

Formación y mundo de la vida

Germán Vargas Guillén

Profesor titular

Universidad Pedagógica Nacional

Bogotá, 21 de noviembre de 2011

Resumen: En esta *Conferencia* se exponen *conceptos básicos* de Husserl en relación con los títulos *mundo de la vida* y *formación*. Se hace en este orden porque la *formación del sujeto* tiene lugar en el *mundo de la vida*; al mismo tiempo, el *sujeto forma* el sentido histórico, político, social del *mundo de la vida*. Los literales a. y b. de la primera parte son retomados de una elaboración previa del autor titulada *Mundo de la vida y fenomenología del lugar*.

La tesis central de la *Conferencia* es que: el *sujeto* al *formarse* se *forma* a sí mismo y *forma* la cultura: al constituirse como *ego individual* transforma y reconfigura el “escenario” en el cual se realiza, esto es, el *mundo vital* –con su *lenguaje* y demás *instituciones*– es *condición de posibilidad de la constitución del sujeto*, pero éste, en la medida en que lo apropia: lo *interviene* y lo *transforma*.

En la perspectiva fenomenológica el tema de la *formación* tiene que ser estudiado en sus entrelazamientos con el título *sujeto* que es *cosa misma* de la *psicología fenomenológica*. Así, pues, la cuestión se puede formular así: el estudio de la *psicología fenomenológica* da fundamento a la comprensión de los *procesos formativos*. Como en otras tradiciones, es imposible pensar la *pedagogía* sin una base *psicológica* –que configura el *campo* la *psicopedagogía*–. Aquí, claro está, se sugiere y se estudia este último en sentido fenomenológico.

Palabras clave: fenomenología, mundo de la vida, formación, sujeto, psicología, psicología fenomenológica, ciencia.

Abstract: In this Paper, I show the basic concepts on Husserl in relation with the titles: *Lifeworld* and *education*. I use this order because *education* takes place in *Lifeworld*; simultaneously, each subject shapes the historical, political, social mean and takes position in his human experience. Literals a. and b. of the first part are retaken of *Lifeworld and phenomenology of the place*, a previous article of the author.

The central thesis in this Paper is: the subject when shape meaning configure to itself and shape the culture: when constituting itself as individual ego transforms and reshapes “scene” in which it is made, this is, the *Lifeworld* –with its language and other institutions– it is condition of possibility of the constitution of the subject, but this one, in the measurement in which adapts it: takes part in it and transforms it.

In phenomenological perspective the subject of the education must be studied in its interweaving with the subject title that is *thing itself* in *phenomenological psychology*. Then, the question can be formulated thus: the study of phenomenological psychology gives foundation to the understanding of the educational processes. Like in other traditions, it is impossible to think pedagogy without a psychological base –that constitutes *psycopedagogical field*–. Here, of course, it is suggested and last one in phenomenological way studies this.

Key words: Phenomenology, Lifeworld, Education, Subjectivity, Psychology, Phenomenological Psychology, Science.

En la *Conferencia de Viena*, pronunciada por Husserl el 7 y el 10 de mayo de 1935, se encuentra una indicación puntual sobre el sentido del título *formación*, tal como se entiende en la perspectiva fenomenológica. Para decirlo muy sintéticamente: la *formación es empoderamiento del sujeto*. Se trata de que cada quien se tome por sí mismo la

responsabilidad del mundo, su sentido; pero simultáneamente, para que ello ocurra, es imperativo que cada quien ejerza la crítica de todo lo dado por la tradición. Esta crítica debe, en sus fundamentos, poner en evidencia los alcances y las limitaciones de todos los valores a la luz de un proyecto de verdad universal y total que alcance el sentido de lo humano: la vida, las situaciones reales y supuestas, los fines que orientan la experiencia, las normas tradicionales, los valores personales y culturales, el derecho, la belleza, etc.

Por tratarse de *finés* y *valores* que tienen que ser examinados *intuitio personae* –que, por tanto, abandonan todo comportamiento y compromiso gregario– es que Husserl advierte de su postura: “(...) yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras” (*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. V.e. p. 160). El radicalismo y la revolución que invoca consiste en el despliegue de la capacidad de actuar como *agente* de cada *sujeto* en la praxis: política, social, cultural, histórica; pero así mismo: personal, familiar, institucional.

¿Cómo ocurre ese *empoderamiento*? Para Husserl, de lo que se trata es del descubrimiento del *sí mismo*. Y esto sólo puede ser realizado por las vías de la investigación y por las vías de la educación. Aquí cabe hacer énfasis en que la investigación, como la concibe la fenomenología, incluye la *primera persona* y se da desde ella misma. Entre tanto la educación es la acción de una *tercera persona* que al dirigirse a una *segunda persona* propicia que ésta, en calidad de *primera persona*: potencie, despliegue y realice sus potencias anímicas. Así lo expresa Husserl:

La filosofía que se va propagando en las formas de la investigación y de la acción educativa, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar postura, la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad. Pero no es solamente una nueva postura de conocimiento. En virtud de someter la *empirie* entera a normas ideales, a las de verdad incondicional aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda vida cultural; ésta ya no debe regirse por una ingenua *empirie* cotidiana y tradicional, sino por la verdad objetiva. Así la verdad se convierte en un valor absoluto que trae consigo, en el movimiento de la formación cultural y su constante repercusión en la formación de los niños, una praxis universalmente transformada. Si consideramos con más detenimiento la índole de esta transformación, comprendemos inmediatamente lo que es inevitable: Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades de situaciones reales y supuestas, ello alcanza también todas las normas tradicionales, las del derecho, las de la belleza, de la finalidad, de los valores dominantes de las personas, valores de caracteres personales, etcétera (*La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. V.e. p. 156).

1. El título “mundo de la vida”

Como se puede constatar en diversos lugares, la manera en que Husserl lo “definió” –más bien cabe decir: lo caracterizó, lo describió, lo asumió– tiene fórmulas cada vez más precisas. Vale la pena aquí mencionar dos de ella: “terreno universal de creencia” (Husserl,

E.; *EJ*, §7; p. 29 y ss.), y, “horizonte de los horizontes” (*Ibíd.*, §8; p. 32 á 41)¹. Aquí es necesario recordar la diferencia entre “mundo” y “mundo de la vida”. Mientras aquél está compuesto de las plantas, los bosques nativos, las piedras, los ríos, los planetas, las galaxias, esto es, la pura facticidad (*Mundo-Uno*); el segundo indica: *ámbito de experiencia del sujeto, lugar de las operaciones vitales del sujeto y la comunidad (Lebenswelt)*.

