

# La filosofía como ciencia falible\*

Recibido: octubre 18 de 2011 | Aprobado: noviembre 11 de 2011

Thomas Nenon\*\*

tneon@memphis.edu

**Resumen** Cien años después de la publicación del *Artículo* de Husserl titulado “La filosofía como ciencia rigurosa” la relación entre la descripción de nuestros estados mentales, de nuestro acceso a ellos, y, la relación entre los puntos de vista sobre nuestro acceso a nuestros propios estados mentales y su concepción del estatus de la filosofía como ciencia rigurosa, en ese *Artículo*, aún no está del todo clara. Si el objetivo es responder a la pregunta si Husserl mantiene, y con qué alcance, su compromiso con el proyecto de la fenomenología descrito en este *Artículo* como clave para hacer realidad las aspiraciones de la filosofía de ser una ciencia en absoluto, el primer paso será abordar estas preguntas en ese orden. En un segundo paso, y mucho más breve, me referiré a la pregunta de si los puntos de vista de Husserl sobre estos temas han cambiado más adelante y cómo éstos afectan sus puntos de vista acerca de la viabilidad de la fenomenología como un medio para alcanzar los objetivos tradicionales de la filosofía, como él los describe en el *Artículo*.

## Palabras clave

Fenomenología, ciencia, ciencia rigurosa, conciencia, estado mental.

## Philosophy as Fallible Science

**Abstract** One hundred years after the publication of Husserl's essay “Philosophy as a Rigorous Science,” the relationship between his description about mental states, our access to them, and the relationship between his views about our access to our own mental states and his conception of the status of philosophy as a rigorous science in this essay is still not completely clear. If the aim is to answer the question about whether and to what extent Husserl remained committed to the project of phenomenology described in that essay as the key to realizing philosophy's aspirations to be a science at all, the first step would be to address these questions in that order. In a second, much briefer step, then, I will address the question about whether Husserl's views on these issues later changed and how these affect his views about the viability of phenomenology as a means to achieve the traditional goals of philosophy as he describes them in the essay.

## Key words

Phenomenology, Science, Rigorous Science, Consciousness, Mental States.

\* Este artículo fue presentado, originalmente, como ponencia en el seminario *Vigencia y límites del proyecto de “La filosofía como ciencia estricta”*, Universidad Industrial de Santander (UIS), Bucaramanga, 19 a 22 de octubre de 2011. (Traducción del original en inglés: Germán Vargas Guillén, Profesor titular, Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá D.C. – Colombia).

\*\* Ph.D., Universidad de Friburgo, Alemania. Profesor, Universidad de Memphis. Trabajó como editor en los *Archivos Husserl* y como instructor en la Universidad de Friburgo. Ha servido de editor de *Husserl Studies*, ha sido miembro del Comité Ejecutivo de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* y de Director del *Center for the Humanities*.

Cien años después de la publicación del *Artículo* de Husserl titulado “La filosofía como ciencia rigurosa”<sup>1</sup> la relación entre la descripción de nuestros estados mentales, de nuestro acceso a ellos, y la relación entre los puntos de vista sobre nuestro acceso a nuestros propios estados mentales y su concepción del estatus de la filosofía como ciencia rigurosa, en ese *Artículo*, aún no está del todo clara. Si el objetivo es responder a la pregunta si Husserl mantiene, y con qué alcance, su compromiso con el proyecto de la fenomenología descrito en este *Artículo* como clave para hacer realidad las aspiraciones de la filosofía de ser una ciencia en absoluto, el primer paso será abordar estas preguntas en ese orden. En un segundo paso, y mucho más breve, me referiré a la pregunta de si los puntos de vista de Husserl sobre estos temas han cambiado más adelante y cómo éstos afectan sus puntos de vista acerca de la viabilidad de la fenomenología como un medio para alcanzar los objetivos tradicionales de la filosofía, como él los describe en el *Artículo*.

El objetivo general, por supuesto, es el de establecer la filosofía como “ciencia rigurosa... que satisfaga las necesidades teóricas supremas y haga posible, en sentido ético-religioso, una vida regulada por normas racionales puras” (7/289) Sin embargo, los objetivos principales del *Artículo* son mucho más modestos. Su pretensión principal es refutar lo que Husserl percibe como una doble amenaza para la posibilidad misma de la filosofía como una empresa científica: el llamado *reduccionismo*, en la forma de *naturalismo*, por un lado; y, el *historicismo*, por otro. Al primero lo ve como una amenaza porque sólo reconoce las verdades empíricas acerca de los hechos observables externamente, como formas válidas de conocimiento; y, al último porque niega la posibilidad misma de la verdad filosófica en absoluto, tras reducir las propuestas filosóficas a expresiones de la mentalidad de las culturas y sociedades en las cuales se formulan, mientras que niega la posibilidad de los medios para juzgar su validez. Entonces está en juego la cuestión de si y cómo las afirmacio-

---

<sup>1</sup> Las citas corresponden, respectivamente, a las ediciones alemana y castellana: Husserl (1987: pp. 3-62) con la numeración correspondiente a la edición en la Revista *Logos* (pp. 289-341, referida en esta versión al comenzar el paréntesis de las citas). Husserl (2009: 7-86) referida en esta versión antes de finalizar el paréntesis de las citas. Las demás obras de Husserl, citadas en este artículo, corresponde a la edición académica de *Husserliana*.

nes filosóficas pueden ser razonablemente confirmadas o negadas de manera que esa filosofía pueda unirse al rango de las disciplinas que, aunque “imperfectas” (290/91), ya sea porque están incompletas o incluso erróneas porque incluyen contenidos que posteriormente serán refutados, han establecido los medios para decidir entre las pretensiones sobre el contenido adecuado a sus campos. En este sentido, al ser una “ciencia rigurosa”, ha de ser una “disciplina” en el sentido de que se limita asimismo a las afirmaciones que puedan ser verificadas por medio de un método establecido.

