

Jethro Masís

El método fenomenológico en el debate contemporáneo

Resumen: *Este estudio 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 ámbito de investigación propio y, correlativamente, unos temas y problemas que han de demarcarse de aquellos que pertenecen a las ciencias naturales. La fenomenología pretende haber descubierto una dimensión autónoma que solamente puede ser investigada merced al cambio de actitud (Einstellung) que precisamente el método le ha descubierto. Sin embargo, la fenomenología ha enfrentado resistencia desde su mismo origen y ha tenido que hacerle frente a una serie de objeciones acerca de la propia posibilidad de su método de investigación. Por ello, la exposición sobre el método se llevará a cabo al hilo del debate contemporáneo sobre los usos apropiados de la filosofía fenomenológica y de la dimensión que pretende haber descubierto.*

Palabras clave: *Fenomenología, métodos filosóficos, método fenomenológico, metafilosofía.*

Abstract: *This study deals with the problem of method in phenomenology—a rather incisive philosophical tradition with regard to the determination of the proper method belonging to philosophical research. For phenomenology, the question concerning the method of philosophy is fundamental given that it provides philosophy with its own research field and its own themes and problems which need be demarcated from those*

pertaining to the natural sciences. Phenomenology claims to have discovered an autonomous dimension which can only be investigated at the behest of an attitudinal change (Einstellung) uncovered precisely by its method. However, phenomenology has faced staunch resistance from its very beginning as well as a series of critical objections about the very suitability of its method. Therefore, the exposition of the phenomenological method will be carried out in the context of the contemporary debate on the appropriate uses of phenomenological philosophy as well as with regard to the dimension that phenomenology claims to have discovered.

Keywords: *Phenomenology, philosophical methods, phenomenological method, metaphilosophy.*

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie
und grün des Lebens goldner Baum.*

J. W. Goethe, *Faust*

1. El recurso del método

La voz ‘método’ (del griego μέθοδος) se forma a partir de la preposición μετά y del sustantivo ὁδός y su acepción —al menos inicialmente— señala precisamente el seguimiento de un camino que apunta hacia un fin que se pretende alcanzar. Si el fin debe alcanzarse metódicamente, el seguimiento del camino debe a su vez obtener una orientación sistemática y un fundamento intuitivo propio que haga las veces de encauzamiento del enfoque o del punto de mira. Por ello, del método que se adopte depende

crucialmente la determinación de la perspectiva y de las tareas y metas que conciernen a la investigación filosófica. El μέθοδος, en suma, predetermina la formulación de los problemas y de las preguntas de la filosofía y, así, precisa el *modus operandi* en el ejercicio mismo del filosofar.

En este sentido tradicional debe también entenderse el método en la fenomenología, pero deben precisarse una serie de aspectos problemáticos que son consustanciales al planteamiento metodológico que la tradición fenomenológica puso en el centro de su programa de investigación. Ya desde sus inicios históricos el método ha sido una *quæstio disputata* en la fenomenología y un problema que recorre el decurso entero de su existencia de poco más de un siglo. Como ha dicho Ricœur en una sentencia muchas veces citada, “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (1958, 836). Con todo, 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 Ricœur —permítasenos la osadía— podría reformularse como sigue: *la fenomenología es en gran parte la historia de las herejías metodológicas*. En esta historia de traiciones y parricidios, los heresiarcas no han de concebirse como simples apóstatas que hayan pretendido colocarse fuera de la fenomenología para aventurarse en nuevas vertientes del pensamiento. Lo que complica la historia es la pretensión de trabajar desde dentro para reformular inmanentemente el mismo método fenomenológico. Esto ha incidido en que la fenomenología cause la impresión de ser una forma de pensamiento que siempre está iniciando, pues los alegatos de herejes y cismáticos se abalanzan contra el método original, pero no tanto para echarlo por tierra sino más bien para profundizarlo y radicalizarlo. El decurso de la fenomenología puede concebirse como la sucesión de pensadores que —cada uno a su manera— han pretendido ser más fenomenológicos que sus antecesores inmediatos. Y de ahí otra reformulación osada: *la fenomenología es en gran parte la historia de la radicalización del método fenomenológico*. Por ello, en la historia de la fenomenología tanto μέθοδος como φαινόμενον sufren

una serie de inversiones y resemantizaciones. Como afirma ingeniosamente Inverso, caben dos frases inspiradas en Aristóteles en este respecto: μέθοδος λέγεται πολλαχῶς, de la misma forma que φαινόμενον λέγεται πολλαχῶς (cf. 2018, 233 ss., y 273 ss.).

Precisamente por ello debe notarse que *stricto sensu* no existe un método fenomenológico que esté fijado de una vez por todas y a partir del cual se pudiese construir sistemáticamente un programa de investigación en vía siempre ascendente (cf. Vetter, 2004). Ello, sin embargo, no por negligencia ni falta de interés de parte de los pensadores fenomenológicos más importantes. Más bien, el método es lo puesto en cuestión de forma nuclear porque incluso la expresión ‘método fenomenológico’ suele equipararse con el significado del propio término ‘fenomenología’. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando afirma que la misma expresión fenomenología “significa primariamente una concepción metodológica” (SZ, 27). Es decir, la fenomenología es su método. Sin embargo, ¿no cae bajo sospecha la unidad misma de la filosofía fenomenológica si su historia consiste precisamente en una serie de disputas no resueltas en torno al método? 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? En efecto, para los pensadores que abiertamente profesan hostilidad hacia la fenomenología es esto lo que precisamente pondría en entredicho la misma posibilidad de la investigación fenomenológica y su unidad como escuela filosófica. En arreglo con un reconocido adversario de la filosofía fenomenológica, “la fenomenología ha sido incapaz de hallar un único método con el que todo el mundo esté de acuerdo” (Dennett, 1991, 44). Dado que, en efecto, los fenomenólogos no parecen ponerse de acuerdo metodológicamente 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 de investigación propiamente dicho. Por un lado, están las objeciones contra la misma posibilidad de la investigación

fenomenológica. Por otro, los críticos siempre pueden contar con la propia historia del estado de la discusión, dado que, en tanto historia de las herejías metodológicas, la misma existencia de estas encarnizadas disputas no hace más que alimentar la sospecha de que los emprendimientos teóricos de la fenomenología no son confiables a causa de su manifiesta falta de coherencia. Si la fenomenología es un método, ¿a qué obedece el que los propios fenomenólogos no se pongan de acuerdo acerca de su definición? ¿A qué se debe el hecho nefando de que el propio plan de acción, de cuyas exigencias depende la misma puesta en movimiento de la fenomenología, no se encuentre fijado sólidamente después de más de una larga centuria de pervivencia?

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 filosófico en la década siguiente que, sin embargo, culminó en una amarga ruptura, tanto filosófica como personal. Aunque nada de esto habría de sorprendernos excesivamente, pues de rupturas amargas está colmada la historia de la filosofía, y esto quizá porque pensar requiere una apropiación personal que muchas veces se consume en defecaciones y deslealtades hacia los maestros. En cualquier caso, la escisión entre Husserl y Heidegger es tan dramática como vehemente porque toca el mismo corazón de la fenomenología. Según una anécdota de Gadamer, Husserl proclamaba orondo por aquella época que “la fenomenología... eso somos Heidegger y yo” (*GW* 3, 188). Acá el parricidio parece dislocar el sentido unitario de la fenomenología, pues la propia versión heideggeriana de la investigación fenomenológica es una transformación hermenéutica que abjura frontalmente de los visos más trascendentales que Husserl había imprimido a su método desde *Ideen* de 1913, y que directamente contradecía el constreñimiento husserliano de que la investigación se realizara enteramente mediante actos de reflexión (cf. *Hua* III, 144). De nuevo, ¿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? La fenomenología no parece contar con un método unificado, y ni siquiera entre los miembros que pertenecen a sus filas reina el acuerdo. ¿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 la actitud teórica transformada que el método fenomenológico exige como punto de partida para acceder a su dimensión de investigación si el método mismo parece ser inseguro y vacilante? Llamar al mismo tiempo *fenomenólogos* a Husserl y a Heidegger, ¿no sería como hablar de un platonismo aristotélico?

