

ELEMENTOS PARA UNA NUEVA LECTURA DE LA CRÍTICA AL PSICOLOGISMO

Elements for a new interpretation of the critique to psychologism

Elementos para uma nova leitura da crítica ao psicologismo

Marcela Venebra Muñoz
UAEMéx

Resumen

En lo que sigue trataré de vincular los motivos históricos de la crítica al psicologismo con las motivaciones vitales de la crítica socrática a la sofística. Me interesa exponer aquello en que confluyen las filosofías platónica y husserliana: la reforma de una teoría del conocimiento, de la racionalidad y la verdad, sobre la que sea posible orientar la vida misma. En un primer momento trataré de describir la relación histórica o el vínculo crítico entre la sofística y el psicologismo cuyos aspectos coincidentes desarrollo en el segundo apartado, enfatizando la motivación vital que hay detrás de una idea o proyecto de reforma racional o de la racionalidad filosófica. En el tercer apartado expondré con mayor detalle los elementos de coincidencia, o las motivaciones históricas –originariamente platónicas– que la crítica husserliana reactiva; finalmente exploraré apenas el tema de la identidad del yo puro y el yo psicológico (mundano) en su relación con la idea de unidad entre filosofía y vida. El alcance último de las páginas que siguen es la determinación de algunos elementos que nos permitan leer la crítica al psicologismo desde sus motivaciones históricas, las de la historia del pensamiento o de una idea de racionalidad filosóficamente constituida.

Palabras clave: Platón; Husserl; Fenomenología.

Abstract

In the following pages, my intention is establishing a link between the historical motives of the critique to psychologism and the vital motivations of the Socratic critique to sophistic. My interest here is to explore the meeting ground of Platonic and Husserlian philosophies, that is, the reformation of a theory of knowledge -of rationality and truth- over which life itself may be oriented. In the first section, I will describe the historical relations -or critical links- between sophistic and psychologism, in order to develop its concordant elements in the second section, emphasizing the vital motivation behind an idea or project of rational reformation -or philosophical rationality. In the third section I will discuss further the concordant elements or historical motivations -Platonic in its origins- that are reactivated by the Husserlian critique. Finally, I will briefly explore the theme of pure self identity and the psychological self (mundane), through its relation with an idea of union between philosophy and life. The final aim of this text is to determine some of the elements that may allow us a reading of the critique to psychologism through its historical motivations, those belonging to the history of thought, or the idea of a philosophically constructed rationality.

Keywords: Plato; Husserl; Phenomenology.

Resumo

No que segue tratarei de vincular os motivos históricos da crítica ao psicologismo com as motivações vitais da crítica socrática à sofística. Me interessa expor aquilo em que confluem as filosofías platónica e husserliana: a reforma de uma teoría do conhecimento, da racionalidade e a verdade, sobre a que seja possível orientar a vida mesma. Em um primeiro momento, tratarei de descrever a relação histórica ou o vínculo crítico entre a sofística e o psicologismo cujos aspectos coincidentes desenvolvo na segunda parte, enfatizando a motivação vital que há detrás de uma ideia ou projeto de reforma racional ou da racionalidade filosófica. Na terceira parte, exporei com maior detalhe os elementos de coincidência, ou as motivações históricas – originalmente platónicas – que a crítica husserliana reativa; finalmente, explorarei apenas o tema da identidade do eu puro e eu psicológico (mundano) em sua relação com a ideia de unidade entre a filosofia e vida. O alcance último das páginas que seguem é a determinação de alguns elementos que nos permitam ler a crítica ao psicologismo desde suas motivações históricas, a da historia do pensamento ou de uma ideia de racionalidade filosóficamente constituída.

Palavras-chave: Platão; Husserl; Fenomenología.

EL INTERÉS ANTROPOLÓGICO Y LAS MOTIVACIONES HISTÓRICAS DE LA CRÍTICA AL PSICOLOGISMO

Es probable que el motivo principal de la negativa husserliana a la conversión de la fenomenología trascendental en una antropología filosófica sea (como lo expresó en la conferencia de 1931) la –tan temida– «recaída» en el escepticismo, que es, además, el primer motivo crítico del pensamiento husserliano expuesto en las *Investigaciones lógicas*, y cuyos argumentos más sobresalientes son desarrollados en los *Prolegómenos a toda lógica pura*. Ahora quisiera volver sobre (la crítica al escepticismo), para analizar sus motivaciones históricas, pues mucha tinta ha corrido ya sobre los elementos estructurales de dichos argumentos y la coherencia que guardan con cierta perspectiva (la más convencional en términos de San Martín (2015)¹ de la fenomenología trascendental. Según el análisis de dichos elementos, la fenomenología se distancia y, de hecho, se opone metódicamente a la antropología, si su vocación es la de una ciencia rigurosa. Parece, entonces, que la oposición más inmediata es aquella que se hace patente entre los intereses científicos de la fenomenología –los intereses universales de la filosofía– y las limitaciones epistemológicas de la antropología (atendiendo a la

¹ La idea del “Husserl convencional” es expuesta con San Martín en relación con con algunas comprensiones parciales de la fenomenología. La interpretación convencional de Husserl toma como referencia casi exclusiva del problema del método fenomenológico las Ideas de 1913 y una interpretación muy sesgada de las *Meditaciones cartesianas*, dejando en los márgenes obras como *La crisis* o el segundo tomo de la *Filosofía primera*, así como los manuscritos sobre los que se desarrollan los análisis de las generaciones formadas con los alumnos de Husserl, como el propio Fink (San Martín, 2015).

naturaleza contingente de su objeto) aunque, en el fondo, como veremos, la oposición es aún más profunda y es la que se da entre filosofía y vida. Pues bien, hacer visible este desencuentro me obliga a invertir la dirección del análisis, si el repaso de la crítica al escepticismo se ha orientado a través de sus metas: la consecución de una filosofía como ciencia rigurosa, ahora intentaré localizar las motivaciones histórico-espirituales de ese proyecto científico. Y es que el sentido de la rigurosidad filosófica se funda en el «Principio de todos los principios» (Husserl, 2013)², la apelación a la intuición que da lo evidente como fundamento de un conocimiento objetivamente válido, de un conocimiento filosófico y rigurosamente científico. Esa apelación a la intuición de lo evidente como fundamento epistemológico representa el retorno (aunque en sentido estricto no hubo nunca un distanciamiento) de la filosofía a su raíz, la vida misma.

El interés que sobre los «auténticos problemas humanos» manifiesta Husserl, sobre todo, en su última obra publicada (*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*) resulta incongruente para quienes conocieron –y no poco– (San Martín, 2012, p. 70)³ los inicios y pretensiones originarias de la fenomenología como psicología pura o fenomenológica. La crítica al psicologismo (que toca directamente al antropologismo) establece las prioridades epistemológicas de la fenomenología, lo que representaría un distanciamiento intelectualista de la vida y los problemas humanos (Husserl, 1982, §36, p., 113). Los intereses de la fenomenología son tomados en esta crítica al psicologismo en su sentido puramente gnoseológico y, por lo tanto, como opuestos a los intereses existenciales. Esta crítica parece enteramente enclavada en la interpretación cartesiana de la fenomenología desde las *Ideas I* y las *Meditaciones*, esto es, en la teoría de la reflexión de la que emerge el *ego cogito* para la fenomenología como un *cogito* reflejo semejante al cartesiano. Si solamente a través de la reflexión teórica es posible acceder a la conciencia y luego esa conciencia es puro desenvolvimiento reflexivo (teórico), la vida misma quedaría fuera del análisis fenomenológico en cuanto sustentado en la teoría de la reflexión, el principal blanco en el que se ha centrado la crítica contemporánea a la fenomenología husserliana

² “Pero basta de teorías equivocadas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en cuanto al PRINCIPIO DE TODOS LOS PRINCIPIOS: que TODA INTUICIÓN ORIGINARIAMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO; QUE TODO LO QUE SE NOS OFRECE EN LA ‘INTUICIÓN’ ORIGINARIAMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE ELLA SE DA.” (Husserl, 2013, § 24, p. 51).

