurosa* en el *Artículo* del mismo nombre.

2) Se va a caracterizar el sentido en que la *fenomenología* es *psicología*; y cómo una y otra son fundamento para las ciencias.

Como queda indicado, no se expone el *Artículo*, sino que se revisa en función de los intereses y cuestiones de investigación planteados para el desarrollo del Seminario. En consecuencia, queda aquí aludido, pero sin discusión, el tema del *historicismo* y la *crítica* que hace Husserl del mismo. Igualmente, queda fuera del análisis tanto el *naturalismo* —en general—, como sus consecuencias en relación con la *psicología* y con la *historia*.

1. El título *ciencia en La filosofía, ciencia rigurosa*¹

Acaso desde Platón, y pese a algunos olvidos en el Medioevo, así como a través del paso por el Renacimiento y por la Modernidad: la filosofía siempre ha pretendido ser *ciencia* (pp. 7-8). Y lo ha pretendido porque ella misma tiene el “sentido ético-religioso” de guiar la humanidad por “normas racionales puras” (ob. cit., p. 7). La dialéctica de este interés que orienta toda la *filosofía como investigación* se puede describir así: por una parte, la filosofía halla el *eidos* del *sentido histórico* –vía la reflexión–, su sentido ideal; por otra, una vez hallado ese *sentido histórico* –esclarecido en y como *télos*–, éste guía la acción humana –*hic et nunc*–, y, permite evaluar las actuaciones en términos de su *validez*, de su pleno sentido de humanidad o sus respectivos contrarios.

Ahora bien, como en el ideal aristotélico (981 b 79), según el cual propio de la ciencia es que puede ser enseñada, Husserl vuelve su mirada sobre Kant indicando que a éste:

(...) Le gustaba decir (...) que no se puede aprender filosofía, sino sólo a filosofar. ¿Qué otro significado tiene esta frase más que la confesión de que la filosofía no es ciencia? A donde llega la ciencia, la ciencia real, llega la posibilidad de enseñar y aprender, en todas partes en el mismo sentido. (...) el aprendizaje científico (...) siempre estriba en la actividad propia, en el íntimo producir, según fundamentos y secuelas, las evidencias racionales que obtuvieron los espíritus creativos (pp. 8-9).

Así, entonces, la filosofía si quiere contribuir a un sentido pleno de humanidad –entendido como *compromiso ético-religioso*– tiene que proyectarse como ciencia; y ésta apunta a combatir y superar el *relativismo*. Y, sin embargo, aquí *cientificidad* no es abandono de la *subjetividad*, sino, por el contrario, actividad propia de cada quien. En esta actividad emerge un producir de cada quien a partir de *fundamentos* que *valen para uno* y *valen para todos*. Por eso, al mismo tiempo que se acepta que “la filosofía (...) no es ciencia aún (...)

¹ (Husserl, 2009). [Salvo indicación expresa: esta es la edición citada entre paréntesis –así: (p. y número)–. La traducción corresponde al texto de *Husserliana XXV* (citada: *Hua. XXV*): Husserl, Edmund. *Aufsätze und Vorträge* (1987: 1-62).

aún no ha empezado a ser ciencia (p. 9)”, se observa cómo “se suscita la cuestión de si querrá la filosofía seguir manteniendo la meta de ser ciencia rigurosa, de si puede y debe quererlo” (p. 11), pues ahí es donde radica su compromiso. Y no interesa que todavía no se haya alcanzado este nivel de autofundamentación; antes bien, se trata de trazar como ideal investigativo no sólo la conquista de cientificidad, sino también de poder proceder con un método que al mismo tiempo ofrezca un proyecto y un proceso cooperativo de emergencia de la verdad como tarea compartida, y, de despliegue de la subjetividad en cada quien, hallando los fundamentos últimos del querer y del aspirar. Así se entiende que “(...) los intereses supremos de la cultura humana exigen que se construya una filosofía rigurosamente científica; (...) se necesita (...) la crítica positiva de sus fundamentos y sus métodos” (pp. 13-14). O sea, no es una aspiración a la ciencia por sí misma, sino por la intrínseca necesidad de dar con un sentido de *verdad universal y total* con la debida y rigurosa mostración del modo como se ha alcanzado la misma; pues, por el contrario, “(...) las convicciones universales significan poca cosa cuando no se las puede fundamentar, (...) cuando no se divisa camino alguno hacia sus metas. (...) Esto es lo que hemos de lograr y (...) hemos de alcanzar la confianza viva y eficaz en la ciencia, [en] (...) su comienzo real” (p. 19).

Ahora bien, el método de investigación ha de ser el apriórico en cuanto se orienta hacia el *conocimiento de esencias* y en cuanto tiende, por eso mismo, a ser una *teoría científica de la razón*:

(...) en la medida en que la investigación fenomenológica es investigación de esencias, o sea, apriórica en el auténtico sentido, hace al mismo tiempo plena justicia a todos los motivos legítimos del apriorismo. (...) la idea de la filosofía rigurosamente científica (...) indica (...) el verdadero camino que conduce a una teoría científica de la razón y, por tanto, a una psicología que realmente sea satisfactoria (p. 58).