En lo que sigue me propongo la tarea de aclarar si las disputas acerca del método dentro de la tradición fenomenológica terminan deformando el mismo ámbito de investigación que la fenomenología pretendía haber descubierto. 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: precisamente Husserl y Heidegger, de cuya obra se nutre todavía gran parte de la discusión contemporánea. 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 maestro y discípulo) que permita esclarecer la dimensión que la fenomenología descubre en tanto orientación metodológica y que es moneda de cambio en todo el movimiento fenomenológico.¹ De tal forma, pretendo 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.

Que la fenomenología es actual y que en décadas recientes —después de cierto letargo ocasionado por el dominio momentáneo de ciertas modas teóricas— ha adquirido fuerzas renovadas está fuera de toda duda. Por ello, esa actualidad habré de contrastarla con la recepción

de la fenomenología en la investigación cognitiva contemporánea, donde más claramente han emergido una serie de dislates justamente metodológicos. 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, porque precisamente se la despoja de todo su potencial radical y se nos engatusa así con el típico embuste de darnos gato por liebre. Por ello, confrontaré la mala lectura que de forma falaz se abalanza contra un espantapájaros fácil de subyugar y que hace de la fenomenología una empresa confusa, parcialmente subjetivista y teóricamente impracticable, si no es que enteramente inocua y limitada. Mi propósito es dilucidar la naturaleza del método fenomenológico al hilo del debate contemporáneo y, por ello, la exposición se llevará a cabo de forma antitética respecto de lo que criticaré como una señera falta de comprensión de la investigación fenomenológica. De la crítica de esas confusiones seguramente debería surgir cierta claridad en lo que atañe a la naturaleza genuina de la investigación fenomenológica. Y si se alcanzase esa claridad, me parece que el peso de la prueba debería recaer más bien sobre los críticos de la fenomenología que niegan su posibilidad e importancia. Criticar no es lo mismo que caricaturizar y muchas objeciones enconadas contra la fenomenología se me antojan frenéticamente fabuladoras, pero ya tendremos la oportunidad de comprobar que también en lo que atañe a esos reparos puede evocarse el versículo de Eclesiastés de que no hay nada nuevo bajo el sol.

De todo esto se deduce que la exposición del método fenomenológico en el contexto del debate contemporáneo tendrá necesariamente que devenir una defensa de la fenomenología

que, con todo, me parece apropiada y, de hecho, oportuna. Sobre todo tomando en cuenta que la fenomenología resguarda el carácter autónomo e intransferible de la filosofía y no la vende por el precio de un plato de lentejas en tiempos en que se le exige desaparecer, o acomodarse a agendas que le son ajenas. Este ejercicio, en suma, es confrontativo de cabo a rabo, como lo fue y siempre será también la pretensión de la fenomenología de ser “el anhelo secreto de toda la filosofía moderna” (Husserl, *Hua* III, 148), si no es que “la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar.” (Heidegger, *SD*, 90).

2. Contornos del pensamiento radical

La caracterización heideggeriana de la fenomenología como orientación estrictamente metodológica significa que la investigación fenomenológica —y filosófica, sin más epítetos— no se ocupa del *sachhaltige Was der Gegenstände* o del *qué* sean los objetos, sino que exclusivamente se consagra al *cómo* de su manifestación (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 radicalmente de los objetos y temáticas que conciernen a las ciencias. El mismo *Prinzip aller Prinzipien* de la fenomenología exigido por Husserl hacía referencia a una intuición originariamente dadora que debe hacer las veces de fuente de derecho del conocimiento (cf. *Hua* III, 43). También acá se apunta primariamente a *cómo* algo se da de esa forma originaria y no a su *qué*. Debemos concentrarnos exclusivamente en el modo de mostración de todas las cosas, ya sean estas reales, imaginadas o soñadas; ya se trate de cosas objetivas o subjetivas; ya sea que se nos den material o idealmente. Pero de su *qué*, como sabemos, se ocupan las ciencias de forma formidable, así que la filosofía no confunde su ámbito de investigación con el de las ciencias y reclama para sí una dimensión enteramente propia. Sin embargo, lo antedicho merece ciertas precisiones, dado que esos famosos pasajes antes

citados de las obras clásicas *Ideen* (1913) y *Sein und Zeit* (1927) 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. Ambos pasajes indican de previo que la fenomenología se diferencia de las ciencias de forma fundamental y que fija su mirada en un ámbito que, por su propia naturaleza y estructura, no puede ser investigado por ninguna ciencia ni por ninguna otra teoría.²

En su caracterización del método fenomenológico, Heidegger afirma que lo que queremos alcanzar son las cosas mismas (*die Sachen selbst*) 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 en cuanto *Was*, es decir, entre el ámbito objetivo, y los fenómenos en cuanto *Wie*: esas cosas mismas de la investigación fenomenológica. Así que debe aclararse en primera instancia qué debe entenderse precisamente por ‘fenómeno’, pues se trata de un término muy cargado de connotaciones diversas y con una larga historia tras de sí. Por lo pronto, debemos avanzar partiendo de esa definición negativa: un fenómeno no pertenece a ningún *sachhaltige Was der Gegenstände*.

En sentido fenomenológico, φαίνόμενον se define crucialmente, no según la acepción kantiana que se obtiene de la contraposición entre lo sensible y lo inteligible (νοούμενον), sino en arreglo con el pensamiento griego antiguo, a saber, como la manifestación de lo que se muestra a sí mismo desde sí mismo. Por ello, nada puede estar más lejos de la concepción de fenómeno cara a la filosofía fenomenológica que la kantiana, pues, de hecho, esta se sitúa en las antípodas del sentido fenomenológico de φαίνόμενον. Según Kant, “los fenómenos no son cosas en sí mismas, sino el mero juego de nuestras representaciones, las cuales se reducen, en último término, a determinaciones del sentido interno” (*KrV*, A101). En un sentido inusitado, la fenomenología invierte la acepción kantiana de φαίνόμενον, pues más bien los φαίνόμενα son *die Sachen selbst* (las cosas mismas que, sin embargo, no por ello son

las *Dinge an sich*, las cosas en sí de la oposición kantiana φαίνόμενον/νοούμενον). Empero, dado que las cosas mismas no son tampoco los objetos de los que se ocupan las ciencias, la definición de la fenomenología queda fijada —también de forma inusitada— 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). Paradójicamente, la investigación puede caracterizarse como una ‘fenomenología de lo inaparente’, es decir, de lo que estrictamente no podemos capturar ni aprehender desde el punto de vista de una intuición plana y empobrecida.³

El ámbito de investigación fenomenológica es lo que podemos con todo derecho llamar el sentido. ¿Y qué significa sentido? No lo que se ofrece a los sentidos, y mucho menos el significado de lo que decimos cuando hablamos, ni los estados psicológicos asociados con esa comprensión. Fenomenológicamente, “sentido es aquello en que se mueve la comprensibilidad de algo, sin que ello mismo caiga explícita y temáticamente bajo la mirada” (Heidegger, *SZ*, 324). Sentido es el fondo de la comprensibilidad de lo comprendido en el comprender y, por tanto, es el horizonte previo a partir del cual algo se hace comprensible en cuanto tal. De ahí que ese fondo horizontico no se manifieste nunca como algo objetivo, sino como aquello que permite la manifestación de todas las cosas en cuanto tales. El sentido es así atemático y pre-objetivo y, por ello mismo, inaparente. Pero este horizonte de sentido, aunque inaparente, no es cosa nimia y sin importancia. Por el contrario, un horizonte que es fondo del sentido explica por qué lo latente rebasa todo lo dado y por qué, temporalmente, “revela una doble vertiente porque concierne tanto a la extensión de nuestra experiencia como a su anticipación en virtud de una familiaridad previa que resulta de la sedimentación de la experiencia pasada” (Walton, 2015, 11).