Sin embargo, en lugar de abordar la cuestión de cómo la filosofía puede ser establecida como una ciencia de una manera directa, Husserl trata en primer término el *naturalismo*. Lo trata en términos de la diferencia entre la naturaleza de los objetos externos y nuestro conocimiento acerca de ellos; y, la naturaleza de los acontecimientos mentales –que llama “*das Psychische*”– y cómo sabemos acerca de ellos. Husserl señala que el *naturalismo* incluye tanto la tendencia a reducir la conciencia, incluyendo “todos los datos de conciencia intencional-inmanente” (“*aller intentional-immanenten Bewußtseinsgegebenheiten*”) (16/295), y también la tendencia a reducir todos “los ideales y normas absolutas”: a fenómenos naturales. Con el término “naturaleza” quiere señalar un nexo de espacio-temporalidad localizado, fenómenos causalmente determinados.

Antes de abordar el objeto principal de su crítica a la llamada *naturalización de la conciencia*, Husserl hace notar que el enfoque naturalista de las ideas es un sentido autocontradictorio puesto que incluso la misma empresa naturalista se basa en normas como la verdad, la falsedad, el valor del pensamiento científico y la racionalidad –que son entidades no-empíricas y que no pueden ser en sí mismas un fundamento empírico. Su argumento a favor de esta observación es muy breve, pero la referencia a argumentos similares de los *Prolegómenos* de las *Investigaciones Lógicas* indica la dirección que ellos podrían tomar.

En esta misma dirección, el tema de la conciencia es entonces explícitamente abordado –tal como Husserl lo refiere en la relación fundamental entre la filosofía y las ciencias naturales (junto con todas las demás “*Tatsachenwissenschaften*”: “ciencias de hechos” o “ciencias empíricas”)– afirmando que las premisas básicas en las que

las ciencias empíricas se basan son meras suposiciones sobre la naturaleza de la realidad y del conocimiento que no pueden ser empíricamente justificadas, por las mismas razones que había mostrado en los *Prolegómenos* de las *Investigaciones Lógicas*. Allí, recordemos, Husserl se había centrado en el papel fundamental que los principios lógicos básicos juegan en la idea de la ciencia y demuestra que es imposible fundamentarlos empíricamente, sin poner en peligro su condición de principios lógicos. Por lo tanto, la meta principal de Husserl en su refutación del *naturalismo* es el novedoso campo emergente de la psicología experimental que se propone formular preguntas sobre la naturaleza de la conciencia y las leyes que lo rigen con los métodos adoptados a partir de modelos mecanicistas que han tenido tanto éxito en explicar y predecir fenómenos naturales en el mundo observable externamente. En el camino, sin embargo, refiere nuevamente sus refutaciones del psicologismo de las *Investigaciones Lógicas*, cuando señala que los adeptos de la psicología naturalista no sólo afirman ser capaces de descubrir los misterios de la conciencia por medio de la psicología experimental y que, por lo tanto, hacen superfluos todos los otros enfoques para el estudio de los fenómenos psíquicos, sino que también proporcionan una solución a los problemas básicos de la teoría del conocimiento, ya que el conocimiento después de todo es también un acontecimiento mental.

Sin embargo, la respuesta de Husserl a este desafío en el Artículo de 1911 indica que no sólo sostiene aún todos los argumentos que presentó en las *Investigaciones Lógicas* en contra de este tipo de enfoque, sino que entre tanto ha formulado un programa positivo de la fenomenología, que se anticipa como una alternativa apropiada al psicologismo y a otros programas naturalistas. Si el problema fundamental de la “teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*)” es la cuestión de la relación entre la “conciencia y el ser” (25/301), entonces debe ser concebido como “*correlatum* de la conciencia, como ‘mentado’” (o ‘intencionado’) por la conciencia (*als bewußtseinsmäßig ‘Gemeintes’*). En lugar del estudio de la conciencia como algo fáctico (es decir, observable y medible) y del estudio de objetos fácticos, Husserl sostiene que una teoría del conocimiento debe tratar de identificar las estructuras esenciales de la conciencia, una de los

cuales había sido identificada en las *Investigaciones Lógicas*, después de Brentano, como la *intencionalidad*, es decir, la *direccionabilidad de la conciencia a un objeto de un tipo o de otro*. De ahí que en este tipo de investigación un estudio de los *objetos de la conciencia* es una parte esencial del proyecto, pero explícitamente como “*objetos intencionales*”, ya que los objetos pueden ser o no, como tales, intencionados; y, en algunos casos, pueden no existir del todo. Sin embargo, parte de lo que hace que una intención sea tal es el *objeto hacia el cual se dirige*, incluso si en realidad no existe. Pensar en Santa Claus y pensar en Sherlock Holmes son intenciones diferentes, precisamente así como pensar que Germán Vargas Guillén es diferente de cualquiera de ellos, a pesar de que sólo uno de estos tres objetos realmente existe. Por otra parte, dicha investigación puede también considerar –como venimos haciéndolo– no sólo de *objetos intencionados*. También puede examinar qué tipo de experiencias cuentan como confirmaciones (o refutaciones y, por lo tanto, nos obliga a revisar) las intenciones, es decir, que las experiencias legítimamente “cumplen” aquellas intenciones y “exponen (*erweisen*)” su objeto “como entes ‘válidos’, ‘reales’” (*als ‘gültig’, ‘wirklich’ Seiendes*)” (25/301). En lugar de intentar establecer correlaciones empíricamente mensurables entre la conciencia y los seres, Husserl propone una investigación sobre “Qué signifique que un objeto sea y que se acredite como siendo, y siendo precisamente así, en el conocimiento, es cosa que, justamente, ha de hacerse evidente –y, así, comprensible de manera exhaustiva– puramente desde la conciencia misma” (26/302). Esta investigación estudiaría un tipo diferente de correlación de las correlaciones empíricas entre los eventos observables y medibles. Se enfocaría hacia los tipos de *objetividades intencionadas* en los distintos *actos intencionales* y hacia qué tipo de experiencias serían adecuadas para contar con la confirmación de la exactitud de los *diferentes tipos de intenciones*. En lugar de estar basado en observaciones empíricas externas, estaría basado en la reflexión sobre lo que Husserl llama “estructuras esenciales” de la conciencia y la objetividad que como tales, desde su punto de vista, no son presupuestas por ningún estudio empírico. Este tipo de investigación es lo que Husserl llama aquí estudios “*fenomenológicos*” (27/302).