³ José Ortega y Gasset se cuenta entre los filósofos contemporáneos que mejor comprendieron el sentido de la fenomenología trascendental, con todo, ante la publicación de *La crisis de las ciencias europeas* (1936) que debió de conocer en París e intercambiar opiniones con Zubiri, terminó afirmando que esa obra no podía ser de Husserl y que seguramente la había escrito Eugen Fink (San Martín, 2012, p. 70).

La razón de esta imputación está en que para Heidegger la conciencia husserliana está tallada por la conciencia cartesiana de carácter reflejo: el *cogito me cogitare*. Por tanto, todo se ve desde la óptica de la reflexión teórica. Y eso sería una perversión de la intencionalidad porque la intencionalidad está, entonces, dirigida por una intencionalidad teórica, olvidando en consecuencia otros tipos de intencionalidad. En las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* ampliará esta visión de la fenomenología, de que la propuesta husserliana depende del horizonte cartesiano. Como el punto de vista cartesiano, que toma la conciencia como una vivencia reflexiva, no es originario, la fenomenología husserliana no va a lo originario (San, Martín, 2015).

El tema es problemático en el contexto (de la primera edición) de las *Investigaciones lógicas*, pues hay cierta impregnación realista en los análisis psicológicos de este periodo, no así en las *Ideas*, donde se expone, a través del principio de todos los principios, la preeminencia de la intuición en la fundamentación del conocimiento. A través del concepto de verdad fundado en la evidencia como dación inmediata de la cosa misma, en persona, *en carne y hueso*, la fenomenología se convierte, como no sin razón lo afirma Lévinas, en «la ruina de la representación», y es que la intuición soporta la reflexión teórica y ésta sería el resultado de un proceso de recuperación o restitución del valor gnoseológico de la intuición: “Husserl, como Bergson –afirma Lévinas– tuvo la intuición de su filosofía, antes de convertirla en una filosofía de la intuición.” (Levinas, 2004, p. 22).

Por otro lado es innegable que, desde la perspectiva de la filosofía contemporánea (ya en abierta confrontación con un llamado ‘intelectualismo cartesiano’), la limitación de la filosofía moderna a ser pura teoría del conocimiento ha coartado no sólo las posibilidades de la filosofía, sino que ha separado de sí los intereses propiamente humanos, y este es un déficit histórico que no pasó velado para Husserl (2002).⁴ La preeminente ambición de lo absoluto excluye la existencia y la separa de la filosofía, si esta se vuelve el recurso del pensamiento sobre el pensamiento, como un juego con formas vacías de vida, de lo que es la vida, los hechos, la contingencia, el azar, la indeterminación y la libertad. Pero este reproche, no poco frecuente en

⁴ Para Husserl (2002, p. 314) fue Descartes quien disoció los intereses gnoseológicos o epistemológicos de la filosofía de su vocación auténticamente humana: “Con él [Descartes], el lado específicamente ético del ethos filosóficos de Platón fue justamente aquello que se perdió: la filosofía teórica se independiza.”

los discursos más críticos sobre la idea de la filosofía y su meta de cientificidad (Rorty, 2007)⁵, parte de una disociación y a veces hasta oposición entre la filosofía y la vida. ¿Por qué el esfuerzo de fundamentación última resta contenido vital a la reflexión filosófica? ¿Por qué una firme teoría del conocimiento no habría de representar al mismo tiempo el legítimo interés por los auténticos problemas humanos? Las críticas al intelectualismo husserliano parten de una disociación histórica⁶ entre filosofía y vida, que pasa velada en una interpretación de la fenomenología como una filosofía representacionista. El representacionismo funciona sobre el supuesto de que toda la filosofía moderna (cartesiana) se basa en una idea de la mente como un espejo que refleja el mundo objetivo de modo más o menos preciso, pero apela a esta representación como la efectiva captación de un absoluto o un «en sí»:

Sin la noción de la mente como espejo, la noción de conocimiento como precisión de la representación no se habría sugerido a sí misma. Sin este último concepto común a Descartes y Kant –conseguir representaciones cada vez más precisas mediante la inspección, corrección y pulido del espejo, por así decirlo– no tendría sentido. Sin esta estrategia en mente, las recientes afirmaciones de que la filosofía pudiese consistir en “análisis conceptual” o “explicación de significados” o “examen de la lógica de nuestro lenguaje” o de “la estructura de la actividad constitutiva de la conciencia constituyente” no tendría sentido (Rorty, 1979, p. 12).

Las limitaciones impuestas sobre el alcance de la fenomenología trascendental se derivan de su interpretación exclusiva como teoría del conocimiento que parte de un modelo representacionista generado en la tradición cartesiana o en la idea de un *ego cogito* reflejo y secundario respecto de la inmediatez de la experiencia corriente, por ello mismo esta idea del

⁵ “La razón [para Derrida] por la cual la «filosofía del lenguaje» es una ilusión es la misma razón por la cual la filosofía –filosofía kantiana, filosofía como más que un tipo de escritura—es una ilusión.”

⁶ Es posible interpretar el helenismo griego como la respuesta a la crisis en la que se ven envueltas las filosofías de Aristóteles y sobre todo de Platón. Esta crisis es la del sentido o función vital, o vinculación vital del idealismo. Esta crítica del pensamiento helenístico estaría ya formulada desde la separación entre filosofía y vida que, como veremos, para Aristóteles no es en absoluto evidente. La práctica de los cínicos y su forma de revolucionar la cultura clásica por la subjetivación del pensamiento, proceso que se realiza a través del culto a la carne y la sensibilidad. Su apego a la vida (ya bajo cierta visión trágica) se opondría al *topos noetos* platónico, pero aún defendería la filosofía como una praxis o preeminentemente como praxis, no sin cierta digresión respecto del problema de su relación o distinción de la teoría. La fenomenología expondría la deformación del sentido originario de la filosofía en esa distinción negativa de la teoría, como si operase una disgregación de la razón en fragmentos separados o de relaciones no clarificadas ¿por qué la teoría no habría de ser una forma de la praxis? Lo interesante de este simple ejemplo, es que nos hace ver cuán profundo es el sentido histórico de la crítica del psicologismo, o hasta donde llegan sus motivos en la historia del pensamiento.

representacionismo puede entenderse como una disociación entre la experiencia y la reflexión, una casi oposición entre ambas que, a su vez, estaría fundada en una distinción histórica entre la actividad reflexiva propiamente filosófica, y la vida con sus urgencias. Digo histórica porque este problema atañe a la justificación de sí misma que acompaña el surgimiento de la filosofía. El retrato clásico de Sócrates flotando entre las nubes⁷ representa la inquietud originaria que motiva en el mundo la actividad filosófica, como si su sentido vital no fuera inmediatamente accesible.

Para mostrar la congruencia de los intereses humanos como auténticos problemas filosóficos en el curso de la fenomenología, debían ser ubicables estos intereses desde su génesis, es decir, en la propia crítica al psicologismo estaría ya presente esta preocupación auténticamente filosófica o, lo que es lo mismo, auténticamente humana. Y efectivamente en la crítica al psicologismo, lo mismo que en la crítica platónica de la sofística, se produce una reforma del pensamiento filosófico no sólo en sentido gnoseológico sino que el movimiento es tan radical que reforma el sentido vital de la filosofía, su vocación humana y racional.

