

Sobre el principio del proyecto de elevar la filosofía a “ciencia rigurosa”*

Recibido: septiembre 30 de 2011 | Aprobado: noviembre 18 de 2011

Julio César Vargas Bejarano**

juliocesarvargasb@gmail.com

Resumen Husserl sostuvo que la intuición es el “principio de los principios” que rige la investigación fenomenológica y que garantizaría elevar la filosofía al nivel de “ciencia rigurosa”. Esta investigación se propone mostrar la manera como la fenomenología se encamina hacia este principio y para ello practica la *epoché* y la reducción fenomenológicas. Posteriormente, examinamos algunas críticas a esta propuesta metódica, para luego mostrar algunas dificultades de acceder a la “experiencia originaria”, al “presente viviente”. Finalmente mostramos en qué medida la apertura al “acontecimiento”, antes que un límite enriquece el proyecto de “filosofía rigurosa” y lo conduce a la orilla de la metafísica y de la sabiduría.

Palabras clave

Epoché, intuición, acontecimiento, inconsciente, psicología fenomenológica

On the principle of the philosophical project of promoting philosophy to a “strict science”

Abstract Husserl argued that intuition is the “principle of principles” governing phenomenological research, and that it would guarantee philosophy to be raised to the level of “strict science.” This research project aims to show how phenomenology is directed towards this principle through the practice of *epoche* and the phenomenological reduction. Subsequently, we examine some criticisms to this methodological proposal, and then we show some difficulties of access to the “original experience”, the “living present.” Finally we show to what extent the opening to the “event” rather than being a project limit rather enriches the “strict philosophy” conception, and leads it to the edge of metaphysics and wisdom.

Key words

Epoche, intuition, event, inconscious, phenomenological psychology

* Este artículo forma parte de la investigación titulada *Mundo de la vida como tema de investigación fenomenológico y hermenéutico*, inscrita en agosto de 2011 en la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Valle, y en el marco de las actividades del grupo de investigación “Hermes”.

** Doctor en Filosofía, Universidad de Wuppertal, Alemania. Profesor titular, Departamento de Filosofía, Universidad del Valle, Cali-Colombia.

En 1923 Husserl escribe a Daubert, quien en una anterior carta le había comunicado su decisión de dedicarse a administrar una hacienda:

“Para mí usted es *semper ídem*, plenamente filósofo (‘esencialmente’), y si se siente bien como hacendado, esto es, sin lugar a dudas, correcto, pues es auténticamente filosófico. Filosofía también es vivir y no meramente un quehacer profesoral.” (Husserl, 1993: 80)

Esta respuesta podría ofrecer indicios de una concepción de la filosofía que no se ajusta completamente al proyecto del artículo de 1911 titulado *La filosofía como ciencia rigurosa* (Husserl, 2009), pues ¿cómo garantizar que todo estilo de vida se pueda regir bajo el ideal de la evidencia postulado por la “ciencia estricta”? ¿Cómo no sucumbir ante los engaños e ilusiones de la razón? Como se sabe, Husserl plantea en este artículo el proyecto de llevar a cabo el añorado ideal del pensamiento occidental: elevar la filosofía al estatuto de la ciencia, *philosophia prima*; una ciencia que abarque todos los modos y expresiones de la racionalidad humana. En este contexto surge la pregunta por la manera como se debe iniciar este proyecto y por la posibilidad de alcanzar el origen del conocimiento que garantice la evidencia y validez propia de todo sistema científico.

Dos años después, Husserl publica su obra programática *Ideas I* (Husserl, 1986), en la que expone los principios metódicos de la fenomenología pura que aspira a ser la disciplina esencial de la filosofía, y que garantizaría la realización del ideal de la “ciencia rigurosa”. Esto es posible, gracias a que su método se rige por “el principio de los principios”, esto es, por la “intuición” (Husserl, 1986: 58-59) que permite el acceso “a las cosas mismas”, en tanto que aparecen y en los límites de su aparecer. Este sería el principio metódico de la “ciencia rigurosa”. Pero, ¿basta atenerse a la intuición para acceder al principio ontológico, a la fuente originaria del saber científico y de toda realidad? En esta investigación indagamos en qué medida la *epoché* y la reducción fenomenológicas indican el camino para acceder a la experiencia originaria, o al principio de la filosofía como ciencia rigurosa y estricta.

La técnica del *epoché* y la reducción fenomenológica, como principio metódico de la fenomenología pura, ha sido blanco de numerosas críticas, que la acusan de ser una variante del solipsismo. Puesto que la mayor parte de estas críticas son externas, dirigimos la atención a dos críticas que se ocupan de “la cosa misma” y que apuntan a lo que— a nuestro juicio — constituye el límite del proyecto de la “filosofía como ciencia rigurosa”, a saber: la imposibilidad de acceder plenamente al trasfondo originario de la experiencia: al proto-ego trascendental o presente viviente.

En la primera parte presentamos los rasgos generales del *epoché* y de la reducción fenomenológicas, como vía de acceso a la subjetividad trascendental. En la segunda parte, examinamos las objeciones de Natorp y Patocka a esta primera versión de la *epoché* y su crítica de que ésta aún permanece en el marco de la filosofía cartesiana. En la última parte, ponderamos los límites de la estructura noético-noemática, con base en la experiencia “anónima”, que es receptiva siempre al “acontecimiento”.