Se establece así una oposición entre una “*fenomenología de la conciencia*” frente a una “*ciencia natural de la conciencia*” o psicología, cada una con su propia “actitud” (“*Einstellung*”) (27/301) y añade: “... que la psicología tiene que ver con la ‘conciencia empírica’, con la conciencia en la actitud empírica, existiendo en el contexto de la naturaleza. En cambio, la fenomenología tiene que ver con la conciencia ‘pura’, o sea, con la conciencia en la actitud fenomenológica” (*ibíd.*).

Esto no es nuevo, y no creo que sea muy controversial hasta ahora. Sin embargo, hay algunas cuestiones que todavía deben ser abordadas. En primer lugar, ¿qué quiere decir Husserl con la expresión conciencia “pura”? ¿Es, lo que acaba de decir, lo que ahora llamamos comúnmente “conciencia en primera-persona”, o algo distinto? Si “conciencia ‘pura’” y “conciencia en primera-persona” no significan lo mismo, entonces ¿la “conciencia pura” es simplemente una subespecie de la autoconciencia de la primera-persona o algo completamente diferente? ¿Cómo podemos llegar de la una a la otra? También es necesario aclarar que se supone, por sus afirmaciones, que los resultados obtenidos a través de la fenomenología se dan “evidentemente y por completo” (*ibíd.*). ¿Significa esto que la fenomenología puede lograr resultados que no sólo son verdad, sino que son ciertos? ¿Implica esto que la fenomenología es por lo tanto infalible? ¿Puede realmente superar las limitaciones de todas las demás, genuinas, y sin embargo, “incompletas”, ciencias descritas al comienzo del *Artículo*?

Con el fin de responder a estas preguntas, primero tenemos que ver lo que dice Husserl sobre nuestro acceso a nuestros propios estados mentales. Una de las fallas principales de la psicología experimental, dice, es su negativa a emplear la información derivada de lo que llama “la esfera inmanente”: “El rasgo fundamental que la impregna es que margina todo análisis directo y puro de la conciencia –a saber: el ‘análisis’ y la ‘descripción’ de los datos que se ofrecen en las diferentes direcciones posibles de la mirada inmanente– a favor de todo tipo de fijaciones indirectas de hechos psicológicos o de relevancia psicológica (...)” (28/302). Husserl afirma que este tipo de psicología, así como la sociología con la misma orientación, puede

descubrir elementos interesantes, en algunos casos valiosas regularidades, pero esto presupone una familiaridad real con los fenómenos que investiga, en su opinión, porque sin “una ciencia sistemática de la conciencia que investigue inmanentemente lo psíquico, carecen de toda posibilidad de ser hondamente entendidos y valorados de manera definitivamente científica” (29/303). En otras palabras, la psicología empírica podría ser capaz de registrar interesantes regularidades sobre, por ejemplo, una correlación entre la capacidad de los estudiantes de memorizar información específica y el orden y la frecuencia de la forma en que se presenta el material, pero lo que no puede hacer es aclarar lo que significa la memoria misma.

Husserl, por ejemplo, en sus *Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* hace la famosa distinción entre lo que podríamos llamar la “memoria primaria” o “retención” de la “memoria secundaria” o lo que –normal y más comúnmente– llamamos “memoria”, identificando diferencias muy importantes entre ellas. O para usar un ejemplo, más problemático quizás: en la reciente conferencia OPO en España<sup>2</sup> escuchamos de un experimento en el que los investigadores australianos estaban tratando de identificar la parte del cerebro en el que surgen los prejuicios. Parte del diseño experimental incluía la presentación de los sujetos de investigación con algunos ejemplos de afirmaciones que los investigadores consideraron “prejuicios”, como ciertas características de comportamiento asociadas con los diferentes grupos étnicos; luego trataron de encontrar un área del cerebro que mostraba una mayor actividad cuando los sujetos respondían a las afirmaciones que exhibían dichos prejuicios. Por supuesto, el problema sería distinguir unos “prejuicios” de otros, tal vez de creencias bien fundadas que los sujetos puedan tener. El prejuicio de una persona puede ser algo que otra considere políticamente incorrecto, pero sin embargo puede ser una creencia bien fundada. Así que la tarea de los investigadores primero sería definir exactamente qué se entiende por “prejuicio”; y, luego, podrían quizá llegar a una forma de decidir qué creencias son prejuicios, cuáles lo son exactamente; cuáles, tal vez, son gene-

---

<sup>2</sup> IV OPO Meeting “Reason and Life. The Responsibility of Philosophy”, Segovia – España, 19 a 23 de septiembre de 2011.

alizaciones apresuradas; y, cuáles son creencias bien fundadas que normalmente se procesan de forma casi automática. Los comentarios de Husserl acerca de los límites de la psicología empírica llegan a decir que sin una base sólida para tales distinciones preliminares, el valor científico de los experimentos que pretenden decirnos algo acerca de la memoria o de los prejuicios está sujeto a la duda. Basta simplemente recordar los debates polémicos del reciente libro de Herrnstein y Murray: *The Bell Curve*, para tener una ilustración de cómo los supuestos fundamentales sobre la naturaleza de la inteligencia y la forma en que se mide son cruciales en la evaluación de la validez de los estudios que pretenden decirnos algo significativo acerca de cómo la inteligencia se distribuye o no de manera diferente a través de los diversos grupos raciales<sup>3</sup>.

Husserl reivindica lo que denomina “ver inmanente”, usualmente llamado (tanto en inglés como en español) “introspección”; este “ver inmanente” es crucial para hacer frente a este tipo de problemas de forma adecuada. La razón de esto es que a lo que comúnmente se hace referencia como “eventos mentales” o “estados mentales” son por naturaleza objetos externos muy diferentes y éstos se dan en formas, a su vez, diferentes. Husserl está de acuerdo con el punto de vista, común desde el último de Locke, de que la justificación última de conceptos debe estar basada, directa o indirectamente, en una “experiencia” de los objetos que se nombran. Donde Husserl forma parte de muchos de los adeptos de la psicología moderna naturalista, y de los enfoques filosóficos relacionados con ellos, es en la cuestión de que tan estrechamente se entiende este concepto. La experiencia de los objetos perceptibles externamente, “*Dinge*” (traducido a veces como “cosas”, pero tal vez sea mejor simplemente traducirlo como “objetos físicos”), es siempre mediada por las percepciones externas. Sabemos de estos objetos a través de las propiedades que experimentamos en la percepción externa –sus formas, olores y texturas se nos dan de manera visual, olfativa y por la percepción táctil de ellos–. Además, estas “cosas” en esencia y siempre tienen múltiples tipos de

---

<sup>3</sup> Desde un punto de vista no fenomenológico, Stephan Jay Gould hace una observación similar de este debate en su ensayo “Mismeasure by Any Measure.” (Extractos disponibles en <http://www.indiana.edu/~intell/bellcurve.shtml>).

propiedades y quizá nunca cambien las propiedades que persisten en el tiempo: “Son *lo que* son únicamente en esta unidad: tan sólo en la relación causal o en la recíproca vinculación reciben su identidad individual (sustancia), y la reciben como portadora de ‘propiedades reales’” (40/310).

