

LA FILOSOFÍA, HOY (XV)

---



---

# El movimiento fenomenológico

**A**l menos desde finales del siglo XIX tiende el hombre de las sociedades avanzadas a fiar el entendimiento racional del mundo a las ciencias positivas, tanto por su rigor metódico cuanto por su ininterrumpida contribución al desarrollo técnico, al bienestar, o a la victoria sobre las enfermedades. Ningún saber superior integra en unidad el que está disperso en las ciencias. Si la racionalidad de éstas es la única reconocida, las cuestiones que no son decidibles por los métodos científicos, como las éticas y morales, se abandonan al ámbito extrarracional, opinable, de lo que se llama «la conciencia de cada uno». A esta disociación de racionalidad y acción no puede aportar remedio la filosofía, dividida como está en corrientes que, por su déficit de justificación, son incapaces de conducir la mutua comunicación hacia un principio de acuerdo. Ante el «caos de las filosofías», Edmund Husserl (1859-1938) confesaba haber llegado a conocer la desesperación. Los filósofos se reúnen pero no las filosofías —exclamaba— y hay casi tantas filosofías como filósofos. La necesidad de aportar solución a la crisis de la humanidad que resulta de esa insuficiente racionalidad fue la mo-



**Domingo Blanco Fernández** es catedrático de instituto y profesor titular de Ética en la Universidad de Granada. Autor de *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty* y de diversos artículos de filosofía moral y política.

---



---

\* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia.

tivación que llevó a Husserl a fundar la «Fenomenología» como un movimiento cuyo designio era la radical refundación de la filosofía científica y, a través de ésta, de todas las ciencias.

La palabra «fenómeno» no designa aquí un orden cognoscible opuesto al de las «cosas en sí», como ocurría en Kant, sino «lo que hay» en su evidenciarse, las cosas tal como se nos dan «en persona», decía Husserl, o «en carne y hueso». Esto no significa, aunque el malentendido es frecuente en las ciencias sociales, que la «descripción fenomenológica» sea aquella que se hace con toda ingenuidad desde la actitud natural de experiencia. Al contrario, esta actitud, la del *valer* del mundo que me sostiene como persona, es la que hay que desconectar o poner entre paréntesis como primera providencia de la «reducción trascendental», sin cuya efectuaación no se cruza el umbral de la fenomenología. No cambian por eso los contenidos de sentido dentro del paréntesis, todo

→

Lenguaje. Arte. Historia. Prensa. Biología. Psicología. Energía. Europa. Literatura. Cultura en las Autonomías. Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo. La música en España, hoy. La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

«La filosofía, hoy» es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid (febrero 1997); *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED) (marzo 1997); *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada (abril 1997); *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid (mayo 1997); *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid (junio-julio 1997); *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia (agosto-septiembre 1997); *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (octubre 1997); *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro Sánchez-Pescador, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid (noviembre 1997); *Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)*, por Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (diciembre 1997); *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (enero 1998); *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (febrero 1998); *La ética anglosajona*, por Victoria Camps, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona (marzo 1998); *Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX*, por Francisco Fernández Buey, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (abril 1998); y *La fenomenología como estilo de pensamiento*, por Javier San Martín, catedrático de Filosofía en la UNED (mayo 1998).

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

**EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO**

se conserva igual en cuanto contenido de conciencia. Incluso el inconsciente, la sexualidad, el nacimiento y la muerte, o el sentido, ha de interpretarlos la fenomenología como *sentido* accesible a la reflexión. Resumir el método de la reducción fenomenológica requeriría tratamiento aparte, y lo tiene en el número 280 (mayo 1998) de este *Boletín Informativo*. Baste aquí distinguir la reflexión trascendental de Kant, que conducía a condiciones de posibilidad de la experiencia meramente formales (espacio y tiempo en la sensibilidad, y las categorías del entendimiento), de la reflexión fenomenológico-trascendental, que se propone reconducir a la integridad de «las cosas mismas», lo que requiere empezar por desmontar aquellas doctrinas científicas o filosóficas que ocultan o desvirtúan el darse de las cosas en su sentido último.