Sin embargo, es precisamente en este punto donde comienzan los problemas y se complica la misma intelección de la investigación fenomenológica. Quizá esa actitud combativa que

metodológicamente establece las lindes entre la filosofía y los otros saberes objetivos explica el que haya, como afirma Cerbone, “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” (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. En estos términos, la fenomenología no sería más que introspección, a saber, observación interna desde el punto de vista de la primera persona, mientras que toda ciencia objetiva debe partir del 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). ¿No es más prudente instalarnos en un terreno con bases aseguradas y no aventurarnos en salvajes especulaciones? Para el eliminativismo anti-fenomenológico, todo aquello que podamos afirmar acerca de nuestra vida intencional en nuestros *protocol statements* no es isomorfo con los *machines traces* que dan lugar a toda experiencia, de forma que no existe ningún vínculo causal entre los mecanismos naturales (neurofisiológicos, por ejemplo) que subyacen a toda experiencia y la vivencia de la conciencia que experimentamos en primera persona (cf. Dennett, 1968).

Puede comprenderse bien que 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 que una investigación que pretenda ir más acá del conocimiento científico con el fin de devolverse a una suerte de mítico momento intuitivo originario tiene todo el potencial amenazante de convertir a la filosofía en una suerte de teoría poetizante oscura, estilísticamente 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. A lo sumo quizá puede convertirse en una suerte de escritura ‘imaginativa’ en el sentido de la ficción (cf. Eagleton, 2003). ¿No constituye más bien un peligro el que el pensamiento filosófico se libere de la tutela de las ciencias que más éxito explicativo proveen? Por lo pronto vale notar que la fenomenología no pretende confundirse con las ciencias, pero tampoco con el arte literario, ni con la reflexión teológica, sino desplegar su programa de investigación más acá de los objetos mismos, es decir, en un ámbito anterior al de su manifestación objetiva. A la filosofía le interesan todas las cosas, así que puede dar la impresión de que sus temas se confunden con los de las ciencias, las artes y la teología. Como su forma de expresión ha fatigado tantos estilos (el diálogo, los aforismos, el ensayo, la epístola, el tratado, el poema, etc.), también se ha sugerido contemporáneamente que las lindes entre la filosofía y la literatura son más bien invisibles (cf. Rorty, 1991, 86-87). En cualquier caso, la fenomenología no se siente comprometida ni con las ciencias que estudian los hechos ni con los asuntos de la ficción, sino con la experiencia subyacente misma que posibilita tal distinción entre ‘hecho’ y ‘ficción’ y entre ‘realidad y fantasía’, a saber, se consagra a la experiencia de lo real que tiene un impacto en la forma como concebimos las ficciones, si bien nuestra experiencia de la ficción también tiene un impacto en nuestra configuración de la realidad (cf. Summa, 2017). A decir verdad, esas distinciones son más bien oscuras, y la mayor parte de las veces son asumidas sin un examen filosófico riguroso.

Por ello, tales distinciones (como la anterior entre hecho y realidad, pero incluso aquella entre objetividad y subjetividad) deben ser reconducidas a su fundamento ulterior, a la dimensión que las posibilita de antemano, a su horizonte de sentido. Pero el sentido, como afirma Heidegger, no cae temáticamente bajo la mirada. Esta es la razón por la cual la fenomenología tematiza precisamente el *Zugangsweise*, o el modo de acceso que funciona como condición previa para la aparición de las cosas, y por ello mismo dicho

acceso no es ajeno al *Sachgehalt* de los fenómenos. 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)

Ahora bien, dentro de esa grandiosa proclamación de radicalidad que celebra la conquista de una dimensión más acá de los fenómenos planos de las ciencias se anuncian escollos que son consustanciales al mismo proyecto fenomenológico. Lo cierto es que tan tenaces cavilaciones que prometen lo originario pueden inicialmente cautivar por el aura enigmática que las rodea, pero el gesto es tan halagüeño como rimbombante, tan estridente como superfluo. Cabe la sospecha de que la filosofía anda desesperada a la busca del lugar heroico que le fue arrebatado por las ciencias y que cierta morriña se manifiesta allí como complejo de inferioridad y de derrota no reconocida. A lo sumo, podría reservarse para la filosofía un sitio secundario y ornamental, tan complementario como inocuo. Una y otra cosa —turbación y capitulación— merecen precisiones ulteriores y una reflexión acerca de la situación histórica que precedió e incitó la fundación de la fenomenología a principios del siglo XX.

3. La madre y sus retoños

La radicalidad de la fenomenología ya desde sus inicios la coloca en un punto de inflexión en la historia del pensamiento y en su contexto más inmediato. La preocupación por el método que debería abrirnos las puertas hacia los fenómenos de la filosofía no puede simplemente haber caído del cielo. ¿Por qué no se trata de una cuestión secundaria, sino fundamental, la de asegurar el método propio de la filosofía? ¿Por qué precisamente es el método lo puesto en el núcleo mismo de la fundación de la fenomenología? Estas preguntas pueden responderse 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 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 *especializadas* más importantes del presente. Un poco de filosofía puede servir seguramente como un barniz para herosear la educación universitaria y quizá ello ayude a combatir los males asociados con lo que Ortega y Gasset llamó la ‘barbarie del especialismo’: “el especialista ‘sabe’ muy bien su mínimo rincón del universo; pero ignora de raíz todo el resto” (1998, 94). Bajo este criterio, la filosofía es el pegamento que podría vincular a los saberes especializados desligados de la totalidad, pero más allá de eso su estatuto científico sigue estando alicaído.

Huelga decir que estamos poniendo las cosas en relación con el viejo relato de la madre de las ciencias cuyos retoños adquirieron paulatinamente independencia y autonomía, con el resultado de que la madre se quedó supuestamente sin nada más que decir. Trágicamente, los temas y objetos de la filosofía le fueron arrebatados por unas ciencias autónomas que ahora tenían

a su disposición potentes métodos empíricos de confirmación de los que la pobre madre, a todas luces, carece. Según esta narrativa, la filosofía perdió su dignidad de madre nutricia y quedó retratada como indigente. Los filósofos —antaño *maîtres et possesseurs de la nature*— devinieron conjuradores de palabras sibilinas, si no es que funcionarios de segundo o peor rango, guardianes de formas desusadas de pensar y vigilantes de tradiciones soterradas. En efecto, de todo aquello de que se ocupaba antaño la filosofía no quedaba nada que no pudiera ser ahora investigado por las ciencias. Del ser humano se ocupa ahora soberanamente 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, la zoología, la botánica; de los sistemas formales, la matemática, la lógica, la ciencia computacional, la estadística, 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? ¿No es más bien una empresa obstinada e imprudente la de no conceder que la filosofía fue, de hecho, irreversiblemente destronada de su lugar de privilegio? ¿No debería la filosofía reformarse de consuno con el espíritu de los nuevos tiempos?