La crítica al psicologismo, en su intención de reactivar la crítica platónica del conocimiento, reúne las dimensiones vital y reflexiva que el cientificismo polariza como en una oposición infranqueable. Las limitaciones intelectualistas que la filosofía contemporánea ha podido leer en la fenomenología implican no sólo una comprensión parcial de la fenomenología, sino una comprensión errada de lo que es la filosofía. Porque la fenomenología reactiva el sentido originario de la filosofía como una actividad, la del auto-examen (algo que en términos modernos podría entenderse como teoría del conocimiento) sin la cual la vida misma es insostenible: “Lo que Sócrates ha introducido en nuestra tradición cultural, pero haciendo ver que él no era indispensable, porque la vida sin examen no se puede vivir, es, a título de empresa posible, trabajo digno de Hércules, a la vez que indispensable para continuar vivos, de analizar hasta el final el valor de verdad de cada creencia que somos cada uno de nosotros.” (García-Baró, 2004, p. 178).

Platón, Aristóteles, Descartes y Husserl descubren, cada uno por vez –nuevamente– primera la necesidad de la filosofía a través del acto originario de someter a crítica nuestras creencias: “Dado este estado de la ciencia que no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos, el remontarse a las cuestiones de principio sigue siendo tarea necesaria una vez más.” (Husserl, 1982, § 2, p. 36). Esta actitud se desenvuelve siempre bajo la

⁷ “-Estrepsiades: ¡Sócrates! ¡Socratillo!: ¿Por qué me llamas efímera criatura? Estrepsiades: Dime qué haces por favor. Sócrates: Camino por los aires y paso revista al sol. Estrepsiades: ¿Así que «pasas» de los dioses desde un cesto en vez de desde el suelo, eso es lo que haces?/ Sócrates: nunca habría llegado a desentrañar los fenómenos celestes si no hubiera suspendido mi inteligencia y hubiera mezclado mi sutil pensamiento con el aire semejante a él.” (Aristófanes, 2000, p. 47).

misma estructura y el mismo extrañamiento de la certeza con la que tenemos la realidad del mundo. Y este descubrimiento, siendo originariamente gnoseológico, revoluciona la existencia toda y abre para el hombre una nueva dimensión existencial que desborda sus determinaciones materiales o ya no se deja explicar plenamente por ellas (Díaz, 1999).⁸ Husserl renueva ese acto a través de la crítica con la que da inicio el proyecto fenomenológico, es decir, renueva esa revolución vital que está en la génesis de la filosofía. Los motivos profundos de la crítica al psicologismo coinciden con las motivaciones de la crítica a la sofística y al escepticismo. En este entretrejimiento histórico del sentido de la crítica se exponen las motivaciones de la necesidad de fundamentación, motivaciones que desbordan la interpretación de esta restitución de la lógica como el resultado de un interés pura o limitadamente epistemológico⁹ en el estrecho sentido en que esto puede entenderse, es decir, como si la filosofía se distanciara de la vida cuanto mayor fuese su interés por la verdad. La trágica disyuntiva entre la verdad o la vida ha pasado veladamente en las críticas del supuesto intelectualismo husserliano (y, con ello, de la cerrazón fenomenológica a la antropología) basadas en la preeminencia del yo puro (todavía kantianamente concebido en algunos casos) sobre el *Dasein* o la existencia. Pero esa misma disyuntiva entre “saber de verdad” o “vivir” sólo puede formularse desde la opacidad o histórica incompreensión de la filosofía, sólo quien no ha entendido la filosofía puede suponer un dilema semejante, y es aquí donde se hace visible la importancia de la vinculación originaria entre la reforma platónica y la reforma husserliana. Pues Platón y Husserl tienen en común esta motivación humana como el detonante tanto de la crítica de la sofística como de la crítica al psicologismo. En ambos casos lo que está en peligro es la racionalidad filosófica y el síntoma de ello –al mismo tiempo que su causa– es el riesgo en el que está la vocación racional del hombre. Las motivaciones de la crítica al psicologismo son las mismas que dieron origen a la filosofía, de

⁸ “Nos hallamos ahora, frente a lo que, siguiendo la estela de Husserl, autores como Javier San Martín o James Hart han llamado *el paso de la racionalidad de las culturas a la cultura de la racionalidad*. Husserl reconoce, en efecto, la racionalidad funcional de todas las culturas, sin ella no podrían sobrevivir, se extinguirían, y esto es lo que se enmarca dentro de lo que antes he caracterizado como acepción descriptiva de cultura. Pero con la irrupción de la filosofía emerge una forma de ver el mundo basada en la razón, por eso asistimos con ello al nacimiento de la *cultura de la racionalidad*, que sería, al decir de Husserl, un nuevo nivel de historicidad en el despliegue de la vida humana.” (Díaz, 1999, p. 139).

⁹ Uno de los aspectos más importantes de la crítica fenomenológica del psicologismo es que invierte ella misma la dirección de la crítica filosófica practicada hasta entonces, es decir, mientras, por ejemplo, la filosofía materialista localiza las causas de la crisis humana y del pensamiento en la determinación relativamente violenta de las condiciones materiales de la existencia, la fenomenología situará en la base de la instauración de dichas condiciones la tergiversación de una idea de razón y de la racionalidad concretamente filosófica y humana. De este modo la crítica al psicologismo es la crítica de una idea de racionalidad que ha sido filosóficamente deformada: “La crisis de la racionalidad de la cultura occidental, su pérdida de fe en la razón, se debe a la propia forma evolutiva que tomó la Razón en la Modernidad, que la convirtió en una razón ingenuamente objetivista, en una razón cosificada, positivista, incapaz de elevarse por encima de los hechos para alcanzar el nivel normativo, de *telos de la humanidad* con el que nació originariamente para desvelarnos los enigmas del mundo y de la vida, como se termina de decir, e impulsar con ello una vida humana conforme a los ideales de verdad, justicia y belleza.” (Díaz, 1999, p. 139).

ahí la radicalidad de la fenomenología, no sólo porque vuelve a una raíz histórica, sino porque se reinicia en la raíz última, la misma vida humana.

La crítica al psicologismo como reactivación de los motivos de la crítica a la sofística pone sobre la mesa el interés humano originario de la fenomenología: la restitución de la racionalidad como una meta filosóficamente construible, y expone la coherencia de este mismo problema antropológico respecto del curso de la fenomenología toda y no sólo desde el contexto parcial de las últimas obras de Husserl, si bien fue ahí donde estas motivaciones se hicieron explícitas en su necesidad para el cumplimiento del proyecto trascendental. Hay algo más allá del interés puramente gnoseológico que conecta el discurso socrático-platónico contra la sofística y el discurso husserliano contra el psicologismo, y ese «más allá» no sería sino la motivación originaria del pensamiento filosófico en cuanto tal, la clarificación racional del sentido de la vida, una idea de racionalidad y por lo tanto, de vida humana:

El psicologismo no es una mera teoría epistemológica, sino que es una concepción antropológica que afecta al ser humano como ser racional, incapaz de comprender esta faceta decisiva del ser humano. Si el hombre es el resultado de hechos, no hay lugar para la razón, sin lo cual, no hay ciencia ni filosofía, pero tampoco ordenamiento político que se base en algo distinto de la fuerza ejercida por unos sobre otros. Por eso, tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al hombre y a la sociedad como hechos desprovistos de razón (San Martín, 1987, p. 41).