1. La *epoché* fenomenológica y la reducción trascendental

Para el año de 1911 Husserl contaba con un claro proyecto de trabajo filosófico que si bien había empezado al menos una década atrás, con las *Investigaciones Lógicas* (Husserl, 1982), en ese momento habría alcanzado una madurez tal que le permitía anunciar el esperado advenimiento de una “*Filosofía como ciencia rigurosa*”. Ya desde el comienzo de este artículo Husserl enuncia los rasgos propios del ideal de una disciplina que adquiriera el estatuto de “*ciencia*” en el sentido más pleno. A la filosofía le había llegado por fin el momento, después de más de dos milenios de investigación, de acceder al estatuto de “*ciencia*”, lo cual exigía un rigor mucho mayor que el de las ciencias positivas (puras, naturales y sociales) modernas. El ideal más exigente de científicidad se remonta al origen de la filosofía griega, incluso hasta Heráclito y por su puesto al esplendor de los grandes clásicos del siglo IV, a Platón y Aristóteles. Husserl sostiene que la filosofía tan solo alcanza la anhelada *episteme* si ella

fundamenta todo su saber en la evidencia, de tal manera que sobre esta base se puedan resolver todos los problemas de la razón teórica, valorativa, volitiva y práctica en general. Tan solo la filosofía que pueda mostrar cómo acceder al fundamento originario de todo conocimiento y actividad humana, puede ganar la autoridad y el reconocimiento de “ciencia”.¹

En este contexto, y con base en el proyecto de 1911, nuestro autor publica dos años después su obra programática *Ideas I*, en la que busca presentar sistemáticamente cómo es posible la realización filosófica de este ideal y el camino para acceder al fundamento de todos los modos de la racionalidad humana. De acuerdo con esta obra programática, la filosofía tan solo es ciencia estricta si se atiene a las exigencias de la “fenomenología pura” y, si procede fenomenológicamente, todos sus problemas alcanzarán la claridad y rigor propios de la ciencia. En esta parte presentamos cuál es la vía que propone Husserl para acceder a esta fuente originaria que permite la realización de la ciencia rigurosa, a saber la *epoché* y la reducción fenomenológica.

Husserl es heredero y continuador de la tradición filosófica, que puede remontarse incluso hasta Heráclito, en cuanto plantea la posibilidad de que el conocimiento supera la parcialidad de los saberes contextuales y relativos (las cosmovisiones y la sabiduría) y logra dar cuenta del mundo, entendido como el horizonte general o la totalidad que está a la base de todo conocimiento y de todo saber relativo. Dicho conocimiento no debería limitarse a ciertos sectores de la realidad, como es el caso en la actitud natural, pues ellos contendrían siempre aspectos desconocidos que influirían en nuestro concepto general del mundo. En otros términos, la filosofía fenomenológica tan sólo puede llegar a ser lo que aspira, ciencia

¹ Pero, si la fenomenología ya había surgido once años atrás, surge la pregunta: ¿en qué consistía la novedad de este proyecto, en comparación con la primera versión de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901)? En relación con esta pregunta tan solo podemos ofrecer, en el marco de esta investigación, una indicación general y es que en dicha obra Husserl había descrito el origen del conocimiento lógico y teórico en general, con base en la descripción de los actos objetivantes de la conciencia. Si bien es cierto que allí había adelantado un esquema general de los actos volitivos, valorativos y prácticos, algunos años después descubrirá cómo se realiza el conocimiento empírico y sobre qué base se realiza la constitución de los valores, de los ideales éticos y religiosos y de todo aquello hacia lo que se orienta la acción en general. Véase: Bernet, R., Kern, I. y Marbach, E., 1995.

del mundo, si explica cómo es posible que el conocimiento no se restrinja a la apariencia o manifestación, y que por ello mismo sea relativo (sofística) e incluso hasta inviable (escepticismo), sino que más bien acceda a la verdad, esto es al ser de los objetos y del mundo. El tratamiento de esta pregunta conduce a Husserl a la *epoché* o puesta entre paréntesis de la tesis de la actitud natural.

La actitud natural designa un modo de relacionarse con los objetos y el mundo en general, de acuerdo con el cual se presume, con mayor o menor conciencia, de que a cada aparecer o manifestación de un objeto le corresponde un ser o un modo de ser. Si, por ejemplo, observamos una mesa podemos establecer que ella se presenta – rigurosamente hablando – parcialmente, en perspectiva, pero tenemos la tendencia de ir más allá del aspecto o lado visto y otorgarle el carácter de ser a lo que está apareciendo y considerarlo plenamente en su aparecer. No nos percatamos de que la percepción se realiza de tal modo que anticipa siempre los aspectos por venir y retiene los aspectos recientemente observados, y que sobre esta base tiene lugar una síntesis que permite atribuirle a la “cosa” un ser objetivo. En este contexto, la descripción fenomenológica permite advertir que la objetivación es producto de una tendencia, de un impulso volitivo que rige la intencionalidad. Husserl sostiene en este sentido que la toma de posición respecto del ser del objeto consiste en una aprehensión (del ser) con base en las manifestaciones sensibles. En otros términos, a pesar de que vemos solamente un aspecto de un objeto tendemos a decir de inmediato que es esto o aquello, queriendo determinar con ello una realidad trascendente a los aspectos que originariamente se están ofreciendo ante la mirada. Con ello, el ser queda atribuido al objeto mediante un acto judicativo, de manera que éste tiene un carácter “en sí” o totalmente independiente de la conciencia.

En la actitud natural el ser humano está dirigido a los objetos otorgándoles un carácter de ser, objetivo y en sí. El mundo y las “cosas” poseen un ser que va de suyo, es decir, no tienen que ver con los actos de la conciencia, sino que ella se encuentra con ellos mediante una relación cognoscitiva. En esta actitud, los objetos y el mundo son lo otro de la conciencia y el conocimiento es un proceso que se

realiza mediante sucesivas aproximaciones a la evidencia, por ejemplo mediante los métodos inductivos, deductivos o simplemente por el ensayo y error. Quien vive en esta actitud realiza sus actividades de acuerdo con sus intereses personales, que corresponden siempre a un oficio o profesión, de tipo práctico y teórico. Allí se busca siempre tener el dominio de uno o varios temas y el conocimiento de las técnicas que permitan el control y uso práctico de un objeto y la familiaridad con una región de la realidad. Las reflexiones que se llevan a cabo en la actitud natural pueden dar pie a la duda sobre el ser del objeto, pero sin poner por tema la relación con el ser de la totalidad o el ser del mundo. Esta creencia en el ser del mundo, como una entidad que soporta toda toma de posición sobre el ser de la realidad la denomina Husserl “tesis general de la actitud natural” (Husserl, 1986: 69).