Ante la situación antes descrita, la filosofía ha adoptado por lo general dos posiciones; ambas —si se me permite adelantar un criterio— igual de descalabradas. La primera consiste en aceptar el veredicto del espíritu positivista y redefinir su labor como una suerte de complemento respecto de las metas y fines de las ciencias. Según escribe el viejo Comte en su *Cours de philosophie positive* de 1830, la filosofía positiva (¿o más bien *positivizada*?) “estará definitivamente constituida en el estado positivo; al no poder ya nunca cambiar de carácter, solo le restará desarrollarse indefinidamente mediante las adquisiciones siempre crecientes que resultarán inevitablemente de nuevas observaciones, o de meditaciones más profundas” (1980, 35). En este sentido, la filosofía debe comprenderse a sí misma en continuidad con las ciencias y su tarea no será otra que contribuir, mediante el análisis conceptual y la clarificación argumental, a las

áreas del conocimiento de que las ciencias tienen un dominio incuestionable. Las ventajas de este posicionamiento saltan a la vista. La filosofía puede asegurar de esta forma su relevancia y su actualidad, aunque ello no garantiza de suyo el que los mismos científicos presten algún interés por el trabajo filosófico realizado bajo las sombras, lejos de los premios Nobel y de los descubrimientos que verdaderamente transforman el mundo tecnológica y científicamente. Porque también hay científicos como el eminente físico Steven Weinberg (cf. 1992), para quien las aportaciones de la filosofía a las ciencias son más bien nulas, en el mejor de los casos, si no es que enteramente indeseables. De igual forma, Hawking y Mlodinov no han tenido reparos en declarar que la filosofía está muerta (cf. 2010). Cabría preguntarse, ¿y todo el trabajo contemporáneo en torno a la filosofía de la ciencia no cuenta como una forma de haberle seguido el ritmo a los desarrollos modernos de las ciencias? ¿Todos los insumos teóricos de las obras de Popper, Kuhn, Lakatos y Van Fraassen (por traer a la memoria algunos nombres eminentes) no han de tenerse como contribuciones de gran calado a la teoría de la ciencia? Recientemente, Neil de Grasse Tyson —ni más ni menos que el sucesor del reputado Carl Sagan— no ha tenido inconvenientes en desestimar la historia entera de la filosofía. La preguntas aparentemente profundas de la filosofía constituirían más bien una distracción que atenta contra el progreso de la ciencia. Ante las pretendidas necedades de los filósofos, el científico debe responder de esta forma: “I’m moving on, I’m leaving you behind, and you can’t even cross the street because you’re distracted by deep questions you’ve asked of yourself. I don’t have time for that”.⁴

Sea de lo antedicho lo que fuere, no todo el mundo está conforme con las exigencias positivistas. En abierta rebelión contra el *esprit positif*, la segunda estrategia ha sido más bien resistir esta redefinición servil del saber filosófico y atrincherarse en estilos de filosofar —según suele decirse— oscuros, terapéuticos o literarios, mediante los cuales el saber filosófico se dedique, por ejemplo, a detectar enfermedades ideológicas que escapan del marco de las ciencias positivas. 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 solo son comprensibles para quienes ingresan en el ámbito sectario de las teorías de ciertos pensadores pretendidamente fundamentales. Floridi presenta su *Philosophy of Information* como el último grito de la moda que permitirá “revitalizar viejas preguntas, plantear nuevos problemas y contribuir con la reconceptualización de nuestras visiones de mundo” (2002, 117). Pero el tono ‘anti-metafísico’ de Floridi y su actitud hostil contra los filósofos con la mínima pretensión de autonomía se nos antojan —sin que ello constituya una sorpresa, desde luego— casi como una reactivación del proyecto de Comte. Así, el denuesto tanto del filósofo Floridi como de científicos como Weinberg, Hawking, Mlodinov y deGrasse Tyson contra los pensadores no científicos es casi idéntico, pues tales filósofos no harían otra cosa que retirarse a sus propias trincheras discursivas, como los sobrevivientes de un naufragio asidos desesperadamente de una puerta flotante. Floridi los caracteriza como

trabajadores miserables que cavan en una mina agotada pero que todavía no ha sido abandonada. Pertenecen a una generación vieja que ha sido entrenada técnicamente para trabajar solamente en el campo estrecho en el que se encuentran de casualidad. Trabajan para obtener poco, y cuanto más invierten en sus magras exploraciones, tanto más se entierran en su propia mina, y así se niegan a salir de su lugar para explorar nuevos sitios. Lo trágico es que solo el tiempo dirá si la mina está realmente agotada. El escolasticismo es una censura que solo puede aplicarse post-mortem. (2012, 10)

Este denostado ‘escolasticismo’ deviene cuestionable desde varios flancos, pero puede resumirse como una concepción del trabajo filosófico que solamente se ocupa de textos fundamentales de la tradición. Se trata de una evidente concentración en la exégesis que, las más de las veces, recibe el grave reproche de no ser más que

filosofía de escritorio (*armchair philosophizing*, como reza la expresión inglesa). ¿Es la filosofía solamente un saber erudito y exegético que se dedica enteramente a las discusiones filosóficas de más de dos milenios? Dicho de otra forma, ¿debe ser la filosofía *solamente* una suerte de práctica filológica de textos filosóficos? ¿Se confunde la filosofía con su propio estado de la cuestión? Las preguntas no son ociosas, ciertamente. Schnädelbach arguyó en un artículo crítico que, precisamente, la exclusiva concentración de los filósofos en las grandes obras del pensamiento podría denostarse como una suerte de ‘enfermedad filosófica’. Se trataría de una patología que impregna amplios sectores de la práctica filosófica: el *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 y, por la misma razón, de un impacto real. El estudio de la filosofía sería solamente relevante para los propios filósofos, y su saber tendría así alcances más bien limitados. 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 la formación científica y profesional de la educación superior. 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. En ambos casos, la filosofía ha sido apeada de su pedestal y ha caído de bruces estrepitosamente contra el suelo, con las consecuencias nefandas inherentes que ponen en entredicho su relevancia actual.

Lo que se impone de inmediato es plantear la pregunta por 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 humanas (*Geisteswissenschaften*) frente al dominio hegemónico de las ciencias naturales, de forma que cumplió un

papel decisivo en ese debate. 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. Buscaba así asegurar su lugar y su existencia concibiéndose como una suerte de trabajo previo respecto de los fundamentos de los otros saberes. En este respecto, vienen a la mente 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 la temprana búsqueda de Heidegger por una *Urwissenschaft des Lebens*. Expresiones como éstas parecen situar 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 con independencia del canon y método de las ciencias naturales. Sin embargo, los desarrollos posteriores de la fenomenología parecen más bien haberse extraviado de la orientación científica original y haber abandonado sin retorno su prurito fundacionalista (cf. Mertens, 1996). 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. Así que el movimiento fenomenológico podría considerarse como una suerte de *dialogue de sourds* entre un grupo de pensadores dispersos en unas pocas cátedras alrededor del mundo que se aglutinan en unas pocas asociaciones (círculos y sociedades) y que promueven actividades y publicaciones muy especializadas.⁵ Habría motivos para concluir que la fenomenología recorrió ambos caminos, pero sin haber podido responder adecuadamente al reto positivista. De ahí que se conformara con retirarse a sus propios aposentos

exegéticos, abandonando todo vínculo significativo con las cuestiones científicas más relevantes.

Sin embargo, esta impresión debe matizarse. Si, como dijimos, la fenomenología pretende haber descubierto una dimensión nunca antes delimitada en su peculiaridad (cf. Husserl, *Hua* III, 58), esto se debe a que afirma haber descubierto el carácter autónomo de la investigación filosófica. Ello significa que pretende haber demostrado que es posible investigar en filosofía y que su saber no es meramente textual, sino una auténtica investigación de la realidad. Ese ámbito es autónomo no porque carezca de vínculo alguno con las teorías científicas o con el sentido de la cientificidad misma, sino porque no es posible asirlo desde el punto de vista objetivista, y esto en razón de que se trata del a priori del sentido supuesto siempre en todo rendimiento objetivo de la realidad, pero que entretanto este el objetivismo nos vuelve extraño e inaccesible. Hay una suerte de obnubilación en la objetividad que enturbia nuestra visión para todo aquello que no se muestra 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 del extrañamiento nefasto 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, aunque no se concibe tampoco a sí misma en continuidad con aquellas, sino como una investigación fundamental del suelo de todo sentido. Y por eso, como afirma Husserl sin ninguna timidez, su cientificidad tiene un valor del más alto rango (cf. *Hua* VI, 127). Incluso le pertenecería una rigurosidad del más alto alcance, porque “el concepto y el sentido de *rigurosidad*

es originariamente filosófico, *no* científico. Solamente la filosofía es originariamente rigurosa; posee una rigurosidad propia frente a toda rigurosidad científica que no es sino meramente derivada” (Heidegger, *GA* 60, 10).