¿Qué es, pues, lo antropológicamente relevante de la crítica husserliana al psicologismo sino su vinculación originaria con la motivación histórica, humana, de la filosofía misma?

LA CRÍTICA AL PSICOLOGISMO Y LA CRÍTICA A LA SOFÍSTICA

La filosofía socrática es en cierta manera una respuesta a la crisis de creencias en que se encuentra el mundo antiguo, el recurso dialógico de Sócrates y la ordenación platónica de la reflexión filosófica, conforman esta primera reforma auténticamente filosófica (Nicol, 1973).¹⁰ ¿En

¹⁰ "Sólo hay un antecedente: la primera reforma de la filosofía fue la tarea fundamental, es decir, fundamentadora, de Sócrates y Platón. La filosofía habló entonces con acento inequívocamente personal. Es imposible que no resalte un hecho que la normalidad de otros tiempos ha permitido descuidar. Es el hecho de que esa re-forma se llevó a cabo en forma dialógica: en los diálogos orales de Sócrates y los diálogos escritos de Platón." (Nicol, 1973, p. 13).

qué se funda la vida sino en las creencias de uno?, y ¿qué es uno mismo sino aquello en lo que uno cree? Si es verdad que la pregunta medular de la filosofía clásica es ¿qué soy o quién soy?, como pregunta que apunta a las posibilidades y condiciones de plenitud de la existencia, lo que se somete a examen filosófico a través de ella son los principios de la existencia, las creencias que constituyen lo que yo misma soy. La filosofía se orienta originariamente hacia la consecución de una vida plena, pero ¿qué es, en qué consiste una vida plena? ¿Es la plenitud de la existencia la consecución del éxito en los mercados y los tribunales? ¿Un hombre pleno es aquel que ha conseguido para sí el éxito concebido, por ejemplo, como simple acumulación de riquezas y honores? ¿Es la vida plena aquella del sujeto que ha conseguido engañar la precariedad de la vida con una certeza fundada en sus bienes materiales acumulados? ¿Puede ser vida plena la del hombre sin calzas que cruza el mercado hablando con todos pero sin comprar nada? (Kraus, 1958)¹¹ Según Sócrates, ¿qué es la vida plena? Y luego ¿es posible una ciencia de la vida plena, una ciencia que enseñe a los hombres a alcanzar la plenitud de la existencia? (Platón, 2002)¹² Uno de los mayores problemas de la sofística (y del psicologismo) es poner la filosofía como medio para la consecución de algo más y es por ello que los sofistas ofertan el conocimiento (el dominio técnico del discurso) como la mercancía que permitirá otra cosa, el éxito social derivado de la utilización de la sabiduría como una herramienta. Para la sofística, la vida plena es éxito social, es prestigio, riqueza y triunfos en los tribunales, es decir, ascenso político. El encumbramiento social daría respuesta a la primera pregunta del filósofo: ¿Qué debo hacer con mi vida? Tal pregunta implica una apertura a la autodeterminación a través de la razón. ¿Qué lugar debe ocupar en mi vida la búsqueda de riquezas y bienes? ¿Qué lugar debe ocupar la búsqueda de la sabiduría?¹³ Las posibilidades de respuesta de tales preguntas sólo pueden

¹¹ Un dato interesante de la biografía de Sócrates de René Krauze es su abstención de consumo en los mercados como un factor del repudio que generó a la larga su presencia entre cierto sector de la sociedad ateniense. “Entre risa, los pescaderos, verduleros y fruterios decían que aquello era un absurdo [la sentencia del oráculo de Delfos]. Sócrates no valía nada como cliente y todo aquel que no era un buen cliente no les merecía ningún respeto.” (Kraus, 1958, p. 76).

¹² “La virtud Sócrates —dijo; creemos que podemos transmitirla mejor y más rápidamente que hombre alguno./ —Por Zeus —dije—, ¡qué asunto mencionáis! ¿Dónde habéis encontrado este tesoro? Yo pensaba todavía que vosotros, como acabo de decir, erais muy fuertes en la lucha en armadura, y esto dije de vosotros dos: cuando estuvisteis aquí antes, recuerdo que anunciasteis esto. Empero, si ahora {de nosotros}, pues al menos yo, sin arte, me dirijo a vosotros como a dos dioses y debo pedir que me perdonéis lo antes dicho. Pero mirad, Eutidemo y Dionisodoro, si decís la verdad: por la magnitud del anuncio, no es de extrañar la desconfianza.”. (Platón, 2002, p. 4).

¹³ “De las cosas que existen, ¿cuáles resultan bienes para nosotros? ¿O tampoco es difícil esta pregunta y tampoco se requiere ser un hombre extraordinario para encontrar [la respuesta correcta]? En efecto, todo el mundo nos diría que ser rico es un bien, ¿o no?/ —Por cierto que sí —dijo./ ¿Y acaso no también ser sano, bello y encontrarse bien en cuanto a las demás funciones físicas?/ Estuvo de acuerdo. —Ser de noble cuna, tener poder y honores en su patria ¿son también obviamente bienes? Lo admitió./ Dije: —¿Cuál bien nos queda todavía? ¿Qué es ser moderado, justo y valiente? Por Zeus, Clinias, ¿opinas tú que, si ponemos estas cosas como bienes, lo haremos correctamente o no? Tal vez alguien estaría en desacuerdo con nosotros, ¿qué te parece a ti?/ —Son bienes —dijo Clinias. —Bien —dije yo—; ¿en qué fila pondremos la sabiduría? ¿Entre los bienes?, o ¿qué dices tú?” (Platón, 2002, p. 12)

abrirse para cada uno a través del autoexamen. Pero si la reforma filosófica originaria del sentido de lo humano comienza en una búsqueda individual de la verdad y la legitimidad de la existencia, una búsqueda de la *areté*, el principio del autoperfeccionamiento individual, pronto esta misma búsqueda se expande a toda la comunidad, o irradia de ella la necesidad de formar comunidades en la búsqueda de la perfección de sí: “La filosofía parece un empeño individual y hasta esencialmente solitario; pero solo lo es por necesidad en sus fases iniciales. En seguida para a ser posible y hasta muy deseable que se la viva y se la haga, al menos parcialmente, en diálogo: en el seno de un grupo de amigos que cuenten siempre los unos con los otros y se recuerden mutuamente sus serios deberes para con el conjunto de la sociedad.” (García-Baró, 2004, p. 11). El éxito del régimen democrático depende de la *areté* de sus realizadores: los políticos. La definición socrática de la filosofía es la de una actividad orientada solamente al cuidado del alma, cuidado de sí que es, al mismo tiempo, cuidado de la ciudad.

Para Platón lo que está en juego es la relación misma entre las acciones moralmente correctas y el conocimiento auténtico. Analizar el valor de verdad de nuestras creencias, el valor de verdad de la riqueza como meta de la existencia o el sentido de la plenitud, forma parte de la vida del filósofo, se diría que, de hecho, forma una parte inicial, casi iniciática, de esta vida. La reforma platónica es una reforma del pensamiento, pero de un pensamiento, es cierto, sobre el que sólo se puede confiar la vida, por lo tanto, la reforma socrático-platónica, al igual que la reforma husserliana es, de hecho, una reforma vital. Someter las propias creencias al *élenchos*, a la prueba de su fiabilidad, es el primer paso del ejercicio filosófico, asegurarnos de que podemos regir nuestra vida conforme a principios universales. A la *doxa* que subsiste al *élenchos* se le llama *episteme*, una *episteme* es, en este sentido (el significado de la tradición) la organización sistémica de las verdades, los saberes, las creencias, las firmes convicciones vitales que han sido sometidas al análisis filosófico, es decir, a un autoexamen.

