

Jethro Masís

Observaciones sobre el método fenomenológico

Resumen: Este artículo se ocupa del problema del método en la fenomenología: una tradición de pensamiento que ha sido particularmente incisiva en la determinación del método apropiado para la investigación filosófica. Para la fenomenología el método constituye un asunto fundamental dado que le provee a la investigación filosófica un punto de mira propio y unos temas y problemas que han de demarcarse de aquéllos que pertenecen a las ciencias objetivas y empíricas. La fenomenología pretende haber descubierto una dimensión autónoma que solamente puede ser investigada merced el cambio de actitud (*Einstellung*) que precisamente el método le ha descubierto. El propósito de este artículo es dar cuenta de la forma en que el método fenomenológico le brinda a la filosofía una guía de ruta hacia aquella dimensión de sentido soslayada por los saberes empíricos y objetivos.

Palabras clave: Fenomenología, métodos filosóficos, método fenomenológico.

Abstract: This paper deals with the problem of method in phenomenology: a tradition of thought which has been rather incisive with regard to the determination of the proper method belonging to philosophical research alone. For phenomenology, the question concerning which method is to be adopted is fundamental given that it provides philosophical research with its own point of view and its own themes and problems which need be demarcated from those pertaining to the empirical and objective sciences. Phenomenology pretends to have discovered an autonomous dimension which can only be investigated at the behest of an attitudinal change (*Einstellung*) uncovered precisely by its method. The purpose of this paper is to account for how phenomenological method provides philosophy with an orientation towards such dimension of meaning mostly overlooked by the empirical and objective sciences.

Keywords: Phenomenology, philosophical methods, phenomenological method.

1. Introducción

Es ampliamente sabido que el término ‘método’ (del griego μέθοδος) se forma a partir de la preposición μετά y del sustantivo ὁδός y que su significado—al menos inicialmente—implica precisamente el seguimiento de un camino que apunta hacia un fin que se quiere alcanzar. Si el fin debe alcanzarse metódicamente, el seguimiento del camino debe a su vez obtener una orientación sistemática y un punto de mira, es decir un enfoque o un fundamento intuitivo propio. Por ello, del método que se adopte depende crucialmente la determinación de la perspectiva y de las tareas y metas que se supone que la investigación filosófica debe alcanzar, de forma tal que el método predetermina la formulación de los problemas y las preguntas de la filosofía. En este sentido tradicional debe también entenderse el método en la fenomenología. Sin embargo, ya desde sus inicios históricos el asunto del método ha sido una *quæstio disputata* en la filosofía fenomenológica. Como ha dicho Ricoeur en una sentencia muchas veces citada, “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (1958, 836). Pero si se toma en cuenta la larga preocupación de Husserl por el refinamiento del método y las subsecuentes disputas por parte de fenomenólogos de otras generaciones en torno a la cuestión metodológica, la frase de Ricoeur podría reformularse como sigue: la fenomenología es en gran parte la historia de las herejías metodológicas.

En efecto, debe notarse que *stricto sensu* no existe un método fenomenológico que esté fijado de una vez y al que pueda indistintamente recurrirse para practicar la fenomenología y a partir del cual se construya sistemáticamente un programa de investigación en vía siempre ascendente (Vetter 2004, 356). Pero esto es muy problemático puesto que incluso la expresión ‘método fenomenológico’ suele intercambiarse con la fenomenología misma. Lo ha dicho Heidegger: la misma expresión fenomenología “significa primariamente una concepción metodológica” (SZ, 27). Así las cosas, ¿no cae bajo sospecha la unidad misma de la filosofía fenomenológica si su historia consiste precisamente en una serie de disputas en torno al método mismo? Más grave aún, ¿no será que los mismos practicantes de la fenomenología no están de acuerdo acerca de la propia naturaleza de la investigación fenomenológica? Para los pensadores hostiles hacia la fenomenología es esto precisamente lo que pone en entredicho la propia posibilidad de la investigación fenomenológica: “la fenomenología ha sido incapaz de hallar un único método con el que todo el mundo estuviera de acuerdo” (Dennett, 1991, 44). Si esto es cierto, podría incluso afirmarse que ni siquiera existe una escuela fenomenológica, sino solamente una serie de autores que se han inspirado en parte en el oscuro y cambiante método fundado por Husserl, pero sin alcanzar la necesaria claridad metodológica que se requiere para concebir un programa sostenido de investigación. El ejemplo quizá más conocido de esta inseguridad metodológica lo encontramos en los dos representantes más famosos de la fenomenología friburguesa: Husserl y Heidegger. Como es harto sabido, ambos pensadores coincidieron en la Universidad de Friburgo en el año 1916 y desarrollaron juntos un intenso trabajo fenomenológico en la década de los años 1920s que, sin embargo, culminó en una amarga ruptura, tanto filosófica como personal. El parricidio que Heidegger comete contra el fundador de la fenomenología es metodológico de cabo rabo, pues su propia versión de la investigación fenomenológica (que encontramos en *Sein und Zeit* de 1927, y que fue fraguando lentamente desde el año 1919 en su período de docencia en Friburgo que luego continuó en Marburgo a partir del año 1923) es una transformación hermenéutica que abjura frontalmente de los visos más trascendentales que Husserl había imprimido a su método desde *Ideen* de 1913. Tomando como ejemplo esta disputa en el seno mismo de la investigación fenomenológica, podríamos plantear la pregunta: ¿No será entonces que la fenomenología descubre la rueda a cada vuelta de la esquina? ¿No será que cambia de método con cada nueva obra que aparece y que no hay algo así como un punto de vista unificado y un proyecto común? Habría que imaginarse nomás el caos que reinaría si hubiese tendencias diversas en las ciencias, movimientos de pensamiento diferentes, y a cada escuela de física o de biología se le ocurriera proponer métodos de investigación inspirados en la autoridad de unos cuantos científicos ‘geniales’. La fenomenología, ni siquiera entre los miembros que pertenecen a sus filas, parece no contar con un método unificado. ¿Por qué habríamos entonces de tomarnos en serio las precisiones metodológicas que, tan oscuramente, demandan un replanteamiento de las tareas de la filosofía? ¿Por qué habríamos de adoptar una actitud teórica transformada que el método fenomenológico exige como punto de partida, si el método mismo parece ser inseguro?

En lo que sigue me propongo la tarea de aclarar si las disputas en torno al método dentro de la tradición fenomenológica terminan deformando el mismo ámbito de investigación que la fenomenología pretendía haber descubierto. Advertido de antemano que se trata de un propósito ingente, por las discusiones colindantes y la dificultad de los problemas. Intentaré, por ello, ser

lo más claro y explicativo que pueda, pero esto sin evitar la confrontación con las dificultades inherentes del caso. Con el fin de dar cuenta de qué sea ese ámbito descubierto por la fenomenología, he decidido concentrarme sobre todo en los dos exponentes más importantes de la fenomenología friburguesa temprana: Husserl y Heidegger. Daré cuenta de los principales conceptos metodológicos de ambos pensadores (*Epoché*, *Reduktion*, *Destruktion*, etc.), pero adoptaré en esta ocasión una actitud ecuménica (a saber, no estrictamente confrontativa entre los estilos fenomenológicos de Husserl y Heidegger) que permita esclarecer la dimensión que la fenomenología descubre en tanto orientación metodológica, si bien en otro lugar ya me he ocupado de las diferencias en este respecto entre el maestro y el discípulo (cf. Masís, 2009). Esa dimensión pre-objetiva (el *Urboden* o suelo originario del sentido) es la que, según la fenomenología, pertenece con todo rigor a la filosofía y cuya investigación no puede llevar a cabo ninguna otra ciencia ni ninguna otra teoría. De tal forma, lo que pretendo es definir los contornos del ámbito de los problemas que pertenecen propiamente a la fenomenología y que la revisten de una actualidad irrenunciable y de una importancia insoslayable para dar cuenta de la génesis del sentido.

Esa actualidad habré de contrastarla con la recepción de la fenomenología en la investigación cognitiva contemporánea. Mostraré las raíces decimonónicas y temprano-sigloventinas de algunas confusiones en torno a la fenomenología que suelen concebirse como actuales (si bien son más viejas que el diablo). Y defenderé sin ambages —dado que las críticas no son de recibo— mi preferencia por la fenomenología en su versión clásica, lo cual no debe entenderse como un sesgo acrítico de mi parte. Pero para esta ocasión la situación demanda —según veo— una defensa de la filosofía fenomenológica de esta factura. En suma, la situación es la siguiente: se adscriben a la fenomenología vicios de los que no es culpable ni por asomo; o bien, se le exige que se transforme en otra cosa que yo no veo que deba ser. Por ello, comenzaré por lo negativo, por el principio: lo que la fenomenología no es, si bien mentando la mala lectura de lo que ella misma ha dicho que es. Cerraré con un apartado acerca de la naturaleza genuina de la investigación fenomenológica, no sin achacar a toda esa confusión que critico una señera falta de comprensión del método fenomenológico. De la crítica de esa confusión seguramente debería surgir cierta claridad de la naturaleza de la investigación fenomenológica. Y si se alcanza esa claridad, me parece que el peso de la prueba recae sobre los críticos de la fenomenología. Criticar no es lo mismo que caricaturizar. Sobre todo cuando la fenomenología defiende el carácter autónomo e intransferible de la filosofía, y no la vende por el precio de un plato de lentejas. Este ejercicio, en suma, es confrontativo de cabo a rabo, como lo fue y siempre lo será el supuesto de la fenomenología de ser la filosofía sin más.

2. Método y radicalidad

Desde el punto de vista fenomenológico, el método no determina simplemente el punto de partida sino que le otorga a la filosofía una visión de la que carecía y le descubre una dimensión de investigación inusitada. La caracterización heideggeriana antes citada de la fenomenología como orientación estrictamente metodológica significa que la investigación fenomenológica no caracteriza en primera instancia el *sachhaltige Was der Gegenstände* o el qué sean los objetos, sino el cómo de la investigación (cf. SZ, 27). La máxima metodológica que postula el hacia-

dónde de la investigación, *Zu den Sachen Selbst* (a las cosas mismas), indica así que la fenomenología debe ocuparse de unas cosas y de unos temas que le son propios y que deberían diferenciarse en principio y radicalmente de los objetos que conciernen a las ciencias. El mismo *Prinzip aller Prinzipien* de la fenomenología, como tal anunciado por Husserl en § 24 de *Ideen* (1913), hacía referencia a una “originär gebende Anschauung” que debía tomarse como “Rechstquelle der Erkenntnis” (Hua III, 43). Dicha intuición originariamente dadora que debe hacer las veces de fuente de derecho del conocimiento apunta primariamente a *cómo* algo se da de esa forma originaria y no a su *qué*. Ahora bien, lo antedicho merece ciertas precisiones, dado que esos famosos pasajes antes citados de las obras clásicas *Ideen* y *Sein und Zeit* suelen ser desfigurados y mal comprendidos, si bien devienen fundamentales para comprender qué significa el que la fenomenología, en tanto método, se ocupe de un *cómo* y no de un ámbito de objetos cualesquiera.