Ahora bien, ¿cómo se nos da el “mundo de la vida”? Husserl advierte que: *lingüísticamente sedimentado* (Husserl, E.; *EJ*, §4). Y, sin embargo, más allá de toda “capa” o “cubrimiento” lingüístico: es lo que se nos entrega en su pura radicalidad en cuanto vivimos, esto es, pre-predicativamente; o, como nos lo recuerda José Lezama Lima: la “piedra sobre la cual lloró Mario”. Aquí podemos aludir al *lugar sacro*, hieráticamente signado: sigue siendo la misma “materialidad”, pero ahora soporta el *signo sacro*; y, además, allí converge una *comunidad*: para encontrarse y celebrar, para recibir al recién nacido, para despedir a los muertos; para confirmar y ratificar en la fe, herencia de los mayores y compromiso de cada sí mismo que la asume; para consagrar la unión de los amantes. *Mundo de la vida*, pues, es *mundo del sentido* experimentado por *mí* y por los *otros*, por *nosotros*.

a. El mundo como “terreno universal de creencia”

Como es sabido, uno de los autores que más valoró Husserl durante toda su carrera científica fue a D. Hume. Y si algún concepto le debe a Hume tanto como al empirismo británico es, precisamente, su noción de *Belief*. Obviamente, no se trata de una asunción a secas; ni mucho menos acrítica. Por el contrario, es en el alegato contra Descartes que aparece –como en Hume– la noción “creencia”.

Es cierto que al tratar con la experiencia del sujeto en el mundo de la vida una *evidencia* se impone: toda operación vital requiere y tiene un “suelo común”; en sí, aunque pudiéramos ponerlo todo en duda, el mundo mismo ya está fuera de ella. No es el *cogito* la *primera evidencia*; sino el *mundo*. Y, ¿por qué? Puesto que o bien forma parte del *ahí* en el que nos encontramos, como seres vivientes; o bien, es el *ahí* en el que se nos ofrecen todos y cada uno de los *correlatos* –eidéticos y materiales; noéticos y noemáticos– de la conciencia. De ahí que el intento de explicitarlo pueda llevar a la ciencia y ésta última, precisamente por la *mundaneidad del mundo*, sea –como la llama Husserl– materia de una *dóxa universal*; esto es, el *mundo de la vida* mismo está *pre-dado* y es el terreno en el cual se evidencia toda *donación*.

No es, por tanto, que tuviéramos que “demostrar” la existencia del mundo; es que cualquier operación vital, incluyendo las de: *mostración* y *demostración* propias de las ciencias, ya presupone la existencia del mundo.

Se precisa ahora profundizar el sentido del título “creencia” en este caso. Ésta, por supuesto, no es una evidencia, y tampoco es una intuición. Para abreviar, se puede advertir que esta expresión muestra lo *sobreentendido en lo entendido*. A partir de aquél, y especialmente cuando deja de ser tal, es posible ir de lo presupuesto por válido “así e

¹ Como complemento de esta formulación se puede ver la indicación que hace Husserl en *Crisis*, a saber: “Todo ‘fundamento’ alcanzado remite de hecho de nuevo a otros fundamentos, todo horizonte abierto despierta nuevos horizontes” (*Crisis*; §49, p. 179).

indefinidamente” al dato que puede servir de soporte para lo asumido; en ese tránsito la *creencia* puede ser decepcionada, o, plena de contenido. *Creencia*, en cuanto sustantivo, es, como se sabe, efecto de la acción (movimiento: verbo) de *creer*; creemos cuando, al menos temporalmente, se aísla la duda en una operación cognoscitiva; la creencia tiene, pues, el carácter de un estado mental de primer orden (Nenon, 1996); en ella el sujeto simple y llanamente se atiene al *darse* –de cosas, objetos, situaciones, juicios, prejuicios, etc.–. Tal estado mental siempre puede ser puesto en cuestión.

Creemos creencias que ofrecen un nivel de “estabilidad” del *darse* del mundo a nosotros; ponemos en duda nuestras creencias cuando lo que creemos sufre un desacople con los hechos, con otras actitudes intencionales de otros sujetos, con nuestros recuerdos, con nuestras expectativas, etc. En cuanto “terreno universal de creencia” el *mundo de la vida* es el espacio, el lugar, la ubicación: que ordinariamente habitamos, con el prejuicio de no tener prejuicios sobre él. La vivencia ingenua de este dárse nos pasivamente el *mundo*, de manera todavía incuestionada e incuestionable, configura lo que “creemos”.

¿Qué se nos da, pues, como “terreno universal”? Desde luego, no es esta calle, o este edificio, o este día, o esta audiencia; sino estructuras que posibilitan, *stricto sensu*, mi ser-en-el-mundo; sin las cuales la experiencia misma no es realizable. A título de ejemplo:

- la temporalidad: el haber-sido, el ser-aquí-y-ahora, el poder-llegar-a-ser;
- el espacio: el estar yo aquí y Ud. allá; el estar cada cosa en su sitio, el tener cada cosa su sitio; el poderme referir a las cosas del mundo, de mi mundo, del mundo que tenemos en común, con la posibilidad de que el otro, Ud. u otros, comprendan en ésta u otra lengua lo que digo;
- la lengua, la lingüística, los símbolos, los iconos, las marcas, las señales: indicios que permiten dar a conocer al otro no sólo mi ser en el mundo, sino el sentido del mundo para mí, la posibilidad de que el otro, vía la ideación, capte mi experiencia de mundo, a partir de su propia experiencia de mundo;
- la corporalidad: el ser cuerpo de mi cuerpo entre otros cuerpos² –ánimos o inanimados–, el poder encontrar con mi cuerpo cosas, puras cosas, que entran en el campo de mi experiencia de mundo, en mi mundear, en el mundear del mundo.