En la actitud natural constatamos que cada objeto no aparece aislado, sino en un contexto particular que ofrece siempre un campo de posibilidades. Así, por ejemplo, puedo dirigir la atención al maletín que está sobre la mesa y luego mirar tanto la mesa, como la pared, la ventana, el salón que sirve como el campo de percepción. En este ‘campo de acción’ nos podemos desplazar libre, pero no caprichosamente, pues cada objeto tiene modos típicos de aparecer, ya sea en relación a los sucesivos aspectos que están ahora ocultos a la mirada y que pueden ser anticipados, ya sea en relación con los otros objetos que constituyen su trasfondo de aparición. Las reglas que determinan estas remisiones, tanto internas como externas al objeto, junto con sus respectivas anticipaciones, retenciones y rememoraciones, conforman el horizonte general del aparecer. El horizonte designa el campo subjetivo de posibilidades que no solo incluye el libre desplazamiento espacial, sino que también contiene todas las capacidades o potencialidades subjetivas (*Vermöglichkeiten*) que determinan las interacciones o transformaciones que se pueden llevar allí a cabo. Así las cosas, el horizonte incluye tanto las quinestecias, como las habitualidades, las convicciones, las valoraciones, entre otros, que conforman el “yo puedo” (Husserl, 1996: 309).

Una de las características de esta “potencialidad” del horizonte es que permite avanzar en el conocimiento del objeto sin llegar a

agotarlo y sin que las remisiones de uno a otro objeto conduzcan finalmente a la nada o vacío. Puesto que a cada objeto le corresponde un horizonte, y dado que siempre existe la posibilidad de desplazarse sucesiva e indefinidamente de un contexto general a otro, se presupone la existencia del mundo uno, el horizonte general que esté a la base de los diferentes horizontes o contextos del aparecer. El mundo se concibe como el horizonte último e insuperable que sirve de marco general a toda experiencia; Klaus Held (2003) señala una analogía entre dos correlaciones: así como el objeto funge como una unidad sintética de sus múltiples modos de aparición, del mismo modo a la conciencia del objeto le corresponde la creencia en el ser del mundo. De una parte, el objeto permanece idéntico, a pesar de que se ofrece a través de distintas perspectivas o modos de manifestación y, de otra parte, existe una creencia inalterable en el ser del mundo, que es correlativa a todas las vivencias que podamos tener de los objetos (Held, 2003: 37-41).

La tesis general de la actitud natural consiste en la creencia en el ser objetivo del mundo. Ante la pregunta sobre cómo es posible llevar esa creencia y esa relación con el mundo a tema filosófico, Husserl procede del siguiente modo: En primer lugar, es necesario tener presente que los anteriores análisis sobre los modos de aparecer del objeto y el horizonte se realizaron desde una perspectiva diferente a la actitud natural, pues en ella se acostumbra a tener por tema tan sólo los objetos, su ser y atributos, sin tener advertir – a lo sumo ocasionalmente – los modos como estos se manifiestan. Los modos de manifestación de los objetos permanecen en la actitud natural normalmente bajo las sombras, en favor de su presentación clara y distinta, al modo de un telescopio, cuyo lado oscuro e interior funciona como medio para la presentación de los objetos, pero que él mismo no aparece. Así mismo, la actitud natural tampoco se ocupa del mundo, de su estructura de horizonte general de toda experiencia, y no examina el sentimiento la certeza y la confianza de que a pesar de todas las posibles desilusiones cognoscitivas, éste no desaparecerá.

En consecuencia, a diferencia de la actitud natural, la actitud fenomenológica dirige su atención hacia los modos de donación de los

objetos, al mundo como horizonte último y a sus estructuras, para examinarlos y describir cómo funcionan en nuestra experiencia en general. Para ello se requiere suspender la tesis de la actitud natural; para así, sobre esta base, examinar la relación entre el aparecer y los modos de ser, que allí se asume como obvia. De este modo, surge el interrogante de cómo es posible que en un aparecer siempre se dé algo, o que algo se aparezca *en tanto que...* (*als*) (Husserl, 1986: 58-59). Por esta vía se explicita no solo el aparecer de algo singular, sino también las remisiones de éste hacia otros fenómenos, o si se prefiere hacia el horizonte de remisiones contextuales que determinan el objeto. La desconexión se realiza mediante la *epoché*, como vía para ganar el campo fenoménico. Lo que es puesto entre paréntesis no queda anulado, sino tan sólo neutralizado. La *epoché* permite la tematización del *cómo del aparecer* del objeto y del horizonte general del mundo que permanecen ocultos para la actitud natural. En otros términos, la *epoché* permite la tematización no tanto de aquello que aparece como de su modo de aparecer, esto es, de los supuestos que determinan que aparezca así y no de otro modo, como concreción de una de las formas de la modalización. Por esta vía se busca comprender mejor el qué, el contenido de lo que se manifiesta y sus determinaciones.

La *epoché* exige un cambio radical o de principio, en el cual descubrimos un nuevo reino o dominio: la conciencia. Sin embargo, ello no es posible de un momento a otro, pues si bien la desconexión es total y se realiza en un solo paso, la conquista de la nueva región no se logra sino gracias a una nueva actitud y mediante un proceso. En este contexto, debemos tener presente que no estamos dispuestos a cambiar fácilmente nuestras actitudes. Ellas consisten en las disposiciones habituales que los sujetos tienen hacia determinados objetos, personas o el mundo; una actitud designa diversos modos de comportamiento guiados por convicciones, habitualidades y creencias. El tránsito hacia la actitud filosófica supone un desencanto o desilusión de la actitud natural: empezar a percibir la realidad de un modo distinto. ¿Cómo es posible la ejecución de este tránsito? Si bien la tesis de la actitud natural es susceptible de ser modalizada, puesta en duda, cuestionada y por ello asumida como probable, po-

sible etc., en ello no consiste la *epoché* fenomenológica; de lo que se trata es de un tipo especial de modalización, a saber: la neutralización de la tesis de la actitud natural, esto es, la abstención de cualquier toma de posición sobre el ser (real) de los objetos y del mundo. De manera que una vez que la tesis es “puesta fuera de juego” o “desconectada” el mundo permanece como el horizonte general de los horizontes, el trasfondo de remisiones fenoménicas que se torna ahora en tema de descripción.