Con todo, ¿no es cierto que gran parte de las investigaciones fenomenológicas podrían inscribirse en esa actitud exclusivamente exegética del *morbus 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 efectiva 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. Si su cientificidad y su rigurosidad difieren del sentido con que pensamos en estos términos cuando hablamos de las ciencias, ello sin duda no puede solamente proclamarse, sino que requiere de una demostración. Que la fenomenología no se conciba a sí misma en exclusiva continuidad con las ciencias ni como mero *morbus hermeneuticus* es también esencial para comprender qué sea ese ámbito autónomo que pretende haber descubierto; 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. Sobre todo, no se trata de una investigación psicológica de

la experiencia subjetiva, ni de un complemento que simplemente pueda adicionarse a las teorías que se dedican al estudio cognitivo de procesos mentales desde un punto de vista internalista. Como veremos acto seguido, la insistencia de que la fenomenología tenga un anclaje en el punto de vista de la primera persona ha dado pie a errores fundamentales que a la postre terminan por distorsionar sus propios logros y su ámbito de investigación.

4. Vinos nuevos en odres viejos

He insistido en que 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. Por ello, 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 ulterior. 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 tal. Por ello, la *ἐποχή*, la suspensión del juicio, nos previene de partir de teorías inevidentes, es decir, que no hayan sido obtenidas a partir de su dación originaria. En adición a esto, 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 de naturaleza subjetiva. Si la reducción es una conducción de la mirada hacia una

dimensión de la que no se ocupan las ciencias objetivas, ¿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 objetivante de las ciencias? En efecto, de esta forma ha sido entendida la reducción fenomenológica, a saber, como un método cualitativo que se concentra en la experiencia vivida subjetivamente (cf. Langdridge, 2007).

Sin embargo, 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, Ricœur, Gurwitsch, Marion, Henry y muchos otros, debe afirmarse sin ambages que el programa de ninguna forma pretendía reactivar contemporáneamente una suerte de subjetivismo. Todos los practicantes de la fenomenología, allende todas las diferencias, 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, sin duda alguna, 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 solo 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). No obstante, la confusión generalizada anteriormente señalada gravita en torno a la equivocidad del propio término ‘fenomenología’ que impera en la actualidad. 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 (cf. 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 en cuentas resumidas cómo las cosas se nos muestran desde el punto de vista de la primera persona, y nada más (cf. Noë, 2007, 231). De hecho, Marvin Farber (cf. 1968), uno de los primeros intérpretes anglosajones de la fenomenología, no tuvo reparos en caracterizar la investigación fenomenológica como un subjetivismo, de forma que la equiparación de la fenomenología con una reactivación del subjetivismo es más bien de larga data y parece que ha llegado para quedarse, como lo demuestra la resemantización de la fenomenología como *qualitative research* (cf. Paley, 2017).⁶

Con todo, resulta fundamental establecer claramente una distinción entre la filosofía fenomenológica clásica y esta nueva deriva cognitiva (subjetivista y, ciertamente, psicologista) contemporánea con el fin de diferenciar dos proyectos 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, por lo demás) 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 dice nada sobre la investigación clásica perteneciente a aquel movimiento histórico, que —según parece— debería guardarse en las gavetas empolvadas del pasado. 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 los supuestos fundamentales del método fenomenológico, todavía no nos hemos liberado de la abstracción oculta que domina toda actitud natural (*natürliche Einstellung*). Como ha afirmado Fink, el método fenomenológico *par excellence* “es sólo y únicamente la reducción fenomenológica” (2003, 366). Pero 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 desactivada). 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 *óptica*.

Así las cosas, 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 solo a la filosofía, sino también a las ciencias que se pretende sean integradas 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, 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” (2007, 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). Se exige así que la fenomenología abandone sus pretensiones ‘puristas’ y que articule su programa de investigación con las ciencias naturales (cf. Nöe, 2007, 234). Empero, 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 solo podría llamarse ‘fenomenológica’ en un sentido muy superficial. Es decir, tal cosa sería un tipo de investigación enteramente no fenomenológica. Lo digo sin reparos: 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. 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 solo 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). El influjo actual de la fenomenología experimenta lo que Fink denunció hace décadas: una recepción que “no se ha fundado en una real comprensión, sino en la atención y apropiación de ratiocinios periféricos. El juicio contemporáneo sobre la filosofía fenomenológica de Husserl malinterpreta casi totalmente su verdadero sentido” (1990, 167).

La crítica de Nöe de la *fenomenología pura* surge de una incompreensión semejante a la denostada por Fink, aunque, a primera vista, no parece tan descabellada si tomamos en cuenta que la vida subjetiva no podría, en principio, escapar a 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. Como ha afirmado Searle más recientemente, “la filosofía comienza con los hechos de la física, la química, la biología y la neurología. No hay algo así como un retroceder detrás de estos hechos para encontrar algo más *primordial*” (2000, 90). 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. 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? La propuesta de una investigación de la experiencia subjetiva a partir del propio punto de vista idiosincrásico 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.

Acto seguido, intentaré aglutinar las más severas críticas de la fenomenología tanto del pasado como contemporáneas, pero también habrá ocasión de penetrar en los problemas asociados con el giro cognitivista que, a diferencia de quienes proclaman su negligencia teórica y científica, pretenden salvar a la fenomenología de su desaparición mediante un programa de reforma que la despoje de sus tendencias trascendentales más extremas.

5. El problema del acceso

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 se proponía

encontrar un nuevo fundamento para toda la filosofía (de hecho, para todo el conocimiento) basado en una técnica especial de introspección, mediante la cual el mundo exterior y todas sus implicaciones fueran supuestamente puestos ‘entre paréntesis’ 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 del fracaso de la introspección es la demostración de Titchener y su equipo de trabajo en Cornell de la imposibilidad del pensamiento consciente no sensorial, cuya posibilidad fue, al contrario, demostrada por Külpe y su grupo en Würzburg (cf. Lyons, 1986, 21). Para Dennett, la refutación de la introspección equivale *tout court* 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 que los fenomenólogos se hubiesen enterado, desde luego). En cualquier caso, debe afirmarse que constituye un yerro de bulto la idea de Dennett de que el *noema* se obtiene a partir de un acto mental introspectivo que nos da como resultado objetos puros 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* entendido y el objeto *que es* entendido, 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: aquella del sentido de su misma mostración, es decir, en el respecto noemático. Pero después de la reducción, “todo sigue, por decirlo así, igual que antes” (cf. Husserl, *Hua* III, 183).

Dennett (cf. 1994) atribuye su conocimiento de la fenomenología a Føllesdal, cuyos cursos visitó en Harvard cuando fue estudiante de grado, pero al menos el profesor noruego defendió una interpretación fregeana del *noema* husserliano en tanto entidad ideal intermediaria (cf. Føllesdal, 1969). Tengo por yerro la equiparación sin más de lo noemático con lo ideal, pero no es esta identificación la que tiene Dennett en mente cuando supone que los objetos de la fenomenología no son más que apariciones subjetivas que se obtienen mediante actos introspectivos.⁷ El ‘jardín fenomenológico’ que Dennett ve con suspicacia está poblado por todas aquellas experiencias subjetivas que surgen del punto de vista de la primera persona (cf. 1991, 44). 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 bancarota 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)

¿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). No obstante, la pregunta es de rigor: ¿de todo esto trata la filosofía fenomenológica? La respuesta debe ser rotundamente 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). Es más, no es solo que el ámbito de investigación de la fenomenología no sea la subjetividad concebida tradicionalmente, sino que incluso se trata de una dimensión de cierta forma más objetiva que toda objetividad, porque toda objetividad supone ya el mundo (cf. Heidegger, *SZ*, 64), y este mundo no puede ser dilucidado a partir del tradicional binarismo entre lo objetivo y lo subjetivo.

En cualquier caso, 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 que solo sugiere su transformación responsable y actual en un proyecto cognitivo. Dado que sí existe una dimensión cualitativa en la tesitura 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” (Nöe, 2007, 233). Esta vigilancia científica policial 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, puesto que el conocimiento objetivo es, por antonomasia, conocimiento de la realidad. Y la filosofía, si quiere todavía florecer, debe acompañar responsablemente el proyecto de investigación que clarifica objetivamente todos los aspectos de la realidad.