A esto es, a modo de ejemplo, a lo que se llama “estructuras del mundo de la vida”. Y éstas en cuanto tales, al tiempo, son *modus essendi* y *modus cognoscendi*, esto es, modos de ser y modos de conocer.

b. El mundo como “horizonte de los horizontes”

Dos términos están en *correlación*: perspectiva y horizonte. Del “mundo de la vida” se puede hablar, como a menudo lo dice Husserl, al mismo tiempo, como “horizonte de los horizontes” y como “perspectividad de las perspectivas”. En el segundo sentido está incluida la primera persona de quien percibe el horizonte; en el primero está incluida la

² “(...) el cuerpo es también una cosa, una cosa física como cualquiera otra, así, por tanto, ella también tiene su espacio y es llenada con una materia propia y con una materia que le es anexa. Él es una cosa entre otras cosas, y entre ellas él tiene sus cambios de lugar; está estacionado o exactamente en movimiento como lo hacen otras cosas. (...) es precisamente un cuerpo, el portador del *ego*; el *ego* tiene sensaciones y estas sensaciones son ‘localizadas’ en el cuerpo, en parte aquí como pensamientos, y en parte allí inmediatamente por las apareencias” (*Hua. XVI*; pág. 137; 161-162).

materialidad que se ofrece perceptualmente al sujeto. Propio del horizonte es que en su darse, se da perspectivizado; esto es, en cuanto “límite visual” aparece como la lejanía que alcanza el sujeto con su mirada; mientras en cuanto perspectiva ofrece la “estancia” de quien percibe cómo lo dado a un sujeto de una pura región –sea ella material, formal, imaginativa, alucinativa, ficticia, etc.– emerge, en tanto sentido, con múltiples posibilidades de desenvolvimiento, motivado por la experiencia del sujeto-en-el-mundo.

De hecho, una de las formas de explicitar la *correlación horizonte-perspectiva*, es, precisamente, caracterizando al horizonte como conjunto de posibilidades o perspectivas que se ofrecen en un asunto, situación o materia. Pero, el horizonte, al mismo tiempo, es límite, espacio, superficie, lugar, paisaje, frontera, término temporal, nivel estratificado. Al cabo, pues, el horizonte es, de suyo, una *estructura hylética*; el horizonte nos es común a los diversos sujetos en una situación; pero, ante el mismo, cada uno de ellos tiene y conserva su propia perspectiva; con ello queda en evidencia que el horizonte es “común”, “objetivo”, “objetivado” o “intersubjetivado”, mientras la perspectiva es “individual”, “subjetiva”, “propioceptiva” o “individuada”.

Que es una *estructura hylética* no cambia el hecho de que sea, al mismo tiempo, una *estructura eidética*; es decir, comporta, *qua mundo*, el ser *modus essendi* y *modus cognoscendi*. Es claro que el horizonte es objetivo, y, por ello mismo, en él o respecto a él podemos definir acuerdos o desacuerdos, derivados de la pluralidad de perspectivas de los sujetos, esto es, de las múltiples interpretaciones que todos y cada uno de ellos puedan hacer. Como perspectiva, el interpretante –que cada uno de nosotros es– ofrece una “visión” que tiene una doble posibilidad de ser sometida a *control crítico*; el interpretante que somos válida para sí y para los otros su comprensión de la horizontalidad del mundo.

Por definición y por principio la horizontalidad de los horizontes es infinita; y la perspectivización en que acaece el ser interpretado, por el interpretante que somos, también lo es. A una objetividad ilimitada le es correlativa una subjetivación ilimitada, igualmente. Y, en todo caso, uno y otro en su desenvolvimiento obedecen a *leyes de estructura*; como por ejemplo, en el horizonte de la comprensión matemática se puede hallar “belleza y elegancia”; la primera implica la simplicidad y la segunda la claridad; y no es que por ello se pierda la vivencia estética, aún cuando la experiencia legaliforme siga estando en el horizonte formal. Veamos el mismo ejemplo en el caso de la perspectividad: definidos los caracteres de un personaje literario, sea el caso don Quijote de La Mancha y Sancho Panza; Sherlock Holmes y Dr. Watson; Raskolnikov y Sonja, la conducta de los mismos implica *ley de estructura*; lo que ha llamado Mijaíl Bajtín (2003) la *autonomía del personaje*. Puede suceder que se atribuyan caracteres de Sancho Panza a don Quijote, como lo hace Savater (1996) en su obra *Instrucciones para olvidar el Quijote*; puede ser que Sancho Panza se relacione con Dulcinea, atribuyéndole los valores quijotescos, pero tratándola como Aldonza Lorenzo. El horizonte de los personajes no cambia por la perspectiva que un nuevo intérprete pueda darle a ellos, pero queda en discusión la validez de estas últimas.

c. La formación del mundo, la formación en el mundo

Para Husserl, “El mundo es constituido”. “Es una ‘formación’ (*Gebilde*) constituida en la subjetividad que fluyentemente constituye el mundo”. En este sentido, es “constitución fluyente”, puede decirse “como un sentido de ser” (*Hua. XXIX*, 83). Desde luego, en esta

formación “se constituye constantemente un *presente intersubjetivo* como simultaneidad intersubjetiva sintética de cursos de vida como cursos de presente, cada uno de los cuales está implicado en cada uno de los otros” (*Hua. XXIX, 90*).

Ahora bien, esta *formación* no concierne tan sólo al sentido –digamos: de la vida, de la existencia–. Abarca por igual la dación espacio temporal, “La *forma espacio temporal*”, esto es, “La formación (*Gestalt*) fáctica de un objeto cualquiera, experimentado por mí ahora y llegado a ser cognoscible en su formación (*gestaltlich*) se presenta bajo las posibles formaciones (*Gestalten*) en general que puede tener como objeto espacial un objeto plenamente desconocido” (*Hua. XXIX, 121*). Así, pues, se puede afirmar que el darse intuitivo da lugar al desenvolvimiento de multiplicidades de *formas de donación* de la *facticidad*; precisamente, porque en su experimentar el sujeto no sólo *conforma*, sino que *configura* y *reconfigura* el sentido de lo dado. “*El mundo es ‘homogéneo’ con respecto a lo espaciotemporal*, y específicamente para todas las ‘cosas’ que le son inherentes (...), pero también de las pluralidades reales que le son inherentes, y que son ‘configuradas’ como tales en el factum conocido como en toda posibilidad, esto es, tiene una formación (*Gestalt*) unitaria-plural que igualmente tiene su sistema de posibilidades de formación” (*Hua. XXIX, 121*). Con esto, pues, lo que se puede afirmar es que todo darse en el orden fáctico da lugar a una *formación* que puede, una y otra vez, ser *configurada*, precisamente porque siempre ellas contienen un “sistema de posibilidades de formación”; es como si se dijera que a toda *lógica formal* le corresponde una *trascendental*. Entonces cabe observar que “Si ahora vemos el mundo dado como un mundo meramente posible, si repensamos arbitrariamente el *factum* de este mundo (con su forma de validez trascendental estética) y recorreremos todas las posibilidades libres, o más bien las proyectamos libremente en la fantasía, entonces obtenemos el *eidos ‘mundo’* como la esencia invariante que es inherente a todo el mundo posible, concebible que se ha de construir a partir del mundo fáctico precisamente por medio de la variación libre –en el sistema, que surge con ello, como sistema de posibilidades eidéticas. Ahora es comprensible de suyo (...) que al *eidos ‘mundo’* también debe pertenecer la forma espaciotemporal, la forma de configuración del mundo y de todo mundo imaginable” (*Hua. XXIX, 123*).