Hay que preguntarse cuál es la razón por la cual la filosofía fenomenológica se concibe a sí misma sobre todo como un método, como un cómo, como un camino y un recorrido, y por qué ello implica al mismo tiempo que abandona todo intento por ocuparse de qué sean los objetos. Nótese que esta sentencia rotunda de Heidegger que encontramos en § 7 de *Sein und Zeit* no deja de ser extraña, puesto que si en principio una orientación metodológica asegurada nos ofrece una orientación y nos traza el camino que debemos recorrer, en cualquier caso un método es sólo una guía de ruta. ¿A dónde queremos llegar? ¿A qué ámbito logramos acceder cuando aseguramos el recorrido? Heidegger afirma inmediatamente que lo que queremos alcanzar son las cosas mismas y que ellas son el tema de la filosofía, a saber, los fenómenos que se convertirán en el tema de la investigación. Así que casi subrepticamente se nos ha sugerido una diferencia —que parece hacer toda la diferencia— entre los objetos, es decir, entre el ámbito objetivo, y los fenómenos: esas cosas mismas de la investigación fenomenológica. Y como $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ se define, no en el sentido kantiano como lo sensible versus el $\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ inteligible, sino en el sentido del pensamiento griego antiguo como la manifestación de lo que se muestra a sí mismo desde sí mismo, la definición de la fenomenología queda fijada como la investigación filosófica que deja ver “evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento” (Heidegger, SZ, 35).

Si esa diferencia es radical y no admite ninguna coincidencia entre las teorías y ciencias que se dedican al ámbito del saber objetivo, entonces el método fenomenológico debería en principio permitirnos descubrir una dimensión que no es aquella misma dimensión a partir de la cual las ciencias obtienen sus objetos y sus temas. Esto implica que la fenomenología se ha planteado desde sus comienzos la cuestión metodológica con motivaciones decididamente combativas respecto de la absolutización del saber objetivo. El método determina de tal forma el carácter de la filosofía frente al canon hegemónico de las ciencias y, en este sentido, establece una diferencia radical entre el concepto de teoría en las ciencias y la filosofía, define una demarcación del ámbito de la investigación filosófica frente a aquella dimensión de los objetos y, finalmente, diferencia su actitud (*Einstellung*), su forma de preguntar, de donde obtiene un punto de partida para acceder a los temas de la investigación propiamente fenomenológica (cf. Lembeck 2010). Si lo que se muestra inmediata y regularmente son las cosas y los objetos de los

que se ocupa la ciencia, la fenomenología se concentra en los fenómenos que no deben ser confundidos con aquellas cosas y objetos. Se concentra eminentemente en fenómenos no objetivos, porque el cómo se dan los objetos en un alto nivel parece no ser evidente de suyo; parece ocultarse y no manifestarse en su misma mostración.

Esa actitud combativa que metodológicamente establece las lindes entre la filosofía y los otros saberes objetivos explica quizá el que haya “una tradición honrada por el tiempo —tan larga como la tradición fenomenológica misma— que declara que la fenomenología es poco confiable, irrelevante, irremediablemente confusa o incluso simplemente imposible” (Cerbone, 2012, 7). En arreglo con esta actitud despectiva hacia la fenomenología, se sugiere que no deberíamos esperar nada relevante de su investigación y esto, precisamente, por problemas que atañen al método. La fenomenología no haría más que adoptar un método descriptivo de fenómenos subjetivos y, al mismo tiempo, abandonaría peligrosamente el terreno seguro desde donde trabajan las ciencias objetivas. No sería más que introspección, observación interna desde el punto de vista de la primera persona, mientras que toda ciencia objetiva debe partir desde el punto de vista objetivo, es decir, del punto de vista de la tercera persona, cuyo método —está más que probado— nos provee réditos exitosos indiscutibles (cf. Dennett, 1991; Metzinger, 2003). Si es cierto que la investigación fenomenológica abandona todo ámbito objetivo y se vuelve hacia unos fenómenos que no se muestran de forma patente, debemos tomar posición ante estas críticas. En efecto, la exigencia de ir hacia las cosas mismas no parece darnos más garantías que las que ya obtenemos del conocimiento objetivo de las ciencias y una investigación que pretenda ir más acá de ellas, que pretenda devolverse a una suerte de mítico momento intuitivo originario, tiene todo el potencial amenazante de convertir a la filosofía en una suerte de oscura teoría poetizante, literaria o, todavía peor, teologizante. En fin, la crítica parece sugerir que la filosofía fenomenológica no puede reclamar para sí un método propio frente al de las ciencias sin, a la vez, abandonar toda racionalidad. Así las cosas, si la fenomenología pretende tener su propio método debe hacerle frente a estas graves críticas, pero por lo pronto debe notarse que la fenomenología pretende desplegar su programa de investigación más acá de los objetos mismos, es decir, en un ámbito anterior al de su manifestación objetiva. Lo ha dicho Marion inmejorablemente:

La fenomenología, desde sus avances iniciales... tuvo como preocupación (incluso en el examen de los problemas de lógica formal) no los objetos ya constituidos, sino las condiciones de su constitución — en otros términos, se preguntó no sobre qué objetos conocía la razón sino cómo le acontecía lo que ella finalmente recibía como objetos. Todos los sucesivos descubrimientos de la significación, de la intencionalidad, de la plenificación veritativa y, después, tras un largo recorrido, de las diferentes reducciones (eidética, psicológica, trascendental) y de la constitución conciernen no a la recensión de los objetos, sino a las etapas hasta entonces disimuladas o ignoradas de su manifestación. La fenomenología se preocupa —y tal fue su originalidad radical, siempre actual— no de los objetos, sino de los caminos que los han conducido a su visibilidad y, eventualmente, a la evidencia que automáticamente les reconocemos. Esa dudosa evidencia de la evidencia objetiva es justamente lo que el método fenomenológico pone en cuestión (entre paréntesis). (2005, 10)

Como puede verse, la radicalidad de la fenomenología ya desde sus inicios la coloca en un punto de inflexión en la historia del pensamiento donde una colisión frontal con el espíritu positivista dominante se torna inevitable. Lo que debe quedar claro es que la preocupación por el método

que debería abrirnos las puertas hacia los fenómenos de la filosofía no puede simplemente haber caído del cielo. ¿A qué factores se debe el que la fenomenología quiera asegurar en primer lugar la guía de ruta antes de emprender el camino de su investigación? ¿Por qué no se trata de una cuestión secundaria, sino fundamental, la de asegurar el método propio de la filosofía? Estas preguntas se responden adecuadamente si se toma en cuenta el contexto histórico inmediato en que la fenomenología irrumpió con las *Logische Untersuchungen* de Husserl exactamente en 1900. Vale recordar que la filosofía, acorralada por el espíritu positivista del siglo XIX, parecía estar destinada a no ser más que un complemento del currículum científico. Está muy viva todavía hoy en día la idea de que la filosofía es complementaria, de que más o menos adorna a la formación científica y profesional como una suerte de acompañante que da cuenta de la historia de las ideas y de los conceptos, pero que por sí misma no tiene nada que ofrecer a las cuestiones científicas más importantes de la época. Se trata, como bien se sabe, del viejo relato de la madre de las ciencias cuyos retoños adquirieron paulatinamente independencia y autonomía, con el resultado de que la madre se quedó sin nada más que decir. Y esto porque sus temas y objetos le fueron arrebatados por unas ciencias autónomas que ahora tenían a su disposición potentes métodos empíricos de confirmación de que la madre carecía enteramente. En efecto, de todo aquello de que se ocupaba en antaño la filosofía no quedaba nada que no pudiera ser investigado por las ciencias (tanto naturales, como formales y sociales). Del ser humano se ocupa la antropología, la ciencia política, la sociología y la historia; del mundo y el universo, la física y la astrofísica; de la conciencia y la mente, la neurociencia, la ciencia cognitiva y la psicología; de la vida, la biología; del lenguaje, la lingüística, etc., etc. ¿Tiene la filosofía algo que decir acerca de todos estos temas que no pueda ser ya investigado, y de mejor forma, por las ciencias antes mentadas? O bien, ¿existe una dimensión autónoma de la que sólo la filosofía pueda ocuparse?

Ante la situación antes descrita, la filosofía ha adoptado por lo general dos posiciones. La primera consiste en aceptar el veredicto del espíritu positivista y redefinir su labor como complemento respecto de las metas y fines de las ciencias. En este sentido, la filosofía se comprende así misma en continuidad con las ciencias y se propone la tarea de contribuir, mediante el análisis conceptual, con las áreas del conocimiento de que las ciencias tienen un dominio incuestionable. La segunda estrategia ha sido más bien rebelarse contra esta redefinición servil del saber filosófico y atrincherarse en estilos de filosofar oscuros, terapéuticos o literarios, mediante los cuales el saber filosófico se dedique a detectar enfermedades ideológicas que escapen del marco de las ciencias objetivas. Según los practicantes de la primera posición que concibe a la filosofía en continuidad con los saberes objetivos, los pensadores que se decantan por la segunda posición pueden definirse como metafísicos nostálgicos, practicantes de una suerte de Neo-escolástica contemporánea plagada de jergas y vocabularios extraños que sólo son comprensibles para quienes ingresan en el ámbito sectario de las teorías de ciertos pensadores pretendidamente fundamentales (cf. Floridi, 2012). Estos pensadores no harían más que retirarse a sus propias trincheras discursivas, como los sobrevivientes de un naufragio asidos desesperadamente de una puerta flotante. Pero lo que sin duda deviene cuestionable de una concepción de la filosofía semejante, es decir, de un saber que solamente se ocupa de textos fundamentales de la tradición, es una evidente concentración en la exégesis. ¿Es la filosofía solamente un saber erudito y exegético? ¿Es la filosofía una filología de textos filosóficos? Schnädelbach arguyó en un artículo crítico que, precisamente, la exclusiva concentración de los

filósofos en las grandes obras del pensamiento habría de tenerse por ‘enfermedad filosófica’. La enfermedad que impregna amplios sectores de la práctica filosófica sería un *morbus hermeneuticus*, a saber, la idea de que “filosofar consiste en leer la obra de los filósofos y de que la filosofía se realiza en la interpretación de los textos” (1981, 3). De tal forma, la filosofía sería un saber erudito y filológico, pero carecería de un ámbito propio de investigación allende los propios textos. Un saber semejante puede pervivir en unas pocas cátedras universitarias, pero ha abandonado toda pretensión de responder a las cuestiones más acuciantes de la época y, en efecto, solamente adorna de forma complementaria el currículo educativo de la formación científica y profesional. Nótese que ambas posiciones (la de pretender decisivamente colaborar con el avance de la investigación científica o la de atrincherarse en el *morbus hermeneuticus*), coinciden en lo fundamental: la filosofía ha perdido su ámbito autónomo de investigación. Está la opción de colaborar amigablemente con el experto del saber científico o bien la de atrincherarse en un ámbito erudito sólo apto para iniciados.