Entre estas doctrinas desorientadoras fue el naturalismo psicologista el que provocó en Husserl el rechazo que llevaba asociada la inspiración fundacional. Él mismo había compartido en 1891 la extendida creencia de que la Aritmética podía fundamentarse en los procesos psíquicos, como el acto de numerar. Y fue en el empeño de probarlo donde se apercibió del contrasentido que hay en querer basar la validez necesaria de las leyes lógicas (por ejemplo, «dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí») en algo que no puede tenerla: en los hechos. Recurrir a una ciencia que se limita a decir «esto *es* así» para fundar una ciencia normativa, que enuncia lo que *debe* ser el pensar para ser posible, era el error naturalista, ya denunciado desde Hume. La distinción es clara. Una máquina de calcular puede estropearse, o un programa de ordenador ver falseado el resultado de sus operaciones por un «virus» informático, pero la validez de las reglas aritméticas no puede verse afectada por ese accidente ni por ningún otro. Si cincuenta alumnos en la escuela piensan a la vez el teorema de Pitágoras habrá cincuenta actos psíquicos pero un solo teorema cuya validez rige a todos los sujetos. El ser humano puede contraer enfermedades psíquicas o estar mentalmente sano, pero las leyes lógicas, o el teorema de Pitágoras, no pueden ni enfermar ni estar sanos, es una asociación que carece de sentido. La objetividad de lo lógico es ideal, no empírica.

El proyecto entero de Husserl surge de conectar esta crítica del psicologismo con el redescubrimiento de la intencionalidad realizado por su maestro F. Brentano. De éste había aprendido en los años ochenta que, a diferencia de los hechos físicos, los hechos psíquicos se caracterizan por su intencionalidad: toda conciencia es conciencia *de* algo. Pero la crítica del psicologismo lleva a reinterpretar la intencionalidad como correlación subjetivo-objetiva de sentido, de conexiones eidéticas (de esencia). No es un fenómeno psíquico, ni es la relación entre dos realidades, sujeto y mundo, que pudieran existir con independencia la una de la otra, sino una unión esencial sin la cual no serían concebibles ni el sujeto ni el mundo. Una reflexión (trascendental) que siga y despliegue las vivencias de esa correlación intencional podría retrotraernos hasta la última fuente de todas las formaciones de sentido para fundar desde ella el conocimiento científico y la práctica moral.

Éste es al menos, en su flagrante desmesura, el proyecto de Husserl, que se considera a sí mismo un Moisés llamado a conducir, no a un pueblo particular, sino al género humano, hacia la tierra prometida de una convivencia regida por los principios de autorrealización de la razón. Concede que, para ver cultivada esa tierra, necesitaría llegar a la edad de Matusalén, pero no le parece exagerada su pretensión de «haber abierto el camino que conducirá necesariamente a formular y a resolver gradualmente todos los problemas concebibles de la filosofía». Esto lo escribe en 1930, inmune al desánimo por el desvío de sus discípulos más dotados, que le produjo una amarga decepción. De Max Scheler dice que no rebasa los planteamientos de psicología empírica más que para caer en una metafísica dogmática, sin tan siquiera elevarse al nivel propio de la fenomenología. Y de la filosofía que Heidegger construye a partir de *Ser y Tiempo* (1927) escribe Husserl en 1931: es una de aquellas que durante toda mi vida me he dado por tarea volver imposibles para siempre. En cuanto a sus asistentes y más estrechos colaboradores, A. Pfänder deriva hacia un «realismo» que Husserl tiene por «ontologista»; R. Ingarden, L. Landgrebe y E. Fink se comprometen en desarrollos ontológicos propios de cada uno, el primero en afinidad con N. Hartmann,

**EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO**

y los otros dos en distintas aproximaciones a Heidegger. Tampoco se habría reconocido Husserl en la sociología de A. Schütz, inspirada en él, y aún menos en la Etnometodología que la continuó. ¿Tenía que haber también casi tantas filosofías como fenomenólogos? En carta a Pfänder de 1930 se duele el maestro de haber tardado mucho en dar forma sistemática a «lo que tengo que llamar (¡ay de mí!) *mi* fenomenología trascendental». ¿Había acabado haciendo otra filosofía más de firma personal, como una novela o un cuadro? ¿Será la fenomenología un vuelo de Ícaro de la razón especulativa?, se preguntaba en 1935 Fink, que ya en su *Sexta Meditación Cartesiana* (1932) se había hecho eco de los reproches de arrogancia desmedida que pretende remontarse a la comprensión última de la subjetividad constituyente (= creadora) del mundo. Hoy, un post-fenomenólogo tan comprensivo como Paul Ricoeur describe la desmesura del planteamiento husserliano como una «práctica sistemática del *exceso* en la argumentación filosófica». Y otro buen especialista, Gérard Granel, presentaba el último libro de Husserl (*Krisis...*), que él tradujo al francés, como «un puro ejemplo de la paranoia teórica occidental».