Que el darse fáctico sea susceptible de *formación*, en los modos de *conformación*, *configuración* y *reconfiguración* no significa que el sujeto pueda hacerlo de manera caprichosa. Antes bien, todo ello ocurre de conformidad con “una regla de conformación (*Gestaltung*)” que trae consigo “un estilo formal (*Form-Stil*)” y que, en último término, corresponde a “una homogeneidad en la formación (*gestaltlich*)” (*Hua. XXIX, 124*).

Así, entonces, se puede explicar que al tener transacciones intersubjetivas puedan darse diversos modos de comunicación y entendimiento. “Las realidades determinadas y formaciones (*Gestalten*) son distintas y cada presente fáctico del mundo mismo, pero son formaciones de un presente homogéneo como forma de simultaneidad y forma de todos los movimientos y deformaciones (en las cuales sin embargo de la formación unitaria resulta una formación unitaria). La forma es la formación inalterable que abarca todas las formaciones particulares y sus variaciones (*Hua. XXIX, 125*). Cada quien, en su encuentro con la facticidad, despliega multiplicidades de formación que se encuentran en la típica de las posibilidades de sentido. La formación de sentido, entonces, no sólo mantiene y preserva carácter intersubjetivo, sino que *eo ipso* funda el *principio de corregibilidad*. Es a

partir de la típica y el desplazamiento entre sus extremos que los sujetos pueden comunicarse, entenderse.

En relación con la formación los otros no son un apéndice, sino una condición de posibilidad del darse del sentido: “el mundo para mí es mundo por medio de los otros, de las experiencias, de los conocimientos, etc., que adopto de ellos, que se me comunican de modo actual y voluntario, mientras que a la vez los otros en todo respecto –también lo que ellos quieren comunicar, expresar– son ellos para mí sólo a partir de mi experiencia, aunque como otros existentes en el mundo sólo sean para mí por medio de los otros, de los efectivos y posibles, etc. En todo esto se encuentra uno-con-otro y un uno-en-otro de todos los horizontes subjetivos, incluido en ello la comunalización generativa y su comunalización de todos los horizontes en todas las formas de comunidad” (*Hua. XXIX*, 129).

2. Sujeto (psique) y formación

Al mismo tiempo es evidente que lo que ya es dado en experiencia comunitaria como tal formación mental (en el más amplio sentido del mundo), lo que ya es dado como un objeto cultural, puede servir una y otra vez para una nueva actividad determinada, y puede adquirir, incluso, nuevo sentido cultural. Muy universalmente, no hay nada objetivamente real que no pueda adquirir alguna determinación de propósito o contener un sentido impreso por una subjetividad; éste puede, entonces, eventualmente ser subsecuentemente entendido justo en ese sentido por todos los que pertenecen a una y la misma comunidad de esos que puede mutuamente entenderse unos a otros; y puede ser experimentado como un artículo constante del mundo circundante. Incluso, los seres humanos mismos, aún cuando funcionan más como sujetos creadores de cultura, son al mismo tiempo objetos culturales unos para los otros. Por ejemplo, ellos son simultáneamente educados y capaces de ser educados. Educar es la ejecución de un arte, y uno puede reconocer una buena o mala educación en una persona. La capacitación, ya sea científica, artística o técnicamente práctica, es una ejecución cultural que da a los seres humanos una forma de sentido plasmada en ellos. Así, los seres humanos tienen cultura en muchas clases de formas posibles. Ellos tienen determinaciones de propósito impresas sobre ellos y experienciables en el contexto de experiencia; por ejemplo, como funcionarios del gobierno, oficiales y otros funcionarios del estado, o como funcionarios de comunidades eclesiásticas u otras comunidades (*Hua. IX*, 112-113).

Hay conceptos esenciales al estudio de las relaciones entre *formación e intersubjetividad*, en la exposición de E. Husserl. A modo de ejemplo, entre estos conceptos se encuentran los índices: *psicología* –que, por brevedad, diremos, refiere la *subjetividad*, su estudio– e *intersubjetividad* –que, igualmente, por brevedad, diremos, refiere la *cultura*, la *vida comunitaria*, la *acción comunicativa*, la *historia*, la *organización social*, las *instituciones* (estas dos últimas, también llamadas por Husserl: *Personalidades de Orden Superior* entre las que cabe destacar la *familia*, el *barrio*, la *escuela*, la *ciudad*, la *nación*, el *Estado*, la *comunidad de naciones*, y, más allá o más acá de todas estas expresiones: el *lenguaje*).

Se da la circunstancia de que el *sujeto* al *formarse* se *forma* a sí mismo y forma la cultura: al constituirse como *ego individual* transforma y reconfigura el “escenario” en el cual se realiza, esto es, el *mundo vital* –con su *lenguaje* y demás *instituciones*– es *condición de posibilidad de la constitución del sujeto*, pero éste, en la medida en que lo apropia: lo *interviene* y lo *transforma*.

Ahora bien, esto implica que los sujetos –todos y cada uno– son *perspectivas* del mismo *mundo vital* que les sirve de *horizonte*. ¿Cómo se *prefiguran, configuran y refiguran* –por usar las expresiones de P. Ricoeur– *subjetividad(es)* y *mundo vital*? Según nuestro actual estado de comprensión esta pregunta es la *cosa misma* de la *psicología fenomenológica*.

En las *Lecciones de psicología fenomenológica* se muestra el papel preponderante de los *conceptos de formación e intersubjetividad*.

a. La dimensión de sujeto: su ser psíquico

Si por algo se caracteriza la formación, en la perspectiva fenomenológica, es porque sólo puede darse *intuitio personae*. Es, de hecho, una renuncia tanto a la sociedad de masas como a la masificación. Esto mismo impide que se erija un *Führer* o un *caudillo* que *embruje* las masas, que la anestesia. Pensar la *formación* implica una *vuelta al sujeto*. Veamos en el enlace entre *sujeto y formación*.