Si asumimos que para realizar la *epoché* se debe poner fuera de juego cualquiera toma de posición sobre el ser del mundo, surge la pregunta por el estatuto de los actos dóxicos, es decir, por aquellos actos que rinden las tomas posición sobre el ser y sus modalizaciones. Y esto porque que no es posible hablar de una ciencia estricta, una descripción de una región de la realidad o del mundo, si prescindimos de una toma de posición sobre su ser. Frente a esto la fenomenología *se dirige a aquella instancia desde la cual se realizan estas tomas de posición*; el método fenomenológico no se propone acallarlas o aniquilarlas, si no por el contrario examinarlas y describir cómo es su estructura interna, y cómo se desarrollan o se gestan, desde sus origen en el presente viviente y en los datos originarios de la sensibilidad. Para ello, se hace cargo de los ingredientes o componentes a través de los cuales se hace presente el objeto, y que sirven de base para la aprehensión o constitución de su sentido de ser, como ser real, probable, dudoso o cuestionable, posible, entre otros.

De este modo se ha reconducido el saber de la actitud natural a un nuevo “escenario”: la conciencia; esto quiere decir que la descripción de los objetos y del mundo se realiza con base en sus modos de aparecer en la conciencia. A este procedimiento de reconducción se le denomina reducción fenomenológica y uno de los primeros resultados de este procedimiento metódico es que la conciencia no aparece como una “cosa” entre otras muchas, sino que a ella le pertenece el aparecer y su respectiva perspectiva, es ella quien ejecuta los actos perceptivos, valorativos, volitivos, judicativos, entre otros. En otros términos, el mundo deja de concebirse como una totalidad en sí, allende la conciencia, y pasa a ser el horizonte general de remisiones desde el cual se manifiestan todos los objetos, y al cual

tenemos acceso tan sólo desde una perspectiva subjetivo-relativa. Con este proceder la fenomenología trascendental resulta ser una variante más del idealismo clásico.

2. Primera crítica al modelo trascendental

Este núcleo fundamental de la reducción fenomenológica, común a todas las vías propuestas por Husserl para acceder a la subjetividad trascendental, recibió tempranamente una crítica de fondo por parte de Natorp y fue tan decisiva que la retomaron posteriormente varios fenomenólogos, entre ellos especialmente Patocka. El centro de la crítica se puede ver ya en el párrafo 14 de la “Quinta Investigación Lógica” (Husserl, 1982: 473-589), pero su alcance no afecta tan solo a esta temprana versión de la fenomenología, sino también a la reformulación trascendental de 1913 presentada en Ideas I.

En relación a la distinción entre el contenido (*reell*) de las vivencias y el contenido en el sentido del objeto percibido, Natorp objeta lo siguiente: “puedo considerar el sonido por sí o en relación con otros contenidos de conciencia, sin tomar en cuenta su existencia para un yo; pero no puedo considerarme a mí mismo, ni considerar mi oír, por sí, sin pensar en el sonido” (citado en Husserl, 1982: 500). Esa misma tesis la expresa más adelante del siguiente modo:

Toda la riqueza, toda la múltiple variedad de la conciencia, reside exclusivamente en el contenido. La conciencia de una *simple sensación* no se distingue en nada, por su naturaleza y en cuanto conciencia, de la conciencia de un mundo; el momento del “ser conscio” es en ambas exactamente el mismo; la diferencia reside exclusivamente en el contenido (citado en Husserl, 1982: 504).

En otro pasaje de la misma obra, la *Psicología general según el método crítico* Natorp afirma que

Husserl sólo ve aquí una dificultad especial de la tarea de una descripción psíquica pura. A mí me parece que hay algo más. Para Husserl la subjetividad es a todas luces una segunda objetividad del mismo tipo

que la habitualmente mentada y coordinada con ella. Eso es, justamente, lo que no puedo reconocer como correcto (Natorp, 1912: 283)².

Con ello Natorp está planteando la imposibilidad de separar, en un nivel originario, los contenidos vividos de la manifestación o presentación del objeto (*noesis*), de los contenidos objetivos (*noema*). En efecto, la reducción fenomenológica permitirá descubrir una relación indisoluble entre: a) la manifestación (vivida) del objeto, que está constituida a su vez por los contenidos sensibles y por el acto de atribución de sentido – a este momento de la correlación lo denominará Husserl *noesis* y b) el *noema* o componente objetivo del aparecer: *aquello* que el objeto nos está mostrando en cada momento y dentro de los límites de su aparecer. Natorp encuentra que esta división resulta artificial, pues la *noesis* no se ofrece (directamente) a la intuición, sino que sería un constructo conceptual, al cual se accede *a posteriori*. La objeción de Natorp se puede sintetizar con las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible hablar de las *noesis* como objetos, si ellas fungen siempre como aquello que posibilita el aparecer del objeto? ¿Se necesita la relación *noesis-noema* para dirigir la mirada reflexiva y tematizar objetivamente las vivencias? Según esta crítica, proceder de un modo reflexivo, en el que las *noesis* (los componentes inmanentes de las vivencias) aparezcan como objetos, llevaría a Husserl a plantear dos planos distintos e irreductibles del aparecer fenoménico: de una parte el *noético*, esto es el ingrediente sensitivo de la vivencia junto con sus actos de donación del sentido, y de otro el *noemático* que permite la referencia al aspecto objetivo de la “cosa”. Pero, según Natorp estos dos momentos estarían dados originariamente en la vivencia intencional de una manera indiferenciable. De tal manera que hablar de las *noesis* como “objetos” tan solo sería el producto de una operación posterior de carácter conceptual, pues en la experiencia originaria ellas no se ofrecen en modo alguno objetivamente. ¿Quién dice que al escuchar un ruido, interviene un componente sensitivo, hilético, sobre el cual suceda posteriormente el acto de aprehensión? Esto quiere decir que cuando

² Para este pasaje sigo la traducción de (Ruiz, 2007: 212).

alguien escucha un sonido, *eo ipso* oye directamente – por ejemplo – una moto, y tan solo después distingue, mediante el acto reflexivo, esto es, de un modo indirecto y por tanto no fenomenológico, los componentes noético y noemático.