Sin embargo, es el caso que los estudios fenomenológicos han experimentado un pujante renacimiento internacional en los años ochenta y noventa. Los Archivos Husserl de Lovaina, que salvaron de los nazis a la muerte del filósofo (de origen judío) las más de cincuenta mil hojas de sus manuscritos inéditos, han ido abriendo Anexos en Estados Unidos (Búfalo y Nueva York), en Alemania (Francfort y Colonia) y en Francia (París). De la profusión de revistas especializadas, colecciones de libros y monografías dará una pálida idea la mención de algunos de los más destacados cultivadores actuales de la fenomenología en lengua alemana: R. Boehm, W. Biemel, R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, K. Held, G. Brand, o B. Waldenfels; y en lengua francesa: P. Ricoeur, M. Henry, J. Derrida, J.F. Lyotard, D. Franck, J.-F. Courtine, G. Granel, M. Haar, J. Taminiaux, J.-F. Marquet, J.-L. Marion, G. Planty-Bonjour, H. Maldiney, J. Garelli, M. Richir, J. English, F. Dastur, D. Janicaud, E. Escoubas, N. Depraz, o J. Benoist.

¿Cómo comprender que esta filosofía aparezca hoy, a los cien años de su fundación, como una inmensa cantera que moviliza un

trabajo de pensamiento ingente y riguroso? Es cierto que el fisicalismo imperante en filosofía de la mente, o el predicamento del comunitarismo en filosofía práctica atestiguan una persistencia del naturalismo que debería seguir motivando la crítica fenomenológica. El hecho, sin embargo, es que los trabajos actuales se centran más en la comprensión de la fenomenología que en el debate con las doctrinas rivales. El reto inmediato es el de entenderse con la obra del fundador, que ni siquiera está toda publicada, pues se calcula que faltan aún no menos de diez tomos, en una serie (*Husserliana*) que tendrá al final más de cuarenta. Pero se trata de una obra que será siempre difícil de abarcar y de sistematizar. Husserl es un autor que se debate sin descanso con las aporías de su proyecto y con lo insatisfactorio de sus análisis previos, con frecuencia para volver a empezarlos, sin que las tensiones internas se resuelvan nunca en una concepción coherente, y sin cesar de aportar nuevos motivos de reflexión. Sin embargo, muchos estudios coinciden actualmente en atribuir la desmesura del proyecto fenomenológico a un factor exógeno: su cartesianismo, y abren la expectativa de que, una vez extirpado este motivo extraño, pueda imprimirse al movimiento el impulso decisivo hacia lo que había en él de realizable.

Sin el pensamiento o la conciencia, el mundo no estaría ahí siempre como realidad. A la totalidad del mundo que me rodea, hombres, animales, plantas, utensilios, pero también valores y fines, se refieren las espontaneidades de mi conciencia, el comparar, distinguir, suponer, inferir, explicitar, numerar, así como los estados de mi sentimiento o de mi querer, alegrarme o entristecerme, sentir atracción o repulsión, apetecer, esperar, temer, decidir, *intenciones* todas que están comprendidas para Husserl, como lo estuvieron para Descartes, en la sola palabra *cogito*. Es en el pensamiento, en efecto, donde Husserl cree haber encontrado el principio absoluto para la ciencia, pero ahora la autocerteza del *cogito* se ha convertido en una autorreferencia *intencional*, y en ella es toda la red de implicaciones de sentido del mundo lo que se puede traer a la evidencia del *ego*, abriendo la vía a la realización de una ciencia universal apodíctica e incluso de una «vida en la apodicticidad».

**EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO**

Heidegger tenía ya claro en 1925 que lo que guiaba a Husserl ante todo era esa idea de una ciencia absoluta y que a ella no llegaba por la reflexión fenomenológica sino por un regreso a la filosofía cartesiana. Poner la reducción trascendental al servicio del modelo cartesiano de ciencia limita y condiciona la vuelta «a las cosas mismas», pues ese modelo predetermina la *norma* de esa vuelta: que las cosas se hagan esencialmente evidentes a la conciencia en la pura inmanencia. La realidad no es restituida a su total estado, al contrario, queda reducida al residuo acogible en una isla de autocerteza, y por esta obsesión cognitiva la intencionalidad se reduce a *noesis* en el polo subjetivo y a *noema* en el objetivo. Como dice M. Haar, ya se trate del miedo, del amor, o de la esperanza, toda vivencia es tratada por Husserl como un modo más o menos elevado de actividad epistemológica. La «reducción trascendental» noematiza el mundo, lo hace relativo a la conciencia y ofrece a ésta como el reino de un ser absoluto, como el ser inmanente que no necesita de ninguna «cosa» para existir. Es verdad que esta fórmula corresponde a su etapa más idealista, la de *Ideen I* (1913), pero en *Krisis* (1936) seguirá definiendo Husserl la fenomenología como una filosofía que aspira a esclarecer la unidad de la tarea por cumplir en la historia humana «hasta su elaboración final en la total transparencia», y que a ese fin remite a la subjetividad cognoscente como «el lugar original de toda formación objetiva de sentido y de toda validez de ser».

¿Y qué pasa entonces con el ser de esa subjetividad? Ésta era la dificultad de raíz que Heidegger planteaba a su maestro en una carta de 1927. La auto-referencia del yo pensante ha de estar alimentada constantemente por una existencia (*Dasein*: ser ahí). El propio Husserl reconocía una génesis desde las síntesis sensibles a las síntesis lógicas, mi autoconciencia implica mis kinestias y cenestias, que oigo, veo cosas, siento el calor o el frío ambiental, dolor o placer. Pero estos análisis no alteraban la preordenación por lo relevante del pensar-conocer-teorizar, cuya diferencia de planteamiento con el ontológico-existencial de Heidegger hace muy gráfica J.L. Marion: a partir del *ego cogito*, el resto es *cogitatum*; a partir del *Dasein*, el resto del *Da* (ahí) es el *sein*, el ser. Puesto que la relación sujeto-objeto presupone el ser en el mun-

do, el autor de *Ser y Tiempo* toma como punto de llegada el análisis del *Dasein* y de su referencia a las cosas en el modo de la preocupación (o cuidado: *Sorge*), modo en el cual se juega todo lo que el *Dasein* es, pues su ser mismo es lo que está por decidir. Se podría objetar, sin embargo, que el nivel de complejidad en el que Heidegger se situaba, el de las decisiones, acciones personales, resolución de tareas, presuponía la capacidad de mover el cuerpo propio y daba por efectuada la percepción, y así se le reprochó.

El siguiente paso en la reflexión lo dará M. Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción* (1945). A partir de esta obra, corregida y precisada por *Lo visible y lo invisible* (1964), la regresión por implicaciones de sentido, que se empantana por una parte en la opacidad de funciones subjetivas latentes, alcanza por otra parte una desembocadura que nos lanza de nuevo al orden empírico implicado en nuestras necesidades básicas: la de alimentación, el trasvase de materias en que mi vida se conserva por la muerte de animales que a su vez se nutrían de otros animales o vegetales; y la sexual de un cuerpo constituido como mitad menesterosa de la complementaria. La «reducción» recupera el principio causal natural de que, porque unos entes son, otros son destruidos; y de que, porque unos entes son, surgen entes que no había. Tanto en la destrucción como en la generación es obvio que la relación de un pensamiento a su objeto «no contiene ni el todo ni lo esencial de nuestro comercio con el mundo», como dice Merleau-Ponty, cuya *Fenomenología* no se pliega a la norma metódica de Husserl, sino que alterna las descripciones fenomenológicas con la utilización de experimentos de la psicología empírica y de la psicopatología. Por ejemplo, a este enunciado antihusserliano: «La percepción erótica no es una *cogitatio* que apunte a un *cogitatum*», llega Merleau-Ponty por el estudio de un caso patológico (el de Schneider), cuyas deficiencias no están ni en los automatismos reflejos ni en representaciones de conciencia, sino en una zona intencional-operante que puede pasar inadvertida a la reflexión del hombre normal.