La caracterización histórica

En buena cuenta, como lo ha explicado el fenomenólogo colombiano Daniel Herrera Restrepo, “los problemas filosóficos no tiene solución, sino historia”. Husserl se enfrenta con la *psicología* en su tradición histórica y señala unos *hitos* que considera fundamentales, a saber: su fundación, según él, por parte de Platón (*Hua. IX, 3*); la sistematización de la misma en la obra de Aristóteles; su –por así decirlo– *caída* en el empirismo (*Hua. IX, 3*) y en el naturalismo (*Hua. IX, 29*) en la obra de Locke, quien, a su turno, puso de relieve el estudio de la “experiencia interna”, mediante una “teoría del conocimiento” y que, sin embargo, “nunca llegó a descripciones sistemáticas y puras” por estas vías (*Íd.*).

Sólo de paso digamos aquí: Husserl no toma en consideración el nacimiento de la psicología en presocráticos tales como Alcmeón de Crotona y Heráclito de Éfeso; tampoco nota que se cuenta con una amplia comprensión del estudio de la *psiqué* en la Grecia Antigua –lo cual, entre otras, atestigua la obra de tal nombre realizada por Irwin Rhode.

Ahora bien, pese a que Husserl menciona –sobre todo en aras de recordar a los fundadores de la *psicología naturalista* el siglo XIX– a J. Müller, E.H. Weber, Volkmann, Helmholtz, Hering, G.T. Fechner y Wundt (*Hua. IX, 4*), no se detiene en una exposición de las concepciones de los mismos. En cambio, agudiza la mirada tanto en W. Dilthey (*Hua. IX, 5-13*) como en F. Brentano (*Hua. IX, 31-35*), maestros de quienes Husserl tuvo una estrecha colaboración en su proceso educativo, de quienes, en último término, asume y transforma la herencia de una *psicología* que quiere no sólo llegar a ser *ciencia rigurosa* (Dilthey; *Hua. IX, 5*), sino que tiene temas o núcleos temáticos centrales, como es el de la *intencionalidad* (Brentano; *Hua. IX, 31*).

En su introducción histórica, aunque incidental, es relevante la referencia a Bolzano –quien al lado de Leibniz y, antes, de Pitágoras– muestra la *objetividad* de lo lógico y de lo matemático a la par que muestra que para que ella llegue a *sentido*: implica y *requiere la operación subjetiva*, por ejemplo, de pensar, de contar, de juzgar (*Hua. IX, 22*).

También de paso, Husserl muestra cómo –según la exposición de Dilthey– tanto en Kant como en el empirismo británico: “las ciencias socioculturales y (...) todos los movimientos de reforma de la lógica moderna y de la crítica de la razón (...) fueron todas unilateralmente determinadas por la ciencia natural” (*Hua. IX, 7*).

La contribución de Dilthey y la limitación de la misma

¿Qué le debe la *psicología fenomenológica* a la obra de W. Dilthey³? Miremos, primero, en general, la contribución de Dilthey al campo general de la psicología. Según Husserl éste aporta:

- 1) La claridad de que una “ciencia rigurosa” debe transitar por “los problemas psicológicos (...) pertenecientes a la mentalidad individual y cultural” (*Hua. IX, 5*); y esto implica, en último término, abandonar la “psicofísica de los sentidos” (*Íd.*).
- 2) La idea de que la psicología debe “indagar en todas partes la vida concreta de la mente, individual y sociohistórica” (*Hua. IX, 7*).
- 3) La tarea de la psicología dirigida a hacer “una ‘crítica’ de esa razón que opera en las ciencias sociohistóricas, (...) una clarificación epistemológica de la esencia y de la posibilidad de esa interpretación” (*Íd.*).
- 4) La idea de que en su investigación, la psicología requiere “subordinar las apariencias de la vida psíquica a un nexo causal” (*Hua. IX, 7*); al “único *nexo mental universalmente dado por la experiencia interna [innere Erfahrung]*” (*Hua. IX, 8*), el cual es un “nexo en la intuición interna” (*Íd.*).
- 5) El proyecto de que la psicología, en tanto ciencia sociocultural, tiene por tarea “entender y hacer inteligible (...) la unidad del vivir mental, del actuar, del crear, mediante el establecimiento de una intuición unitaria que regresa al nexo mental internamente experienciable (al de uno mismo y al de los otros)” (*Hua. IX, 8-9*).
- 6) La sugerencia de que en su investigación, metódicamente, la psicología en su “análisis científico” requiere llevar a cabo el estudio de “la formación de los conceptos y la descripción sistemática (...) sobre una base puramente intuitiva” (*Hua. IX, 9*).
- 7) La comprensión de que la “tarea” de la psicología radica en la “exhibición descriptiva de los (...) tipos de nexos” psíquicos; en “analizar sistemáticamente y describir en sus tipologías los entretnejidos (...) de un nexo estructural” (*Hua. IX, 9*). Y, por esta vía, “formas mentales [que] surgen de otras. Las actividades psíquicas subjetivas y las *actuaciones* de los sujetos (...) en común” (*Hua. IX, 10*) en donde se expone “la unidad de la vida psíquica como una unidad de experiencia vivida” (*Íd.*). Esta psicología es “descriptiva” y se concibe y ejecuta “puramente sobre la intuición” (*Íd.*).
- 8) La presunción de que la psicología, entonces, no depende de un reino de necesidad o de determinación, sino de “los entretnejidos mentales”, que son los “entretnejidos de la motivación” (*Íd.*).

En resumidas cuentas, puede decirse, fue Dilthey el fundador de la *psicología* como *ciencia sociocultural*, y, como tal, sin dependencia de las *ciencias naturales*. Pero no logró Dilthey, según Husserl, que estas contribuciones llegaran a un *auténtico estatuto de ciencia*. Más aún,

- 1) Dilthey quedó preso del *positivismo* (*Hua. IX, 34*);
- 2) en otros términos, es víctima del *determinismo*; por ejemplo, al tratar de deducir de las condiciones históricas y sociales del artista: su creación, su producción, en últimas, su arte (*Hua. IX, 12*). Y, por eso mismo,

³ Aquí se debe recordar que W. Dilthey desarrollo no sólo una *Historia de la pedagogía*, sino que su noción fuerte de *conexión a fines* es en sí un postulado para la pedagogía. Este postulado ha sido esclarecido mediante el enlace de la hermenéutica con la pedagogía.

- 3) Su “explicación” es “puramente individual” (*Íd.*), en buena cuenta, por atenerse a la llamada “experiencia interna” (*Hua. IX, 18*).
- 4) Por eso, más que llegar a la *descripción* auténtica y radical de *estructuras psíquicas* – en este sentido: *fenomenológicas*–, queda enrolado en el idea de presentar *leyes* y basar en ellas la *teoría* (*Hua. IX, 16*).
- 5) Así pues, “en la instancia individual Dilthey (...) no [ha] hecho claro (...) la diferencia entre necesidad estricta, o entendimiento *explicativo*, e inducción empírica” (*Hua. IX, 19*).