Husserl contrasta éstos con el mundo de lo psíquico, con los eventos mentales a los que se refiere como “fenómenos”. Son diferentes de los objetos físicos, observa. Vale la pena enumerar las diferencias que Husserl identifica:

1. “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” (42/312). Asumo que esto es equivalente a la intelección que guía la distinción entre las cosas que se presentan en la perspectiva de la tercera persona y en la de la primera persona. La perspectiva de la primera persona es precisamente a la que sólo se puede acceder desde mí y a la que tienen acceso otras personas basadas en las cosas que dicen o hacen, que tomo como indicaciones o expresiones que me son comunicadas a mí (cuando eso sucede) (311). Ellos los tienen y conocen acerca de ellos sin necesidad de tener que ver lo que sus cuerpos hagan o digan; por el contrario, yo sé sobre ellos en otras personas por lo que veo que hacen o dicen.

2. “El ser psíquico, el ser como ‘fenómeno’, no es, por principio, una unidad susceptible de experiencia, como algo individualmente idéntico, en varias percepciones separadas, ni siquiera en varias percepciones separadas del mismo sujeto” (42/312). Tal vez podamos llamar a los diferentes eventos de desear o creer lo mismo a la luz de lo que deseamos o creemos a través de ellos como lo mismo, pero como *eventos mentales*, fenómenos, no son los mismos cuando son contemplados por diferentes personas o incluso por la misma persona en diferentes momentos. Esto es diferente de una silla, que es la misma silla cuando se perciben por distintas personas o por la misma persona en diferentes momentos (*ibíd.*).

3. Por esta razón: “En otras palabras, en la esfera psíquica no hay diferencia entre aparecer y ser” (312). De ahí que Husserl use la palabra griega que significa apariencia, es decir, *phaenomenon*, como otro nombre para ellos.

4. “Un fenómeno, por tanto, no es ninguna unidad ‘sustancial’; no tiene ninguna ‘propiedad real’; no conoce partes reales (*realen*) ni causalidad (entendidos todos estos términos en el sentido de la ciencia de la naturaleza)” (42-43/312).

5. En contraste con las “cosas”, los eventos mentales no duran en el tiempo (*ibíd.*). Por tanto, es imposible volver atrás y confirmar o no sus propiedades por medio de otra mirada en ellos.

6. No se percibe como “algo que aparece” (43/312), en el sentido de algo que está detrás de la manifestación.

a. Esta es la manifestación del evento mismo, por lo que Husserl también lo describe como un “*Erlebnis*”, una experiencia en el sentido de lo que se produce en la vida mental. No tiene una existencia aparte de que esto ocurra.

b. Además, y esto es *extremadamente* significativo, “es ‘vivencia’, vivencia intuita, que aparece ella misma por sí misma” (“*es ist Erlebnis und in der Reflexion erschauter Erlebnis, erscheint als selbst durch sich selbst*”) (43/312)

c. “... como ahora ...”

d. “... y ya ‘atenuándose’, hundiéndose continuamente, de manera visible, en algo pasado (en un haber-sido, *Gewesenheit*)” (43/312).

La vida mental es entonces poblada de eventos que son eventos en la vida mental, precisamente porque soy consciente de ellos. De lo contrario, no se producirían como experiencias, no serían fenómenos o aparencias en absoluto. Por otra parte, cada uno de ellos como un evento ocurre en un momento particular, que es siempre un ahora que va retrocediendo constantemente en un solo-haber-sido. Esto deja en claro que lo que Husserl entiende por conciencia, aquí, es al mismo tiempo la *conciencia de sí*, los eventos mentales o estados de los cuales estoy inmediatamente consciente, tal y como aparecen ahora, y que continuamente aparecen justo después de que ya no es ahora.

7. Juntos, estos eventos constituyen un “río de fenómenos” –“una unidad en el río (...) en su fluir” (43-44/313-314)– que juntos constituyen la vida mental del sujeto cuya vida mental es “una unidad ‘monádica’ de conciencia” (44/313) que no es una sustancia

detrás de estas apariencias, sino más bien el flujo unitario de estos mismos eventos.

8. Como se mencionó anteriormente con respecto a la situación de los objetos de la conciencia, los eventos mentales son “intencionales”, son formas de relacionarse con las cosas que ellas mismas no son: “Todo esto lleva el título ‘conciencia de’ y ‘tiene’ una ‘significación’ y ‘mienta’ algo ‘objetivo’; y esto último –tanto si lo denomina desde algún punto de vista de ‘ficción’ como si lo llama ‘realidad’– se tiene que describir como ‘objeto inmanente’, como ‘lo mentado en tanto que tal’ –y mentado en uno u otro modo del mentar–” (45/314).

9. Cada uno de ellos tiene “esencia” (“*Wesen*”) que puede ser observada, descrita y capturada en el lenguaje, y son estas esencias las que son presupuestas por la psicología cuando se habla de los acontecimientos mentales de diferentes tipos, tales como percepciones, recuerdos, deseos o creencias.