La crítica de Natorp se dirige especialmente a la trascendentalización; a su juicio ella sería un proceso constructivo (teórico) de diferenciaciones que en último término se contraponen al sentido originario de la correlación intencional. Al respecto leemos en Patocka, quien desarrolla la misma crítica:

La pregunta es, precisamente, acerca de la estructura *cogito-sum*; si es posible convertir el *cogito* en *cogitatum* y en qué circunstancias. La fenomenología trascendental constantemente se empeña en hacer del *sum* un *cogitatum*, para que haya un objeto al que poder dirigir la mirada. (Patocka, 2005: 147)

Frente a esta crítica, podemos decir que se basa en una interpretación unilateral de la reflexión fenomenológica: ella consistiría en volver la mirada sobre un yo anterior y sus vivencias, para elevarlas al nivel de *cogitatum*, de un objeto con el mismo estatuto que cualquier objeto intencional. De acuerdo con esa interpretación, la estructura intencional funge efectivamente bajo el esquema *ego-cogito-cogitatum*, pero siempre y cuando esté referida directamente al objeto que se manifiesta. El problema consistiría en explicar cómo es posible dirigir la atención hacia las propias vivencias intencionales y en tematizarlas sin que sean constituidas como “objeto”. Al respecto, podemos constatar que Husserl no solo plantea explícitamente esta posibilidad, sino que describe la tarea de la fenomenología (estática) como “la mostración y descripción esencial de la forma total de una vida anímica en general, esto es, el modo esencial de una corriente de conciencia” (Husserl, 1968: 286). Sin embargo, los datos sensitivos (hiléticos), las perspectivas y los modos de donación en general, ellos mismos no son resultado de una constitución, de una aprehensión del yo presente que vuelva su mirada hacia el pasado, hacia la inmanencia de la conciencia (Husserl, 1968: 406). Antes bien, lo que sucede es que una vez practicada la reducción fenomenológica la mirada atenta del yo se dirige no tanto a su nú-

cleo noemático, a su momento objetivo, sino a los datos hiléticos, de la sensación, que o bien fungen como medio para la presentación de un objeto, o bien forman parte de una experiencia pasiva, de los datos que están presentes en el campo de conciencia, pero que no han ganado suficiente relevancia, como para dirigir a ellos explícitamente la atención.

Es probable que Husserl haya considerado esta crítica de Natorp, de tal manera que la elaboración de esta objeción le haya permitido profundizar aún más en la subjetividad trascendental y advertir que – en conexión con sus investigaciones sobre la temporalidad y la fantasía – la división entre el yo pasado, o mejor, el campo de conciencia observado, y el yo espectador es “artificial”, pues de lo que se trata es de un *presente viviente*, un continuo, gracias al cual podemos volver la atención hacia los modos de la presentación, sin que esto signifique que éstos se constituyen de igual manera a como sucede la constitución del objeto. Los datos hiléticos, la aprehensión y toda la vida del *cogito* no devienen objeto de la conciencia, sino que ellos fungen como medio para la presentación del objeto trascendente en general. De este modo, es necesario diferenciar entre el yo puro, activo y consciente y el proto-yo: aquella instancia de la vida personal, cuyo principal atributo es que siempre es presente, está en actividad constitutiva y no se deja aprehender suficientemente mediante el lenguaje conceptual. Esta “instancia” de la subjetividad tiene un carácter “anónimo”³, es decir, pertenece al nivel de la experiencia previa a la predicación y a la atención explícita del yo.

El error que Natorp y Patocka le atribuyen a la fenomenología reflexiva es pretender que la vida inmanente de la conciencia se constituye de igual manera que los objetos que en ella aparecen. A su juicio, los datos hiléticos nunca pueden comparecer directamente a la experiencia y por tanto, las descripciones fenomenológicas son construcciones conceptuales, que nunca pueden dar razón de la manera como se constituye el aparecer. Este es el centro de la propuesta de una fenomenología asubjetiva, que lleva a Patocka a seguir la propuesta de Heidegger, de una analítica existencial del *Dasein* y a

³ Ver pie de página No. 6

proponer que la auténtica *epoché* consiste en la efectiva desconexión total del ser en general, que tiene lugar en la nada que anonada, en los estados de angustia; pero la experiencia de esta nada, ya no es resultado de una actitud filosófica, sino que en ella caemos involuntariamente (Patocka, 2005: 150-158). Sin embargo, esta crítica no tiene presente que la fenomenología accede a una dimensión de la subjetividad, de tal manera que el objeto no es simplemente aquello que está ante la conciencia, ni el sujeto un yo natural que se toma a sí mismo por objeto. Más allá de esta dualidad, la fenomenología se dirige hacia la fuente primera, el *presente viviente*, en el que tienen lugar toda la actividad constitutiva de los objetos y que a su vez nunca puede ser constituido de modo objetivo.

3. Segunda crítica al modelo de reducción trascendental

La crítica de Natorp y de Patocka a la reducción fenomenológica se puede entender como una denuncia al dualismo o cartesianismo implícito en la pretensión fenomenológica de exponer sistemáticamente cómo es posible acceder al fundamento, que sirva a su vez de base para elevar la filosofía al nivel de una ciencia estricta. Sin embargo, tal y como lo presentamos anteriormente, Husserl tuvo presente ese problema, de tal manera que intentó nuevas vías de aproximación al venero de la experiencia humana – piedra angular de la ciencia rigurosa –, se trata de la vía psicológica. En lo que respecta a la presentación del camino psicológico, nos atenemos menos a la manera como Husserl entendía la psicología fenomenológica, que a su tesis de la “hermanamiento” (Husserl, 1991: 214) entre psicología y fenomenología. La psicología eidética o pura planteada por Husserl accedería a las estructuras esenciales de los actos de la conciencia, que sirven de punto de partida a toda explicación teórica de la psicología empírica. Debido a que en este lugar no podemos abordar la compleja relación entre psicología fenomenológica y la psicología como ciencia del espíritu subjetivo (en particular el psicoanálisis y las diversas corrientes humanistas), restringimos la atención a los puntos de encuentro entre la fenomenología tras-

cidental y la psicología empírica, para luego mostrar un problema nuclear del proyecto fenomenológico que busca elevar la filosofía a ciencia estricta.

