

En el centenario de *La filosofía, ciencia rigurosa*

–Borrador de trabajo–



Germán Vargas Guillén
Profesor Titular
Universidad Pedagógica Nacional
Bogotá, 26 de octubre de 2011

Volver la mirada sobre *La filosofía como ciencia rigurosa* (1911; *Hua*. XXV, pp. 3 a 62), de Edmund Husserl, tiene sentido si se pone en cuestión la *cosa misma* que discute el autor. Para decirlo, brevemente, el problema se puede formular así: ¿tiene posibilidad la filosofía de ser una ciencia?, ¿qué queda para la filosofía si no lo es?, ¿cómo se realiza la filosofía al margen de un proyecto científico? Una respuesta a este interrogante la expondré en la parte I.

No voy a repetir lo que he argumentado, siguiendo paso a paso la exposición de Husserl, en mi estudio del escrito de Husserl bajo el título *La fenomenología y el ideal de la ciencia –En el centenario del artículo La filosofía, ciencia rigurosa*¹.

Aquí simplemente voy a dar una respuesta muy esquemática a las tres preguntas precedentes, fruto de la interacción con los estudiantes. Luego voy a reconstruir las principales cuestiones que se han presentado los colegas en diversos certámenes, con la respuesta que he podido elaborar ante las mismas. Es lo que trato en la parte II.

I

1. La filosofía requiere ser ciencia rigurosa o estricta porque sólo en esta dirección puede ofrecer la alternativa de que cada uno de sus pasos y resultados sea sometido sistemáticamente a la crítica y a la corrección; además, porque en ella todo es metódico, y, consecuentemente, pueda ser enseñado. En modo contrario, la filosofía se reduce a una simple y variable *sabiduría*

¹ Presentado originalmente en el Seminario Doctoral *Formación e intersubjetividad*, DIE–UPN, 1er Semestre de 2011; en el Curso de *Introducción a la Filosofía y a la Pedagogía*, UPN, 1er. y 2do. semestre de 2011; en el *IV OPO Meeting “Reason and Life. The Responsibility of Philosophy”*, Segovia – España, 19 a 23 de septiembre de 2011; y, en el evento *Vigencia y límites del proyecto de “La filosofía como ciencia estricta”*, UIS, Bucaramanga, 19 a 22 de octubre de 2011. El escrito de la referencia se publicó en: *Ausencia y presencia de Dios*. Bogotá, San Pablo, 2011; pp. 57 a 173.

que no puede ofrecer conocimiento alguno de valor estable. Sostengo, pues, que la filosofía es ciencia rigurosa si: (a) Mantiene un asunto temático definido en cada investigación; (b) si cada investigación tiene método de investigación que permita dar cuenta, paso a paso, de lo que asevera; (c) si lo metódicamente expuesto puede ser sometido a control crítico, precisamente, para ser corregido; (d) si sus resultados pueden exhibir validez para uno y para todos; y, (e) si puede dar cuenta de su historicidad y su enseñabilidad, con base en lo anteriormente caracterizado.

De no proceder como se ha indicado la filosofía se reduce a una *sabiduría*: una suerte de expresión de la “iluminación” o de la “revelación” que lleva tanto al misticismo como al irracionalismo y al oscurantismo. Que esto último termine exhibiéndose como “filosofía” es, en sí, una renuncia a la filosofía entendida en su vocación *racional*.

Sí, la fenomenología es una alternativa metodológica, pero también lo es la dialéctica (trátese de la versión de Hegel, de la de Marx o de la escuela de Frankfurt), lo es la genealogía y la arqueología (en el sentido que les ha dado tanto Nietzsche como de Foucault), lo es la hermenéutica (en el sentido del primer Heidegger como en el de Gadamer y Ricoeur), lo es la deconstrucción (en el sentido dado a la misma por Derrida), lo es el análisis lógico del lenguaje (en versiones como las de Wittgenstein, Carnap o Schlick).

Si el apelativo “ciencia” le suena muy duro a los oídos más críticos y prefieren, en cambio, usar la voz “metodicidad”, o “rigor”, es un asunto de preferencias que no afecta al punto que pongo en discusión.