Estas observaciones no son el relato completo que Husserl cuenta sobre la vida mental, sino que ellas incluyen algunos puntos muy importantes. En primer lugar, los eventos mentales están directamente dados a la persona cuya vida mental los componen, pero teniendo en cuenta a los demás de manera indirecta por medio de expresiones y de las indicaciones que están a disposición de los demás desde la perspectiva en tercera persona. Esto significa no sólo que los fenómenos mentales son cosas que están directamente disponibles sólo en la perspectiva de la primera persona, sino también que la perspectiva de la primera persona implica no sólo que estos eventos mentales tienen lugar, sino que el yo que las tiene es consciente de ellos como tal. Por lo tanto, la vida mental, como se describe aquí, implica no sólo los estados mentales de primer orden (creencias, deseos, etc.), sino, por lo menos, algunos estados mentales de segundo orden, es decir, la conciencia de estos estados mentales. De lo contrario, no serían fenómenos del todo porque no se daría su aparecer. Podría ser que ocurrieran, pero sin aparecer. O, para utilizar el lenguaje de la filosofía continental, en lugar de la tradición analítica, el tipo de conciencia que Husserl está describiendo aquí también involucra la subjetividad como conciencia de sí mismo.

Otro punto importante es que, si su aparecer y su ser son una misma cosa, entonces parecería que no tiene sentido preguntarse si realmente están ocurriendo cuando se produce debido a que aparece mientras ocurre, y viceversa. En este sentido, entonces, la descripción de Husserl parece consistente con una visión básica de Descartes de que no tiene sentido para el sujeto el dudar de la existencia de *cogitationes* como existentes, es decir, que tienen lugar en forma de pensamientos, esté donde esté, pensando en el sentido más amplio. Sin embargo, las aserciones de Husserl por sí solas no implican, de hecho parecen negar, la interpretación de Descartes de lo que pasa cuando se describen estos eventos mentales como cosas que tienen una clase de ser en sí mismos como eventos sin que necesariamente se apunte, de nuevo, a algún sustrato del cual son las propiedades o predicados (punto 4, mencionado anteriormente). En conjunto, estos constituyen un “flujo”, una vida mental como una serie de eventos mentales que tienen lugar en los momentos siempre nuevos del ahora y que retroceden mientras se mantiene un sentido de orden temporal en el flujo de la vida mental, pero esto no implica verlos como “propiedades” de un sujeto que de alguna manera subyace a ellos, como una sustancia<sup>4</sup>.

Una cuestión importante, especialmente para la pregunta relativa a la relación entre la naturaleza de nuestro acceso a los estados mentales y la fiabilidad de la fenomenología de la ciencia es si Husserl aquí está aprobando al punto de vista de Descartes (y de Brentano) donde se considera que el sujeto no sólo tiene acceso directo a sus estados mentales, sino que esta inmediatez asegura que el sujeto tiene acceso completo e infalible a todos sus propios estados mentales, siempre y cuando se mantenga la suposición de que las cosas que ellos representan son, por tanto, verdaderamente coherentes con la forma que los representan, es decir, si nos concentramos en ellos simplemente como representaciones y suspendemos el juicio

---

<sup>4</sup> Debo señalar, entre paréntesis, que Husserl tiene una idea más sólida de la personalidad que de la mera subjetividad como conciencia de sí mismo, según la cual las creencias de una persona, los valores y las acciones constituyen un punto de regreso a un carácter personal que se adquiere en el curso de una vida, y que este “carácter” comparte algunas características de las nociones tradicionales de la sustancia así como la continuidad en el tiempo y a través de los cambios, pero también hay diferencias muy importantes incluso en la manera que concebimos los objetos externos como sustancias con propiedades concebidas en términos causales. Yo estaría encantado de hablar de este punto en discusión, pero en este Artículo Husserl no aborda ese tema, así que no seguiré adelante por el momento.

sobre el estado de cosas y objetos de los cuales son representaciones. Ciertamente, las afirmaciones de Husserl relativas a la identidad entre *aparencia* y *ser*, que acabamos referir, parecen sugerir que apoya este punto de vista. Y muchos comentaristas (y críticos) de Husserl también toman éste como su punto de vista. Estos leen sus comentarios aquí y en sus descripciones de la reducción fenomenológica en *Ideas I* y las lecciones de 1907, publicadas posteriormente bajo el título de *La Idea de la Fenomenología*, bajo este supuesto, a saber, que el primer paso hacia la fenomenología como ciencia está soportado en la puesta entre paréntesis de toda suposición sobre la validez de nuestra toma de posición o nuestras intenciones, lo cual nos lleva a abstenernos de asentar todo juicio sobre la existencia y naturaleza de los objetos de nuestras intenciones, y, a concentrarnos en nuestros estados mentales, nuestras intenciones, como tales, sobre las cuales no nos podemos errar si nos enfocamos en ellas, a saber, *como tales*, como sucesos reales en nuestra vida mental.

Sin embargo, este no es el camino que Husserl toma realmente en este *Artículo* (o en alguna de esas dos obras programáticas). En *La filosofía como ciencia rigurosa*, introduce el proyecto de la fenomenología no en términos de una pretendida infalibilidad en el acceso a los estados mentales propios y a la descripción de ellos como tal, sino más bien en términos de lo que llama “relaciones esenciales” (“*Wesensbeziehungen*”) o “conexiones esenciales” (“*Wesenszusammenhänge*”) que se obtienen en el ámbito de la reflexión pura. En lugar de hacer una afirmación acerca de la integridad o infalibilidad de nuestro acceso a la vida mental como tal, en cambio, afirma que “si los fenómenos no son como tales *naturaleza* alguna (*Sind die als Phänomene solche keine Natur*), tienen, sin embargo, una *esencia* captable, captable incluso de modo adecuado, en la intuición inmediata (*Schauen*)” (46/314).

El principio en que descansa la fenomenología es entonces una subespecie del principio de la razón y del conocimiento en general. El principio general, el llamado principio de todos los principios –como se indica *Ideas I*–, es “... que toda intuición presentativa originaria es una fuente de legitimación del conocimiento, que todo lo que originariamente (por decirlo así, realmente ‘en-persona’) se nos da en la ‘intuición’ tiene que ser aceptado simplemente como

el ser que se presenta, dentro de los límites en que se presenta allí” (III, 44). Ejemplos de tal “intuición originaria presentativa” en los fenómenos naturales podrían ser las percepciones sensoriales, en las ciencias naturales, que implicaría la realización de experimentos de tipos adecuados; para las afirmaciones matemáticas, sería “hacer las matemáticas”, “matematizar”; para las afirmaciones sobre las esencias, serían intuiciones eidéticas en general, ya sean intuiciones eidéticas sobre las relaciones espaciales de la geometría o las cantidades en la aritmética, las relaciones lógicas de la lógica pura, o la comprensión de las estructuras eidéticas de lo que Husserl llama “conciencia” en este *Artículo*: “Todas las afirmaciones que describen los fenómenos mediante conceptos directos lo hacen, en la medida en que son válidas, con conceptos de esencia, o sea, con significados lingüísticos conceptuales que se dejan canjear por intuiciones de esencia” (46/314). Esto, y no un acceso supuestamente completo e infalible a los estados mentales propios, como tal, es la base de la fenomenología como ciencia. Al igual que cualquier otra ciencia, la fenomenología debe tener su base en una especie de intuición, y puesto que está haciendo afirmaciones sobre lo que Husserl llama “esencias”, su método debe incluir el recurso a la intuición eidética.