Con frecuencia es sólo la disfunción la que revela la función, y éste es un límite de principio para el método de la fenomenología, que debería por eso reconocer la necesidad de complementar

**EL MOVIMIENTO FENOMENOLÓGICO**

su reflexión (sus «variaciones imaginativas») con los datos que aportan la neurobiología, la psicopatología, y las demás ciencias del hombre. Gracias, sobre todo, a la reinterpretación fenomenológica de esos datos ha probado Merleau-Ponty que es posible remover los dos reduccionismos opuestos, el naturalista y el idealista, y recuperar una experiencia no menoscabada, reaprender a percibir. Es seguro que habría hecho uso de las investigaciones sobre funciones latentes que se realizan actualmente por neurobiólogos norteamericanos, entre las cuales guardan directa relación con nuestro problema las de A. Damasio (*El error de Descartes*, Barcelona, 1996) sobre pacientes con lesión cerebral en los lóbulos frontales.

Aunque en ellos el cociente intelectual y el juicio moral que miden los tests se mantengan en el estado anterior a la lesión, los sujetos pierden capacidad para resolver tareas y para decidir. Los experimentos demuestran que el déficit está en la capacidad de respuesta a estímulos emocionales. Los neurobiólogos sabían que si se hace pasar una corriente eléctrica de bajo voltaje entre dos electrodos conectados a la piel del paciente, un sutil aumento en la secreción de las glándulas sudoríparas basta para reducir la resistencia al paso de la corriente. Para comparar las respuestas de conductividad de piel en individuos sanos y en pacientes con lesión frontal, se les proyecta una sucesión de diapositivas, banales la mayoría, entre las que aparecen aleatoriamente escenas de horror, o de dolor físico, o imágenes sexuales explícitas. Ante las imágenes inquietantes, mientras que los individuos normales generaban abundantes respuestas de conductividad dérmica, los pacientes con daño cerebral no generaron *ningún* cambio de conductividad, sus registros en el polígrafo eran planos. Comprendían perfectamente el contenido, que había un homicidio, con sus elementos de horror, describían el miedo, la tristeza, o la compasión por la víctima que las imágenes debían inspirar, pero esas emociones que entendían *no las habían sentido*. Un paciente comentó que el contenido de esas imágenes tenía que ser perturbador, pero que él no se había sentido perturbado. Reconocía el *sentido* emocional, pero su carne (*his flesh*, escribe Damasio) no respondía a esos estímulos como lo había hecho cuando estaba sano.

En la *noesis* no había ningún déficit, pero sí en la experiencia somática de la emoción, justo en el dispositivo que la «reducción» desconecta para quedarse con el residuo fenomenológico: el sentido de la representación consciente. Los análisis husserlianos del cuerpo propio no rectifican la filosofía de la conciencia sino que resultan desactivados por ésta, y la objeción del neurobiólogo le alcanza de lleno. Si es cierto, como cree Damasio, que una «cultura enferma» puede arrastrar efectos comparables a los de una lesión cerebral, la «ciencia» de Husserl agravaría la crisis de la humanidad que quiere superar, porque hace tabla rasa de las fuerzas o intensidades afectivas como ajenas a la racionalidad. El rodeo por la ciencia obliga a reconocer que el factor emocional o pulsional, en su energía material, *empírica*, está lejos de ser *trascendentalmente* irrelevante. Contra Husserl, pues, pero también contra Heidegger y su propósito de «traer el despejo de la verdad del ser ante el pensar», Merleau-Ponty advertía que *no se puede hacer ontología directa*, que el método «indirecto» (el ser en los entes) es «el único conforme al ser». Por eso su fenomenología ha podido ser integrada con otra «filosofía reflexiva» que no olvida el *acto* por su *signo*, sino que apunta a conquistar la interioridad espiritual, en su unidad, por la *interpretación* de las significaciones y las obras en las que se objetiva, porque esta *vía larga* es más rica y fiable que «el discurso interior de una conciencia que ignora que lo que piensa le disimula lo que es» (J. Nabert). La síntesis está ya muy avanzada en la obra de P. Ricoeur, cuyo método hermenéutico, emparejado a la reflexión, va mucho más lejos que el método de las implicaciones eidéticas. A la luz de lo adquirido por Merleau-Ponty y Ricoeur podría concluirse que la fenomenología se realiza al destruirse como movimiento separado.

Reconducir el pensamiento a la integridad de los circuitos ideales-somáticos de la experiencia y, por ellos, a los relieves de estimación de los valores y al sentido de lo importante y lo accesorio, es un empeño en cierto modo opuesto al de esclarecer la tarea histórica por una ciencia en total transparencia, pero sería una contribución magnífica de la fenomenología renovada en orden a la que fue su gran motivación inicial de regresar a las cosas mismas para devolver racionalidad a la convivencia. □