La psicología como *ciencia del espíritu* tiene como meta la comprensión de la vida personal, esto es, clarificar el proceso mediante el cual cada persona despierta a la autoconciencia, a su madurez, de tal manera que oriente su vida de acuerdo con resoluciones que le llevan a elegir una profesión y a regular su comportamiento de acuerdo con imperativos éticos. Para ello, la psicología tematiza la complejidad del psiquismo humano, esto es, tiene presente qué significan y qué papel juegan la historia, los condicionamientos y las expectativas, las voliciones y valoraciones, la afectividad y los actos cognitivos, entre otros. Pero, el autoconocimiento – propio de las psicologías que siguen métodos reflexivos, entre ellas la fenomenología – no consiste en una simple introspección, sino que se logra en la medida en que se aclare el *origen* del sí mismo, esto es, se logró dar cuenta de la manera como se constituyó el psiquismo desde las primeras fases del desarrollo psicogenético. Esta descripción se realiza atendiendo tanto al componente biológico, como a la manera como influyó el medio familiar y social en la formación del “sí mismo”, es decir, se hace cargo de cómo se establecieron – desde la infancia – los vínculos afectivos con los padres, la familia y con la sociedad en general. De este modo se puede establecer cómo se constituyó el “sí mismo” en las experiencias interpersonales y en las diversas fases de su desarrollo personal.⁴

Ahora bien, la tesis que sostiene el “hermanamiento” entre psicología y fenomenología sólo es comprensible si se aclara en qué consiste el enfoque específico de cada disciplina. De la psicología no se puede esperar que ofrezca una fundamentación del ser de la realidad del mundo y de sus diversas regiones objetivas, pues ella se ocupa de describir la génesis y función de las estructuras psíquicas. La psicología, mejor dicho, las diversas corrientes psicológicas construyen sus teorías mediante la “generalización” y la “formalización”

⁴ Para una caracterización de la psicología como ciencia del espíritu – en particular el psicoanálisis – y sus relaciones con la fenomenología se puede consultar la investigación de Ricoeur (1965).

(Husserl, 1986: 38-40) de los actos psíquicos, de tal manera que sus descripciones puedan alcanzar el nivel de leyes empíricas. Desde esta perspectiva, la psicología debe contribuir, antes que a la adaptación de la persona a su mundo, a la *formación* de la subjetividad, es decir, la psicología enfrenta el problema de cómo es posible que – en cada caso – la persona descubra su vocación y se oriente en relación con su mundo entorno, de forma tal que se integre a la construcción generativa del mundo de la vida. Como se sabe, este es el sentido clásico de la *humanitas*.

La fenomenología – como ciencia estricta – tiene por tema el *ser del mundo*, y sus descripciones se proponen acceder al “ser esencial” de la vida psíquica, de la conciencia, y por esta vía descender al origen, es decir, a aquella instancia siempre activa y presente, que efectúa la constitución de todo objeto, de toda realidad posible: el presente viviente, el proto-ego originario (trascendental) responsable de la constitución del sentido objetivo.⁵ A esta altura nos encontramos en un punto neurálgico, central, en el que se realiza el entrecruce, pero también donde se marca la diferencia entre fenomenología y psicología. El idealismo trascendental de la fenomenología asume que mediante la reducción es posible acceder al proto-ego, al presente viviente o “el yo originario, existente en el pre-ser más originario” (Manuscrito AV5: 5, citado por Held, 1966: 106), esto es, al hontanar de toda constitución y en el que están implícitos siempre el pasado y el porvenir. En relación con esta fuente prístina de la experiencia el “hermanamiento” con la psicología tan solo puede entenderse como una subordinación de ésta a la fenomenología trascendental, que ya habría descubierto la fuente de evidencia de todo conocimiento posible, de toda *doxa* y de toda *episteme*. Así las cosas, el idealismo trascendental podría erigirse en la ciencia fundamental, punto de referencia de todas las teorías científicas, pues gracias a él se podría reconstruir cómo es posible la constitución de todas las regiones de la realidad: la región natural, la psíquica, la social, la política, entre otras. Sin embargo,

⁵ Para una presentación detallada del camino psicológico hacia el yo trascendental se puede consultar el artículo de la “Enciclopedia Británica” redactado por Husserl en 1927. Cfr. Husserl, 1990 y Vargas B. (1999).

este idealismo trascendental hacia el que deriva el proyecto de la “filosofía como ciencia rigurosa” se encuentra con un límite o problema de principio del que nos ocuparemos en nuestras siguientes reflexiones.

El idealismo trascendental presupone que accede a la proto-ego o presente viviente o absoluto, desde el cual se realiza la constitución de todo sentido. Frente a esto surge la pregunta de la manera como el lenguaje puede describir fielmente esta fuente originaria, si la experiencia vivida no se deja expresar plenamente en el lenguaje. El acceso a esta dimensión originaria de la experiencia parece más bien producto de una idealización – que a su vez sucumbiría a la misma crítica que Husserl dirigió al objetivismo y al cientificismo moderno – que de una descripción rigurosamente fenomenológica. Como reacción al idealismo trascendental, podemos explorar otra manera de entender la experiencia y proponer, con Merleau Ponty (1964:181-185), Waldenfels (2002; 2008: 150), Richir (2001, 37) y Tengelyi (2007:144), una experiencia “anónima”⁶ cuyo sentido no esté plenamente sometido a las anticipaciones del yo trascendental. Los análisis fenomenológicos (adelantados por Husserl) del mundo familiar y de la experiencia de lo extraño, permiten identificar que el mundo no solo proporciona experiencias previsibles, cuyo sentido de ser estaría plenamente constituido por la subjetividad, sino que en último término la riqueza de la experiencia radicaría en su novedad. La subjetividad está determinada (ya desde sus primeros años de vida) por los acontecimientos, cuyo sentido misterioso no resulta del todo descifrable y no se reduce a las expectativas y anticipaciones del ego trascendental. El núcleo de este modelo se puede ver esbozado en las lecciones de Husserl editadas bajo el título *Análisis sobre la síntesis pasiva* (Husserl, 1966); no obstante Husserl le otorgó mayor relevancia al modelo idealista trascendental.