En uno de los pasajes de más hondo calado de la *Metafísica* afirma Aristóteles que: “Si Dios se encuentra siempre tan bien como nosotros a veces, es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y el se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto. Así pues, a Dios corresponde vivir una vida continua y eterna. Esto es pues Dios.” (Aristóteles, 2004, p. 488). Para Aristóteles la filosofía es pensamiento sobre el pensamiento y ese pensamiento potenciado es la vida misma, o por lo menos la vida más feliz que pueda concebirse. La autenticidad de esta vida no es extrínseca al acto filosófico, sino que le corresponde originariamente. ¿Para qué quiero claridad? Para poder vivir sin contradicciones. La filosofía no se pretende por otro motivo que ella misma,

este desinterés es una radicalización de la existencia no un distanciamiento de la vida porque la filosofía es vida plena. ¿En qué momento vida y filosofía se distinguen al grado de oponerse casi de modo irreparable? Este era en verdad el riesgo sobre el que Sócrates alerta a la juventud ateniense, el que la sofística hacía de la reflexión filosófica un medio para la consecución de algo más y separaba así, por tanto, la reflexión de la existencia. La reflexión filosófica no se pretende por nada más que ella misma, y en cuanto reflexión exige un distanciamiento de los intereses de la vida corriente, tanto para entregarse al diálogo como para probar esa falta de certeza que tienen los bienes socialmente instituidos. Al filósofo no le interesa la riqueza, menos por desprecio abierto que por la interrogante sobre el valor de la misma como bien moral. ¿Qué es lo que determina el valor de bienes como la riqueza o la sabiduría, qué debo pretender antes, cómo determinarlo? El recurso a la idea de razón es fundamental en este movimiento originario de la filosofía, pues, en última instancia, lo que corre un inminente peligro frente a la sofística es una idea de racionalidad que instituye como meta la filosofía. Lo que está en riesgo tanto en la crítica de la sofística como en la crítica al psicologismo es una idea de razón y racionalidad universal. Una idea meta cuyo valor y legitimidad es puesta entredicho por el relativismo antropocéntrico de la sofística (la escuela de Protágoras, por ejemplo) y luego, por el relativismo naturalista del psicologismo. En uno y otro caso, esa idea universal de verdad debe justificarse filosóficamente, esclarecer su sentido vital, partiendo de los fundamentos lógicos del saber que pretende:

Los fines de una crítica del psicologismo exigen que dilucidemos el concepto de subjetivismo o relativismo, que aparece también en las teorías metafísicas mencionadas. Un concepto primario queda definido por la fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», si la interpretamos en el sentido de que el hombre como individuo es la medida de toda verdad. Es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero, para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca a sí mismo (Husserl, 1982, § 34, p. 112).

El riesgo ante el que nos pone el relativismo escéptico es el de la pérdida del sentido de la racionalidad filosófica (Díaz, 1999)¹⁴, y esta es una meta de razón que abarca una idea de

¹⁴ “Y es que esta naturalización de la conciencia, del sujeto, queda siempre presa de los hechos. En efecto, las ciencias de la naturaleza son ciencias empíricas, y en tal sentido están sometidas siempre a un grado de provisionalidad. Pueden buscarse regularidades inductivas entre los hechos, pero jamás alcanzarán, por propia definición, el nivel de la legalidad universal. Por ello, pretender una fundamentación de este tipo con esos materiales no conduce más que al escepticismo.” (Díaz, 1999, p. 139).

humanidad racional, de vida regida bajo principios racionales. Esto es lo que se reactiva en la crítica fenomenológica del psicologismo, la defensa de una idea fundamental de razón y racionalidad como movimiento tendiente a la verdad, una meta sólo alcanzable a través de la filosofía:

El psicologismo no es una mera teoría epistemológica, sino que es una concepción antropológica que afecta al ser humano como ser racional, incapaz de comprender esta faceta decisiva del ser humano. Si el hombre es el resultado de hechos, no hay lugar para la razón, sin lo cual, no hay ciencia ni filosofía, pero tampoco ordenamiento político que se base en algo distinto de la fuerza ejercida por unos sobre otros. Por eso, tratar de fundar toda ciencia en hechos, lo que pretende el psicologismo, significaría pensar al hombre y a la sociedad como hechos desprovistos de razón (San Martín, 1987, p. 41).

La consecuencia más grave del psicologismo es la idea de la razón como un hecho resultado de otros hechos. La lógica, por tanto, queda determinada por condiciones fácticas, en este caso, la constitución psico-fisiológica del ser humano. La razón es pues el resultado de cierta disposición fisiológica del ser humano como especie, de un hombre determinado por su herencia biológica y un transcurso evolutivo meramente causal y contingente. A tal grado se relativizan los principios lógicos que la lógica misma se convierte en una rama de la psicología, por lo tanto, los principios lógicos que rigen el conocimiento verdadero se relativizan también: “Así leemos en la obra polémica de Mill contra Hamilton: «La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de esta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología, y encierra en sí tanto de esta ciencia como es necesario para fundar las reglas del arte.» (Husserl, 1982, § 17, pp. 67-68).

El psicologismo es el resultado de una *metábasis*, es decir, una mezcla deformante entre ámbitos heterogéneos del conocimiento, lo que se confunde en el psicologismo por esta *metábasis* es la posición de lo fundado respecto de lo fundante, viniendo la psicología a situarse como fundamento de la lógica. La realidad está compuesta por hechos y esencias y el conocimiento científico parte o debe partir de esta clara distinción. El psicologismo traspasa los límites de las condiciones fácticas a que se refieren las afirmaciones de la psicología como un saber disciplinar, pero que están fundadas en estructuras epistemológicas no estrictamente determinadas por tales condiciones materiales, sino que pueden explicarse a través de ellas.

“Una *metábasis eis allos genos*, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina; confusión de capas lógicas, de tal suerte que las proposiciones y las teorías verdaderamente fundamentales (...) vayan a perderse entre series de ideas completamente extrañas.” (Husserl, 1982, § 2, p. 37). La clarificación de los límites entre lo conciential fáctico y la subjetividad cognoscente como estructura universal del conocimiento es el resultado de cierta abstracción de las condiciones meramente fácticas. La conciencia – filosóficamente pensada– no es solamente la psique, porque el psiquismo (naturalizado de la psicología que Husserl critica) es puesto también por la conciencia. La distinción entre la conciencia psicológicamente pensada, y la conciencia filosóficamente pensada se abre desde la crítica al psicologismo a través del concepto de intencionalidad con el que Husserl traspasa, sin salir de la psicología, el nivel fáctico sobre el que estaba puesta la teoría del conocimiento (como antes, en la filosofía antigua, la teoría de la verdad). Sin salir de la psicología porque lo que comienza a construir a través de la descripción de las estructuras intencionales de la vida psíquica establece las condiciones propicias para el surgimiento de una psicología pura.

La crítica al psicologismo debía restablecer el sitio de la lógica en la teoría del conocimiento para partir hacia la descripción de las estructuras gnoseológicas de la subjetividad desde un nivel filosófico. Lo que consigue la crítica al psicologismo es la idea de una subjetividad racional y, con ello, más que fáctica o meramente determinada por su génesis material pero este logro es filosófico, no psicológico.