2. Si la filosofía si no es ciencia, como se alcanzó a señalar, queda reducida a una mera *sabiduría*, consecuentemente, toda su tarea encalla en el relativismo. ¿Por qué se tiene que combatir, racionalmente, este “estilo”? Porque en él el filósofo adquiere el tono, digamos, de un oráculo, de un iniciado, de un arconte. Sus sentencias dejan de tener procedimientos que den cuenta del valor de lo aseverado, esto es, renuncia a los *criterios de validez*.

El relativismo daría cuenta de que todo tiene valor desde “algún” punto de vista; que cada quien, a su manera, tiene razón. La consecuencia es que queda en vilo el poder incluso comunicarnos, hacer transacciones de sentido, llegar a una unidad estratégica en la acción.

El relativismo, en sí, es la base operativa sobre la cual se despliega el *escepticismo*. El escepticismo es, claro está, un “estilo” que dinamiza los debates e impide que se caiga en el dogmatismo; pero éste tiene que ser superado en algún momento, si se adopta una posición racional, si hay manera de decidir sobre la validez de nuestros puntos de vista.

3. La filosofía al margen de un proyecto científico no se realiza, no es propiamente filosofía. En muchos sentidos lo que se hace en filosofía es tamizado (cernido, discernido) por el rigor científico. Pongamos por caso: el estudio de las fuentes, el trabajo filológico que permite establecer la autenticidad de lo que han escrito los diversos autores; los métodos de interpretación que validan el estudio de lo que han dicho los autores, en una suerte de puesta al día de esos planteamientos en relación con nuestro mundo de la vida actual. Pero más allá de eso: está la posibilidad siempre abierta de “volver a las cosas misma” para que todos podamos ponerlas en el centro y circundarlas desde nuestra perspectiva para ofrecer la pluralidad de perspectivas que se pueden validar; o, está la deconstrucción de las formas canónicas de comprender y actuar que se entronizan en una época. Etc. Hay, pues, multiplicidad de vías para hacer filosofía y para que lo dicho pueda ser sujeto a un *control crítico*.

Renunciar a *controles críticos* es, *mutatis mutandis*, aceptar que “cada quien tiene su filosofía”, que “sólo existen cosmovisiones”. Se pasa de la racionalidad al oscurantismo. Puesta esa vía como modo de trabajo en filosofía, el filósofo deja de ser un modesto trabajador de la cultura y adquiere más bien el carácter de un “sacerdote” (sea que se trata del “sacerdote positivista” o del “iluminado de la Selva Negra” que tiene oídos, y sólo él, para oír la voz del ser).

II

En la lectura pública de mi estudio sobre *La filosofía como ciencia rigurosa* me he encontrado con las siguientes réplicas, objeciones o comentarios:

1. Julio César Vargas Bejarano me objeta que el proyecto de la fenomenología no se realizó, precisamente, porque no hay manera de tener conocimiento definitivo en filosofía, en fenomenología.

2. Lester Embree me interpeló con la cuestión: Entonces, ¿la filosofía es una epistemología?

3. Thomas Nenon me ha cuestionado en dos sentidos: (a) ¿cómo se aplica este ideal de ciencia al campo de la ética?, (b) ¿qué alcance tiene en este contexto la expresión “psicología”?

4. Antonio Ziri6n me replic6: La psicología fenomenol6gica no puede ser la base de una fenomenología trascendental.

Las principales observaciones que me han expuesto los estudiantes, tanto de Licenciatura como de Doctorado, motivaron la primera parte de este escrito. Voy a responder las observaciones de mis colegas en el orden que acabo de enunciar (a sabiendas de que la secuencia temporal fue: 3.a., 2., 4., 1. y 3.b.), puesto que permite dar cierto orden a mi exposici6n. Aqu6 me voy a valer muy especialmente de las respuestas que di, de viva voz, a quienes me honraron con sus intervenciones.