De forma que cabe la pregunta en torno a la posición que adopta la fenomenología en este contexto. En principio, la fenomenología es una respuesta a las preguntas que habían surgido en el siglo XIX en torno a la autonomía de las ciencias del espíritu frente al dominio hegemónico de las ciencias naturales. Empero, la fenomenología no puede comprenderse adecuadamente si se la ubica en alguna de las dos posiciones antes descritas, si bien eso es lo que suele suceder (apresuradamente, según mi parecer). Por un lado, tanto las obras tempranas de Husserl como de Heidegger, daban la impresión de que la fenomenología buscaba una fundamentación filosófica de las ciencias. Piénsese en expresiones husserlianas como *Philosophie als strenge Wissenschaft* (artículo en la revista *Logos* de 1911), *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (subtítulo del segundo volumen de las *Logische Untersuchungen*), o en la temprana búsqueda de Heidegger por una *ursprüngliche Wissenschaft der faktischen Lebenserfahrung*. Expresiones como éstas ponen a la fenomenología en continuidad con el proyecto decimonónico de Dilthey (cf. 1990) que buscaba fundamentar la cientificidad de las *Geisteswissenschaften* y así el conjunto de las configuraciones anímicas o psíquicas del ser humano allende el canon y método de las ciencias naturales. Por otra parte, los desarrollos posteriores de la fenomenología parecen más bien haberse extraviado de la orientación científica original. Ejemplar en este sentido es, desde luego, la frase de Heidegger *die Wissenschaft denkt nicht* (GA 16, 705) y los sucesivos desarrollos fenomenológicos (de Derrida, Marion, Levinas y Henry, entre tantos otros) que no parecen tener que ver casi nada con cuestiones científicas o epistemológicas.

En fin, ¿se identifica la fenomenología con la dirección continuista respecto de la ciencia o, más bien, con aquélla que se atrinchera en su propio nicho exegético cerrado? Según mi parecer, con ninguna de las dos. O, a decir verdad, quizá con ambos posicionamientos pero de forma inusitada. Distintivamente, la fenomenología pretende haber descubierto una dimensión nunca antes delimitada en su peculiaridad (cf. Husserl, Hua III, 58). En suma, pretende haber descubierto el carácter autónomo de la investigación filosófica. Es más, pretende haber demostrado que es posible investigar en filosofía. Empero, ese ámbito es autónomo aunque no porque no tenga ninguna cosa que ver con las teorías científicas o, más bien, con el sentido de la cientificidad misma. Pero su ámbito de investigación es autónomo principalmente porque no es posible asirlo desde el punto de vista objetivista, pues se trata del a priori del sentido supuesto siempre en todo rendimiento objetivo de la realidad, pero que entretanto este mismo objetivismo

nos vuelve extraño e inaccesible. Hay una suerte de obnubilación en la objetividad que enturbia nuestra visión para todo aquello que no se muestre en su manifestación cumplida. Se trata de un ocultamiento que Husserl tiene por ingenuidad superior y que la investigación fenomenológica pretende desactivar en cuanto crítica de la razón objetivante. Tomar conciencia de esta desconexión nefasta de las ciencias respecto de su suelo de sentido significa, como afirma Derrida, “volverse responsable del sentido de la ciencia... conducirlo a la claridad de su cumplimiento... volverse capaz de responder por él a partir del sentido de la totalidad de nuestra existencia” (2000, 18). En la misma *magnum opus* heideggeriana —una obra que de ninguna forma podría clasificarse de epistemológica— hay un interés decidido por el problema del conocimiento en tanto “modo de existir del Dasein que se funda en el estar-en-el-mundo” (SZ, 62). En este respecto, la fenomenología no está desconectada del ámbito de competencia de las ciencias, pero no se concibe tampoco a sí misma en continuidad con aquéllas, sino como una investigación fundamental del suelo de todo sentido.

Por otra parte, ¿no es cierto que gran parte de las investigaciones fenomenológicas podrían inscribirse en esa actitud exclusivamente exegética del *morbis hermeneuticus* denunciada por Schnädelbach? Puede ser, pero lo que ocurre es que, a diferencia de las ciencias objetivas, la historia conceptual y el estado de discusión del pensamiento filosófico no son aspectos exógenos a la filosofía misma, sino parte y parcela fundamental de su ámbito de investigación. Puede que la historia de la química sea inconsecuente para la práctica de la ciencia química, pero este ciertamente no es el caso de la filosofía, porque la historia efectual de la conceptualidad forma parte del ámbito de investigación de la filosofía de forma fundamental. Así que no es que los filósofos sean como médicos más interesados en la historia de la medicina que en la propia práctica médica, sino que —a diferencia de los médicos y la historia de su campo— la historia de los conceptos forma parte de la propia práctica de la filosofía, es decir, esa práctica no puede llevarse a cabo sin la referencia concienzuda y analítica al propio estado histórico de la discusión.

En cualquier caso, una intelección adecuada de la fenomenología requiere que se hagan las distinciones concernientes a su punto de partida y a su planteamiento de fondo. Que no se conciba a sí misma en exclusiva continuidad con las ciencias ni como mero *morbis hermeneuticus* es también esencial para comprender qué sea ese ámbito autónomo que pretende haber descubierto la fenomenología; un ámbito cuya investigación demanda la adopción del método fenomenológico para poder ser alcanzado. Por ello, debe aclararse de inmediato lo que la fenomenología no es y lo que nunca ha pretendido ser: una investigación del lado subjetivo de la experiencia, o *solamente* eso.

3. Filosofía fenomenológica vs fenomenología cognitiva

Si el lema ‘a las cosas mismas’ significa que la fenomenología no se interesa por qué sean los objetos, sino por cómo es que llegamos a reconocerles esa evidencia que al final nos parece tan patente, la investigación fenomenológica ha de girar en torno a los caminos del sentido que no reconocemos, sino que suponemos en todo rendimiento objetivo del mundo y que han permitido su manifestación. Se trata de suspender los objetos supuestamente cumplidos, supuestamente dados en cuanto tales, con el fin de extraer de ellos los operadores más originarios que los hacen

posibles, pues —tal es la convicción fundamental de la fenomenología— antes de todo objeto, llevan a cabo su acción agentes originarios de la fenomenalidad que son los responsables de su mostración en cuanto tales. La fenomenología es ante todo un programa de investigación acerca de la generatividad del sentido. Por ello, la manida *ἐποχή* o suspensión del juicio nos previene de partir de teorías inevidentes desde el punto de vista fenomenológico, es decir, que no hayan sido obtenidas a partir de su dación originaria. En adición, la reducción nos abre el camino a esa dimensión de dación. Como afirma Kühn, “la epoché y la reducción constituyen un núcleo fundamental de la fenomenología husserliana, porque es mediante ellas que se abre la dimensión temática de la conciencia pura” (2004, 455). No obstante, todo depende de qué se entienda por esas ‘cosas mismas’ y por esa dimensión de dación, dado que si afirmamos que la fenomenología no se ocupa de objetos, sino de unos fenómenos no objetivos, daría la impresión de que *obviamente* se concentraría exclusivamente en fenómenos subjetivos. Si la reducción es una conducción de la mirada hacia una dimensión de la que no se ocupan las ciencias objetivas, ¿no estamos entonces buscando las condiciones de posibilidad fenomenales de aquellos objetos que se hunden en la experiencia subjetiva más inmediata? ¿No demanda de nosotros la fenomenología el que reconduzcamos nuestra mirada en dirección a la manifestación de las cosas tal como se nos muestran desde el punto de vista de la experiencia subjetiva? ¿No fue precisamente el ‘gran’ descubrimiento de Husserl la irreducibilidad de la esfera subjetiva a la perspectiva objetivista de las ciencias?

Uno de los problemas de principio para obtener una comprensión adecuada de la fenomenología es, en efecto, la determinación de qué sea esa dimensión fenomenológica que servirá de campo de investigación. Desafortunadamente, reina una confusión generalizada en lo tocante a dicha dimensión. Si por fenomenología hemos de entender *Phänomenologie*, a saber, el programa de investigación fundado por Husserl a principios del siglo XX que fue continuado por pensadores fundamentales como Heidegger, Fink, Sartre, Levinas, Ricoeur, Gurwitsch, Marion, Henry y muchos otros, debe afirmarse directamente que el programa de ninguna forma pretendía reactivar una suerte de subjetivismo contemporáneo. Todos los practicantes de la fenomenología, si bien no constituyen una escuela *stricto sensu*, con todo comparten una serie de asunciones fundamentales, entre las cuales destacan la crítica del psicologismo, el distanciamiento del naturalismo, la puesta en práctica de la *ἐποχή* y de la reducción, y el supuesto del carácter autónomo intransferible de la investigación filosófica. Pero ninguno de ellos tenía las pretensiones de hacerle justicia a una dimensión subjetiva de la experiencia supuestamente dejada de lado merced al ascenso de las ciencias naturales. En arreglo con la investigación fenomenológica, no sólo se trata de que la filosofía y las ciencias tienen *de iure* diferentes perspectivas sobre los mismos temas, sino que *de facto* se ocupan de temas enteramente distintos y de ámbitos cabalmente diferenciados (cf. Lembeck, 2010, 176). Sin embargo, la confusión generalizada anteriormente señalada gravita en torno a la equivocidad del propio término ‘fenomenología’. He aquí el problema: el término se utiliza indistintamente para referir el movimiento filosófico fundado por Husserl, pero además también para caracterizar un programa de investigación de corte cognitivo que define el ámbito de la investigación fenomenológica como la experiencia cualitativa en primera persona de consuno con el famoso artículo de Nagel (1974) que defendía la irreducibilidad de la conciencia al punto de vista objetivista y que coadyuvó con el surgimiento del campo disciplinar llamado ‘fenomenología cognitiva’ (cf.

Bayne & Montague, 2011). Según esta ‘fenomenología cognitiva’, la expresión fenomenología designa “cómo las cosas se nos muestran” (Noë, 2007, 231) desde el punto de vista de la primera persona, y nada más. En estos términos, la fenomenología se dedicaría a la investigación del aspecto subjetivo de la experiencia que, entretanto, había sido dejado de lado por el punto de vista objetivista de las ciencias que se basan en potentes métodos empíricos de confirmación. De hecho, Marvin Farber, uno de los primeros intérpretes anglosajones de la fenomenología, no tuvo reparos en caracterizar la investigación fenomenológica como un subjetivismo (Farber, 1968), de forma que la equiparación de la fenomenología con una reactivación del subjetivismo es más bien de larga data.