Pues bien, la psicología pura o descriptiva es el primer momento del proyecto husserliano, esta psicología filosófica o pura, o descriptiva, es análisis de las estructuras intencionales de la vida de conciencia, es decir, una vez que hemos conseguido ver la conciencia desde un plano universal y no ya meramente psicofisiológico. ¿No representa esto la disección de la vida en estructuras formales? ¿No se daría aquí, otra vez, la posibilidad de una interpretación de la fenomenología como un idealismo distanciado de la vida? Uno de los problemas que aparecen en el horizonte de la psicología pura es el de la identidad entre esa subjetividad filosóficamente pensada y el yo psicológico cuyo análisis corresponde a la psicología empírica. Parece otra vez el problema de la identidad entre la razón y la vida, otra vez, porque la fenomenología vuelve a ponerlo en el centro del debate como una consecuencia esperable de su reforma de la teoría del conocimiento a través de la psicología pura, una identidad que la *epojé* vendría, al parecer, a disociar o dislocar en ciertos extremos interpretativos.

Uno de los aspectos más interesantes del análisis de la función y emergencia de la filosofía pura es, a partir del planteamiento del tema o problema de la identidad de la vida

subjetiva, el hacer visible el nivel o plano que ocupa la relación con la antropología. Esto es, el desarrollo de la psicología pura nos haría evidente dos dimensiones de la subjetividad sobre las cuales tiene que decidirse el nivel de inserción de la filosofía o el momento de su aparición en referencia precisamente a la composición idéntica de la vida subjetiva. Por un lado está la vida yoica-mundana que en actitud natural es el tema de la psicología, por otro la subjetividad trascendental que aparece o se hace visible a través del ejercicio de la *epojé* y la reducción trascendental.

La identidad de la vida subjetiva aparece ella misma como problema desde muy pronto en el programa fenomenológico, en relación con el deslinde de la fenomenología trascendental respecto de la psicología pura. Entre la vida constituyente descubierta por la reducción y la vida psicológica mundana cuyas descripciones son ambivalentes y, por ello mismo, aplicables tanto a esa vida mundana natural, de la que se ocupa la psicología, como a la vida constituyente o trascendental, de la que se ocupa la fenomenología como filosofía. El tema de la identidad de la vida subjetiva vista desde esta perspectiva (la del paso de la actitud natural a la actitud trascendental) es lo que en verdad importa de cara al re-planteamiento de la vocación vital (y humana) en el interior de la fenomenología trascendental. Pareciera que la *epojé* establece o determina una infranqueable distancia entre el yo trascendental y el yo psicológico, distancia sin la cual la meta última de fundamentación del conocimiento que se ha propuesto la fenomenología desde sus inicios, estaría perdida.

LA PSICOLOGÍA PURA Y LA REFORMA VOCACIONAL DE LA FILOSOFÍA

La psicología pura es análisis fenomenológico de actos intencionales concretos, de la conciencia como fenómeno puro en los dos polos de su estructura noético-noemática. En el primer polo, el noético, la psicología pura podrá describir la estructura de los actos intencionales según los modos de orientación de la conciencia o caracteres de acto; en el segundo polo, la descripción corresponde a la constitución del sentido intencional del objeto dado en cuanto dado, esto es, la constitución del sentido de lo objetivo como captado perceptiva, rememorativa, imaginativamente, etc., es decir como objetos de actos particulares. Pero para Husserl estos análisis, los de la psicología pura, no son todavía suficientes para garantizar el campo de experiencia que fundamente una psicología puramente fenomenológica y de carácter rigurosamente científico. Entonces propone llevar a cabo una reducción eidética, a la esencia o el sentido de la vida psíquica en su unidad cerrada que es, de hecho, lo que permite pasar de lo empírico a lo eidético, justamente está unidad estructural que conforma el dominio «formal

esencialmente necesario» de toda vida de conciencia singular y de las agrupaciones sintéticas que forman la unidad de cada vida individual. La reducción eidética expone (a través de la variación imaginativa) el *eidos*, la forma o la esencia de la vida psíquica pura; expone la invariancia del sentido como condición ontológica de la cosa en cuanto es lo que es, aplicada a la vida psíquica. Con todo, la psicología pura y la reducción eidética que expone las estructuras esenciales de esta vida psíquica no nos dejan todavía el nivel más profundo de la vida subjetiva: “La reducción fenomenológica sirve, en cuanto psicológica, sólo para alcanzar lo psíquico de las realidades [*real*] animales en su esencialidad propia y sus nexos esenciales propios. Incluso la exploración eidética, conserva el sentido de ser lo que está mundanamente ahí delante.” (Husserl, 1990, p. 71). La reducción trascendental es la única vía posible para acceder al campo más amplio y fundamental de la vida psíquica que se descubrirá luego como cierta forma no omniabarcante de la vida subjetiva. El yo psicológico no es la última evidencia a la que filosóficamente se puede aspirar, y es más bien la vida trascendental en cuanto tal la que otorga el verdadero fundamento de toda psicología pura y, a través de ello, de toda psicología empírica. Ahora bien, el paso a la esfera trascendental desde la psicología está mediado por la *epojé* fenomenológica trascendental, que, en todo caso, puentea una reducción a la inmanencia absoluta.

La fenomenología *eidética* abocada al análisis de las esencias inmanentes comparte con la psicología una dimensión diferenciada del mismo campo de análisis, el de una vida subjetiva que es, simultáneamente pero en niveles distintos, vida psíquica y vida trascendental: “La subjetividad y la conciencia –aquí estamos ante la ambigüedad paradójica a la que recurre la cuestión trascendental–, no pueden por ende ser realmente la subjetividad y la conciencia de las que se ocupa la psicología.” (Husserl, 1990, p. 73). Es a esta duplicidad a la que se debe la posibilidad del cambio de actitud y, luego, la ambivalencia de todo lo dicho para la subjetividad trascendental, como aplicable a un yo psicológico (Husserl, 1990).¹⁵ Retomando las exposiciones de las *Ideas* desde las que podría deducirse el tránsito de la psicología pura a la fenomenología trascendental, la *epojé* juega un papel decisivo en el proceso de desasimiento del yo psicológico que termina contemplando su identidad, a través de una reflexión potenciada que a poco lo expulsa de la primera evidencia cartesiana del *ego cogito*. El yo psicológico, en la medida en que se presenta a sí mismo abrazado a todo lo mundano, está entrelazado con lo objetivo según hace patente el concepto de intencionalidad. La *epojé* recaerá entonces sobre el campo entero de lo

¹⁵ “La fenomenología puramente psicológica coincide de hecho en cierto modo, como ahora se ve fácilmente, con la fenomenología trascendental, frase por frase, sólo que, en cada enunciación, por fenomenológicamente puro se entiende, en un caso lo anímico, un estrato de ser en el interior del mundo naturalmente válido, y en el otro, lo subjetivo trascendental, en lo cual se origina el sentido y validez de ser de este mundo. La reducción trascendental deja al descubierto precisamente una experiencia de una especie totalmente nueva –experiencia trascendental.” (Husserl, 1990, p. 29).

objetivo, sobre el mundo como realidad objetiva independiente de la vida de conciencia. Al corroborar esta continua implicación entre lo psíquico y lo objetivo, Husserl propone operar un rebasamiento de tal plano oposicional (implicativo) a través de la puesta entre paréntesis que se lleva a cabo por la *epojé*. Este ‘rebasamiento’ (o profundización), tal vez, no sería posible sin la reforma de la psicología y el paso por la ciencia *a priori* de la vida de conciencia como vida intencional.