La investigación de los fundamentos de la razón es simultáneamente *ciencia fenomenológica* y *ciencia psicológica*. ¿Por qué? Porque en sí trata de explicitar y comprender a la razón misma –en su *verdad universal y total*–; y se orienta a explicitar la manera como los sujetos

–*intuitio personae*– configuran, en su propia experiencia, *el despliegue de la verdad*, en su absoluta radicalidad. Aquí, entonces, debe convivir la “comprensión esclarecedora” de “la relación entre la vigencia fluyente y la validez objetiva, entre la ciencia como fenómeno cultural y la ciencia como sistema teórico válido” (p. 62); o expresado de otro modo: la experiencia en que cada quien llega a configurar la verdad con base en unos principios válidos y un método radicalmente científico. Aquí cabe, entonces, acudir a los “términos platónicos” que ponen en “relación (...) la idea y su forma fenoménica enturbiada” (p. 62). Por más, pues, que se mezclen elementos de *daciones empíricas* con verdades *a priori*, la tarea de la *crítica de la razón (fenomenología)* y el modo del *experienciar subjetivo (psicología fenomenológica, psicología pura)* intentan hallarse ante lo *puro mismo*, sea en una u otra dimensiones de la vida del conocimiento.

Pero la *idea de la ciencia*, de la *ciencia rigurosa*, si por algo se caracteriza es porque tiende a la realización de *valores supremos*, de *valores universales*. Éstos implican la *clarificación de un sentido pleno de humanidad*. Se trata, entonces, de vivir de cara a unos valores *universales y totales*, que se puedan fundar en la reflexión, en la razón, metódicamente; pero, simultáneamente, de estar hondamente enraizados en el presente histórico. La búsqueda de la filosofía consiste en *vivir la infinitud del sentido de humanidad* desde la *finitud* que es propia de cada quien como miembro de la especie.

(...) la idea de la filosofía [satisface] (...) valores que, desde *ciertas perspectivas*, son superiores: los de la *ciencia filosófica* (...) una *universitas* de ciencia rigurosa supratemporal (...). / La «idea» de la ciencia (...) es supratemporal, (...) no está limitada por relación alguna con el espíritu de una época. (...) nuestras metas vitales son de doble índole: unas, para el tiempo; las otras, para la eternidad; unas, al servicio de nuestra propia perfección y de la de nuestros contemporáneos; las otras, al de la perfección también de los que vivan después de nosotros, hasta las más lejanas generaciones. Ciencia es título de valores absolutos, intemporales. Cada uno de tales valores, una vez que es descubierto, queda perteneciendo al tesoro de los valores de *toda* la humanidad posterior y es evidente que también determina el contenido material de la idea de formación, sabiduría, visión del mundo, como, asimismo, el de la filosofía como visión del mundo (p. 73).

La *filosofía*, la *fenomenología*, puede acudir a experiencias concretas de la humanidad esclareciendo su sentido pleno y auténtico: los ideales político-democráticos, las sucesivas declaraciones que promulgan y asientan los *derechos humanos* como patrimonio universal, las aspiraciones de paz bajo todas las formas de la política –con todo y sus extravíos fácticos–, las instituciones que aparecen como expresión del cultivo de la humanidad, las obras de arte que prosiguen su obrar silencioso del sentido de lo bello, los hallazgos en las diversas ciencias.

En esa relación *infinitud de valores-finitud de la vida concreta de cada persona*: se instalan tanto la *formación* como la *sabiduría* y la *visión del mundo*. De éstas se sabe, por anticipado, que son *legados perfectibles*; de aquélla, que es auténtica si procura *vivificar* los *legados*, precisamente, *perfeccionándolos* mediante la *crítica* y el *obrar* en dirección de *valores universales y totales* que den posibilidades para la realización a la *humanidad plena*.

Aquí la función del “(...) hombre teórico” en cuanto “investigador vocacional” –que en otros momentos llegará a ser llamado por Husserl: *funcionario de la humanidad*– radica en que “(...) donde la ciencia puede hablar, aunque tarde siglos en hacerlo, rechazará con menosprecio vagas «intuiciones»”; la radicalidad de su tarea consiste en que “(...) defiende un derecho de la humanidad del futuro” (p. 76). La lucha contra el *relativismo* estriba en que lo humano mismo tiene que ser llevado a *plena universalidad*.

Para el *investigador vocacional* “(...) las ciencias todas, trae[n] consigo una dimensión de enigmas cuya solución se nos vuelve una cuestión / vital (pp. 77-78); pues, no se trata sólo de un investigar como *mera tarea profesional* –que no compromete la existencia misma del investigador–, sino que, por el contrario, es *asunto ético* que compromete en *primera persona* a quien efectúa la labor científica. Es por esto por lo que “(...) hay que insistir (...) en no olvidar la responsabilidad que tenemos para con la humanidad” (p. 79). Ni las ciencias ni las artes son *ornato*; por el contrario, son cultivo de lo humano, clarificación de normas ideales y de metas que enaltecen la vida de todos y cada uno de los miembros de la especie. La ciencia nos involucra a todos; es un proyecto hecho en comunidad, colec-

tivamente. Y requiere de la comunidad no sólo para proseguir las tareas emprendidas; sino también para dar cada vez más posibilidad de realización al *principio de corregibilidad*.