Pero resulta fundamental establecer claramente una distinción entre la filosofía fenomenológica clásica y esta nueva deriva cognitiva (subjetivista) contemporánea con el fin de diferenciar dos proyectos filosóficos que, de hecho, tienen agendas diametralmente opuestas: uno que postula la existencia de una dimensión de investigación cabalmente autónoma (y que pretende haber descubierto dicha dimensión) y otro que se comprende a sí mismo en continuidad con las ciencias objetivas y que se halla más cercano a una suerte de psicología cognitiva. El primer proyecto no debe reducirse a la mera justificación del lado subjetivo de la experiencia que el segundo reclama para sí, pues ni Husserl ni Heidegger (ni ningún otro fenomenólogo) se habrían reconocido en dicha empresa teórica. Y no es poca cosa, desde luego, que los pensadores más insignes de la tradición fenomenológica no hayan llevado a cabo investigaciones que puedan simplemente catalogarse bajo la rúbrica de la cognición desde el punto de vista de la primera persona. Si bien la diferencia entre la *filosofía fenomenológica* y la *fenomenología cognitiva* deviene fundamental por las razones antes esgrimidas, la confusión entre ambas acepciones y proyectos es más bien ubicua. En efecto, un ejemplo palmario de ello es el artículo ‘Phenomenology’ de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* escrito por D. W. Smith. Allí se distingue entre el movimiento histórico de la fenomenología europea y un campo disciplinar definido como “el estudio de las estructuras de la conciencia tal como se experimentan desde el punto de vista de la primera persona” (Smith, 2013). Y, de hecho, el artículo diserta *in extenso* sobre las contribuciones del campo disciplinar a la filosofía contemporánea de la mente y la conciencia, mientras que casi no se dice nada sobre la investigación clásica perteneciente a aquel movimiento histórico. Da la impresión de que el oscuro método fundado por Husserl con sus doctrinas de la ἐποχή, la reducción en toda sus transformaciones y su decidida postura anti-naturalista y anti-psicologista experimentó una suerte de nueva claridad mediante una reciente *Aufhebung* cuasi hegeliana a instancias de su deriva cognitiva más actual. Pero precisamente sin efectuar la reducción, al menos desde el propio método fenomenológico, todavía no nos hemos liberado de la abstracción oculta que domina toda actitud natural (*natürliche Einstellung*). La reducción no puede simplemente equipararse con una vuelta al lado subjetivo de la experiencia, porque dicha dimensión es ya en sí misma un *sachhaltige Was der Gegenstände*, a saber, un *qué* (si bien subjetivo), y no todavía aquella dimensión propiamente fenomenológica que está más acá de todo *qué* (incluso más acá de la misma diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo, que simplemente se asume desde la actitud natural todavía no reducida ni entrecorrida). Sin efectuar la reducción, sin más, no hemos entrado todavía en el ámbito propio de la investigación fenomenológica, sino que permanecemos en una dimensión de la que se puede hacer cargo sin problemas una psicología cognitiva o cualquier otra ciencia *óntica*.

Si seguimos la caracterización de Smith (2013) del campo disciplinar fenomenológico, puede decirse que nos hallamos ante una resemantización cognitiva de la fenomenología. Descombes ha explicado este proceso de cognitivización que se extiende no sólo a la filosofía, sino también a las ciencias que se pretende que se integren al reciente proyecto de investigación cognitiva:

Si la lingüística ha de contar entre las ciencias cognitivas, ello no es porque estudie los lenguajes como sistemas intelectuales. Más bien, la lingüística cuenta como ciencia cognitiva porque podría ser redefinida como psicolingüística, como el estudio de las capacidades de un sistema mental provisto de los procesos necesarios para la comprensión y producción de oraciones. (2001, 66-67)

Por ello, la fenomenología misma es convocada para que participe de este giro cognitivo y se consagre a la descripción de la experiencia cualitativa perteneciente a la dimensión de la vida subjetiva. No obstante, ello implica que abandone su más preciada convicción: la de su autonomía e independencia de las ciencias. Según Nöe (2007), la idea de una ‘fenomenología pura’ se basa en el supuesto de que “la fenomenología tiene una posición libre en el sentido de que los hechos fenomenológicos son lógicos y conceptualmente independientes de los hechos empíricos y metafísicos” (231). De forma que, por más que los fenomenólogos clásicos quieran defender el carácter autónomo de la fenomenología, “más que cualquier otra cosa es esto lo que amenaza su propósito de ser un emprendimiento teórico serio. A lo sumo, parece, se trata de la fantasía de un emprendimiento semejante” (Nöe, 2007, 232). De esta forma se exige que la fenomenología abandone sus pretensiones puristas y que articule su programa de investigación con las ciencias naturales (Nöe, 2007, 234). Pero, sin duda, una transformación semejante choca de frente con los propios propósitos originales de la filosofía fenomenológica, puesto que una articulación de este tipo con las ciencias naturales sólo podría llamarse ‘fenomenológica’ en un sentido muy superficial. Es decir, tal cosa sería un tipo de investigación enteramente no fenomenológica. Lo digo sin ambages: la fenomenología cognitiva no es fenomenológica en el sentido estricto del término. Más bien, se trata de una aplicación de la fenomenología en la ciencia cognitiva en la que se hace caso omiso de la epoché y la reducción. Desde el punto de vista histórico, habría que tomar en cuenta que dicha aplicación no fenomenológica de la fenomenología —donde la expresión ‘fenomenología’ pervive como marbete incluso cuando se ignora el propio método fenomenológico— no sólo ha sido llevada a cabo en la psicología, sino también en la antropología, la psiquiatría y la sociología. Zahavi señala que, en estas aplicaciones de la fenomenología en las ciencias, “es notable cuán raramente se encuentra una referencia al uso de la epoché y la reducción, y mucho menos un compromiso explícito con el proyecto trascendental de Husserl” (2019).

En cualquier caso, por mor de la argumentación, podemos jugar a abogado del diablo. La crítica de Nöe de la *fenomenología pura* no parece tan descabellada si tomamos en cuenta que la vida subjetiva no podría, en principio, escapar de las leyes de la naturaleza. Es una vieja convicción de J. S. Mill el que las ciencias morales han de estar integradas con los fenómenos naturales gobernados por leyes universales. Por ello, la pregunta “Are the actions of human beings, like all other natural events, subject to invariable laws?” (Mill, 1994, 21) debe ser respondida afirmativamente. Pero incluso si abandonase sus pretensiones puristas y autónomas, la fenomenología todavía se hallaría en dificultades metodológicas. En principio, no es seguro el

que se pueda acceder sin problemas a la dimensión inmediata de la vida subjetiva. Además, ¿puede una descripción de la experiencia subjetiva aportar datos fehacientes para una investigación científica de la experiencia? ¿No es la ciencia empírica la que debería encargarse de dilucidar todo lo tocante a la percepción y, concretamente, al *what-it-is-likeness* de la experiencia cualitativa y subjetiva? Incluso si nos interesara rescatar de su olvido la experiencia vertical vivida desde el punto de vista de la primera persona, el método fenomenológico podría no ser más que una descripción introspectiva de fenómenos no generalizables. ¿Es factible una investigación de esta guisa?

4. El problema del acceso

La propuesta de una investigación de la experiencia subjetiva a partir del propio punto de vista idiosincrático de la primera persona ha sido objeto de críticas desde hace más de un siglo. Como se ha pensado que la fenomenología se consagra a la investigación de esta dimensión inmediata de la vida subjetiva, las objeciones en esta línea más recientes contra la fenomenología no son más que vinos pretendidamente nuevos en odres más bien viejos. Tal es el caso de la famosa crítica de Dennett de la fenomenología. En su obra clásica *Consciousness Explained*, Dennett ha equiparado a la fenomenología con una suerte de investigación introspectiva destinada al fracaso. Según su opinión, la fenomenología

surgió en el siglo XX alrededor de la obra de Edmund Husserl. Su objetivo era encontrar un nuevo fundamento para toda la filosofía (de hecho, para todo el conocimiento) basado en una técnica especial de introspección, mediante el cual el mundo exterior y todas sus implicaciones fueran supuestamente ‘entrecomillados’ en un acto particular de la mente conocido como la *epoché*. El resultado de ello sería un estado investigativo de la mente en que el fenomenólogo debía supuestamente familiarizarse con los objetos puros de la experiencia consciente, denominados *noemata*, intocados por las usuales distorsiones y transformaciones de la teoría y la práctica. (1991, 44)

Dennett tiene razón en que el método de la auto-observación y de los reportes introspectivos ha sido una y otra vez echado por tierra. Un ejemplo algo cómico es la demostración de Titchener y su equipo de trabajo en Cornell de la imposibilidad del pensamiento consciente no sensorial, cuya posibilidad fue, sin embargo, demostrada por Külpe y su grupo en Würzburg (cf. Lycan, 1986, 21). Para Dennett, la refutación de la introspección equivale a la declaración de defunción de la fenomenología y si la asociación entre las técnicas introspeccionistas y la investigación fenomenológica estuviera establecida, la fenomenología habría sido refutada definitivamente hace décadas. Sin embargo, tendremos la ocasión de ver *in extenso* que tales fines investigativos nunca fueron perseguidos por la fenomenología en su versión clásica. Por lo demás, errada es también la idea de Dennett de que el *noema* se obtiene a partir de un acto mental introspectivo, como si fuese un objeto puro de la mente. Como afirma Zahavi, cualquier objeto “y el *noema* resultan ser lo mismo aunque considerados de forma diferente” (2003, 59). No que no exista una diferencia entre el objeto *en cuanto* intendido y el objeto *que es* intendido, pero tal distinción “es una diferencia estructural dentro del *noema*, no una distinción entre dos regiones ontológicamente diferentes” (Zahavi, 2003, 60). La fenomenología no investiga objetos

especiales, sino los mismos objetos en su manifestación en cuanto tales, pero desde otra perspectiva (como tendremos la posibilidad de ver *infra*).

Con todo, para Dennett resulta crucial suponer que los objetos de la fenomenología no son más que apariciones subjetivas que se obtienen mediante actos introspectivos. Y en esto no está solo. También Metzinger proclama la imposibilidad de la investigación fenomenológica bajo el criterio de que “el acceso de primera persona al contenido fenomenal de los propios estados mentales no sirve como criterio para el concepto de ‘datos’. Mi conclusión políticamente incorrecta es que los datos en primera persona no existen” (2003, 591). Según estos términos, la fenomenología sería simplemente irrelevante desde el punto de vista científico. Peor todavía, Metzinger arguye que la fenomenología no es más que “un programa de investigación desacreditado... intelectualmente en bancarrota desde hace por lo menos cincuenta años” (cita de Gallagher & Zahavi 2008, 2).