1. Estoy en acuerdo en que la filosof6a no llega a conocimientos definitivos. En efecto, veo que ser6a contradictorio hablar de la filosof6a como ciencia que se rige por el *principio de corregibilidad* y llegar a afirmar que ella es *infalible*. Por eso tambi6n asevero (en acuerdo con la ponencia que ley6 T. Nenon en nuestro evento de Bucaramanga) que *la fenomenol6gica es una ciencia falible*.

Ahora bien, que sea *falible* no la hace diferente de las dem6s ciencias. Todo lo contrario. La pone en pi6 de igual con todas ellas. No s6, entonces, por qu6 se puede demandar para la filosof6a lo que ninguna otra ciencia tiene que satisfacer. La filosof6a (quiz6 es bueno hablar de ella en plural: *las filosof6as*, como tambi6n se habla, pongamos por caso, de *las matem6ticas*) no es un cuerpo homog6neo. No es lo mismo pedir rigor al estilo de la fenomenol6gica que al estilo de la deconstrucci6n, etc. E incluso, aqu6 me pregunto si no hay tambi6n que examinar el postulado de la *incommensurabilidad* de las teor6as tambi6n en el contexto de la filosof6a. No me cabe duda de que dentro de cada enfoque filos6fico hay modos de validar que no necesariamente pueden ser satisfechos en otra direcci6n, en otra orientaci6n o en otro estilo.

Ahora bien, la *falibilidad* (que tambi6n la podemos entender, m6s que negativa, positivamente como *corregibilidad*) puede darse al ser examinada una observaci6n o sentencia o punto de vista filos6fico, digamos aqu6, *desde dentro* (digamos: algo que afirma un fenomen6logo se puede examinar desde la fenomenol6gica, por parte de sus pares, con los m6todos y criterios propios de la este enfoque); pero tambi6n puede ser criticado *desde afuera* (pongamos por caso: la cr6tica que hace desde el positivismo l6gico R. Carnap a M. Heidegger sobre el uso filos6fico del t6tulo “nada”).

Ahora bien, ¿c6mo defender un punto de vista si la cr6tica es *desde dentro* o, en cambio, es *desde fuera*? Husserl (1928; *MC, Introducci6n*) sol6a decir que a menudo se re6nen los fil6sofos, pero no las filosof6as. Su tono era, m6s bien, de “lamento”. He argumentado que esta variedad de perspectivas filos6ficas e incluso fenomenol6gicas, para decirlo con Ricoeur, “da qu6 pensar”.

En ese sentido, prefiero que no haya *unanimismo* y que, en cambio, se entienda la filosofía como un *campo agonal* que exige y muestra la coherencia de las posiciones, al tiempo que también hay que procurar ganar el beneplácito del auditorio. Por ello he suscrito y suscribo la observación de R. Sierra Mejía (en la que sigue a Ch. Perelman) según la cual *la diferencia entre el poeta, el artista en general, y el científico es que mientras el primero prescinde del auditorio, el segundo se orienta hacia él e incluso tiene que crearlo*.

En el centro de la filosofía como ciencia (al igual que cualquiera otra ciencia) está el que podemos llamar el *problema retórico*. Platón decía que tenemos que argumentar como si quisiéramos y requiriéramos convencer a los mismos dioses. De esto es de lo que se trata en la filosofía como ciencia: argumentar de modo que *lo dicho valga para uno y valga para todos*.

Se me pudiera preguntar: ¿en qué casos puede verse que hay unos conocimientos de tal índole que valen para uno y valen para todos? Sólo desde la fenomenología quiero llamar la atención sobre cómo progresivamente se van clarificando unas *estructuras del mundo de la vida* (que, como estructuras, son al tiempo *essendi* y *cognoscendi*) sin las que no se da la experiencia humana y a las cuales (con un sentido distinto al de Kant) podemos llamar *a priori*: espacialidad, corporalidad, temporalidad, historicidad, subjetividad, intersubjetividad, comunidad, lingüisticidad, correlación, noema, noesis; etc.

¿Es posible vivir humanamente la experiencia de mundo sin alguna de ellas? Tal vez no.