La exhortación de Wheeler, sin embargo, no es de recibo. ¿De esto realmente se trata la filosofía? ¿Ofrece la filosofía teorías que tienen las pretensiones de suplantarse los descubrimientos

de la física, la química o la biología? ¿Deberían temblar los científicos a causa de la férrea competencia de los filósofos? Si somos serios podemos estar seguros al menos de que Husserl nunca ofreció una teoría neurocientífica y de que 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? 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 de 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 Nöe como Wheeler hacen uso de la fenomenología para coadyuvar con la investigación cognitiva contemporánea, pero abjurando de la pretensión de autonomía que se encontraba desde sus inicios históricos. Al parecer, la proclamación de esta autonomía es vista con oprobio, pues una filosofía con tales infulas 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 (Husserl) o existenciales (Heidegger)— tan típicos de pensadores de esas tierras continentales.

Ahora bien, las objeciones contra la existencia misma de 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? Obsérvese que esta objeción es ligeramente diferente de aquellas críticas caras a Dennett y a Metzinger, pero coincide en la imposibilidad de la investigación fenomenológica. Mientras que Dennett y Metzinger desconfían de cualquier adscripción que surja del punto de vista subjetivo (por el decidido posicionamiento de ambos contra la *folk psychology* tan típico de los eliminativistas), puede aceptarse por otro lado que el punto de vista subjetivo existe y que no puede despacharse tan fácilmente. Pero, ¿puede accederse a él a partir de una reflexión teórica? En arreglo con Watt, toda reflexión modifica aquello que quería describirse en principio, pues la experiencia subjetiva es irreflexiva, y el lenguaje es generalizador. A instancias de cualquier reflexión teórica lo singular de la vivencia es derruido y transformado en algo que no era originalmente. Natorp también defendió una línea crítica semejante en *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).

En todos los casos anteriores 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 inmediata 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 todos los casos antes mencionados, la fenomenología ha sido equiparada con una investigación subjetiva de la experiencia, si bien los unos la juzgan impracticable en principio, mientras que los otros le permiten cierto derecho a existir siempre que se integre en un proyecto naturalista que no se atrinchere en un ámbito ininteligible para el conocimiento positivo. En todos esos casos se abjura de la pretensión fenomenológica de ser autónoma respecto de las ciencias empíricas. Correlativamente, la misma pretensión debe negársele a todo el pensamiento filosófico. La filosofía es sierva, *ancilla*, complemento y acompañante de las ciencias. Por muchos siglos fue madre nutricia pero solo porque carecíamos de mejores conocimientos. 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 planteamiento metodológico pretendía proveerle. ¿Logra la fenomenología descubrir una dimensión pasada por alto por las teorías y ciencias que se dedican a cualquier *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, sobre todo en su versión más clásica e histórica.

6. *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 se le dificulte reconocer 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 suponga que la fenomenología histórica tuvo algunos buenos *insights* pero no sin estar equivocada en los aspectos más básicos de su punto de partida y en sus propósitos más amplios. Como si fuese algo trivial, 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? ¿No se dieron cuenta de que los resultados de la revolución científica ya habían relegado al pensamiento filosófico a una posición accesoría?

Según mi parecer, toda esta discusión no pertenece al siglo XXI y ni siquiera al XX, sino al 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. *WM*, 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 e independiente 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 imperaba más bien un uso objetivo del genitivo. Tal como piensa un filósofo tan heideggeriano como Gadamer, debe entenderse nuestra conciencia *de* la historia, no solo 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. Y su posición oscila por ello entre las demandas del cognitivismo y el anhelo por no tirar al niño con el agua eliminando del todo la experiencia fenomenal.

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 aquella 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 transmutar 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 los análisis

fenomenológicos heideggerianos para beneficio de la ciencia cognitiva, pero no está dispuesto a abandonar lo que denomina un matrimonio intelectual entre la filosofía y la ciencia.⁸ Sin embargo, cuando la fenomenología rechaza la absurdidad (*Verkehrtheit*) de la naturalización de la conciencia, dado que 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*). Según 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? ¿No está Husserl abandonando precisamente el cimiento seguro de la objetividad al echar por tierra de un plumazo todo lo que podemos saber a partir de las ciencias naturales y humanas? ¿No son el naturalismo (*Naturalismus*) y el historicismo (*Historismus*) precisamente los mejores puntos de vista con los que contamos para dilucidar todo lo referente a la *Natur* y al *Geist*?

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 que ofrece 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

a la 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)

Husserl está convencido de que la fenomenología es revolucionaria en lo que atañe a la intuición (*Anschauung*) y a la dación (*Gegebenheit*) puesto que amplía nuestro punto de vista acerca de lo que podemos ver y de lo que nos está dado en cuanto tal.

Esta es la idea subversiva de la fenomenología: que la objetividad no puede explicarse a sí misma porque el modo de presentación del objeto se constituye desde un fondo de sentido que es anterior a la misma distinción entre lo objetivo y lo subjetivo. 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 genuinamente captamos no es lo empírico y objetivo, ni tampoco lo subjetivo, sino más originariamente el modo de manifestación de lo que se nos ofrece como estructura de sentido. 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 la visión meramente empírica o, más bien, habría más que investigar que solo aquello que se nos da empíricamente.

En lo tocante a la *Gegebenheit*, la fenomenología ha demostrado que 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. 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, 45). De nuevo, el concepto fenomenológico de *φαίνόμενον* no es el kantiano. Pero, ciertamente, una pretendida refutación de la fenomenología sobre la base de un concepto no fenomenológico de *φαίνόμενον* (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. Por ello mismo, con base en estas asunciones tan tergiversadas, en realidad el pensamiento fenomenológico se mantiene incólume y enteramente intocado por tales objeciones peregrinas.

Ahora bien, lo que deviene crucial en este punto es comprender que la dimensión de investigación de que se ocupa la filosofía fenomenológica solo 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 concepciones encubridoras y teorías abstractas, a saber, por medio de supuestos no *destruidos* fenomenológicamente. Una tradición endurecida solo 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 solo 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 solo puede recibir la caracterización de *no filosófica*. En el sentido hegeliano de *Aufhebung* (cf. Hegel, 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*). 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. La *Destruktion* nos permite apropiarnos de la historia de los conceptos de forma originaria y productiva, y esto de forma radical.

Contra Natorp y Watt (pero también contra Dennett y Metzinger), debe afirmarse que la fenomenología no concibe la dimensión de su

investigación como un *factum brutum*, místico, inefable e incommunicable. A decir verdad, estamos acá ante la asociación más bien tradicional entre la experiencia inmediata y lo irracional que establece la imposibilidad del propio acceso a dicha *Erlebnis* puesto que se nos da de forma irrefleja e inmediata. Se trata igualmente de la misma objeción fundamental de Adorno contra la fenomenología: la doctrina de la mediatez de toda inmediatez rechaza de plano toda pretensión de obtener un acceso al origen puro de la vida (cf. 2012, 12). Al menos desde Kant ha sido necesario hacer cabriolas para domeñar filosóficamente esta inmediatez de la vivencia, y ello quizá a causa de la misma ambigüedad del término *Leben* que se encuentra ya en la filosofía kantiana (cf. Molina, 2010). Pero, ¿estamos en busca de vivencias primordiales inefables y místicas? 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) aquello 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, lo significativo 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 ‘ateorético’ 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). 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. En efecto, 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. Así las cosas, 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 fatal para la consecución de la tarea perenne del filosofar expresada en la máxima délfica *γνώθι 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 ni por asomo 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 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, *Vorhandenheit*. 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. Por ello, la existencia de una investigación filosófica (autónoma) de la realidad es fundamental y estrictamente necesaria. La filosofía no puede ser sustituida por ninguna teoría que se ocupe de algún *sachhaltige Was der Gegenstände*. Nótese que no es la fenomenología la que disputa el derecho de existencia de las ciencias. Las voces que proclaman la definitiva defunción del pensamiento filosófico suelen más bien provenir del otro lado del espectro (si bien no son pocos los filósofos profesionales que igualmente se dedican a minar el carácter autónomo de la filosofía). Por doquier se escuchan

los regaños de que los filósofos se mantengan informados de los progresos de las ciencias, pero rara vez se exige que los científicos aprecien el pensamiento filosófico como un emprendimiento fundamental e insoslayable. A los unos se les exige conocimiento, mientras que a los otros se les tolera la ignorancia.