En la misma línea, Dennett equipara dicha introspección auto-fenomenológica con sus visos de incorregibilidad autoritaria con la investigación fenomenológica y le endilga el proyecto metodológico de dar cuenta de ocurrencias privadas: “quizá cada escuela de descripción fenomenológica está básicamente en lo correcto sobre la vida interna de sus miembros, de forma que inocentemente generaliza y promulga tesis insostenibles acerca de cómo funcionan las cosas para todos” (1991, 67). De nuevo, Metzinger sigue la receta dennettiana al pie de la letra cuando afirma que la fenomenología conduciría a disputas arcanas indisolubles:

“¿Este es el azul más puro que se puede percibir!” versus “¿No, no lo es, tiene un trazo perceptible, si bien apenas visible, de verde!” o, “Esta experiencia consciente de los celos me demuestra cuánto amo a mi esposo” versus “¿No, este estado emocional no es amor en ningún sentido, sino un miedo neurótico y burgués por la pérdida!” (2003, 591)

Si, en efecto, la fenomenología se ocupase de tales debates, no hay nada más fácil que ridiculizar su importancia teórica. Caricaturas aparte, ¿cómo puede alcanzarse un consenso acerca de lo que cada uno piensa de su propia experiencia subjetiva? Como afirma Nöe, disputas semejantes “se escapan del mundo natural. La fenomenología así concebida no puede hacer compromisos epistémicos” (2007, 232). Con todo, la pregunta es de rigor: ¿de todo esto trata la filosofía fenomenológica? A decir verdad, en Husserl uno se encuentra con análisis sofisticados sobre la idealidad y la lógica, sobre la clarificación de la relación entre los conceptos y la intuición, sobre la intencionalidad, sobre las relaciones entre lo predicativo y lo pre-predicativo, y sobre tantas otras cosas como el sistema kinestético de la corporalidad y las modalizaciones de la experiencia perceptiva. ¿Se tratan estos análisis simplemente de rendimientos introspectivos acerca de experiencias subjetivas incommunicables? La respuesta debe ser obviamente negativa. Como afirma Zahavi, “la fenomenología no se ocupa de lo que cualquier individuo está experimentando. A la fenomenología no le interesan los *qualia* en el sentido de datos incorregibles, inefables e incomparables” (2007, 31).

Sea de lo antedicho lo que fuere, a diferencia de Dennett y Metzinger, Nöe forma parte de un grupo de filósofos que buscan un diálogo fructífero entre la fenomenología y las ciencias. Por ello, Nöe no proclama la ineficacia de la fenomenología sino sólo su transformación responsable en un proyecto cognitivo. Dado que sí existe una dimensión cualitativa en la tesis vertical de la primera persona cuya riqueza no puede ser captada por las teorías objetivistas, se requiere de

una investigación fenomenológica de dicha dimensión. Pero el quid del asunto radica en que la relevancia de la investigación fenomenológica va de la mano con su integración en una perspectiva naturalista. Por ello, “es importante mantenerse vigilante contra los supuestos de la fenomenología autónoma, para que tácitamente no deformen nuestras incursiones fenomenológicas” (Noë, 2007, 233). Esta vigilancia científica tiene el propósito de sancionar las tendencias más oprobiosas de la fenomenología, de forma que “si la filosofía y la ciencia colisionan (en el sentido de que la filosofía demanda la presencia de alguna entidad, estado o proceso que sea inconsistente con la ciencia), entonces es la filosofía la que debe rendirse y no la ciencia” (Wheeler, 2005, 5). La fenomenología debe ser vigilada y acotada.

Empero, a decir verdad, yo mismo estaría perplejo si me encontrara con estudios fenomenológicos que traficaran objetos ocultos que quisiesen competir con aquéllos provistos por la ciencias. Por ello, la pregunta no es ociosa, ¿de esto realmente se trata la filosofía? Debo decir con toda la ironía del caso que me gustaría saber cuáles objetos pseudocientíficos han sido propuestos por la fenomenología. Podemos estar seguros al menos de esto: Husserl nunca ofreció una teoría neurocientífica y la psicología cognitiva heideggeriana tampoco existe. Dado que ni en Husserl ni en Heidegger existen intentos semejantes, ¿cuál es la razón por la cual Wheeler se ve obligado a lanzar tan extraña advertencia? Ni Husserl ni Heidegger ni ningún otro fenomenólogo se consideraron a sí mismos científicos, y su competencia profesional no fueron Einstein, Bohr, Pauli ni von Neumann. Y no es casualidad el que no exista la teoría heideggeriana de los correlatos neuronales de la conciencia ni la teoría husserliana para diseñar un computador cuántico. Dado que Heidegger ha afirmado clara y distintamente que la fenomenología no se ocupa del *qué* de los objetos, ¿a qué viene esta extraña preocupación de que la investigación filosófica colisione con las ciencias? Sin duda, se trata de la admonición general de que la fenomenología abandone su fuerte postura anti-naturalista, pero también la confusión categorial que erróneamente cree que puede, de hecho, haber algo así como una intromisión filosófica en los temas y asuntos de las ciencias. En este sentido, tanto Noë como Wheeler hacen uso de la fenomenología para coadyuvar con la investigación cognitiva contemporánea, pero abjuran de la pretensión de autonomía que se encontraba en la fenomenología desde sus inicios históricos. Al parecer, la proclamación de esta autonomía es vista con oprobio, pues una filosofía con tales ínfulas independientes podría caer en prácticas irracionalistas. Husserl y Heidegger tuvieron quizá algunas buenas ideas, pero su pensamiento debe ser purgado de esos visos germanos trascendentales (cuasi místicos), tan típicos de pensadores de esas tierras continentales.

Con todo, las objeciones contra la fenomenología son tan viejas como la fenomenología misma, y las críticas de Dennett y Metzinger no son en absoluto de nuevo cuño. ¿No será que el acceso a la experiencia inmediata nos está denegado desde el principio? ¿No estamos ante una dimensión mítica acerca de la cual nada puede ser dicho? Ya un discípulo de Külpe, H. J. Watt, había planteado serias dudas acerca del acceso pretendido de la fenomenología a la experiencia subjetiva inmediata: “No se trata ni de conocimiento ni del objeto del conocimiento, sino de algo diferente... Pero este es siempre el problema fundamental de la auto-observación... Hoy en día es usual llamar fenomenología a esta descripción absoluta” (cita de Husserl, Hua III, 152). ¿Se puede tener acceso a la experiencia inmediata por vía de la reflexión y la descripción? Esta objeción es ligeramente diferente de aquellas críticas caras a Dennett y a Metzinger, pero coincide en lo fundamental: en la imposibilidad de la investigación fenomenológica. En arreglo

con Watt, toda reflexión modifica aquello que quería describirse en principio, pues la experiencia subjetiva es irreflexiva, y el lenguaje es generalizador. Lo singular es así derruido y transformado en algo que no era. Natorp también defiende una línea crítica semejante en su *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode* (1912): la vivencia inmediata (*unmittelbares Erlebnis*) es inaccesible (2013, 102-103). Toda descripción es objetivante y fulmina la vida subjetiva (*man schlägt die Subjektivität tot*). La reflexión es teórica *tout court* y, en cuanto tal, nos da como resultado algo otro que no estaba en la misma vivencia. Natorp incluso cree que el mismo conocimiento pre-científico es objetivante de suyo: “Die gesamte auch nichtwissenschaftliche Vorstellung der Dinge ist in der Tat das Ergebnis einer oft schon weitgehenden Objektivierung” (2013, 196).

Lo que debe notarse es que nos hallamos ante una negación rotunda respecto de la posibilidad de la investigación fenomenológica. Por un lado, están quienes desconfían de los datos que se pueden obtener de reportes introspectivos en primera persona (Dennett, Metzinger) o bien de que una descripción reflexiva sobre la vivencia logre captarla sin, al mismo tiempo, modificarla y objetivarla (Watt, Natorp). Por otro lado, se le otorga un valor explicativo a la fenomenología siempre que se transforme en una investigación cognitiva que abandone sus tendencias originales más radicales, como su anti-naturalismo y su anti-psicologismo (Nöe, Wheeler). Digo que se trata de una negación rotunda porque, en cualquier caso, lo que deviene impracticable en principio no es más que el proyecto de investigación original de la filosofía fenomenológica propuesto por Husserl a principios del siglo XX. Debe notarse que, en uno y otro caso, la fenomenología ha sido equiparada con una investigación subjetiva de la experiencia, si bien los unos la juzgan impracticable en principio, mientras los otros le permiten existir siempre que se integre en un proyecto naturalista. En ambos casos, se abjura de la pretensión fenomenológica de ser autónoma respecto de las ciencias empíricas. Correlativamente, la misma pretensión debe negarse a todo el pensamiento filosófico. La filosofía es sierva, complemento y acompañante de las ciencias. La filosofía nos debe pruebas empíricas, o métodos fehacientes. La filosofía debería ser más bien epistemología y lógica de la investigación científica. Y fuera de ello, nada más.

En cualquier caso, debemos ir al meollo del asunto y examinar si la fenomenología alcanza el objetivo que su replanteamiento metodológico pretendía proveerle. ¿Logra la fenomenología descubrir una dimensión pasada por alto por las teorías y ciencias que se dedican al *sachhaltige Was der Gegenstände*? ¿Descubre la fenomenología un ámbito de investigación que le es propio y que además es fundamental e insoslayable? La sola aspiración, a decir verdad, resulta oprobiosa. Sin embargo, no es otra la pretensión de la filosofía fenomenológica. Y ello, me parece, explica el desagrado y la tolerancia algo fingida que se le tiene en la actualidad.

5. Urboden: la dimensión de la investigación fenomenológica

En su crítica de la fenomenología pura, Nöe lanza una pregunta cuya respuesta inmediata se nos antoja extraña a todas luces: “¿De verdad alguien cree en la fenomenología pura? Quizá no” (2007, 232). Me parece desconcertante que a Nöe le cueste creer que pensadores de la talla de Husserl y Heidegger no concibieron a la fenomenología como un emprendimiento teórico servil que necesitase de exhortaciones naturalistas y objetivistas, o que se suponga que la

fenomenología histórica tuvo algunos buenos *insights*, no sin estar equivocada en los aspectos más básicos de su punto de partida. Como si fuera cosa pequeña, parece afirmarse sin ambages que la fenomenología estaba errada desde el punto de vista estrictamente metodológico. ¿A qué se deberá el que Husserl y Heidegger no se enterasen de que el punto de partida de su pensamiento era endeble e inseguro, si no es que cabalmente pernicioso merced a su fundamento irracional?

Según mi parecer, toda esta discusión no pertenece al siglo XXI y ni siquiera al XX, sino al siglo XIX. De alguna forma, Nöe parece estar atrapado en las mismas contradicciones que plagaron la obra de Dilthey. Recuérdese nomás que Dilthey —el metodólogo por antonomasia de la Escuela Histórica berlinesa— se había propuesto la tarea de realizar una crítica de la razón histórica que liberase a las ciencias humanas (*Geisteswissenschaften*) de la tutela de las ciencias naturales (*Naturwissenschaften*), y sobre todo de su orientación metodológica. ¿Pueden las ciencias humanas adquirir verdaderamente un estatuto científico de propio cuño y un método adecuado para sus objetos de investigación? ¿Puede la intelección de lo singular de la vida histórica adquirir validez universal? Si bien estos problemas parecen tener más relación con el enredo (*Verstrickung*) de Dilthey en ciertas aporías que Gadamer detecta en su *magnum opus* (cf. VM, 222 ss.), las mismas tensiones de antaño parecen cobrar nueva vida en la situación presente. Sobre todo si caemos en cuenta de que la fenomenología puede concebirse perfectamente como la filosofía de las ciencias humanas, es decir, como la que “revela o manifiesta el horizonte previo a cualquier ciencia” (San Martín, 2006, 98). Habría así un claro hilo conductor entre el proyecto decimonónico de Dilthey y la fenomenología fundada por Husserl a principios del siglo XX. La realización de la investigación fenomenológica parece concretar con creces el anhelo secreto de la crítica de la razón histórica ansiada por Dilthey, pero “nuestras investigaciones son precisamente históricas en un sentido insólito, es decir, de acuerdo con una dirección temática que abre problemas de fondo totalmente ajenos a la historia [*Historie*] habitual, problemas que, a su vez, son también indudablemente históricos” (Husserl, Hua VI, 365).