Y, sin embargo, sólo fenomenológicamente, es muy distinta la descripción de la *corporalidad a là* Husserl que *a là* Merleau-Ponty. Y allí se podría, volviéndose a la *cosa misma*, a saber, a la *corporalidad*, proceder a variaciones, correcciones, nuevas entrevisiones o descripciones de esencia. Que esto mismo se pueda hacer con cualquiera otra de las *estructuras del mundo de la vida* sólo prueba el doble carácter de *ciencia* y de *proyecto* propio a la fenomenología.

2. ¿Se deriva de ello que la fenomenología (y, por extensión, la filosofía) es una epistemología? Mi punto de vista es que sí, pero con la aclaración de que no sólo es sólo una epistemología. Quiero poner por caso: la fenomenología se modaliza como ética, como sociología, como psicología, etc. En cada caso, desde luego, cambia su foco atencional y requiere volver a poner en claro las condiciones de validez de su investigación. Yo creo, como fenomenólogo, que Husserl permitiría traducir el lema “a las cosas mismas” según la expresión de Aristóteles en *Metafísica* en la cual se refiere a los presocráticos: “Pero al investigar *las cosas mismas* les abrieron el camino” (la subraya es mía).

Tal vez coincido (con Antonio Ziriñ Quijano) en que *no hay un método fenomenológico*. Tal vez, cada vez, hay que volver y definirlo y volver a clarificarlo. Y, entonces, una primera tarea de cada investigación fenomenológica es la esclarecer sus postulados y condiciones epistemológicas de validez. Y sin embargo, esto no es una renuncia a *las cosas mismas*, sino una exigencia de rigor, de sistematicidad, para estudiarlas.

Una vez logrado (antes o después de ejecutar la investigación) un “esquema” o una “estructura de validación”, entonces se puede someter (en el segundo caso) o ejecutar (en el primer caso) la investigación a procesos de desarrollo, incluido en éste la exigencia de *corregibilidad*. Ahora bien, hay una suerte de típica en el “hacer” o “quehacer” metódico de la fenomenología: El lema “a las cosas mismas”, que se traduce en *tematización* como *volver la atención a algo*; la *variación* que implica la *inclusión de la multiplicidad de perspectivas*, dado un *horizonte común*; y, la *descripción de esencia* que viene a ser el darse “así e indefinidamente”. Si tomáramos, por poner un ejemplo, la *corporalidad* es bien claro que se nos da “así e indefinidamente” como *estructura del mundo de la vida*, aunque se modalice su darse y su descripción, como ya se ha dicho *a là* Husserl o *a là* Merleau-Ponty, etc.

3. Pongamos ahora el caso de la ética que, desde luego, incluye las dos estructuras correlativas *sujeto e intersubjetividad*

3. a. ¿Cómo se aplica este ideal de ciencia a la ética? Comenté en mi respuesta a T. Nenon que abordar su pregunta me implica un doble movimiento: (a.1.) Volver a una experiencia del mundo de la vida; y (a.2.) discutirla teórica o conceptualmente.

(a.1.) Entre 1993 y 1996 no sólo diseñé sino que también dirigí la Escuela de Liderazgo Democrático en el Consorcio Viva la Ciudadanía - Universidad Pedagógica Nacional. Los líderes participantes (de 33 municipios del país, en más de 16 departamentos, provenientes de diversos sectores sociales: viviendistas, tejedores, fiqueros, pescadores, constructores; sindicalistas, miembros de ONG) entraron pronto en las discusión política que permitía el tránsito en su práctica en el contexto de la Constitución Política de Colombia de 1886 a la de 1991. En efecto, el título Derechos Humanos y las posibilidades de convertirlos en una experiencia histórica en Colombia; motivó a los líderes (para decirlo con Husserl) “a comprender y evidenciar la verdad universal y total” de tales derechos.

Es evidente que la “verdad y universalidad” de los Derechos Humanos no queda defraudada o invalidada por el hecho de que ellos sean violados. Antes bien, ellos permiten ver la distorsión y el error de la práctica política de un momento histórico con respecto a ellos.