Como acabo de sugerir, las intelecciones fenomenológicas no son un tipo de intelección que sólo sirve de base a la intuición eidética; antes bien, son también la base de otras disciplinas eidéticas como las matemáticas y la lógica formal. Lo que distingue a la fenomenología de las demás ciencias eidéticas es que la fenomenología eidética no investiga las estructuras de espacio, cantidad, o, lógica formal, sino más bien de lo que aquí se llama “conciencia”. Pero, ¿qué significa eso exactamente si estas no son descripciones de nuestros estados mentales como eventos reales de nuestra experiencia en diferentes momentos de nuestra vida mental?

Husserl deja muy claro que las afirmaciones fenomenológicas no son observaciones empíricas sobre eventos mentales individuales. Tampoco son afirmaciones apodícticas, en el sentido de las afirmaciones supuestamente infalibles que se basan en eventos mentales para lograr el acceso directo y privilegiado a ellos. De hecho, Husserl nunca afirma en este *Artículo* que las afirmaciones fenomenológicas

son infalibles. Sin embargo, pretende que las afirmaciones eidéticas, en general, son diferentes de las afirmaciones empíricas; y que aquellas pueden ser confirmadas o refutadas, a través del método que ha llamado “intuición eidética”. Sus argumentos para apoyar esta aserción no se derivan de una explicación de *cómo* esto es posible, sino más bien a partir de ejemplos que a su juicio demuestran *que* es posible. Por ejemplo, dice, es evidente para cualquiera que los haya experimentado que los colores son diferentes a los tonos. Esto no es una generalización empírica, según él, porque si lo fuera tendríamos que ser capaces de imaginar que podemos encontrar un color que no sea diferente de un tono en algún momento en el futuro. Pero cree que en realidad no es imaginable. Otros ejemplos serían la diferencia entre la “intuición” y “la intención vacía” o entre “la intención vacía” y el “cumplimiento” o entre el “querer” y el “percibir”. Estos son fundamentalmente diferentes tipos de cosas y, cuando pensamos a través de ejemplos, podemos “ver” las diferencias –en un primer momento quizás vaga e imprecisamente, pero a través de una reflexión más profunda y más de cerca– de manera clara y distinta. También cree que estas diferencias no son meramente lingüísticas, sino que las diferenciaciones lingüísticas guían más o menos precisamente las distinciones que se pueden verificar por sí mismas en las variaciones reales o imaginativas en la experiencia reflexiva de los fenómenos a los que se refieren los conceptos.

Si la fenomenología no es entonces una especie de “introspección”, si no se apoya primariamente en la exactitud y fiabilidad de nuestro acceso a nuestros propios estados mentales, entonces ¿por qué Husserl insiste en que la fenomenología tiene una conexión tan íntima con las concepciones no-naturalistas de la “conciencia”? Y si muchas de las estructuras eidéticas que son los temas de la fenomenología tienen que ver con las diferencias entre los distintos tipos de objetos, por ejemplo entre “objetos naturales” concebidos a lo largo de las líneas de la ciencia natural moderna y los “objetos matemáticos”, tales como los números, o entre cualquiera de ellos, y el “uso de objetos” o “personas”, entonces ¿por qué es que lo que afirma Husserl, que es por referencia a las estructuras eidéticas de la “conciencia”, que la fenomenología gana sus intelecciones? No creo

que Husserl provea una respuesta directa y clara a esta pregunta, pero creo que podemos, sin embargo, discernir que la respuesta debe basarse en las cosas que dice en este *Artículo* y en otros lugares.

En primer lugar, con respecto a los objetos de la psicología, los estados mentales, yo creo que la respuesta es clara. Los nueve puntos resumidos dejan claro que Husserl considera que las nociones mismas de la vida mental y de eventos mentales no tendrían ningún sentido si no se tiene acceso a ellos directamente, si no posemos ya algo así como al menos la implícita autoconciencia de algunos de los eventos mentales que conforman nuestra vida mental. Como lo he formulado en otra parte en lo que respecta a los sujetos, “hay que tomarse a sí mismo para conocerse” e incluso, dicho con más fuerza, “hay que tomarse a sí mismo para conocerse a sí mismo (en cuanto portador de estados mentales) en cuanto uno mismo se conoce”, es decir, la idea misma de los “estados mentales”, como tal, no se basa en observaciones externas de nosotros mismos y de otros, sino en la experiencia directa que tenemos de –al menos– algunos de ellos (Nenon, 2002: 1-22). Para decirlo de otra manera, las únicas entidades que tienen estados mentales de segundo orden, una conciencia de algunos estados mentales de primer orden, o la autoconciencia, alguna vez llegan a la categoría de “estados mentales” o “conciencia” en absoluto. Eso no significa que sólo los sujetos, los seres de los estados mentales de segundo orden o conciencia, tienen conciencia, sino que sólo son las únicas entidades que se percatan de ellos como tales. Creo, por ejemplo, que hay algunas entidades más simples como animales no humanos que tienen creencias y deseos, es decir, conciencia o estados mentales de primer orden, sin poseer autoconciencia, es decir, estados mentales de segundo orden. ¿Cuáles entidades? Se trata de una cuestión empírica. Pero también creo que sólo los seres de estados mentales de segundo orden atribuyen todo tipo de estados mentales a otras entidades. No creo que la mayoría de los animales haga eso, a pesar de que sabemos que ellos reaccionan a los comportamientos de otros animales. Nosotros mismos como seres humanos a menudo hacemos más que eso, a menudo creemos que entendemos lo que los animales u otras personas están pensando y lo que quieren porque entendemos los estados mentales

en los cuales se basa la propia conciencia que tenemos de nosotros mismos. La afirmación de Husserl sobre el rol necesario que la fenomenología juega en la psicología empírica es que ésta supone la vida mental y usa distinciones establecidas en nuestra propia experiencia cotidiana, en nuestra vida mental como tal en su propio trabajo; algunas de estas suposiciones son adecuadas, pero algunas otras son vagas y poco claras. La reflexión fenomenológica sobre estos fenómenos puede ayudar a marcar esas distinciones de manera más claras y evitar problemas y confusiones resultantes de un fracaso; para lograr reflejar cercana y cuidadosamente, con suficiencia, la naturaleza de estos fenómenos.