Es notable el paralelismo entre las tensiones y aporías en las que cayó Dilthey y los problemas que hemos repasado para conceder un carácter autónomo, independiente de las ciencias naturales, a la investigación fenomenológica. Dilthey no pudo resolver la tensión entre su propósito metodológico de encontrar validez universal para las *Geisteswissenschaften* y el entronque romántico de su pensamiento que propugnaba la historicidad radical de la existencia humana. En efecto, si estamos enteramente atravesados por la historicidad de todas nuestras concepciones y proyectos, ¿ello no excluye de suyo algo así como un conocimiento plenamente objetivo de la vida histórica? La búsqueda de un fundamento firme y de una certeza metodológica para las ciencias humanas evoca más bien la idea cartesiana de un *fundamentum inconcussum*. Además, esta misma tensión se revela en la concepción intelectualista que Dilthey sostuvo de la conciencia de la historia, donde impera más bien un uso objetivo del genitivo: la conciencia histórica deviene así un saber consciente del hecho de que somos históricos. Pero quizá la acepción subjetiva del genitivo sea la más apropiada: la expresión ‘conciencia histórica’ significa más bien que nuestra conciencia está atravesada y marcada por la historicidad de la existencia humana. Por ello, debe entenderse nuestra conciencia *de* la historia, no sólo en el sentido objetivo del genitivo (como conciencia de la propia situación histórica o percatación consciente de que, en efecto, somos históricos), sino más radicalmente en el sentido subjetivo del

genitivo (en tanto nuestra pertenencia a la historia rebasa los límites de nuestra propia conciencia de su eficacia en nosotros). De hecho, nuestra propia conciencia está determinada por los efectos de la historicidad, de forma que somos “más ser que conciencia” (Gadamer, WM, 247) y por ello “los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios” (Gadamer, WM, 281).

Si es posible establecer un paralelismo entre estos problemas y la crítica de la fenomenología pura de Nöe, ello se debe a la existencia de una tensión semejante entre los puntos de vista objetivo y subjetivo, que subyace a la pretensión de Nöe de salvaguardar la importancia de la investigación fenomenológica pero sin que ello conlleve las nefandas consecuencias de abandonar el suelo seguro del pensamiento objetivo. El problema de Nöe radica en su idea de que la fenomenología es una investigación del punto de vista de la primera persona de la conciencia subjetiva.

De forma semejante, Wheeler propone que se tome a Heidegger con pinzas, pues no habríamos de caer en sus tendencias antropocéntricas. Una ciencia cognitiva neo-heideggeriana aplicaría ciertas enseñanzas de *Sein und Zeit* y las extendería a todo el reino animal. Esto lo hace Wheeler utilizando el *muggle constraint* (la limitación del *muggle*):

En los libros de Harry Potter hay dos mundos coexistentes que se entrecruzan. El mundo mágico poblado por magos, brujas, dragones y dementores. Se trata de la dimensión donde, por ejemplo, ir de A a B puede lograrse con escobas y alfombras voladoras o, más dramáticamente, por medio de la teletransportación, y donde un objeto puede transformarse en otro por medio de un hechizo mágico. El segundo mundo es la dimensión no mágica poblada por *muggles* como nosotros. Los *muggles*, al no contar con poderes mágicos, están condenados a viajar en medios de transporte aburridamente familiares tales como aviones, trenes y automóviles, y a operar sin los beneficios manifiestos de los poderes mágicos para transformar los objetos. Ahora bien, si uno quiere comprender cómo funcionan los *muggles*, no debe apelarse a nada mágico. (2005, 4-5)

La exigencia es simple: “no spooky stuff allowed” (Wheeler, 2005, 5). De forma que Wheeler está dispuesto a incorporar la fenomenología heideggeriana de la agencia en el mundo para beneficio de la ciencia cognitiva, pero no está dispuesto a abandonar lo que denomina un matrimonio intelectual entre la filosofía y la ciencia. Sin embargo, cuando la fenomenología rechaza la absurdidad (*Verkehrtheit*) de la naturalización de la conciencia, porque ofusca todo lo que pertenece característicamente a la conciencia, ¿está al mismo tiempo abandonando toda racionalidad? ¿Es comparable la investigación fenomenológica estrictamente anti-naturalista y anti-psicologista con la magia? Husserl es brutalmente claro en su afirmación de que “siempre que nos baste el naturalismo, reinará una ceguera teórica para las especificidades del espíritu” [*das Spezifische des Geistes*]” (Hua XXXVII, 122 ss.). Además, Husserl no titubea en denunciar la absurda naturalización del espíritu (*widersinnigen Naturalisierung des Geistes*) o una reificación de la conciencia (*Verdinglichung von Bewusstsein*). Como versa la famosa afirmación en *Philosophie als strenge Wissenschaft*, tanto el naturalismo como el historicismo desfiguran respectivamente a la conciencia y a las ideas. Pero ¿qué significa todo esto?

Vamos por partes. El propósito de la reducción fenomenológica es lograr un acceso a la actividad constitutiva de la conciencia donde ella, precisamente, no se nos da como ningún objeto del mundo (ni físico, ni psíquico). Ahora bien, precisamente el término *acceso* resulta adecuado para tematizar la conciencia. Debe notarse que la actitud natural con su típica

concepción objetivista de la subjetividad es tan generalizada que ha hecho que la explicación alternativa de la conciencia por parte de la fenomenología haya pasado casi desapercibida en las discusiones contemporáneas de la filosofía de la mente. Rowlands ha explicado la conciencia en términos de acceso de la siguiente forma:

Los fenómenos subjetivos y conscientes no forman parte de una región de la realidad del que tenemos acceso idiosincrático y donde esta idiosincracia constituyera su subjetividad. En efecto, los fenómenos conscientes no son parte de una región de la realidad a la que tengamos acceso en absoluto. Más bien, los fenómenos conscientes tienen el carácter de pertenecer solamente al *acceso* mismo. No hay ninguna región de la realidad a la que pertenezcan los fenómenos conscientes, o en donde encontrarán su lugar. Más bien, los fenómenos conscientes simplemente pertenecen a nuestro *acceso* a las regiones de la realidad. (2010, 89)

A partir del punto de vista trascendental de la fenomenología se sigue que la realidad no es intrínsecamente objetiva u objetivable (lo cual no significa, desde luego, que la realidad no admita una descripción objetiva, sino que es más que la objetividad, la desborda). Lo que la fenomenología añade al punto de vista tradicional sobre la objetividad es que hay un núcleo intencional de la experiencia que no puede ser eliminado o reducido: siempre hay un aspecto de la experiencia que es irreduciblemente trascendental, esto es, algo no *de lo que* estamos conscientes, sino algo *en virtud de lo cual* somos conscientes. Esta es la idea subversiva de la fenomenología: que la objetividad no puede explicarse a sí misma porque el modo de presentación del objeto no puede al mismo tiempo convertirse en un objeto, sino que lo constituye desde un fondo de sentido. Por tanto, el modo de presentación no es algo acerca de lo cual estemos conscientes, sino algo en virtud de lo cual somos conscientes de nuestra propia experiencia. La recusación husserliana del positivismo se esgrimía en los siguientes términos paradójicos: “Si positivismo significa la fundamentación absolutamente exenta de prejuicios de todas las ciencias en lo ‘positivo’, es decir, en lo que puede captarse originariamente, entonces nosotros somos los auténticos positivistas” (Hua III, 45). Pero ¿por qué razón la fenomenología podría adquirir ahora esta nueva designación de ‘verdadero positivismo’? Respuesta: porque lo que está dado no es sólo lo empírico y objetivo, sino más originariamente su modo de manifestación, que no está dado ni como objeto ni como sujeto. En ese mismo sitio, Husserl levanta la voz y afirma que la fenomenología no se deja amedrentar, ni siquiera por la misma ciencia moderna de la naturaleza, en lo tocante al reconocimiento de todas las especies de intuición como fuentes legítimas del conocimiento. La fenomenología ha ampliado la intuición: vemos más de lo que vemos con los ojos meramente empíricos o, más bien, habría más que investigar que sólo aquello que se nos da empíricamente. Dicho de otra forma: “nosotros tomamos nuestro punto de partida de aquello que se encuentra antes de todos los puntos de vista: del dominio entero de lo dado ello mismo intuitivamente y antes de todo pensar teórico” (Husserl, Hua III, *idem*). La fenomenología también ha ampliado la dación: en la experiencia se nos da mucho más que lo que suponemos en la dicotomía —típica de la *natürliche Einstellung*— entre el mundo como aparece y el mundo como es en sí mismo. De nuevo, el concepto fenomenológico de $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ no es el kantiano. Pero, ciertamente, una pretendida refutación de la fenomenología sobre la base de un concepto no fenomenológico de $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ (como el asumido por Watt, Natorp, Dennett, Metzinger y Nöe) podría calificarse, sin más, como

falacia del espantapájaros (cf. Zahavi, 2007), a causa de la ilusión de que acá se está refutando una notoria debilidad del oponente, pero que este último no sostiene ni sostuvo nunca. Sin embargo, con base en estas asunciones tan tergiversadas, en realidad el pensamiento fenomenológico se mantiene incólume y enteramente intocado por dichas objeciones pelegrinas.