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 y cuando hablan de lo que saben soberanamente. Pero adoptamos la actitud de críticos de la suprema mixtificación que empobrece nuestra visión y empequeñece la descomunación de la realidad al reducirla a la intuición empírica. Prestamos oídos sordos cuando la ciencia nos dice que ella es la reina suprema de todo lo que hay que conocer, es decir, cuando se absolutiza la dimensión objetiva y se invisibiliza en el mismo movimiento el “*derecho primigenio de todas las daciones*” (Husserl, Hua III, 48).

7. 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 y que todavía tienen resonancia en la actualidad. Más que exponer el método fenomenológico y estudiar su aplicación en obras fundamentales de la tradición fenomenológica, se trataba de situar a la filosofía fenomenológica en el debate contemporáneo. 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 equipararse a la fenomenología con ese proyecto cognitivo más reciente. Sin embargo, al menos en sentido 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 que se ocupan de otras cosas y se consagran a otros fines.

Desde el punto de vista de críticos como Nöe, el problema de la filosofía fenomenológica no radica tanto 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 de que la pregunta por la génesis pre-teórica de la experiencia deviene cabalmente incomprensible. Ni siquiera se reconoce que acá 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. *Hua* VI, 260).

En suma, la fenomenología no debe ser entendida como una *investigación subjetiva de la experiencia* (Dennett, Metzinger), ni tampoco como una *investigación de la experiencia subjetiva* (Nöe, Wheeler), sino más bien como la decisiva *investigación de la dación de la experiencia*, de la experiencia tal como se da sin más, de cómo nos acaece el sentido antes de la división teórica y abstracta entre lo objetivo y lo subjetivo. No le falta razón a Simondon cuando afirma que “una filosofía que afirma ser definida por un calificativo tal como ‘cristiana’, ‘marxista’, ‘fenomenológica’, encontraría en esta determinación inicial la negación de su naturaleza filosófica” (2018, 23). Pero el epíteto ‘fenomenológico’ no implica ninguna elección arbitraria porque, como ha dicho Hannah Arendt, en nuestro mundo “*el ser y la apariencia coinciden*” (1978, 19). No conocemos nada de lo que hay si no es porque se nos muestra desde ciertas condiciones que

deben ser investigadas. Aprender la realidad es también tomar conciencia de las condiciones que posibilitan esa misma captación que, a su vez, es también una forma de dilucidar cómo la realidad misma se nos ofrece.

Asimismo, 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 como las cosas se nos muestran, esto solo 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 solo 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. Nos encontramos así con una de las aportaciones más significativas de la fenomenología: la refutación de la teoría de los dos mundos que establecía la diferencia superficial entre lo en-sí y lo para-sí. La fenomenología ha descubierto lo genuinamente en-sí para sí. De esta forma, “todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar a la vivencia... está separado por abismos de toda naturaleza física, y no menos de toda psicología” (Husserl, *Hua* III, 184).

La fenomenología es ciencia de la experiencia, *Wissenschaft von der Erfahrung*, sin al mismo tiempo ser una ciencia empírica, *Erfahrungswissenschaft* (cf. Lembeck, 1994, 26), porque 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-idiosincrásico. Reinterpretar a la fenomenología como tal investigación subjetivista la deforma al punto de volverla irreconocible y pierde de vista su contribución más radical y sus descubrimientos fundamentales.

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, que todavía tienen la osadía de pensar independientemente de los constreñimientos de la época.

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. Más bien 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 entendidas como investigaciones *ónticas*. Este evento de la metafísica —y no del supuesto giro fundamental de la epistemología en la Modernidad— no solo 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. Yo prefiero todavía la definición de la filosofía menos epistemológica y más erótica, aquella que conjuga los términos φιλεῖν y σοφία. Como dice Marion, “tras haber rebajado el ente al rango deshonoroso de objeto, y haber olvidado el ser en plena retirada, la filosofía, en adelante casi silenciosa, ha perdido incluso aquello que a lo cual sacrificó lo erótico: su rango de ciencia, eventualmente su dignidad como saber” (2015, 9). Hay algo en la fenomenología que, en vez de claudicar, sigue insistiendo en la dignidad del pensamiento filosófico como saber fundamental. Y es esto lo que me parece quizá más importante de su pervivencia actual.

Contra toda negación de la existencia de la 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, como genuina *philosophia perennis*. 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.

Reconocimientos. Agradezco la atenta lectura y los comentarios críticos a varias versiones preliminares de este artículo de Ruth Hazel, David Durán, Felipe Vargas y Marcela García. Marcela Hernández Guillén merece una mención aparte por su trabajo de edición más detallado, sin el cual este estudio sería todavía más imperfecto.

Notas

1. En otro lugar, ya me he ocupado de las diferencias en este respecto entre el maestro y el discípulo (cf. Masis, 2009).
2. A pesar de este ecumenismo mío que conjuga sin problemas el ‘principio de todos los principios’ de

Husserl con la máxima heideggeriana ‘a las cosas mismas’, una y otra cosa no significan exactamente lo mismo. Husserl demanda una perfecta evidencia del darse de la cosas a una conciencia, y ello sólo es posible si se supone la legitimidad última de la subjetividad como *Sache* del filósofo; algo que —huelga decir— Heidegger pone en entredicho a causa de su entronque cartesiano tradicional. Marion concibe una diferencia radical entre ambas máximas metodológicas que terminan brindándonos dos tipos de $\phi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$: “el fenómeno husserliano, como perfecta aparición de la presencia, puede llamarse un fenómeno plano” (1998, 56); algo que, naturalmente, habría que cotejar frontalmente con la “*profundidad* del fenómeno heideggeriano” (1998, 62). Sin embargo, mi propósito ulterior no es otro que diferenciar a la fenomenología metodológicamente, no sólo de las ciencias positivas, sino de las teorías filosóficas tradicionales que no practican la reducción. La exposición ecuménica encuentra su justificación en aquel cometido.

3. La expresión *Phänomenologie des Unscheinbaren* (fenomenología de lo inaparente) es utilizada por Heidegger en una carta a R. Munier (cf. Marion, 1998, 60). Recientemente, ha aparecido un amplio estudio sobre el mismo tema (cf. Inverso, 2018) que no tiene desperdicio (cf. Inverso, 2018).
4. Estas declaraciones fueron pronunciadas por Neil deGrasse Tyson en el episodio #897 de *The Nerdist Podcast* de 2014. Se puede acceder al episodio en esta dirección: <<https://www.youtube.com/watch?v=szug5h7UPtA>>. No se trata, ni de lejos, de un berrinche aislado. Autores estadounidenses connotados que se dedican a la popularización de la ciencia suelen referirse a la filosofía con escarnio. También el físico Lawrence Krauss ha afirmado que los filósofos se sienten amenazados por los científicos “*because science progresses and philosophy doesn’t*” (2012). El filósofo de la ciencia Massimo Pigliucci ha rebatido tanto a deGrasse Tyson como a Krauss (cf. 2012 & 2014).
5. Cuando realicé mis estudios doctorales en Alemania entre los años 2010-2015, pude comprobar que en la propia cuna del pensamiento fenomenológico predominaba más bien la filosofía analítica. La adopción de los manierismos del análisis ha incidido en que cada vez sea más usual que el pensamiento filosófico se exprese en lengua inglesa y que esta sea la lengua de elección de muchos estudiantes doctorales alemanes.