Pero, ¿qué se puede decir acerca de otro tipo de objetos que no son eventos mentales? Aquí la intelección clave que guía las afirmaciones de Husserl es que una aproximación fenomenológica a la “conciencia” es esencial a un abordaje propiamente filosófico de ellos, es el hecho de que estos objetos son, sea que lo reconozcamos o no, objetos intencionales. A pesar de nuestra noción cotidiana de los objetos como objetivos en el sentido de estar precisamente “ahí fuera” con propiedades que les son inherentes que no tienen nada que ver con nosotros y con cómo llegamos a saber y a pensar sobre ellos, Husserl sostiene que estos objetos no-mentales son también en un sentido importante *fenómenos*, es decir, son cosas que pueden o no aparecer a nosotros y se conciben en relación con la forma en que se nos presentan (que incluye no sólo cómo ellas están presentes, sino también cómo están ausentes). Por otra parte, la manera en que se nos presentan es siempre mediada a través de *sentidos* (*meanings*). La “objetividad” misma, en el sentido de la ciencia natural moderna, es una manera específica de ver las cosas que implica abstracciones complicadas de nuestra experiencia cotidiana y es, en este sentido, concebible también en términos de un marco específico intencional –que Husserl llama “naturaleza” en este *Artículo*–. De hecho, el término “intenciones” es en realidad una abreviatura para el término completo introducido en la Primera Investigación Lógica, llamada “intenciones significativas” (“*meaning-intentions*”). El “cumplimiento”, como experiencia directa de las cosas como son intencionadas, es el cumplimiento de un “sentido-intención”. Así,

las investigaciones fenomenológicas de las estructuras esenciales de diferentes tipos de objetividades es posible solamente porque también ellas son constituidas en términos de algunos sentidos y los sentidos están presentes sólo para las entidades que poseen conciencia. En *Ideas I*, Husserl expresa esta esencial co-relación en términos de la correlación necesaria entre *noesis* y *noema*, por lo que para cualquier objeto intencionado hay una intención correspondiente de ese objeto y viceversa. Esto también explica por qué Husserl vuelve al análisis fenomenológico de los estados mentales como tales y se dirige, en primer lugar, a la conciencia como intencional y sostiene que la comprensión adecuada de las estructuras de la intencionalidad es la clave para la solución de los problemas tradicionales de la teoría del conocimiento que puede superar lo que él llama la ingenuidad no sólo de la psicología experimental como ciencia, sino de las ciencias empíricas como un todo que hace ciertas suposiciones sobre la naturaleza del conocimiento y de la objetividad que puede o no ser correcta y, ciertamente, no son en sí empíricamente verificables.

Por último, como se mencionó anteriormente, Husserl también sostiene que las ciencias empíricas, incluyendo la psicología experimental, presupone normas que ellas mismas no pueden fundamentar. El hecho de que la idea misma de las normas sólo tiene sentido con respecto a las entidades que poseen conciencia parece prácticamente obvia. El pensamiento normativo implica un cierto tipo de conciencia de las cosas, una conciencia no sólo de cómo son, sino también de la forma en que no lo son con respecto a alguna manera deseada o imaginada que podría o debería ser. Así, todo análisis de la estructura esencial de las normas también, al menos implícitamente, implicará un análisis de la conciencia. Por otra parte, las más importantes cuestiones normativas son las preguntas acerca de la idoneidad de nuestras propias creencias, valores y voliciones. Todas estas cosas son eventos mentales y nuestras evaluaciones normativas de ellas son formas de los estados mentales de segundo orden, las creencias acerca de la idoneidad de esas creencias, de esas valoraciones y de esas voliciones. Las autovaloraciones implican necesariamente conciencia de sí mismo, pero también la valoración positiva o nega-

tiva de aquellos estados mentales de primer orden del creer, valorar y desear, que también pueden dar lugar a un despliegue distinto en el futuro de la forma de creer, de valorar o de la volición. Husserl es muy claro, en los artículos *Kaizo* y en sus lecciones de ética, sobre cómo esta capacidad que tienen las personas está basada en la posesión de los estados mentales de segundo orden –como los sentimientos de orgullo o de vergüenza que afectan a nuestra propia conducta futura– es la condición de posibilidad de la libertad. Asimismo, las evaluaciones normativas de otras personas que pueden estar relacionadas con propiedades “objetivas” de ellas, como su altura o complejión, pero más a menudo se refieren a lo que piensan, dicen o hacen. Las valoraciones morales o jurídicas de nosotros mismos y de otros, entonces, implícitamente consisten en las imputaciones de libertad, es decir, los estados mentales de segundo orden y el papel que pueden desempeñar en nuestras vidas para que cualquier análisis de las normas morales y jurídicas también lleve implícitamente referencia no sólo de las estructuras de la conciencia como tal, sino que de la conciencia de sí mismo también.