Lo que deviene crucial en este punto es comprender que la dimensión de investigación de que se ocupa la filosofía fenomenológica sólo puede alcanzarse una vez que hemos abandonado las distinciones usuales que encontramos en la actitud natural. A decir verdad, las dicotomías racional/irracional, objetivo/subjetivo, mente/mundo, etc., forman parte de esas distinciones que hacen las veces de supuestos incuestionados de principio, los cuales se adelantan como obstáculos para un cuestionar genuinamente filosófico. El principio husserliano de la ausencia de presuposiciones (*Voraussetzungslosigkeit*) no significa la ingenua imbecilidad de que el fenomenólogo va a partir desde un punto cero, como si él mismo no estuviese atravesado por la historicidad de los conceptos y de lo pensado en la tradición. Más bien, el principio husserliano de la ausencia de presuposiciones puede ahora reinterpretarse en relación con el lugar donde habitan nuestros prejuicios conceptuales: en una tradición endurecida (*verhärtete Tradition*) respecto de la cual la investigación fenomenológica debe alcanzar una fluidez para “deshacerse de los encubrimientos producidos por ella” (Heidegger, SZ, 22). Heidegger llama a este procedimiento *Destruktion* y, en cuanto tarea metodológica, implica buscar las experiencias originarias sobre las cuales se alcanzaron las primeras determinaciones conceptuales en la tradición que nos es decisiva. El presupuesto de base que motiva esta búsqueda es que el pensamiento puede reactivarse y repetirse, de forma que se alcance una fluidez del pensar que pueda apropiarse de sus motivaciones originarias, pero que por lo pronto nos son transmitidas por medio de conceptualizaciones encubridoras y teorías abstractas, a saber, como supuestos no *destruidos* fenomenológicamente. Una tradición endurecida sólo puede legarnos un pensamiento igualmente cristalizado que ya no se expresa de forma originaria. Eso explica que “lo irracional [sea] un nombre cómodo que se inventó para explicar aquello con lo que no se sabe qué hacer” (Heidegger, GA 56/57, 117). Acá, como deberíamos caer en cuenta, no estamos simplemente atrapados en el *morbus hermeneuticus*, o en esa *philosophische Krankheit* que tantas veces se le achaca a las investigaciones concienzudamente responsables del estado histórico de la discusión, como si sólo hiciésemos historia de la filosofía y no filosofía en cuanto tal. Más bien, el problema de asumir los conceptos de la tradición del pensamiento sin dismantelarlos destructivamente da como resultado una ingenuidad conceptual que sólo puede recibir la caracterización de *no filosófica*. En el sentido hegeliano de *Aufhebung* (cf. 1989, 94), los conceptos del presente no solamente superan los conceptos del pasado sin dejar rastro alguno, porque *Aufheben* significa tanto negar (*Negieren*) como preservar (*Aufbewahren*). Así que un concepto superado (*aufgehoben*) asume y eleva en otra disposición, a la vez que suprime conservando, que no es lo mismo que decir que anula sin dejar huella, ni que presenta algo enteramente nuevo sin llevar impregnado aquel suelo desde el cual ha sido elevado y transformado.

Contra Natorp y Watt (pero también contra Dennett y Metzinger) la fenomenología no concibe la dimensión de investigación descubierta como un *factum brutum*, místico, inefable e incomunicable. En principio, la investigación fenomenológica nos descubre estructuras de sentido que son accesibles de forma intersubjetiva en un mundo compartido (*Mitwelt*), y no datos

introspectivos de difícil generalización por su carácter pretendidamente privado. Tal como afirma correctamente Zahavi, “la fenomenología se interesa por la propia dimensión de dación de lo que se nos muestra y busca explorar sus estructuras esenciales y condiciones de posibilidad. Dicha investigación del campo de presentación está más acá de cualquier división entre la interioridad psíquica y la exterioridad física, dado que se trata de una investigación de la dimensión en que cualquier objeto —ya sea interno o externo— se manifiesta a sí mismo” (2007, 31). Antes de los hechos (*Tatsächlichkeit*) de los que se ocupan las ciencias, está la facticidad (*Faktizität*) del Dasein: “no el carácter de hecho del factum brutum de algo que está ahí, sino un carácter de ser del Dasein, asumido en la existencia” (Heidegger, SZ, 135). Es la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo (lo externo y lo interno, la perspectiva de la tercera persona vs la de la primera persona) lo que se nos adelanta como criterio cuando se afirma la imposibilidad de la investigación fenomenológica. Husserl, de hecho, asociaba tal división (*Scheidung*) entre las esferas externa e interna con una metafísica ingenua del sentido común que había sido echada por tierra merced al concepto fenomenológico de intencionalidad (Hua XIX/2, 673). Pero no existe ninguna prueba fehaciente de que la existencia fáctica sea ciega, muda e inefable. Todo lo contrario, “das Bedeutsame ist das primäre” (GA 56/57, 73), a saber, el sentido es lo originario, lo primordial. La misma dimensión de la que se ocupa la investigación fenomenológica cuenta con su propia visión (*Umsicht*) y con su propia forma de trato (*Umgang*) en el mundo circundante (*Umwelt*). Además, ¿cómo puede saber Natorp que la investigación de la esfera inmediata del sentido termina deformándola si al mismo tiempo afirma que dicha esfera es incognoscible e inaccesible? La misma diferenciación entre la teoría objetiva y la práctica subjetiva es parasitaria de estas distinciones tradicionales que han surgido de la actitud natural. Lo ha dicho Heidegger inmejorablemente: “El comportamiento ‘práctico’ no es ‘ateórico’ en el sentido de estar privado de visión, y su diferencia con el comportamiento teórico no consiste solamente en que aquí se contempla y allí se *actúa*” (SZ, 69). Ambas cosas son fundamentales: tanto el hecho de que toda actitud teórica es una forma de ocupación práctica, como que toda acción práctica tiene su propia visión y orientación.

Con todo, es cierto que “la adquisición de una nueva región del ser nunca delimitada en su particularidad” (Husserl, Hua III, 58), que la fenomenología pretende haber descubierto, no está las más de las veces a nuestra disposición para ser tematizada y mucho menos puede ser investigada desde un punto de vista abstracto y objetivo. Incluso esta dimensión ni siquiera es las más de las veces tematizada en nuestra absorción en la vida fáctica. De ahí, la enigmática frase heideggeriana según la cual “lo peculiar de lo inmediatamente a la mano consiste en retirarse, por así decirlo, ‘a’ su estar a la mano para estar con propiedad a la mano” (SZ, 69). En cualquier caso, lo verdaderamente fundamental es que “el conocimiento no logra poner al descubierto lo que solamente está-ahí [lo objetivo en cuanto tal] sino *pasando a través* de lo a la mano en la ocupación” (Heidegger, SZ, 71). Dicho de otra forma, el conocimiento objetivo de las ciencias es imposible sin su anclaje en la dimensión que, precisamente, hace las veces de campo de trabajo fenomenológico. Si la fenomenología se ocupa de esta dimensión pre-teórica que siempre es presupuesta en todo rendimiento objetivo de la realidad, la negación de su derecho a existir como tal emprendimiento filosófico no es más que el resultado de un nefasto error categorial “donde cosas de un tipo se presentan como si pertenecieran a otro” (Blackburn, 2016, 58). En nuestro caso, las ‘cosas mismas’, cuyo carácter es esencialmente no objetivo, bajo la exigencia de que se

revelen merced a la investigación objetivante de la *Tatsächlichkeit*. Empero, del hecho de que los fenómenos sean pre-objetivos no se sigue ni por asomo que se trate de meras cosas subjetivas. De hecho, la estructura existencial pre-objetiva del estar-en-el-mundo es más *objetiva* que la misma dimensión de las ciencias empíricas, precisamente porque ninguna teoría científica habría podido fructificar si el conocimiento ya no estuviese originariamente anclado en el *Lebenswelt* del que todo posicionamiento teórico ha surgido como actividad humana. En suma, el conocimiento científico no descende desde el cielo y su génesis está fundada en la existencia humana. La investigación de las estructuras fáctico-existenciales a partir de las cuales surge todo conocer se nos revela así como enteramente fundamental y prioritaria. Su invisibilización es nefasta y fatal para la consecución de la tarea perenne del filosofar expresada en la máxima délfica γνῶθι σεαυτόν.

Si bien es cierto y comprensible que se conciba el ámbito objetivo como el más fundamental a causa de los éxitos deslumbrantes de las ciencias, la filosofía fenomenológica ha demostrado que nadie en la historia de la humanidad ha descubierto un objeto que simplemente está-ahí, como si perteneciese en primera instancia a un registro cósmico de cosas abstractas y meramente objetivas. Entiéndase bien: tampoco nadie, nunca, ha escuchado un mero ruido, un ruido abstracto. Todo sonido o ruido es percibido como un ruido *en cuanto algo*: en cuanto tren, timbre, avión o *en cuanto* algo incomprendible, que no se sabe qué es. La condición de posibilidad de que podamos teorizar el sonido como una impresión en el oído causada por un conjunto de vibraciones es la estructura hermenéutico-existencial del *en-cuanto-algo*, en ausencia de la cual no podríamos nunca concebir un sonido de forma enteramente objetiva. Por ello, *todo* conocimiento, incluso el conocimiento científico más sofisticado, se funda en primera instancia en la estructura existencial del estar-en-el-mundo (cf. Heidegger, SZ, 71). De forma que ninguna teoría cognitiva podría haber surgido sin las estructuras de sentido que subyacen a nuestra existencia. De igual manera, ninguna teoría empírica puede encapsular el sentido de la estructura del estar-en-el-mundo, dado que “el mundo en que nos encontramos, y que deviene inteligible merced a nuestra comprensión del sentido del ser, es un mundo en que encontramos lo objetivo, *Zuhandenheit*. Pero en sí mismo no encontramos el mundo ante los ojos como algo objetivo. El sentido de pertenecer al mundo no puede reducirse al encuentro con un objeto” (Ratcliffe, 2012, 144). En efecto, la investigación de las estructuras existenciales del sentido es una condición de posibilidad para la misma comprensión del origen de *todo* conocimiento objetivo. Nuestro *Welterkennen* no es nunca en principio conocimiento de las características objetivas de los entes. Muy por el contrario, este conocimiento explícito emerge de nuestra comprensión pre-objetiva que funciona de suyo y de antemano pre-temáticamente. Sin la dilucidación de este anclaje y de la dimensión fáctica de la existencia humana, toda epistemología carece de arraigo y deviene, por ello mismo, enteramente superficial. Dicho de otra forma, la teoría del conocimiento no es propiamente filosófica si parte ingenuamente de la objetividad como si ésta hubiese descendido del cielo. Para la filosofía fenomenológica, una epistemología que ignora su anclaje en el *Lebenswelt* está más cerca de la magia que de la ciencia y es enteramente no filosófica. Desde este punto de vista, la existencia de una investigación filosófica (autónoma) de la realidad es fundamental y estrictamente necesaria. La filosofía no puede ser sustituida.

Como dice Husserl, cuando el científico natural habla de la ciencia de la naturaleza,

“escuchamos con gusto y con actitud de discípulos. Pero no siempre habla la ciencia de la naturaleza cuando hablan los investigadores de la naturaleza; y con toda seguridad no cuando estos hablan de *filosofía natural y epistemología de la ciencia natural*” (Hua III, 46). Adoptamos la actitud de discípulos atentos cuando las ciencias naturales se ocupan de su propio ámbito *óntico* de investigación. Pero adoptamos la actitud de críticos de la suprema mixtificación que empobrece nuestra visión y empequeñece la descomunal dación de la realidad al reducirla a la intuición empírica.

6. Conclusión

El propósito de este estudio era confrontar una serie de críticas confusas que se han esgrimido en contra de la fenomenología desde su propia fundación histórica a principios del siglo XX. El surgimiento actual de la ‘fenomenología cognitiva’ no hace más que complicar el panorama, puesto que, al menos en amplios sectores del pensamiento anglosajón, suele concebirse a la filosofía fenomenológica como lo mismo que ese proyecto cognitivo más reciente. Sin embargo, al menos desde un punto de vista estrictamente fenomenológico, puede afirmarse que existe una dimensión que no admite ninguna reducción científico-natural o psicológico-cognitiva. El pensamiento filosófico no ha de confundirse con la actitud teórica de las ciencias objetivas, porque no se ocupan de las mismas cosas.