Mi punto en consideración aquí es que tanto los líderes del sector popular, con quienes trabajé en el cuatrenio de la referencia, como las sucesivas declaraciones que se han promulgado desde 1948, que se pretenden y se atienden como Derechos Universales (en sus formulaciones renovadas): tienden a un sentido de inclusión y resignificación (una suerte *Aufhebung*, en el sentido hegeliano del término) que no invalidan las formulaciones anteriores y, por el contrario, las ponen en un horizonte de mayor generalidad, comprensión y exigencia.

(a.2.) Ahora puedo, entonces, dirigir mi atención al problema de la científicidad en el orden de la ética, al menos si se estudia en una perspectiva fenomenológica. Pongo el caso de la idea del *Derecho a la vida* o del *Derecho al trabajo*. Mi maestro Daniel Herrera Restrepo ha escrito sendas aproximaciones fenomenológicas a uno y otro. Que uno y otro muestren *un sentido y una exigencia de humanidad universal y total* revela no sólo validez en sí de estas formulaciones, sino que pone en evidencia cómo se relacionan ellos con la idea misma de lo humano, con el *eidos humanidad*.

Obviamente se pueden plantear situaciones como la allende nuestra UPN aquí en la sede de la 72: hay un *Derecho al espacio público y a la libre movilización* que parece entrar en conflicto con el *Derecho al trabajo* que están ejerciendo los vendedores ambulantes. ¿Cuál prima sobre cuál? La pregunta es sencilla, la respuesta no. Mi posición, como fenomenólogo, es que la violación del *Derecho al trabajo* no sólo se refiere a carecer de un *modus vivendi*, sino carecer de la dignidad de lo que se hace, de cómo se hace y de las consecuencias de lo que se hace.

Voy a describir la situación que Uds. y yo vemos a cada rato: ¿es digno que las personas trabajen en este sector de la ciudad sin el mínimo de condiciones higiénicas; sin tiempos de reposo; sin seguridad social; sin garantías laborales? Y, ¿la pizza y los chicharrones que venden: son productos con un mínimo de control sanitario para los consumidores? Y, ¿las pipas de gas no son una “bomba de tiempo” que puede producir un desastre ciudadano a cualquier momento? Es evidente, la fenomenología pregunta por la *primera persona* del que investiga, pero también del investigado. Es en aras de una “humanidad universal y total” que se cuestiona; no se interpela sólo por el sujeto-investigador, ni sólo por el sujeto-investigado; antes bien, se cuestiona desde el sentido de comunidad, de sociedad, de economía, de política y de historia: se pregunta por el singular, por lo que está en torno nuestro: en función de lo universal, de la humanidad universal.

Entonces la ética no es asunto “indecible”: tiene criterios universales a los cuales se puede apelar. Vamos al caso del aborto en los términos en que quedó en pie tras la andanada conservadurizante en el Senado de la República: claro que priman unos derechos, que hay

criterios para decir en qué casos no sólo es legítimo, sino que es imperativa la protección estatal de ese derecho.

Pongamos por caso, ahora, la Reforma de la Ley 30: por supuesto que si se quiere garantizar la igualdad de oportunidades como principio fundante de la democracia es imperativo proteger la ciudadanía para que tenga acceso y se pueda realizar una educación superior de calidad. Esta es la diferencia entre el mercado, el libre mercado, que es en el fondo un relativismo práctico, pragmático, aventurero y elusivo; y, la ética, la política democrática, la protección de los derechos humanos es su opuesto.

Desde luego que estoy en acuerdo con que el Ejecutivo presente iniciativas al Parlamento; pero igualmente creo que hay una ciudadanía que en ejercicio de sus derechos puede hacer uso de los mecanismos de participación (como la Ley 134 de 1994) para llevar otras iniciativas o derrotar las existentes, incluso si se llegan a consagrar como leyes. La ética no es un ornato. Es el descubrimiento de la humanidad en sí en su sentido de universalidad y de las posibilidades que permiten que ella llegue a su pleno ejercicio y realización. Y los sucesivos descubrimientos en orden de la ética no son nacidos del arbitrio o el capricho, sino de la racionalidad, metódicamente ejercida y puesta en despliegue. Que todos los descubrimientos, por su *falibilidad*, puedan y deban ser *corregidos* sólo muestra en su radicalidad la diferencia entre *determinación* y *motivación*. Pero no me extendiendo más en el punto. Sin embargo, no desconozco la pregunta de J. Habermas, que dejó como un tema para el debate: “¿Qué tan universales son los derechos humanos?”.