De hecho, como señala Husserl en el comienzo del *Artículo* “La filosofía como ciencia rigurosa”, el objetivo tradicional de la filosofía es la evaluación normativa de la adecuación de nuestras más básicas creencias teóricas y de las normas prácticas que guían nuestras acciones. La fenomenología, desde el punto de vista de Husserl, es el enfoque filosófico que se adapta para hacer esto posible en una manera sistemática por medio de un análisis minucioso de la vida intencional del sujeto, no sólo en términos de sus afirmaciones teóricas, sino también de sus valores y deseos y, sobre todo, a través de un análisis eidético de qué tipo de experiencias serían adecuadas para hacer las veces de realización de diferentes tipos de creencias, valores y voliciones. En cada caso, estos cumplimientos tendrán la estructura general de una clase de intuiciones. Por otra parte, la base de las afirmaciones fenomenológicas sobre las relaciones esenciales entre intenciones y realizaciones tendrá por sí mismas la forma de intuiciones, llamadas intuiciones eidéticas en la estructura de las relaciones esenciales. Esta es la respuesta de Husserl a la pregunta de cómo hacer de la filosofía una ciencia rigurosa.

¿Esto la hace una ciencia infalible? De acuerdo con la interpretación común de las bases de la fenomenología en relación con el acceso directo y completo a los propios estados mentales de uno, se podrían leer tal vez las afirmaciones de Husserl acerca de la filosofía como ciencia rigurosa, como también lo que implica que sea o pueda ser una ciencia infalible si uno sólo se centra con suficiente cuidado en aquellos eventos mentales como tales. Muchos críticos de Husserl atacan este punto de vista, tomándolos como si fuesen los de Husserl. Y, en efecto, los propios análisis de Husserl, por ejemplo, en la tercera parte de *Ideas II* nos muestran que hay muchos casos en los que una persona no está completa y directamente al tanto de lo que él o ella quiere o valora, pero sólo descubre estas cosas mediante la interpretación de sus acciones de una manera que es similar a la forma en la que se descubre lo que otras personas desean o valoran basados en las acciones que veo que realizan. Lo que he tratado de mostrar es que esta no es la manera en que los argumentos de Husserl proceden, incluso en este *Artículo* relativamente temprano. Por el contrario, su afirmación acerca de la capacidad de la fenomenología para satisfacer las aspiraciones de la filosofía y para convertirse en una ciencia se basa en afirmaciones acerca de la posibilidad de confirmar (o refutar) suposiciones filosóficas y posiciones a través de intuiciones eidéticas.

¿Son las intuiciones eidéticas, por lo tanto, apodícticas; y, hace esto que sean infalibles? Ellas lo son, en efecto, cuando resultan ser auténticas intelecciones, que no están sujetas a refutación empírica y, por lo tanto, proveen un tipo distinto de certeza al que ofrece la verificación empírica. Esto se sostiene para todas las verdades eidéticas, no sólo para las filosóficas como las descubiertas a través de la fenomenología. Como señala Husserl en *Investigaciones Lógicas*, y en muchos otros lugares, las afirmaciones sobre los principios lógicos y los estados de cosas matemáticas son verdaderas o falsas, no son probables. Sin embargo, eso no quiere decir que las personas que hacen afirmaciones acerca de los principios lógicos o matemáticos sean infalibles. Si Ud. quiere mostrar que no lo son, todo lo que necesita hacer es una prueba en una clase de lógica formal o lógica matemática; incluso el profesor experto en esas áreas empezará a tener

algunos problemas si ingiere suficiente alcohol, por ejemplo. Por lo tanto, Husserl asevera que la fenomenología si se puede poner, como filosofía, en el camino de convertirse en una ciencia rigurosa, eso no significa que la filosofía fenomenológica sea una ciencia exacta, sino únicamente que la fenomenología reconoce el método apropiado para juzgar las exigencias de sus afirmaciones, análogamente a los métodos que se imponen otras áreas de la investigación científica. Cuando Husserl dice que las afirmaciones fenomenológicas se pueden verificar “evidente y completamente”, hace una exigencia análoga a las demandas en la lógica y en las matemáticas. En principio, todos podemos hacer cálculos matemáticos y ver que una respuesta dada a un problema de matemáticas es la correcta, una, “evidente y completamente”. En la práctica, es una buena idea revisar los cálculos matemáticos y hacerles pruebas lógicas para asegurarse que no se haya cometido errores porque los profesionales de la lógica, las matemáticas y la fenomenología son siempre seres humanos que siguen siendo falibles.

Tomando este trasfondo, uno puede leer el famoso pasaje de alguno de los últimos escritos de Husserl no como un abandono del proyecto fenomenológico, sino como el reconocimiento de que es un proceso continuo y no una tarea completa. El famoso pasaje de *Lógica Formal y Trascendental* en el que admite que incluso las pretendidas intelecciones eidéticas requieren la verificación a través del tiempo (y, no lo dice, pero podría: a través de diversos sujetos) no es incompatible con las afirmaciones del *Artículo de Logos*, según mi lectura. Cuando Husserl dice en *Crisis* que el “sueño de la fenomenología fue soñado (*ausgeträumt*)”, se refiere no a la posibilidad y necesidad de la filosofía como una ciencia, sino a sus expectativas relativas a la fenomenología como un movimiento intelectual que pasaría a dominar la filosofía. De hecho, uno puede ver el énfasis en la autorresponsabilidad y la reflexión autocrítica en su última obra como una continuación, precisamente, del proyecto fenomenológico que fue el que se articuló en forma impresa por primera vez hace cien años en su ensayo sobre la “Filosofía como ciencia rigurosa”.

La fenomenología nunca no abandonó la razón como elemento central de la fenomenología misma, de la filosofía y de la vida huma-

na en general; antes bien la afirma y reafirma a través de sus últimos escritos.

Uno de los problemas es la dependencia de la fenomenología del supuesto incorrecto respecto a la subjetividad “cartesiana” y la centralidad de estos supuestos para la fenomenología como un proyecto. Los propios análisis de Husserl socavan estos supuestos. Al menos, abandonó cualquier idea de que la fenomenología dependa de ellos.

Otro de los problemas es lo que significa proveer “fundamento último a las normas” y si en realidad ellas pueden ser fundadas de una manera similar a las de las matemáticas. Mi afirmación (y esto es algo que Husserl reconoce en sus lecciones de ética) es que su validez es diferente de manera significativa con respecto a las verdades matemáticas **■**

## Referencias

Husserl, Edmund (1987). *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers. Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp (eds.)

Husserl, Edmund (2009). *La filosofía, ciencia rigurosa*. Madrid: Ediciones Encuentro, tr. Miguel García-Baró.

Nenon, Thomas (2002). "Freedom, Responsibility, and Self-Awareness", en: *New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2, pp. 1-22.