(...) la ciencia debe considerarse logro del trabajo colectivo de las generaciones de investigadores (...) que (...) tienen funciones distintas y maneras diferentes de actuar y enseñar (...). La ciencia (...) es impersonal. Los que trabajan en ella en colaboración no precisan sabiduría sino aptitudes teóricas. Su contribución enriquece el tesoro de vigencias eternas que han de constituir una bendición para la humanidad (p. 82).

El desarrollo de una *actitud reflexiva, fenomenológica*, que vuelve sobre el reconocimiento de todos y cada uno de los *sujetos* no sólo como *humanos*, sino también como *sujetos reflexivos*: deshace tanto la *visión heroica de la historia* como la suposición de que la *creación* es asunto de «genio». Más bien, la *creación* es trabajo paciente, expuesto a la *corrección*, a ser *complementado*, a impulsar *nuevas comprensiones*. Como modesto trabajador, el artista o el científico son contingentes en la tarea de llevar a cabo la *elaboración del sentido*; mas éste es lo que en sí se valida en su *intemporalidad*, en su *validez eterna*. De ahí que la *filosofía como ciencia rigurosa* pueda llegar a tener la aspiración de *universal y eterna*; y que, en sí, la *fenomenología* preserve el ideal de *philosophia perennis* (Hua. IX, p. 301). Aquí, entonces, lo que define la validez no es la «genialidad de un creador», sino un método riguroso que permita dar cuenta, paso por paso, del modo como se llega a una verdad plenamente basada en la *evidencia*.

Cada fragmento de ciencia acabada es una totalidad de pasos intelectuales, cada uno de los cuales es de evidencia inmediata, o sea, en absoluto profundo. La profundidad es cosa de sabiduría; la claridad y distinción conceptuales, de la teoría rigurosa. Acuñar de nuevo, en configuraciones racionales unívocas, lo que la profundidad adivina, es el proceso esencial de la reconstrucción de las ciencias rigurosas. / (...) la ciencia rigurosa es lo que más necesita nuestro tiempo (pp. 83-84).

Si es posible dar cuenta de los *pasos intelectuales* que llevan a una *evidencia*, entonces lo que se afirma en la ciencia queda sujeto a la

discusión, a la corrección. Y no es que no existan talentos intelectuales, *talentos extraordinarios*², que ofrecen valiosas intuiciones; es que es preciso dar el paso de la *intuición* a la *evidencia*. Más aún, la *cosa misma* anticipada en la *intuición* es *lo genial*; no lo es, en cambio, el *creador* o el *descubridor*.

El paso de la *intuición* a la *evidencia* no sólo debe ser *metódico*, sino que se requiere que muestre cómo se produce el desplazamiento de las *prefiguraciones intuitivas* a las *configuraciones racionales*. Así, entonces, la *ciencia* se caracteriza por un *proceder reconstructivo*; que al mismo se le pueda llamar o no *genético* no es ahora el tema y, sin embargo, tal denominación no resulta “extraña” ni “extralimitada”, pues: (...) la filosofía es, por su esencia, la ciencia de los verdaderos comienzos, de los orígenes, de los *ριζώματα παντων*. La ciencia de lo radical tiene que ser también radical en su procedimiento, y tiene que serlo en todos los sentidos (p. 85).

2. La fenomenología como psicología

Si se pregunta: ¿qué es lo que persigue la *investigación fenomenológica*? La respuesta no se hace esperar: la *conciencia «pura»*, no los *procesos psicofísicos* –que se han convertido en el campo de exploración de la *psicología como ciencia natural*; la cual, a su vez, *naturaliza* la *psiquis*–; es como:

Tropezamos así con una ciencia –de cuyo formidable alcance nuestros contemporáneos no tienen aún idea– que es ciencia de la conciencia (...): la *fenomenología de la conciencia* (...). (...) la fenomenología tiene que ver con la conciencia «pura», o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica (p. 27).

¿Qué puede querer decir, en este caso *actitud fenomenológica*? En parte está dicho: *conciencia «pura»*. Pero debe darse un paso más

² Tal vez conviene llamar la atención en cómo, por ejemplo, en las *Lecciones de Psicología fenomenológica* de 1925: Husserl recomendaba a sus alumnos “un estudio más cuidadoso de todos los escritos de este espíritu extraordinario (*dieses ausserordentlichen Geistes*)” que había ya logrado una “fenomenología genial, previa y preliminar (*geniale Vorschau und Vorstufe der Phänomenologie*)”, refiriéndose a la obra de W. Dilthey (*Hua. IX*, p. 35).

hacia su comprensión: tal *actitud es conciencia reflexiva* que se atiene a los datos que se ofrecen *inmanentemente*, que pone al *sujeto* que los experiencia como su *asunto*, como *cosa misma*. Al formularlo de este modo, prácticamente quedan *borrados* o, al menos, *borrosos* los límites entre *psicología* y *fenomenología*, puesto que:

La ciencia psicológica en sentido pleno (...) es (...) análisis directo y puro de la conciencia (...) «análisis» que ha de llevarse a cabo sistemáticamente y la «descripción» de los datos que se ofrecen en las diferentes direcciones posibles de la mirada inmanente (...) análisis de la conciencia (...). A esta psicología le bastan (...) rudos conceptos de clase tales como percepción, intuición de la fantasía, afirmación, cuenta y cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, espera, retención, olvido, etc. (p. 28).