3. b. ¿Qué alcance tiene en este contexto la expresión “psicología”? Quiero responder inicialmente haciendo énfasis en que se trata de un índice fenomenológico. Con él lo que se enuncia es el “sujeto”. Que éste sólo es lo que es en intersubjetividad y temporalmente distendido (como lo afirma Husserl en parágrafo 50 de *Crisis*) no es tema ahora.

El punto es que se trata de volver la mirada al *sujeto*, que en todo caso es *primera persona*. Se podría, entonces, validar la expresión de E. Levinas según la cual “la primera persona es el otro, no soy yo”; o, siguiendo a Nemon (2011), podamos decir que “la única entidad que tiene estados mentales de segundo orden son los animales humanos”. Sólo en estos *estados mentales* que permiten tomar conciencia (*estados mentales de segundo orden*) de nuestros propios estados de conciencia (*estados mentales de primer orden*) podemos no sólo conocer nuestras motivaciones, sino comprender las de los otros; incluso los estados mentales de las entidades tales como animales no humanos.

Aquí, entonces, de lo que se trata es de ver que estos *estados mentales* pueden ser conocidos; que pueden ser descritas sus estructuras, sus formas de interacción, las tomas de decisión a que dan lugar, etc.

A mí me parece que no son desligables las *investigaciones sobre el sujeto*, sobre su *psiquis*, y su comportamiento. Ahora bien, yo enlazo estas investigaciones tanto con la formación como con los procesos educativos en general. Y sin embargo, creo (con Husserl, cf. *Hua. IX*) que no se estudia al sujeto en una sólo perspectiva, incluso desde el horizonte de la fenomenología. Voy a mencionar las vías en las cuales pienso que quedó establecido por Husserl y que son válidas para nosotros hoy: (1) La *psicología trascendental*, que sirve de base a la *fenomenología trascendental* y cuyo objetivo es la descripción de las estructuras generales de la conciencia; (2) La *psicología empírica*, que se pone en conexión con la comprensión de la experiencia de los sujetos en el mundo de la vida, para describir sus comportamientos y estructuras de conciencia, con base en el darse y en el vivenciar; ésta se conecta, entre otros tipos de investigación, con la inteligencia artificial (que es la que me ha interesado en algunas de mis investigaciones en este campo); y, finalmente, (3) La *psicología mundana* que no apunta a la consecución estructuras generales, sino más bien la comprensión que cada sujeto puede hacer de sí mismo, vía la descripción, tomándose a sí mismo como *tema*, en sus procesos de constitución. En esta última dirección hay trabajos tan bien logrados como *Las palabras* de J. P. Sartre. Es en esta vía en la

que, prácticamente desde sus comienzos, se ha dado un entrelazamiento entre la fenomenología y el psicoanálisis.

4. En resumen, el *leit motiv* de toda investigación fenomenológica es la subjetividad; por eso *la investigación fenomenológica trascendental encuentra una fundamentación última en la psicología fenomenológica* (en sus tres variantes, o, en otras que puedan aparecer; pero, en especial, en la psicología trascendental, siempre que se mantenga un proyecto de cientificidad para la disciplina). Este es el argumento principal de Husserl al hablar de *La psicología en la crisis de la humanidad europea* (*Hua. XXIX*; pp. 101-139).

Desde luego, comprendo la dificultad que tiene para el fenomenólogo asumir esta tesis, puesto que también se puede leer toda la carrera de Husserl como una lucha contra el psicologismo. Sin embargo, creo que hay un abismo entre *psicología trascendental* o *psicología trascendental* y *psicologismo* o *psicología naturalista*.

Tengo las pruebas, en la obra de Husserl, de la validez de mi tesis, pero más allá de ello: me da la razón *la cosa misma*, a saber, el hecho de que *la subjetividad es fundamento último* de toda *fenomenología trascendental* y que su estudio es la base sobre la cual se erige toda fenomenología.