El concepto de experiencia designa especialmente la apertura a lo novedoso, es decir, ella no se limita a estar abierta a lo nuevo, sino que siempre puede ser afectada por lo novedoso. Lo novedoso, a

⁶ Experiencia “anónima” que ya había sido anticipada por Husserl en sus investigaciones sobre el “presente viviente”. (Held, 1966: X)

diferencia de lo nuevo, lleva a reestructurar las anticipaciones y a reformular aquello que hasta el momento se tenía como modos típicos o patrones de donación. Este fenómeno lo denominó Husserl como “decepción” (Husserl, 1965, 32), pero no desarrolló suficientemente las consecuencias que tiene para la estructura intencional de la conciencia. Lo novedoso que se ofrece en la experiencia no siempre aparece como algo negativo o adverso, sino que también hay sorpresas felices. En todo caso, la novedad nunca puede ser total, sino que siempre hay un núcleo de coincidencia con las anticipaciones subjetivas. La experiencia de lo novedoso, del acontecimiento, lleva a reformular la intencionalidad y a ver que no todo el sentido está implícito en las anticipaciones del ego trascendental. Lo novedoso se presenta como una “facticidad residual”, un en-sí que ofrece “resistencia” a la estructura anticipativa de la intencionalidad y que corresponde a lo que Husserl denominó “cola de cometa natural” (Husserl, 1996: 391) de la vida subjetiva.

Para desarrollar este concepto de experiencia la filosofía de Fichte puede ofrecer algún apoyo, en cuanto plantea que el yo sufre un choque o una influencia extraña, que como tal no puede deducirse del yo. Se trata de una fuerza, cuyo ser es totalmente opuesto al yo y que le ofrece resistencia (Fichte, 1971: 276). Si se traslada este esquema a la experiencia, se puede ver que las anticipaciones pueden ser decepcionadas, y sin embargo, hay siempre un núcleo de concordancia. De tal manera que a la estructura de la experiencia pertenece el hecho de que no hay confirmación sin desengaño, ni desengaño sin confirmación. Asimismo, lo real solo aparece en correlación con la anticipación imaginada, pero bajo la condición de mostrar los límites de lo imaginado, esto es, la imposibilidad de que éste se realice plenamente.

Lo novedoso funge como un “en-sí”, pero no como aquello que está allende el fenómeno, sino como acontecimiento que determina la historia personal, esto es, como aquella experiencia que ya ha sido vivida y de la cual no es posible acceder a su sentido de un modo inmediato, sino que se va clarificando progresivamente con el paso del tiempo. El acontecimiento contiene una fuerza tal que lleva a reconfigurar el horizonte general de la experiencia, y hasta la auto-

comprensión del ‘sí mismo’; por eso, el sentido del acontecimiento, antes que presentarse como algo claro y prístino, pertenece a una región de la experiencia, que Husserl denomina como el “horizonte latente de la voluntad” (Husserl, 1973b: 378). Este horizonte tiene un carácter “oscuro” del cual surgen intereses y pulsiones específicos, o la “oscura voluntad de vida” (Husserl, 1973b: 378). Esta interpretación abre el camino para acceder a la subjetividad, desde una perspectiva condicionada y motivada por algo que en su origen no está totalmente sujeto a su dominio volitivo, y que de ningún modo tiene un carácter causal o natural; pero que tampoco es atribuible a la espontaneidad y libertad del centro-del-yo. Desde esta perspectiva, el control de la vida personal no radica totalmente en la vigilia de la conciencia; por eso, los cambios de actitud y las decisiones centrales de la vida, si bien tienen en efecto un componente volitivo – consciente –, también están determinados por condicionamientos inconscientes, por la apertura al acontecimiento. Si bien es cierto que el acontecimiento irrumpe como lo novedoso y misterioso cuyo sentido no es plenamente anticipable, sin embargo confirma lo que ya sabíamos desde siempre, pero inconscientemente. Esta consideración del inconsciente como una “instancia” de la subjetividad que predetermina toda la actividad de la conciencia es uno de los temas centrales en que colindan la fenomenología, el psicoanálisis, y aún la filosofía del Schelling maduro. Al respecto nos parecen pertinentes las siguientes apreciaciones de Miguel García Baró:

... aunque toda experiencia es una explosión repentina de novedad, también es muy cierto (y muy importante) que es un reiterarse algo que ya sabíamos. Sólo gracias a este aspecto conseguimos sumar a nuestra vida hasta la mayor de las novedades con que tropezamos (...) Por eso es por lo que, normalmente, a la experiencia le sigue una recapitulación. Precisamos quedarnos a solas, incluso cuando más estamos necesitados de consuelo. La explosión de ese largo presente de la experiencia ha removido hasta tal punto nuestra realidad sedimentada a base de rutinas, que el intenso afecto vivido queda resonante como un eco (García-Baró, 2006, 86-87).

El presente viviente también está conformado por un trasfondo oscuro de experiencia: el inconsciente, que no simplemente funge

como el envés de la conciencia, sino como lo no disponible, al que tan solo se puede acceder indirectamente a través de las distorsiones del sentido que emergen a la conciencia y que pueden descifrarse acudiendo a los esquemas de relación entre sentido y fuerzas psíquicas (represoras) propuestos tanto en la fenomenología genética de Husserl como en la primera tópica del psicoanálisis freudiano. De este modo, se abren caminos para dar cuenta de la experiencia de lo traumático, del dolor, del sentido del humor, y de todos aquellos acontecimientos en los que el sentido desborda los marcos de referencia que tenemos para comprenderlos.

Estas consideraciones llevan a plantear la necesidad de reformular cómo opera la estructura noético-noemática, pues de una parte el *Sinn* noemático está cargado de un momento irreductible de novedad, y de otra parte, afrontando la crítica de Natorp, la reflexión debe dirigirse a establecer en qué medida el horizonte oscuro y latente de la voluntad determina de antemano, la manera como el yo dirige la atención a un objeto e incluso orienta – silente e inconscientemente – sus resoluciones.