Así, pues, tanto la *fenomenología* como la *psicología* son estudio de lo *meramente subjetivo*. Desde luego, habrá que llegar a establecer: cómo y en qué se *diferencian*. Ahora lo que nos queda visto es el enlace que se da entre ambas. Lo que las enlaza es el estudio de la conciencia, de la subjetividad, de lo psíquico. En este sentido, “(...) todo lo psíquico (...) debe ser el primer objeto de investigación tanto para la psicología como para la fenomenología” (p. 32). Aquí hay que observar que todo lo psíquico “posee el carácter de (...) «conciencia de»” (*íd.*); y aunque la investigación *eidética* busca ofrecer su *esencia*, lo invariante de ella, es preciso advertir que “(...) tiene una cantidad desconcertante de configuraciones” (*íd.*). Esto, desde luego, significa que la variedad que *signa* a la *conciencia*³ tiene que ser perseguida en lo esencial a sus diversas *formas de aparición*. Este *invariante* es su estar siempre en *correlación* o el vivir en *enlace* que la hace ser *de...*, esto es, su *estructura intencional*.

Ahora puede decirse: lo que caracteriza “la psicología originaria” como “ciencia sistemática de la conciencia” es el hecho de “que investigue inmanentemente lo psíquico” (p. 29). Lo psíquico es experimentado como *vivencia subjetiva*, en los modos –como ya se

³ “(...) el sentido y el método del trabajo (...) sólo se manifiestan en la fenomenología pura y sistemática (...) se hace patente en la inmensa riqueza de diferencias de conciencia (...), [en] el análisis de la conciencia misma” (p. 30).

vio— de: percepción, intuición de la fantasía, afirmación, cuenta y cálculo, estimación de magnitudes, reconocimiento, espera, retención, olvido, etc.; esto es, son experiencias que aluden a la *primera persona*. En estas investigaciones lo que se refiere es la “fuerza de las (...) cosas psíquicas (...)” (*íd.*); sobre éstas es, en sí, que se hace posible que “se lleven a cabo (...) análisis de la conciencia[, de] los fenómenos sensibles subjetivos, cuyas descripción y / designación (...) trata con fenómenos (...), conceptos” (*íd.*); éstos son materia de investigación, precisamente, porque entran en “la auténtica esfera de la conciencia” (*íd.*). Es a esto a lo que, sin más, se puede llamar *esfera de lo inmanente*; y, por ello, es que:

(...) la investigación analítica (...) descriptiva de las vivencias intencionales (...) investiga seriamente lo inmanente (...). [Se orienta al] análisis inmanente o (...) análisis de esencias. (...) [Así] el analista fenomenológico (...) mira los fenómenos que el lenguaje suscita con las respectivas palabras, o (...) se adentra en los fenómenos que constituyen la realización plenamente intuitiva de los conceptos empíricos, de los matemáticos, etc. (p. 31).

La investigación de las *vivencias* parte de ellas mismas, puesto que son *daciones originarias*. *Originariedad* e *inmanencia* son notas equivalentes y concordantes. Y, sin embargo, cuando un fenómeno es enunciado: la investigación fenomenológica requiere operar una *reconducción* o una *reducción* (*reducere*) de lo *dado*, *predicativa* o *proposicionalmente*, hasta tornar a la fuente prístina de la experiencia, de la vivencia originaria, *pre-predicativa*; ésta es *dación intuitiva*.

Así, entonces, se encuentra un circuito complementario: si las *daciones originarias* o *vivencias* o *intuiciones* son la primera forma de experiencia, entonces la investigación consiste en llevar a plena exposición este darse; esa plena exposición implica la *racionalización de la experiencia*. Entre tanto, si, por el contrario, la primera forma de dación es *predicativa*, *proposicional*, se trata de que la investigación revele los fundamentos *plenamente intuitivos* de lo aseverado. Se comprende, entonces, que “¡Tenemos que consultar las cosas mismas! ¡Volvamos a la experiencia, a la intuición, que son las únicas que pueden dar sentido y legitimidad racional a nuestras