No obstante, contrario a juicios de Husserl, en otras obras, sobre Dilthey –que bien se pueden tildar de descalificadores– en estas *Lecciones* recomienda “un estudio más cuidadoso de todos los escritos de esta extraordinaria mente” (*Hua. IX, 35*).

Brentano y su contribución sobre la intencionalidad

Como en otros lugares de su obra, aquí Husserl nos recuerda que el concepto *intencionalidad* había sido acuñado por los escolásticos (*Hua. IX, 32*), a saber “la propiedad” de la conciencia “de relacionarse con objetos” (*Íd.*). Pero, además del concepto *intencionalidad*, ¿qué ofrece Brentano a la *psicología* para que se convierta en una *auténtica ciencia*? Un método, consistente en un “ver interno” (*Hua. IX, 31*). ¿Qué implica esto? En último término, poder superar la *introspección* como recurso para el estudio de lo *meramente subjetivo*. Simultáneamente, la *correlación* ofrece –por así decirlo– *objeto y método*:

En cuanto *objeto*,

- 1) *Intencionalidad* designa “la esencia fundamental de toda la vida psíquica, la conciencia como siendo consciente de algo”; y, en ese sentido, “la evidencia de la experiencia interna” (*Hua. IX, 31*).
- 2) La *intencionalidad* es “una característica fundamental de la vida psíquica que es dada del todo inmediata y evidentemente antes de todas las teorías” (*Íd.*).
- 3) En cuanto *conciencia*, la *intencionalidad* ofrece el “contenido de la experiencia vivida de percibir en sí misma” (*Hua. IX, 31-32*).
- 4) La *intencionalidad* es “el experimentar vivido momentáneamente en sí mismo (...) un experimentar subjetivo vivido, (...) un percibir de (...)” (*Hua. IX, 32*); del cual cabe decir: “exista o no el objeto” (*Íd.*).

En cuanto *método*,

- 5) La *intencionalidad* se distingue y “puede ser distinguida en la intuición interna” (*Hua. IX, 33*).
- 6) La *intencionalidad* “es dada inmediatamente a la evidencia de la experiencia interna” (*Íd.*).

Pero, más allá de Brentano, el estudio de la *intencionalidad* implica:

- 7) “(...) regresar desde las categorías básicas de objetos como objetos de la conciencia (...) [a] la multiplicidad entera de modos posibles de conciencia por los cuales tales objetividades vienen a la conciencia para nosotros” (*Hua. IX, 36*).
- 8) La investigación sobre la conciencia, en cuanto intencional, procura “clarificar (...) la función teleológica de (...) modos de conciencia para la producción sintética de la verdad, por medio de la razón” (*Íd.*).

- 9) La “conciencia (...) es (...) una representación lograda en múltiples formas demostrables y síntesis pertinentes, donde quiera intencionales, dirigidas a metas, (...) a ideas de verdad” (Íd.).
- 10) En fin, la investigación sobre la *intencionalidad* es “una investigación descriptiva”, esto es, una “investigación psicológica” que recae sobre “lo psíquico correlativo a las objetividades intencionadas en cada caso”, esto es, sobre “la multiplicidad de modos psíquicos” (Hua. IX, 37) en los que los fenómenos son tales en la experiencia subjetiva-intersubjetiva.

La idea de la psicología como ciencia y como ciencia estricta

El proyecto de la *psicología científica* es –para Husserl– al mismo tiempo equivalente a una *ciencia a priori* de lo *psíquico* y, por eso mismo, es una *psicología fenomenológica*. De este modo, “el contenido teórico central en la psicología científica (psicología individual y psicología social y, como consecuencia más avanzada, toda ciencia explicativa sociocultural) consiste en una ciencia fenomenológica y *a priori* esencial de lo psíquico” (Hua. IX, 45). Como tal, entonces, “la psicología *a priori* [busca] establecer lo (...) esencialmente necesario para lo psíquico como tal, sin lo cual la psique y la vida psíquica es absolutamente inconcebible” (Hua. IX, 43-44).

Ahora bien, lo descubierto por Husserl tanto en *IL* (1900-1) como en *Ideen I* (1913) lleva a comprender que “la fenomenología trascendental tiene la característica [de] que cada una de sus proposiciones admite ser transformada en una proposición psicológica *a priori* en el sentido natural”; así, pues, “un método fenomenológico esencialmente similar puede también fundar una psicología *a priori*” (Hua. IX, 45).

Sin embargo, todavía hace falta clarificar qué designan los títulos: *psicología* –y, en general, *psíquico*– en cuanto *ciencia a priori*.

Lo a priori

Aunque requiera la aclaración inmediata de que no se pueden equiparar en sus respectivos métodos, se puede hablar de “la psicología *a priori* (...) como las matemáticas de la mente” (Hua. IX, 50). Pero, en sí, ¿qué es lo *a priori*?

- 1) Es “una estructura” (...), con la propiedad de que es tal “más allá de toda tipología empírica” (Hua. IX, 17);
- 2) y, por ello, es lo que permite conformar un versión “explicativa teórica de la experiencia” (Hua. IX, 18).
- 3) Es la idea infinita (Íd.).
- 4) Es el conjunto de “verdades puramente ideales (...) discernidas como verdades en la necesidad incondicionada de su universalidad” (Hua. IX, 23).
- 5) Es la “dación” antes de los hechos y de un mundo de hechos (Hua. IX, 23).
- 6) Es el estudio de “objetos ideales” que lleva al desarrollo de “ciencias de irrealidades” en procura de comprender “la idea (...) [que] teóricamente gobierna un reino autocontenido” (Hua. IX, 24).
- 7) Es el conjunto de “objetividades (...) [con] existencia todas por sí mismas y en sí mismas” (Hua. IX, 25).

- 8) Es el *correlato* “de especies psíquicas, a saber, un reino de verdades incondicionalmente necesarias y universales referentes al *experienciar vivido*” (*Hua. IX, 38*).
- 9) Es “evidencia antes que toda ‘teoría’” (*Hua. IX, 39*).
- 10) Es “un punto de partida posible (...) para el ascenso a una fenomenología y una filosofía trascendentales” (*Hua. IX, 47-48*).

Y, sin embargo, lo que “pertenece inseparablemente a la naturaleza, provee *ipso facto* una infinidad de leyes absolutamente necesaria para la naturaleza factual” (*Hua. IX, 49*).