La psicología pura es una propedéutica hacia la consecución de la fenomenología trascendental, porque en el paréntesis queda la vida psíquica del yo en su entrelazamiento con el mundo. Es sobre lo psíquico puro que recae la reducción fenomenológica y la *epojé* fenomenológica trascendental: “Quien mantiene el planteamiento de que el mundo dado en la experiencia no existe, quien se mantiene de modo radical en esa posición, sin asumir ninguna actitud judicativa [sin emitir ningún juicio] respecto a su existencia, ese les quita el suelo de debajo de los pies a la psicología, como a todas las ciencias mundanas.” (Husserl, 2002, p. 72).¹⁶ La suspensión de la tesis de realidad implica un rebasamiento de toda la psicofísica y pretende garantizar el libre acceso a la esfera plenamente trascendental. Desde el nivel en el que nos deja la reducción fenomenológica trascendental «ya no se puede decir nada más de la psicología ni del alma». (Husserl, 2002, p. 37).

En el primer libro de las *Ideas* los análisis psicológicos de la vida intencional aparecen como el previo necesario de la fenomenología trascendental; estas descripciones que Husserl califica de psicológicas no requieren ‘fatigarse’ con ninguna *epojé* (trascendental) (San Martín, 1986)¹⁷. Luego de haber expuesto y justificado el recurso a la desconexión en el primer capítulo de la *Meditación fenomenológica fundamental*, Husserl aplaza un momento su aplicación para clarificar su sentido a través de este previo descriptivo, la “reflexión psicológica sobre nuestro yo y sus vivencias” (Husserl, 2013, § 34, p. 77), que en el *Artículo para la Enciclopedia Británica* y las *Conferencias de Londres* adquirió la forma sistemática de una psicología pura que funciona

¹⁶ La traducción es muy imperfecta, incluso lo de los pies está mal, lo puedes decir: que has consultado y has sido informada de que no se trata de que “ha retirado sus pies del suelo de la psicología”, sino de que “le ha quitado a esta el suelo”

¹⁷ “Empezamos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna *epojé* fenomenológica. Estamos dirigidos de un modo natural al ‘mundo exterior’ y llevamos a cabo, sin dejar la actitud natural, una reflexión psicológica sobre el yo y sus vivencias.” Husserl, E., *Ideas I*, § 34, p. 150. En la reciente edición de este primer tomo, aparece un «trascendental» agregado como adjetivo sobre el “fenomenológico”. Cfr. Idem, Nota 176, p. 506. Para Javier San Martín, toda la fuerza de esta cita está en el agregado “trascendental”, pues muestra cierto sentido limitado de la *epojé* y la necesidad de la psicología para el acceso a la esfera trascendental: “Después de explicar en el capítulo primero [de la sección II de *Ideas I*] qué es la *epojé*, inicia en el segundo unos análisis en los que «no nos preocupamos de ninguna *epojé* trascendental». La palabra trascendental es una corrección tardía, pues en la primera edición habla de *epojé* fenomenológica. La corrección es lógica, pues esos análisis, de acuerdo con el título del § 34, son psicológicos, para lo cual ya sabemos que se requiere de una *epojé* fenomenológica psicológica.” (San Martín, 1986, p. 145).

como el pórtico (Husserl, 1990)¹⁸ de la fenomenología trascendental. La ‘sofisticación’ de esta psicología incorpora los resultados de la sección tercera de *Ideas I*, y puede hacerlo porque los análisis trascendentales que siguen a la segunda sección, en los que la «reflexión psicológica» del segundo capítulo sólo era una ayuda para entender la *epojé* trascendental, son ambivalentes: con un mero cambio de actitud se pasa de una esfera a otra, de la esfera psicológica a la trascendental.

La función epistemológica de la psicología pura estriba, en parte, en la forma en que ésta pone de manifiesto los dos ámbitos que constituyen lo real, lo eidético y lo empírico fáctico, y que se presentan, sin embargo, en la unidad idéntica del objeto. La psicología pura es una especie de trampolín reflexivo hacia la fenomenología trascendental. En el nivel eidético se analizan las estructuras esenciales de los actos intencionales, en el nivel trascendental se explora la vida constituyente de sentido, pues en el nivel trascendental está el problema de la constitución originaria de sentido del mundo.

A partir de aquí, una vez aclarado el papel de la psicología pura (y sus niveles) en el camino de la fenomenología, surgen dos problemas a los que me abocaré en lo que sigue, primero, la función de la *epojé* fenomenológica en el tránsito de la psicología a la fenomenología trascendental; segundo, el problema de la identidad de la vida subjetiva que, a través del cambio de actitud que la *epojé* representa, se muestra como idéntica en los diferentes estratos que capta la reflexión sobre el sí mismo. Esta identidad e individualidad –para Husserl irrenunciable– de la vida subjetiva está en el centro del problema vital (el del distanciamiento histórico entre filosofía y vida) de la fenomenología trascendental, o es esto lo que tendría que aparecer al hilo de la reflexión sobre la función de la *epojé*. Pues, si bien es cierto que la *epojé* es síntoma principal de la separación o distanciamiento fenomenológico de la vida, esta interpretación –algo sesgada– puede entenderse en dos niveles, el primero responde a la explícita posición de Husserl sobre el tema de la metábasis y la recaída en el escepticismo que ya antes hemos visto, una posición que depende o está fundada en una cierta idea de la existencia humana como limitada y determinada por su facticidad, y que ya antes hemos visto; el segundo nivel corresponde a una interpretación histórica de la *epojé* y la fenomenología trascendental, como formas de desentendimiento del mundo, como si no fuera la vida misma aquello de lo que la fenomenología trata al ser sus intereses de carácter puramente epistemológico.

¹⁸ “La idea de una psicología puramente fenomenológica no tiene solamente la función que acabamos de exponer de reformar la psicología empírica. Por profundas razones, puede servir como primer escalón para poner al descubierto la esencia de una fenomenología trascendental. Ni siquiera históricamente surgió esta idea de las necesidades propias de la psicología.” (Husserl, 1990, p. 68).

La claridad que podamos ganar sobre el problema vital de la fenomenología depende ahora de una justa comprensión de la *epojé* como el paso irrenunciable de todo filósofo que comienza, no sólo de todo fenomenólogo. La suspensión o neutralización de los intereses mundanos, extra-filosóficos, es originaria de la filosofía. Es un gesto también socrático. Esta neutralización de lo inmediato era algo exigible en el inicio del autoexamen; se trata de un acto crítico que pone en tensión nuestras creencias, lo que somos o creemos que somos. Esa mismidad, la identidad psicológica es puesta entre paréntesis porque ella misma es un hecho del mundo. Entonces la conciencia es algo más que su psique o esa identidad psicológica fáctica. Entonces la conciencia y la vida son algo más que meros hechos. Pero esta distinción entre niveles o esferas de la conciencia y de su identidad aparece sólo a través de la *epojé*. ¿Qué clase de vida es esta que puede ponerse en suspenso ella misma? ¿No exige la *epojé* una cierta capacidad de «descentramiento» y una excedencia del yo como yo mundano, como este yo que soy yo mismo? Al poner entre paréntesis esa mismidad y todo lo que ella implica o de lo que es resultado, se produce una escisión que radicaliza el gesto filosófico originario al conducirlo a la raíz última del sentido de la vida, la subjetividad trascendental. ¿De dónde saca Husserl a ese yo trascendental? Pues ese yo trascendental soy yo mismo, el mismo yo que, escindido de sí por la *epojé*, quedó puesto entre paréntesis.