palabras!” (p. 32). Sólo, pues, la *intuición* es la que puede ofrecer las *cosas mismas*; y, a su vez, queda entonces visto, *cosas mismas* lo son exclusivamente en tanto *dadas a la experiencia subjetiva*. Si con base en lo referido sobre la *intuición* se pregunta: “¿cuáles son estas cosas y cuál es esta experiencia hacia la / que debemos volver en psicología?” (pp. 32-33), aparece la posibilidad de trazar un límite –no el único– entre *fenomenología* y *psicología* puesto que en esta última los “análisis de conciencia que han de haberse hecho (...) / a partir de experiencias ingenuas (ya sean o no observaciones y ya transcurran en el marco de la actualidad presente de conciencia o en el recuerdo o la empatía)” (pp. 33-34); es decir, mientras la *psicología* como ciencia realiza los estudios que clarifican la *constitución* a partir de las *experiencias ingenuas*, de cuyo la *fenomenología* implica recurrir a la *conciencia* «*pura*» o *reflexiva*. Y, sin embargo, tanto la una como la otra “sólo con *respecto a* lo que dan de sí percepciones o recuerdos *reales*” (p. 35) es que pueden llegar a establecer los “fundamentos de legitimidad de la validez de un concepto, de su poseer esencia o carecer de ella y, además, de su aplicación válida en el caso concreto que se aduzca” (*íd.*). Lo que diferencia *psicología* y *fenomenología* es, a su vez, lo que las une: una y otra laboran sobre lo *meramente subjetivo*; una, en su operar ingenuo, natural, espontáneo; otra en su actitud reflexiva, críticamente consciente. Y, sin embargo, es posible la transformación de la una en la otra; y, viceversa. Aquí cabe decir: la *subjetividad* es el *campo fenoménico* tanto para una como para otra disciplinas: “la fenomenicidad (...) –en (...) que se mueven constantemente la intuición y el pensamiento (...)– es (...) tema de la ciencia (...) de (...) la psicología y (...) la fenomenología” (p. 41, nota). Más aún, si se negara su mutua complementariedad, sería tanto como decir: es posible conocer al *sujeto* en *actitud reflexiva* sin conocer su *operar mundanal cotidiano* –natural, ingenuo, espontáneo–; o, es posible conocer al *sujeto* en su *operar ingenuo*, natural o espontáneo, sin tender a conocer su ser *a priori*, su *constitución trascendental*. El enlace de estas dos disciplinas, precisamente por su *comunidad fenoménica*, es la que puede llegar a ofrecer una auténtica y radical fundamentación de la ciencia toda, de *la filosofía como ciencia, como ciencia rigurosa*. Esta doble fundamentación: *natural-*

reflexiva, mundanal-trascendental, espontánea-a priori es en sí una exigencia de radicalidad, de *plena justificación de la ciencia*⁴. Por eso es que la *fenomenología* le ofrece una vía de clarificación a la psicología contemporánea si “quiere ser ciencia (...) de los «fenómenos psíquicos»” (p. 35). Esta vía es, precisamente, un proceder científico, repitémoslo, de base fenomenológica. Así, pues, si este es el objetivo que persigue la psicología, entonces “ha de poder describir y determinar estos fenómenos con rigor conceptual. Tiene que apropiarse de los conceptos rigurosos que necesita trabajando con método” (p. 35). Por el recurso a este método, a esta vía, partiendo entonces de su *fenómeno* –dado en experiencia ingenua– la *psicología* ha de investigar el “sentido de lo psíquico” (p. 37) mediante la ejecución de “análisis de esos contenidos conceptuales y reconoce por válidas otras tantas relaciones fenomenológicas que aplica a la experiencia” (*íd.*) que terminan por ofrecerlos en su darse en la “experiencia (...) *a priori*” (*íd.*); entonces, de este modo, se logra en ella misma el tránsito hacia los “fenómenos mismos” (*íd.*). La promoción de la psicología como ciencia de base fenomenológica implica:

(...) profundizar en la cuestión (...)[:] cómo, por qué método, quepa traer del estado de confusión al de claridad y validez objetiva aquellos conceptos que entran esencialmente en los juicios psicológicos[,] (...) el «sentido» de la experiencia psicológica y [las] «exigencias» [que] plantea *de suyo* al método el ser en el sentido de lo psíquico (p. 38).

Interesa, pues, establecer como un *punto de partida* de la investigación *psicológica* el *vivir cotidiano del sujeto*. Éste profiere, en su *vivir*

⁴ La siguiente indicación sirve de ilustración de cómo se da la mutua complementariedad entre *psicología* y *fenomenología*.

“(...) se reconocerá pronto universalmente que una ciencia empírica de lo psíquico en sus relaciones con la naturaleza que sea realmente suficiente, sólo puede ponerse en marcha si la psicología se construye sobre la base de una fenomenología *sistemática*; o sea, si se investigan y fijan de modo intuitivo puro y en su nexo sistemático las configuraciones esenciales de la conciencia y de sus correlatos immanentes y si se aducen las normas acerca del sentido y el contenido científico de los conceptos de toda índole / de fenómenos, es decir, de los conceptos con los que el psicólogo empírico expresa lo psíquico en sus mismos juicios psicofísicos (...) la psicología está en estrecha, en estrechísima relación, con la filosofía (...) la fenomenología (...) constituye el fundamento común de la filosofía y la psicología” (p. 55-56). En muchos momentos de su trabajo investigativo, Husserl –por ejemplo en *Investigaciones lógicas*– crítica al *psicologismo*, hasta hacer perder la idea de esta complementariedad. Acaso una de las razones por las que la llamada *vía psicológica* no llegó, al menos en los primeros tiempos, a un progreso equivalente a los que sí alcanzaron las otras *vías*, sea, precisamente, el “ocultamiento” del valor de la misma en el difícil límite entre *psicología* y *psicologismo*; entre *ciencia de la actitud natural* y *ciencia reflexiva sobre la actitud natural*. Sobre esta última, el progreso y desarrollo de la *psicología fenomenológica* ofrece inocultables aportes.

espontáneo, aserciones que expresan *estados psíquicos* –por extensión, se podría hablar de *estados mentales*; y, en esta misma dirección de *cambios de estado*. La investigación metódicamente considerada eleva estas expresiones al rango de *cosa misma* para su estudio, en términos de clarificar qué es lo que está implicado en el mismo desde la perspectiva del *sentido de lo psíquico*.