Lo *psíquico*, la *psicología*

Con la expresión “*psíquico*” Husserl refiere “hechos” en los cuales aparece la “experiencia explícita interna” (*Hua. IX, 6*), en este sentido, es la experiencia subjetiva misma. Se trata del conjunto de sentimientos, actitudes, pensamientos, esperanzas (*Hua. IX, 9*), de “la actividad de juzgar” (*Hua. IX, 25*), en último término, de las *vivencias de los sujetos*; *vivencias* que nunca son aisladas y que configuran el *entorno subjetivo* (*psíquico* o *espiritual*), “en sus entretejidos, sus motivaciones, indicaciones, etc.”; es a esto, con sus “momentos de (...) nexos”, a lo que se puede dar el nombre de “función psíquica”, en tanto, momentos “que son vividos inseparablemente” (*Hua. IX, 9*).

Entonces, puede decirse, lo *psíquico* se da en “experiencias subjetivas vividas que comprenden la conciencia variante de los objetos”; y, en ese sentido, lo *psíquico*, entonces, se da en “actos” que, al igual que los “sujetos, pertenecen al mundo real” (*Hua. IX, 22-23*). Lo *psíquico*, en tanto conjunto de “actos subjetivos” revela “estructuras”; éstas hacen las veces de “fundaciones de la experiencia vivida, en las cuales las objetividades de tal carácter llegan a ser objetos de la conciencia, y, sobre todo, llegan a ser evidentemente autodadas” (*Hua. IX, 28*).

Lo *psíquico* tiene como carácter fundamental la *intencionalidad* (*Hua. IX, 31*). Y, puesto “que la intencionalidad es la característica esencial de lo que es específicamente psíquico” (*Hua. IX, 32*), desde el punto de vista metodológico se puede estudiar con el objetivo de esclarecerlo desde un punto de vista “descriptivamente comprensible” (*íd.*); esto significa que lo *psíquico* se investiga:

(...) como correlativo a las objetividades intencionadas en cada caso (y especialmente las objetividades lógicamente ideales); así, la multiplicidad de modos psíquicos en los cuales, puramente en la inmanencia de la vida psíquica, los conceptos, juicios, teorías son formados como unidades de sentido idealmente idénticas, con los respectivos modos de ser verdaderamente supuesto o evidentemente (*Hua. IX, 37*).

De este modo aparece la *psicología fenomenológica* como campo de estudio de estos *fenómenos*; y, al mismo tiempo, como *investigación a priori de este reino de fenómenos psíquicos puros* (*Hua. IX, 41*). Esta ciencia, entonces, aparece “delineada sobre la intuición puramente dirigida al interior” (*Íd.*).

Ahora bien, lo *psíquico* –e.d., lo *subjetivo*– sólo se da en *intersubjetividad* (*Hua. IX, 17; 18; 38; 47*), en *comunidad cultural* (*Hua. IX, 6; 15*), en mentalidades comunes (*Hua. IX, 18*), dentro de la *vida comunitaria* (*Hua. IX, 13; 38*), mediante la *comunicación* (*Hua. IX, 38*); es decir, en forma “comunitariamente subjetiva” (*Hua. IX, 43*).

Forma, formaciones y formación

Cabe, entonces, señalar que la investigación *fenomenológica*, que siempre procura la *descripción eidética*, esto es, la descripción de la *forma pura* en cuanto recae sobre lo *psíquico* en el modo de *psicología fenomenológica* tiende a *comprender* las “formas típicas de personalidades, caracteres, temperamentos, asociaciones” (*Hua. IX, 17*), más allá de las “formas empíricas particulares” (*Hua. IX, 17*). Así, entonces, la validez de esta *investigación* radica en que pueda dar cuenta de las “formas estructurales todo-inclusivas [de] la unidad de las mentalidades personales singulares en mentalidades comunes” (*Hua. IX, 18*); esto, desde luego, implica dar con la “comprensión pura de [las] formas sensibles” (*Hua. IX, 21*) en el modo de “formas puras de proposición-juicio posibles y las *leyes* formales que las proposiciones como tal –si ellas se pretenden como verdad– deben satisfacer” (*Hua. IX, 21-22*).

Aquí es necesario advertir que la descripción de *formas* puede ocurrir –y ocurre, necesariamente, y en un primer momento– *sobre lo dado* en tanto manifestado *estáticamente*; y, no obstante, tal comprensión requiere ser complementada, necesariamente, por la *reconstrucción genética*. Así, entonces, la *psicología fenomenológica* describe los procesos de las “formaciones mentales constitutivas” (*Hua. IX, 6*), la “formación de conceptos” (*Hua. IX, 9*), las “formaciones científicas” (*Hua. IX, 12*); en fin, de lo que trata tal *psicología* es de la descripción de los procesos de “adquisición de todas [las] formaciones producidas mentalmente” (*Hua. IX, 21*) que, en último término, son “formaciones que aparecen en el pensar asertivamente *judicativo* como conceptos, juicios, inferencias, etc.” (*Hua. IX, 21*), en el modo de “formación de sentido” (*Hua. IX, 21*) que tiene el carácter de “formaciones subjetivamente producidas en el experimentar vivido y en el hacer de la formación” (*Hua. IX, 25-26*), y, ésta, en todo caso, viene a ser una “formación sistemática de [lo] *a priori*” (*Hua. IX, 49*). Por ello, la *psicología fenomenológica* estudia cómo “la verdad (...) es subjetivamente formada en la actividad de juzgar” (*Hua. IX, 25*) y cómo ella recae sobre “los objetos ideales (...) [que] llegan a ser formados en la conciencia” (*Hua. IX, 26*) como una *formación ideal* (*Hua. IX, 27*).

La *fenomenología*, en particular, en su modo de *psicología fenomenológica* consiste en “hacer de la *correlación* única entre los *objetos ideales* de la esfera lógicamente pura y el *experimentar vivido subjetivamente psíquico como actividad de formación* un tema de investigación” (*Hua. IX, 26*); es decir, ella es el estudio de la “formación gradual de sentido” (*Hua. IX, 26*), del “el experimentar subjetivo vivido y la formación activa de un sujeto que es consciente de (...) tales objetividades” (*Hua. IX, 28-29*).

b. El título “ciencia” y el problema de la formación

Tres asuntos aparecen como fundamentales en esta exposición, a saber, (1) el alcance del título *ciencia*; (2) la *esfera temática* u *objeto* sobre el cual recae la investigación psicológica; y, (3) el *objetivo* de la *psicología* como *ciencia*:

1) ¿Qué indica el título *ciencia*?