En Metzinger tienen los alemanes a su propio Dennett: un caricaturizador de propio cuño del pensamiento alemán (y personajes de ese estilo cada vez más ocupan las cátedras de filosofía). Por lo demás, los institutos de filosofía donde todavía se investiga y se trabaja en dirección fenomenológica se cuentan con los dedos de una mano (Freiburg, Würzburg, Wuppertal y Köln constituyen los sitios usuales). Pero la situación es, a no dudarlo, de mal agüero para la filosofía fenomenológica, como lo demuestra el concurso que se abrió en el año 2015 para una cátedra con énfasis en lógica y filosofía del lenguaje en ocasión del retiro de Günter Figal. Figal ocupó la cátedra que en antaño ocuparon Husserl y Heidegger. Con ello, como afirma Kaube (cf. 2015), se estaría echando por tierra la tradición fenomenológica en la misma casa de estudios que la representó por antonomasia. No obstante, esta propuesta de transformar la más importante cátedra de pensamiento fenomenológico en una con orientación decididamente analítica ha sido repudiada por unos tres mil académicos en una carta de protesta, entre los cuales han estampado su firma Judith Butler, Markus Gabriel, Dieter Heinrich y Rüdiger Safranski (entre muchos otros profesores y profesoras de todo el mundo). Es notable que algunos profesores alemanes de orientación analítica, como Sebastian Rödl, también se han sumado a la protesta.

6. En cuanto método de la investigación cualitativa, se concibe a la fenomenología como un tipo de investigación empírica de la experiencia vivida (*lived experience*) que ha tenido gran recepción en las ciencias médicas, la psicología y la educación. Giorgi (cf. 2009) y Van Manen (cf. 2014; 2016) son los teóricos responsables de esta extraña transformación de la fenomenología en investigación empírica.
7. Hay un extenso y complejo debate en torno al *noema* en la fenomenología husserliana, del cual no puedo ocuparme acá. Para un buen resumen y una toma de posición adecuada, cf. Zahavi (2004).
8. Me he ocupado de las aporías del enfoque neoheideggeriano en la filosofía de la ciencia cognitiva en otro lugar (cf. Masis, 2014).

Referencias

- Adorno, T.-W. (2012). *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. (Trad. J. Chamorro). Madrid: Akal.

- Andersen, R. (2012). Has Physics Made Religion and Philosophy Obsolete? *The Atlantic*, abril 23. URL: <<http://www.theatlantic.com/technology/archive/2012/04/has-physics-made-philosophy-and-religion-obsolete/256203/>>
- 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.
- Comte, A. (1980). *Curso de filosofía positiva (lecciones 1 y 2). Discurso sobre el espíritu positivo*. (Trad. J. Revuelta y C. Berges). Barcelona: Orbis.
- Dennett, D. (1968). Machine Traces and Protocol Statements. *Behavioral Science*, 3 (2), 155-161.
- . (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.
- Descartes, R. (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.
- Eagleton, T. (2003). *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis, MN: The University of Minnesota Press.
- Farber, M. (1968). *Naturalism and Subjectivism*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Fink, E. (1990). ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? (Trad. R. Iturrino). *Diálogos*, 25 (56), 167-184.
- . (2003). La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea. (Trad. R. Veloso). *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 1 (1), 362-428.
- Floridi, L. (2002). What is the Philosophy of Information? En: J. Moor & T. Bynum (eds.) *Cyberphilosophy. The Intersection Between Computing and Philosophy*. Malden, MA/Oxford: Blackwell, 117-138.
- . (2012). *The Philosophy of Information*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Føllesdal, D. (1969). Husserl's Notion of Noema. *The Journal of Philosophy*, 66 (20), 680-687.
- Gadamer, H.-G. (WM). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Bd. 1. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.
- Gadamer, H.-G. (GW 3). *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*. Gesammelte Werke, Bd. 3. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.
- Gallagher, S. & Zahavi, D. (2008). *The Phenomenological Mind*. London/New York: Routledge.
- Giorgi, A. (2009). *The Descriptive Phenomenological Method in Psychology. A Modified Husserlian Approach*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Hawking, S. & Mlodinow, L. (2010). *The Grand Design*. New York: Bantam Books.
- 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.
- Inverso, H. (2018). *Fenomenología de lo inaparente*. Buenos Aires: Prometeo.
- Kant, I. (*KrV*). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- Kaube, J. (2015). Martin? Edmund! Streit um Heidegger-Lehrstuhl. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27/02/2015.
- Kühn, R. (2004). Reduktion. En: H. Vetter (ed.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 455-458.
- Langdridge, D. (2007). *Phenomenological Psychology. Theory, Research and Method*. London/New York: Prentice Hall.
- 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.
- Lyons, W. (1986). *The Disappearance of Introspection*. Cambridge, MA/London: The MIT Press.
- Marion, J.-L. (1998). *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger and Phenomenology*. (Trans. T. A. Carlson). Evanston, IL: Northwestern University Press.
- . (2005). *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*. (Trad. C. Losada). Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín.
- . (2015). *El fenómeno erótico. Seis meditaciones*. (Trad. S. Mattoni). Buenos Aires: El Cuenco de Plata.
- Masís, J. (2009). La fenomenalidad del fenómeno: en torno a § 7 de *Ser y tiempo* de Heidegger. *Logos*, 37 (111), 89-121.
- . (2014). Naturalizing Dasein. Aporias of the Neo-Heideggerian Approach in Cognitive Science. *Cosmos and History*, 10 (2), 158-181.
- Mertens, K. (1996). *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg: Alber.
- 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.
- Molina, E. (2010). Kant and the Concept of Life. *The New Centennial Review*, 10 (3), 21-36.
- 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.
- Ortega y Gasset, J. (1998). La barbarie del 'especialismo'. En: M. Gardner (ed.) *Los grandes ensayos de la ciencia*. México: Nueva Imagen, 91-96.
- Paley, J. (2017). *Phenomenology as Qualitative Research. A Critical Analysis of Meaning Attribution*. New York: Routledge.
- Pigliucci, M. (2012). Lawrence Krauss: Another Physicist with an Anti-Philosophy Complex. *Rationally Speaking*, abril 25. URL: <<http://rationallyspeaking.blogspot.com/2012/04/lawrence-krauss-another-physicist-with.html>>.
- . (2014). Neil deGrasse Tyson and the Value of Philosophy. *Scientia Salon*, mayo 12. URL: <<https://scientiasalon.wordpress.com/2014/05/12/neil-degrasse-tyson-and-the-value-of-philosophy/>>.
- 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.
- Ricœur, P. (1958). Sur la phénoménologie. *Esprit*, 21 (12), 821-829.
- Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and Others*. Philosophical Papers. Volume 2. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- 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.
- Searle, J. (2000). The Limits of Phenomenology. En: M. Wrathall & J. Malpas (eds.) *Heidegger, Coping, and Cognitive Science. Essays in Honor*

- of Hubert L. Dreyfus. Vol. 2. Cambridge, MA/ London: The MIT Press, 71-92.
- Simondon, G. (2018). *Sobre la filosofía*. (Trad. P. Ires & N. Lema). Buenos Aires: Cactus.
- Smith, D. W. (2013). Phenomenology. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <<http://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>>. Revisado: 01/04/2019.
- Summa, M. (2017). Experiencing Reality and Fiction: Discontinuity and Permeability. En: M. Summa, T. Fuchs & L. Vanzago (eds.) *Imagination and Social Perspectives. Approaches from Phenomenology and Psychopathology*. London: Routledge, 55-74.
- Van Manen, M. (2014). *Phenomenology of Practice*. New York: Routledge.
- . (2016). *Researching Lived Experience. Human Science for an Action Sensitive Pedagogy*. New York: Routledge.
- Vetter, H. (2004). Methode, methodisch. En: H. Vetter (ed.) *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner, 355-360.
- Walton, R. (2015). *Intencionalidad y Horizonticidad*. Bogotá: Aula de Humanidades.
- Weinberg, S. (1992). *Dreams of a Final Theory*. New York: Pantheon.
- 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.
- . (2004). Husserl's *Noema* and the Internalism-Externalism Debate. *Inquiry*, 47 (1), 42-66.
- . (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). 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

Recibido: 5 de agosto de 2019

Aprobado: 30 de agosto de 2019