Ahora bien, *volver la mirada sobre el sujeto* no implica considerarlo como *solus ipse* (Fink, 1988: 216). Por el contrario, “cuando las percepciones se piensan repartidas en distintos «sujetos»” (p. 40), entonces se puede afirmar que lo “que existe corporalmente” (*íd.*) puede “ser experimentado como algo individualmente idéntico por muchos sujetos y”, (*íd.*) en ese sentido, puede “ser descrito como siendo intersubjetivamente lo mismo. Las mismas entidades del estilo de las cosas (cosas, procesos, etc.) se alzan ante los ojos de todos nosotros y pueden ser determinadas por todos nosotros conforme a su «naturaleza»” (*íd.*). Así, entonces, ganar el *reino de los fenómenos subjetivos* es hacerse con los que *valen para uno* y *valen para todos*, es “determinar intersubjetivamente lo psíquico (p. 53).

No se trata de una *dación* a secas; antes bien, se indica que hay *dación intersubjetiva*: lo que me es dado como fenómeno, en cuanto individuo, es materia de referencia, de comunicación, de *diálogo intersubjetivo*. Entonces se da el paso a la experiencia del *sujeto* que sólo puede ser comprendida como *dación intersubjetiva*. De este modo se alza ante la vista de cada quien un *mundo* que es *común* para todos, que es esfera de las interacciones y de las *transacciones de sentido*. Por ello, “«naturaleza» quiere decir que, al exhibirse en la experiencia en «fenómenos subjetivos» que varían de múltiples formas, se alzan, sin embargo, como unidades temporales de propiedades o permanentes o cambiantes, y lo hacen en tanto vinculadas en el contexto omnivinculante del único mundo de los cuerpos, con su espacio único y su tiempo único” (p. 40). Hay, pues, un *mundo* que nos es *común* porque lo experimentamos como fuente de sentidos; y, sobre todo, porque es *omnivinculante*: me contiene, contiene a los demás, contiene las cosas de las que hacemos referencia unos y otros. En tanto *omnivinculante*, ese *mundo* se nos ofrece como *común*.

Ese *mundo común* es el que permite llevar a cabo “toda investigación intuitiva” (p. 41), dentro de él es que resulta determinable “lo que la cosa es en *verdad*”, su ser “objeto de la experiencia”, su carácter de “algo”, de “ente”, que puede ser “determinado y (...) determinable”(í.d.). En ese *mundo común* cada cosa “aparece (...) siempre, en medio del cambio de sus apariciones y de las circunstancias fenoménicas, como algo que constantemente es de otro modo” (í.d.). En este *mundo común* se ofrece la *dación* “de lo que la cosa misma, en tanto que objeto de experiencia, pretende, por así decirlo, ser” (í.d.).

Queda, pues, fuera de juego la idea de un *mundo solipsista*, de un *solipsismo vulgar*. La investigación de la *psicología* desde luego recae sobre el *sujeto*. Sólo que éste es lo que es en *intersubjetividad* (cf. *Hua*. VI, p. 175, 26-28). Que aquí no se desarrolle una *teoría de la intersubjetividad* no implica que la misma no esté implicada como un *presupuesto* de la investigación. Como veremos de inmediato, éste tiene los índices tanto de *commercium* como de *empatía*:

Volvámonos ahora hacia el «mundo» de lo «psíquico» y limitémonos a los «fenómenos psíquicos» (...). (...) Lo psíquico se reparte (dicho metafóricamente y no metafísicamente) en mónadas que no tienen ventanas y entran unas en *commercium* con otras sólo por empatía (...) en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser (...) los apareceres mismos en cuestión (...) no son a su vez un ser que aparezca gracias a apareceres que están detrás de él, como lo evidencia cualquier reflexión sobre la percepción de cualquier aparecer. (...) cuanto llamamos fenómeno psíquico (...) es (...) en sí y por sí (...) fenómeno y no naturaleza (p. 42).

Commercium es un título para indicar *transacciones entre sujetos*; por eso mismo, *transacciones intersubjetivas*. ¿Qué implica el uso metafórico del título *mónada* –sin ventanas–, aquí? Que un *sujeto* no puede estar en el lugar del otro, que dos *sujetos no se pueden volver uno*, que en toda relación entre *sujetos* cada uno en sí es *irreductible* –más aún, *residuo irreductible*–; acaso podré conocer al *otro* en *analogon* (*Hua*. I, § 44): *como si* estuviera en su lugar, pero jamás estaré en su propio lugar. La vida psíquica de un sujeto puede, por *empatía*, comprender lo que otro dice, lo que experimenta del *mundo*, del

mundo común. Se comparte, pues, un *mundo* y un *pathos*. De allí surge el ser pares (*paarung*). Y ese *mundo* y ese *sentir el mundo* ofrecen una *pura fenomenidad*. Ahí no se entrega un dato “*natural*” por sí determinante; en cambio *emerge* un dato, una *dación*, que *motiva*.