LA IDENTIDAD DEL YO PURO Y EL YO PSICOLÓGICO COMO TEMA QUE ATRAVIESA LA IDENTIDAD ENTRE LA FILOSOFÍA Y LA VIDA

No se trata de la pregunta por el momento en el que la subjetividad psicológica deja de pertenecer al mundo para convertirse en vida trascendental, sino de cómo, manteniendo la evitación de una *metábasis*, se conserva la unidad entre la vida psicológica-mundana y la vida trascendental, lo que se consigue a través del descubrimiento de una estructura 'bifásica', compuesta por un yo empírico o psicológico, y una subjetividad trascendental. La diferencia entre ambos «yo» no es la que puede darse entre dos esferas separadas, sino que se trata de dos formas auto-aprehensivas de la conciencia. Una de estas es primaria por su función constituyente, digamos aquí, la de la vida trascendental directa, y otra secundaria en tanto aparece como sentido constituido en el mundo, esta es la esfera empírica personal.¹⁹ "Es aquí la subjetividad la base de aquella vida de conciencia en la que se constituye un mundo posible en

¹⁹ Dan Zahavi (2003, p.49) establece esta jerarquización, por demás coherente, entre las esferas y el 'vínculo' estructural de la vida subjetiva que se esclarece en el curso de la distinción metódica entre la psicología pura y la fenomenología trascendental.

general en cuanto mundo ahí delante.” (Husserl, 1990, p.72). El sentido de realidad del “ahí delante” del mundo es puesto entre paréntesis por la *epojé* fenomenológica, la ingenuidad de la experiencia que radica en el supuesto (de la realidad) del mundo.

Más que la pluralidad de las creencias y sentidos particulares de lo objetivo, lo que se pone entre paréntesis por la *epojé* es la unidad del sentido de realidad del mundo. ¿Qué me queda luego de la efectuación de la *epojé*? Un yo puro como polo unificante de la corriente de conciencia que tengo como tema en un nuevo nivel gnoseológico. ¿Qué es ese yo puro y por qué permanece idéntico al yo psicológico? ¿Cuál es la relación entre ese yo puro y el yo humano? De identidad sí, ¿pero como entenderla si por la *epojé* el sentido de lo humano había quedado en suspenso? El problema sigue siendo entonces el de la identidad de la vida subjetiva y la función de la *epojé* fenomenológica en la exposición de esa identidad.

El yo puro es lo que queda de la puesta entre paréntesis y que debe ser reducido a yo trascendental, suspendiendo también los predicados psicológicos que sólo pueden formularse desde el suelo del mundo y, por lo tanto, de la actitud natural. El yo puro es lo que resiste la desconexión y no es el yo humano aunque coincide con él. Es sobre esta coincidencia, en el desarrollo de su problematicidad, que aparece el problema antropológico, pues en el avance de las descripciones del yo puro se descubre como su correlato trascendental el mundo cuyo sentido de realidad había sido puesto entre paréntesis, ahora, luego de efectuada la reducción trascendental, ese sentido queda al descubierto, expuesto en su anonimato, pero entonces ¿qué ha pasado con la *epojé*? Y si la *epojé* podía entenderse como «desmundanización», el descubrimiento del mundo como correlato trascendental ¿no es una «re-humanización» de la fenomenología ya en un nivel trascendental? Pero aun planteado de este modo el problema prevalece, porque corremos el riesgo de una interpretación antropológica, basada en una idea de la *epojé* como un acto abstractivo en el que se restan cualidades contingentes, de modo semejante a lo que ocurre en una investigación inductiva. En todo caso, evitar este riesgo nos exige volver sobre las descripciones de la estructura del yo puro y, luego, de su génesis. Se podría decir que el momento en el que empiezan las descripciones del yo puro, análisis en cuanto tales y no menciones colaterales del tema en el discurso husserliano, empieza también la fenomenología genética; el verdadero desbordamiento del camino cartesiano (y del lenguaje de la tradición metafísica moderna) se produce en el descubrimiento genético de las «riquezas internas» antes negadas –en las menciones de la fenomenología estática– al yo puro. Los análisis genéticos exponen la concreción del yo trascendental. Una distinción útil aunque no husserliana entre el yo puro y el yo trascendental podría ser la que señala en la pureza del primero una abstención (purificación de) todo lo no conciential, y en ese sentido es más propia del lenguaje

psicológico, pero esa abstención no es más que un proceso abstractivo que como cualquier otro acto transcurre sobre el supuesto del mundo. El yo psicológico está en el mundo y es parte integrante del mundo, hay por ello una ambigüedad circular en las descripciones psicológicas. El yo trascendental en cambio incluye todo lo que no es conciencia y que la psicología había abstraído como correlato originario de una actividad histórica en la que esa identidad (la identidad de la que se ocupa la psicología pero ahora en sentido trascendental) se va formando en un continuo entretejimiento con lo que no es ya puro tiempo inmanente. Esta correlación tiene una génesis que los análisis más detenidos y maduros sobre el yo puro hacen visible, y en esa génesis aparece la vida como el problema y el tema central de la fenomenología husserliana y no aparece pues como un accidente o el simple resultado de la contingencia histórica y sus determinaciones sobre la existencia de Husserl, se trata más bien de una preocupación arraigada en la génesis histórica de la fenomenología trascendental. Es este un problema latente o ya incubado en la crítica al psicologismo donde es posible localizar esa preocupación por la vida, por una vida que no puede ser comprendida (al menos no desde el punto de vista filosófico) como el resultado de mis determinaciones histórico-materiales, psicológicas, fisiológicas, etc. La necesidad y pretensión de una racionalidad universal sería (desde el esfuerzo re-institutivo del sitio de la lógica en el edificio del conocimiento) irremisible las determinaciones materiales de la existencia. La aparición histórica de la filosofía abre una dimensión vital nueva en la estructura existencial (la estructura de sus determinaciones fácticas) del hombre que excede su facticidad específica y es la reactivación de estas motivaciones originarias lo que vincula la reforma vocacional de las filosofías socrático-platónica y husserliana. Sirvan estas páginas apenas, para hacer visibles los elementos centrales de esta vinculación histórico-espiritual.

Referencias

- Aristóteles (2004). *Metafísica* (Tomás Calvo Martínez, Trad.). Madrid: Gredos.
- Díaz, J. (1999). Husserl y la crisis de la cultura europea como crisis de la racionalidad universal. *Laguna. Revista de filosofía*, 1, 137-146.
- García-Baró, M. (2004). *De Homero a Sócrates*. Salamanca: Sígueme.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones Lógicas 1* (Manuel García Morente, Trad.). Madrid: Alianza.
- _____. (2002). *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23. Hua XXXV* (Berndt Goossens, Ed.). Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

- _____. (1990). *El Artículo de la Encycloaedia Britannica*. (Antonio Zirion, Trad.). Mexico: UNAM.
- _____. (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. México: F.C.E.
- Kraus, R. (1958). *La vida pública y privada de Sócrates*, México: Continental.
- Levinas, E. (2004). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- Nicol, E. (1973). *La reforma de la filosofía*. México: F.C.E.
- Platón (2002). *Eutidemo* (Ute Schmidt Osmanczik, Trad.). México: UNAM.
- Rorty, R. (2007). Philosophy as a kind of writing: an essay on Derrida. En Rorty, R. *New Literary History*, 10(1), 141-160.
- San Martín, J. (1986). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.
- _____. (1987). *La fenomenología como utopía de la razón*. Barcelona: Anthropos.
- _____. (2012). *La fenomenología de Ortega y Gasset*. Madrid: Biblioteca nueva.
- _____. (2015). *La nueva imagen de Husserl Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trota.

Notas sobre a autora

Marcela Venebra Muñoz: filósofa, docente da Universidade Autônoma de Estado do México (UAEM), Toluca, Estado de México, México. Doutorado e Mestrado em filosofia pela Universidade Nacional do México (UNAM). Email: marvenebra@gmail.com

Recebido em: 02/09/2016.
Aprovado em: 05/11/2016.