Así las cosas, asumir el carácter misterioso del acontecimiento permite superar el idealismo trascendental y a la vez contribuye a explicar el modelo de la constitución intersubjetiva del mundo. Al respecto Husserl planteó el siguiente interrogante:

Soy ‘hijo del tiempo’, estoy en una comunidad-nosotros más amplia, que tiene su tradición, que una vez más de un modo nuevo tiene comunidad con los sujetos generativos, con los antepasados. Y ella ha ‘tenido efecto’ sobre mí; soy lo que soy como herencia. ¿Qué es entonces efectivamente original propio mío, y hasta donde soy efectivamente protoinstituyente? (Husserl, 1973a: 223).

A modo de conclusión podemos decir que el proyecto de una ciencia rigurosa se encuentra ante un límite de principio, a saber: la imposibilidad de acceder plenamente al principio, esto es, al yo trascendental, proto-constituyente, como el origen de toda experiencia. El acceso a esta instancia originaria de la experiencia, condición de la evidencia, está determinado tanto por la dificultad propia de su expresión mediante el lenguaje, como por las distorsiones

del trasfondo oscuro de la conciencia, esto es, del inconsciente. El inconsciente determina todo proceso de constitución del sentido de lo nuevo y de los acontecimientos. El acontecimiento, antes que ser resultado de una planeación por parte del yo trascendental, es algo que le sucede a la conciencia. De ahí que el nivel primordial de la experiencia (“anónima”) no se le pueda atribuir exclusivamente a una subjetividad, sino que se realiza al modo de un tejido intersubjetivo. Sin embargo, el camino avanzado por Husserl nos ha dejado un aspecto central de su método: ceñir la investigación filosófica a “las cosas mismas”, esto es, describir la génesis del sentido, así no tengamos garantía de acceder a un conocimiento sistemático, pues lo decisivo es siempre darle la posibilidad al lenguaje para que se haga cargo del sentido de la experiencia, para que sondee las profundidades de la vida subjetiva (el horizonte oscuro de las pulsiones, las tendencias y los símbolos) y que avance siempre en la comprensión del acontecimiento primordial de la vida: la experiencia “plena”, “originaria” y “cumbre” de la infancia (García Baró, 2006).

En consecuencia, la “contingencia”⁷ del proyecto de una ciencia rigurosa no nos desalienta, sino que antes bien, abre el espacio para el desarrollo de una sabiduría que de una parte pueda excavar mediante la reflexión las capas constituyentes del sentido, hasta aceptar la necesidad en la que ya está inscrita su experiencia (arqueología). De otra parte, esta sabiduría nos permite orientarnos en relación con el mundo de la vida, como mundo uno, en cuanto comprende que la racionalidad humana siempre es parcial, y que el último garante de la evidencia, no es la subjetividad sino Dios (teleología). Aquí llegamos de nuevo al carácter metafísico de la filosofía: probablemente a Dios no le es indiferente la acción humana y respeta profundamente la historia. Con ello surge de nuevo la pregunta de Schelling sobre la compatibilidad entre la revelación de Dios, el sistema filosófico y la libertad humana. ■

⁷ Como se sabe, Husserl expresó sus dudas con respecto a la viabilidad del proyecto de la filosofía como ciencia estricta. Al respecto leemos en un manuscrito anexo a la última obra publicada por Husserl: “Filosofía como ciencia, la ciencia más seria y estricta, apodécticamente estricta – el sueño ha terminado.” (Cfr. Husserl, 1954: 508)

Referencias

- Bernet, Rudolf, Kern, Iso y Marbach, Eduard (1995). *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- García-Baró, Miguel (2006). *Del dolor, la verdad y el bien*. Salamanca: Sígueme.
- Fichte, J. G. (1971). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Werke* Bd. I. Berlin: Gruyter.
- Held, Klaus (1966). *Lebendige Gegenwart*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Held, Klaus (2003). *Husserl's Phenomenology of the Life-World*. En: Don Welton (ed.). *The new Husserl*. Bloomington: Indiana University Press.
- Husserl, Edmund (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1965). *Analysen zur passiven Synthesis*. Husserliana XI. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1968). *Phänomenologische Psychologie*. Husserliana IX. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973a). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (1921-1928)*. Husserliana XIV. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1973b). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität(1928-1935)*. The Hage: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (1982). *Investigaciones Lógicas*. Volumen I y II. Madrid: Alianza
- Husserl, Edmund (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (citado como "Ideas I"). México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1990). *El artículo de la Encyclopedia Britannica*. México: UNAM.
- Husserl, Edmund (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, Edmund (1993). *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Bd. II. Dordrecht: Kluwer.
- Husserl, Edmund (1996). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Volumen II ("Ideas II"). México: UNAM.
- Husserl, Edmund (2009). *La filosofía como ciencia rigurosa*. Madrid: Encuentro.
- Merleau Ponty, Maurice (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.
- Natorp, Paul (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Erstes Buch: Objekt und Methode der Psychologie*. Tübingen: Mohr/Siebeck.

- Patocka, Jan (2005). *Introducción a la fenomenología*. Barcelona: Herder.
- Ricoeur, Paul (1965). *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.
- Richir, Marc (2001). *Phänomenologische Meditationen*. Wien: Turia.
- Ruiz Fernández, José (2007). "Un problema de la fenomenología: la controversia entre Husserl y Natorp", en: *Investigaciones fenomenológicas. Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*. No. 5. Madrid. pp. 209-223.
- Tengelyi, Lazlo (2007). *Erfahrung und Ausdruck*. Dordrecht: Springer.
- Vargas B., Julio C. (1999). *Fenomenología y psicología pura*. Bogotá: Universidad del Bosque y Universidad del Valle.
- Waldenfels, Bernhard (2002). *Bruchlinien der Erfahrung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Waldenfels, Bernhard (2008). *La experiencia radicalizada*. En: Alfredo Rocha (ed.). *La responsabilidad de pensar. Homenaje a Guillermo Hoyos Vásquez*. Barranquilla. Ediciones Uninorte.