Aquí lo que *se ofrece*, lo que *se da*, es “algo psíquico (...) un «fenómeno»” que “*va y viene*”, que “no conserva ser alguno permanente e idéntico que quepa determinar como tal objetivamente” (p. 43). Y aquí –que, queda visto, se rechaza la *causalidad*, el reino de la *determinación*– dado que hay un *yo viviente*: emerge el *reino de la motivación*. La fenomenología es el estudio de este *reino*. En éste, “lo que «es» el ser psíquico (...) es «vivencia», vivencia intuitiva en la reflexión, que aparece como ella misma, por sí misma, en un río absoluto, como ahora y ya «atenuándose», hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado” (p. 43). La *motivación* es esfera de la *temporalidad*. Y en ella el *yo* tiene experiencia de *sí mismo* y del *mundo* como «rememorado», como lo «que fue percibido» (*íd.*); en la rememoración lo experienciado puede ser dado al sujeto “«repetidamente», en actos de rememoración que forman unidad en una conciencia” (*íd.*). El estudio *fenomenológico* de estas experiencias psíquicas abre el “contexto, y únicamente en él” es en el que “puede *a priori* lo psíquico ser objeto de «experiencia» como ente y ser identificado como lo idéntico de esas «repeticiones»” (p. 44).

Es como *dación a priori* que “todo lo psíquico (...) se inserta (...) en un contexto abarcante, en una unidad «monádica» de conciencia: una unidad que nada tiene que ver en sí con la naturaleza” (*íd.*). Así, pues, el arribo al *reino de la motivación* es, en cuanto despliegue de la *temporalidad subjetiva, inmanente*: el momento en que es posible vérselas con “«formas» exclusivas suyas” (*íd.*). Allí es donde el *yo*, *en su mundear*, se descubre como “un río de fenómenos ilimitado por sus lados, que tiene una línea intencional que lo impregna a todo él: la línea del «tiempo» inmanente, que carece de principio y de fin; un tiempo que no mide cronómetro alguno” (*íd.*). Y, *en coincidencia*, se da el hecho de que otro(s) *sujeto(s)*, otro *yo*, es (son), así mismo, una “unidad en el río comprendida ella misma en su fluir. (...) Gracias a (...) la experiencia de cosas y esta experiencia de relación, aparece a la vez la empatía como una especie de visión mediada de

lo psíquico, caracterizada en sí misma como una mirada a un segundo nexo monádico (*íd.*). Porque compartimos un *mundo común* y una *estructura temporal de la experiencia*: los sujetos nos podemos *comprender unos a otros*. Estos *grados de comprensión* son *grados de copertenencia y coparticipación en el mundo común*; esto se descubre y describe por *empatía*.

Paradójicamente, cuanto más excavemos en las estructuras y formas de dación de lo plenamente *subjetivo*, por *empatía*, más cerca nos hallaremos de la comprensión de la vivencia del *alter*. Para el propósito de una ciencia radical basta, entonces, con “convertir a lo psíquico (...) en objeto de investigación intuitiva” (p. 46); pero si este postulado se aplica al campo de la búsqueda la *psicología*, entonces se satisface “la condición básica de la *psicología plenamente científica*” (p. 47), la cual, a su vez, constituye “el campo de la auténtica crítica de la razón” (*íd.*). Ésta sólo llega a satisfacerse cuando da cuenta de la *intuición de esencia*, cuando ofrece la *esencia de la percepción*, cuando alcanza, al fin, la *intuición de esencias*. Es evidente que hablar de *esencias* se prestó, desde siempre, en la filosofía y fuera de ella, a *escarceos místicos*. Sin embargo, conviene ver en su estricta delimitación a qué se alude, fenomenológicamente, con este título:

La intuición de esencias no alberga mayores dificultades o «místicos» secretos que la percepción. Cuando traemos intuitivamente a plena claridad, a pleno dato, «color», lo dado es una «esencia»; y asimismo cuando, en intuición pura, dirigiendo la mirada de percepción en percepción, traemos a dato qué es «percepción», percepción en sí misma –eso idéntico de cualesquiera singularidades perceptivas fluyentes–, hemos captado intuitivamente la esencia percepción. A donde llega la intuición, el tener conciencia intuitiva, allí llega también la posibilidad de una «ideación» correspondiente a aquella (...) o de la «intuición esencias». Y en la medida en que la intuición es pura y no encierra co-menciones que la sobrepasen, la esencia intuitiva es algo adecuadamente intuitivo: un dato absoluto (p. 47).