Desde el punto de visto de críticos como Nöe, el problema de la filosofía fenomenológica no radica en su método reflexivo de la inmediatez de la vida, ni siquiera en su concentración en la experiencia pre-teórica, sino sobre todo en su concepción de su ámbito de investigación como autónomo (2007, 232). Empero, temores como estos (de Nöe a Wheeler) se sustentan de una suerte de absolutización de la esfera natural, al punto que la pregunta por la génesis pre-teórica de la experiencia deviene cabalmente incomprensible. Ni siquiera se reconoce que se trata de una cuestión eminentemente filosófica, que exige, como dice Husserl, “un hábito anti-natural para ver [*Anschauungs-*] y pensar [*Denkrichtung*]” (Hua XIX/1, 14); una orientación del pensamiento que no se concentra en los objetos, sino en los actos de sentido subyacentes. Desde luego, esto no es más que la exigencia husserliana de que suspendamos nuestras opiniones metafísicas ingenuas como primer paso para dar con la puerta de entrada (*Eingangstor*) a la dimensión genuinamente filosófica (cf. Husserl, Hua VI, 260).

En suma, la fenomenología no debe ser entendida como una *investigación subjetiva de la experiencia*, ni tampoco como una *investigación de la experiencia subjetiva*, sino más bien como la decisiva *investigación de la dación de la experiencia*, a saber, de cómo la experiencia se da sin más, de cómo nos acaece el sentido antes de la división teórica y abstracta entre lo objetivo y lo subjetivo. Pero esto no implica ninguna elección arbitraria porque, como Hannah Arendt afirma, “en este mundo en el que entramos, y hemos aparecido de ninguna parte, y del cual desaparecemos hacia ninguna parte, *el ser y la apariencia coinciden*” (1978, 19). La fenomenología no debe caracterizarse como *prinziptheoretisch*, sino como *evidenztheoretisch*: a saber, no se orienta teóricamente por algún principio de investigación escogido al azar (la justificación del lado subjetivo de la experiencia, por ejemplo), sino por una evidencia que es incontestable. Si podemos afirmar que la fenomenología se ocupa de la forma en que las cosas se nos muestran, esto sólo es cierto si comprendemos además que las cosas no están meramente ahí,

sino que se nos manifiestan, se nos dan como tales cosas, y se conciben *en cuanto* tales cosas. Y la forma como se nos dan no es sólo un asunto de la manera en que *subjetivamente* las captamos, sino crucialmente de cómo el mundo es en sí mismo, de cómo el mundo mismo se nos ofrece. Si la fenomenología estudia la forma de la presentación y manifestación del mundo, la investigación fenomenológica no es solamente un asunto de apreciar el lado subjetivo de la experiencia, sino una investigación de la realidad misma. Porque, precisamente, es por medio de nuestra experiencia del mundo que descubrimos la misma manifestación de la realidad. La fenomenología es una ciencia de la experiencia, *Wissenschaft von der Erfahrung*, sin al mismo tiempo ser una ciencia empírica, *Erfahrungswissenschaft* (cf. Lembeck, 1994, 26). Pero no es la experiencia empírica lo tematizado en la fenomenología, sino el sentido de esa experiencia, la forma cómo esa experiencia acaece. De ahí, como afirma Heidegger, “que se excluya de antemano que [la fenomenología] exprese determinadas tesis con contenido específico sobre el ente y que defienda, por así decir, un punto de vista” (GA 24, 28). Debe notarse que la anterior afirmación de Heidegger debe leerse *verbatim*: la fenomenología no defiende ningún punto de vista; *a fortiori*, tampoco el punto de vista de la primera persona, o el punto de vista subjetivo-idiosincrático.

No hay duda de que la filosofía es una actividad extraña. Y la prueba más contundente de esto es que dentro de sus filas es posible encontrar pensadores que se dedican a negar la misma posibilidad del pensamiento filosófico y el derecho de la filosofía a una existencia libre y autónoma. Bien se sabe que esta situación es tan antigua como la filosofía misma. No en balde Aristóteles remarcaba en el *Protréptico* que para negar la posibilidad de la filosofía, el negador debía filosofar. De forma que filosofar es, en cualquier caso, una actividad inescapable, aunque nos pasemos la vida trabajando contra la filosofía. Por ello, no hay nada extraño en que tanto filósofo profesional de la actualidad juzgue oprobiosa la existencia de filósofos no serviles. No voy a negar que me opongo a los pensadores que dedican su vida a negar la existencia fundamental del pensamiento filosófico. Y no me refiero acá a los anti-filósofos como Nietzsche, incluso como Heidegger o Derrida. Ciertamente, ser filósofo implica algo de rebeldía contra la filosofía misma o, más bien, contra formas escleróticas del pensamiento que ya no dicen nada. Me refiero acá a la negligencia de quienes se rinden a la pretendida primacía de lo objetivante como la dimensión universal del saber tal como si no se tratara de un evento de la metafísica, cuando la filosofía se transformó en la investigación del ente en la tardía Edad Media, y ello pavimentó el camino de las ciencias. Este evento de la metafísica —no del supuesto giro fundamental de la epistemología en la Modernidad— no sólo transformó la naturaleza del pensamiento filosófico, sino que equivocó para la posteridad el ámbito de la reflexión filosófica. Y como resultado se nos ha heredado una degradación de la filosofía y una ofuscación de sus posibilidades fundamentales.

Sin embargo, contra toda negación de la existencia de esta dimensión originaria del pensamiento filosófico, la fenomenología se mantiene actualmente incólume, fuerte y activa como nunca, pues pretende salvaguardar la misma posibilidad de la filosofía como campo autónomo del saber. He aquí unas palabras lapidarias:

En lo que tiene de más íntimo, la fenomenología no es dirección alguna, reaparece de nuevo, variada, y por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces

desaparecer como rótulo a favor de la cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio. (Heidegger, SD, 90).

Lejos de tratarse de un proyecto metafísico nostálgico atrapado en formas desusadas de pensar, la filosofía fenomenológica personifica el carácter único del pensamiento filosófico, cuya potencia y resistencia pervivirán siempre que los seres humanos se vean confrontados por el desafío de su finitud y por los límites abismales de su conocimiento.[*]

Nota

* Agradezco la atenta lectura y los comentarios críticos a una versión preliminar de este artículo de Ruth Hazel, David Durán, Felipe Vargas y Marcela García.

Referencias

- Arendt, H. (1978). *The Life of the Mind*. San Diego/New York/London: Harcourt.
- Blackburn, S. (2016). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bayne, T. & Montague, M. (eds.) (2011). *Cognitive Phenomenology*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Cerbone, D. (2012). Phenomenological Method: Reflection, Introspection, and Skepticism. En: D. Zahavi (ed.) *The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 7-24.
- Dennett, (1991). *Consciousness Explained*. New York/Boston/London: Back Bay Books.
- Derrida, J. (2000). *Introducción a 'El origen de la geometría' de Husserl*. (Trad. D. Cohen). Buenos Aires: Manantial.
- Descombes, V. (2001). *The Mind's Provisions. A Critique of Cognitivism*. (Trad. S. A. Schwartz). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Dilthey, W. (1990). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*. Gesammelte Werke Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Farber, M. (1968). *Naturalism and Subjectivism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Floridi, L. (2012). *The Philosophy of Information*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Gadamer, H.-G. (WM). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. London/New York: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1989). *Phänomenologie des Geistes*. Werke Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (SZ). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1979.
- _____. (SD). *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969.

- _____. (GA 16). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe Bd. 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- _____. (GA 24). *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe Bd. 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.
- _____. (GA 56/57). *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Bde. 56/57. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- Husserl, E. (Hua III). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. (Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie)*. Husserliana Bd. III. The Hague: Martinus Nijhoff, 1950.
- _____. (Hua VI). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Husserliana Bd. VI. The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.
- _____. (Hua XIX/1). *Logische Untersuchung en. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Zweiter Band, Erster Teil)*. Husserliana Bd. XIX/1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- _____. (Hua XIX/2). *Logische Untersuchungen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Zweiter Band, Zweiter Teil)*. Husserliana Bd. XIX/2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.
- _____. (Hua XXXVII). *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Husserliana Bd. XXXVII. Dordrecht: Kluwer, 2004.
- Kühn, R. (2004). Reduktion. En: H. Vetter (ed.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 455-458.
- Lembeck, K.-H. (1994). *Einführung in die phänomenologische Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____. (2010). *Philosophie als Zumutung? Ihre Rolle im Kanon der Wissenschaften*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Luft, S. (2010). Reduktion. En: H.-H. Gander (ed.) *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 252-256.
- Lycan, W. (1986). *The Disappearance of Introspection*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Marion, J.-L. (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. (Trad. C. Losada). Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín.
- Masis, J. (2009). La fenomenalidad del fenómeno: en torno a § 7 de Ser y tiempo de Heidegger. *Logos*, 37(111), 89-121.
- Metzinger, T. (2003). *Being No One. The Self-Model Theory of Objectivity*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Mill, J. S. (1994). *The Logic of the Moral Sciences*. Chicago: Open Court.
- Nagel, T. (1974). What is it like to be a bat? *The Philosophical Review*, 83(4), 435-450.
- Natorp, P. (2013). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Noë, A. (2007). The Critique of Pure Phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(1-2), 231-245.

- Ratcliffe, M. (2012). There Can Be No Cognitive Science of Dasein. En: J. Kiverstein & M. Wheeler (eds.) *Heidegger and Cognitive Science*. Basingstoke/New York: Palgrave Macmillan, 135-156.
- Ricoeur, P. (1958). Sur la phénoménologie. *Esprit*, 21(12), 821-829.
- Rowlands, M. (2010). Consciousness. En: S. Gallagher & D. Schmicking (eds.) *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht/New York/Heidelberg/London: Springer, 85-97.
- San Martín, J. (2001). La fenomenología como filosofía de las ciencias humanas. *Investigaciones Fenomenológicas*, (3), 81-101.
- Schnädelbach, M. (1981). Morbus hermeneuticus: Thesen über eine philosophische Krankheit. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie*, (1), 3-6.
- Smith, D. W. (2013). Phenomenology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <<http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>>. Revisado: 01/04/2019.
- Vetter, H. (2004). Methode, methodisch. En: H. Vetter (ed.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 355-360.
- Wheeler, M. (2005). *Reconstructing the Cognitive World: The Next Step*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Zahavi, D. (2003). *Husserl's Phenomenology*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- _____. (2007). Killing the Straw Man: Dennett and Phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 6(1-2), 21-43.
- _____. (2019). Applied Phenomenology: Why It Is Safe to Ignore the Epoché. *Continental Philosophy Review*. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11007-019-09463-y>

Jethro Masis (Dr. phil. Julius-Maximilians-Universität Würzburg) es Profesor Asociado en la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Actualmente es presidente del Círculo Costarricense de Fenomenología (CCF) y miembro de la comisión directiva del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Contacto: jethro.masis@ucr.ac.cr