La *psicología* no sólo puede sino que debe transformarse en *fenomenología*, como se ha venido viendo. Y esto se logra en cuanto se desarrolla la investigación –en aquélla– que tiende a la *descripción de esencias*. Ésta nos da en plena *universalidad*, y por tanto de mane-

ra *abarcante*, la totalidad de los tipos. Entonces puede decirse que *psicología* en cuanto *fenomenología* ofrece una “tipología descriptible del fluir” de la experiencia psíquica; la posee en “«ideas», las cuales, captadas y fijadas intuitivamente, hacen posible un conocimiento absoluto” (*íd.*). Así esta investigación pasa del estudio primero y, si se quiere primario, de la percepción y se desplaza al estudio de “títulos psicológicos” cada vez más complejos tales como la “voluntad”, para dar con “el dominio onmiabarcante de los «análisis de conciencia»”, o sea, para dar con la investigación de esencia de los más altos dominios de lo *meramente subjetivo*, en su darse *a priori*, en su universalidad, su verdad y su completud (cf. *íd.*).

En esta constante transformación de la *psicología*⁵ en *fenomenología*, ésta última se funda y despliega como “ciencia” que “mientras es pura (...) solamente puede ser investigación de esencias, y en absoluto investigación de existencias” (p. 52). A diferencia, pues, de la *psicología*, la *fenomenología* no tiene como referente una *subjetividad concreta y particular*, sino el *eidos puro subjetividad*. Si en algún momento la *fenomenología* aludiera a lo “singular, en su inmanencia” sólo podría considerarlo, en tanto “puesto como ¡esto de aquí!: esta percepción, este recuerdo, etc., que fluyen” (*íd.*); pero este recurso sólo se ejecuta para volver, una y otra vez, a ponerlo todo “bajo los conceptos esenciales rigurosos que se deben al análisis” (*íd.*), esto es, para establecer cómo lo singular se corresponde y “«tiene» una esencia que se puede afirmar de él con validez evidente” (*íd.*).

Con lo indicado en esta sección se evidencia que el proyecto de la *psicología fenomenológica* –que el mismo Husserl enraza en las *Lecciones de 1925 sobre Psicología fenomenológica en las Investigaciones lógicas* (Hua. IX, pp. 20-46)– tiene en el *Artículo* de 1911 una exposición no sólo sistemática, sino y en especial programática.

Toda gran filosofía no es sólo un hecho histórico, sino que también tiene una gran función, una función teleológica de índole peculiar, en la evolución de la vida espiritual de la humanidad: es un

⁵ “(...) todo conocimiento psicológico (...) *presupone* conocimiento de esencias de lo psíquico, y (...) la esperanza de querer investigar mediante experimentos psicofísicos y percepciones internas no premeditadas –experiencias– la esencia del recuerdo, del juicio, de la voluntad, etc., y querer así obtener los únicos conceptos rigurosos que pueden dar valor científico a la designación de lo psíquico” (p. 55).

supremo ascenso de la experiencia de la vida, de la formación humana y de la sabiduría de su tiempo (p. 67).

Como se ha visto, la *formación* corresponde simultáneamente a un proyecto de la persona, de la comunidad, de la cultura, de la *humanidad*. Como proyecto ofrece un *sentido teleológico* que se aclara sólo por *vía de la reflexión*; y, en ese proceso de *racionalización* la filosofía misma devine como un íntimo *sentido de responsabilidad*.

Desde luego, esta *praxis* concierne a *todos y cada uno de las personas*. Husserl consideró en *Krisis* (*Hua.* VI, p. 333, 23) que este proceso filosófico se desarrolla mediante la *formación* (*Bildung*) y la investigación (*Forschung*); y, de hecho, según sus palabras, este proceso implica un “movimiento de formación cultural (*der in der Bildungsbewegung*)” que una y otra vez repercute en la “educación de los niños (*Kindernerziehung*)” (*íd.*, l. 39-40) que conlleve a una “*praxis universalmente transformada*” (*ob. cit.*, 334, 1). Lo que interesa, a manera de colofón, es dejar indicado que este proyecto se funda en la *psicología transformada en fenomenología*, esto es, que la *psicología fenomenológica sienta las bases de una total transformación de la educación toda vez que lleve a crear las condiciones para la emancipación del sujeto*, para que él se haga plenamente responsable de sí y del sentido radical de la historia. ¿Cómo lograr paso a paso esta *transformación*? No fue un tema elaborado por Husserl en este *Artículo*. Quizá es la *cosa misma* de la *vía psicológica de la fenomenología sobre la subjetividad* que en su radicalidad sólo es lo que es en la relación con el *alter*, en la *cultura*, haciendo *instituciones*, en últimas, ejerciendo la *subjetividad como praxis política* ■

Referencias

Husserl, Edmund (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro – *Opuscula Philosophica*. Presentación y traducción de Miguel García-Baró. La traducción corresponde al texto de *Husserliana XXV* (1987). *Aufsätze und Vorträge*. Dordrecht, Martinus Nijhoff. Thomas Nenon y Reiner Sepp (eds.).

Fink, Eugen. VI. (1988). *Cartesianische Meditation*. Teil 1. *Die Idee Einer Transzendentalen Methodenlehre*. Dordrecht, Kluwer Academic Publisher, Hans Ebeling, Jann Holl y Guy van Kerckhoven (eds.).