Para Husserl: “Ciencia, universalmente y como tal, representa el ideal de conocimiento sistemático en forma conclusiva o en la forma de un método que en absoluto justifica evidencia una vez y para todo y para todos” (*Hua. IX, 52*). Desde luego, *universalidad* en cierto modo invoca *necesidad*, esto es, lo que se da y cómo se tiene que dar; así y no de otra manera. Pero, al mismo tiempo, exige la superación de la *contingencia* y del

relativismo. Por eso, la ciencia es condición de posibilidad del mutuo entendimiento, de la verdad y de la corrección –o *corregibilidad*–, si nos llegáramos a apartar de la verdad.

Que aquí venga al caso la *sistematicidad* es comprensible; y lo es, en especial, si se entiende como proceder metódico que justifica la evidencia para uno y para todos; esto es, que en sí puede mostrar la validez y, llegado el caso, la verdad de las aserciones.

La psicología, no sólo debe satisfacer esas condiciones, sino que tiene que comenzar por establecer su *esfera temática* o aquello sobre lo cual vuelve la atención (*Íd.*).

2) La *esfera temática* u *objeto* de la psicología

Cabe, entonces, señalar que “La psicología tiene que vérselas con los hechos mentales, con los hombres y los animales, en la medida que sean seres mentales y que soporten lo mental, el suceder psíquico; [con lo] común [a] (...) antropología psicológica y psicología animal, con el reino humano y el animal en sus respectivos límites” (*Hua. IX, 53*).

Que la actividad mental puede ser adjudicada tanto a animales humanos como no-humanos puede ser evidenciado múltiplemente. A unos y otros se les puede atribuir: impulsos, deseos, expectativas, recuerdos, patrones de reconocimiento; incluso, vida colectiva. Y no sólo se les puede atribuir, sino que tales *actividades*: pueden ser *observadas* en unos y otros.

Ahora bien, hay límites que diferencian animales humanos de no-humanos. Mencionemos, a guisa de ejemplo, el *lenguaje*; y, por su mismo cultivo, la *cultura*.

A lo que dirige la atención las investigaciones psicológicas, pues, es a la *actividad mental*.

3) El *objetivo* de la psicología

En resumidas cuentas, “cuando uno habla de psicología, se refiere (...) a una *ciencia de las más universales formas y leyes de los hechos mentales*” (*Hua. IX, 53*). Dar cuenta de tales *formas y leyes* es la meta a la que apunta la investigación.

Sin embargo, el estudio de “lo mental” se transforma en *psicología fenomenológica* cuando ofrece “claridad con respecto a la conexión unitaria de lo mental en el mundo concreto, en relación con sus varias formas originarias y con esas formas derivadas en las cuales el mundo concreto experimentado está sujeto a la cultura y ha sido sujetado a ella en siempre nuevas formas” (*Hua. IX, 55-56*).

No es, pues, que de lo *psíquico animal no-humano* se pueda hacer una extrapolación para comprender lo humano. Habrá, claro, datos, experiencias, evidencias, que pudieran ser comunes. Pero la *cultura* como *resto* es, en sí, un *excedente* que obliga a la modificación no sólo de métodos, sino también de *objeto* y de *objetivos*. La *psicología fenomenológica* recae sobre la vida anímica humana, que sólo es tal en la esfera de la cultura –con su lingüisticidad y sus variantes.

c. El retorno al “mundo de la vida”, precientíficamente dado

¿Cómo se nos da *originariamente* el mundo? Aquí nos hallamos ante una paradoja: el mundo se nos da *originariamente recubierto de sentido*; y, por ello mismo, no se nos da *originariamente*. Esto es, por un lado, cuando nos *formamos en el* y *formamos el sentido del mundo*: ya está *recubierto de sentidos* –que, en muchos respectos se encuentran *naturalizados*. Entonces, la tarea de una *auténtica psicología fenomenológica* radica en

que todos y cada uno de los sujetos puedan alcanzar el *Mundo-Uno*, es decir, aquél que es base y terreno común sobre el que basculan todos los sentidos con los cuales puede ser recubierto por las diferentes posiciones subjetivas-intersubjetivas. ¿Cómo, entonces, lograr ese objetivo? Digámoslo en una sola frase: procurando un *retorno* o una *reconducción* (*reducere*) al *Mundo-Uno*⁴, al más originario, al que puede ser vuelto a vivir como fuente de toda posibilidad de sentido, aquel que se nos da en plena y completa *intuitividad*, el que puede darse en múltiples direcciones de sentido; *Mundo-Uno* que valida o defrauda nuestras intuiciones, sentidos dados, posibilidades para la concreción de la experiencia – que se reitera o invalida, por la *actuación*, al vivirlo *una y otra vez*.

Puestos, pues, en el escenario de la *cultura*, la *psicología fenomenológica* inicia su tarea con la *reconducción* (*reducere*) al “mundo de la intuición pre-científica” en tanto éste se da como “mundo de vivir efectivo” (*Hua. IX*, 56). En éste se dan las “cosas experimentadas” en la medida en que “aparecen (...) y aparecen como cosas existentes” (*Hua. IX*, 56) que conforman y configuran “nuestro mundo entorno (*Umwelt*)” (*Íd.*) como suelo de “nuestro trabajo científico” (*Íd.*). Este *mundo entorno* lo es “de muy cambiante apariencia” y “lo experimentamos variable y como en permanente transformación de sí mismo”; en él y sobre él “nuestras ‘aprehensiones’ cambian; y nuestras opiniones (...) revisten nuestra experiencia, revisten su sentido, con nuevas capas de sentido” (*Íd.*). De este modo, lo dado a nuestra experiencia puede ser y es frecuentemente modificado “luego de consideraciones cercanas”. En estas consideraciones no sólo incluimos o ponemos bajo análisis los “sedimentos de las actividades mentales previas”, sino que las cuestionamos y también nos cuestionamos, incluso en torno de la posibilidad de llegar a hallar “un mundo efectivamente pre-teorético”, si éste “puede alguna vez ser encontrado en la experiencia pura, libre de sedimentos-sentidos del pensar previo” (*Íd.*).

Así, incluso nuestro lenguaje, las palabras con que referimos el mundo en cuanto dado con sentido, queda en discusión: las “palabras expresan las cosas vistas en una referencia de sentido que, cuando se clarifica, nos lleva atrás a nuestras propias actividades y a las de otros” (*Hua. IX*, 57). Cabe, pues, la duda si puede llegar a ser captado ese *Mundo-Uno* en su *originariedad-originalidad*; y, sin embargo, tendencialmente lo entrevemos, lo anticipamos, lo intuimos; se nos da, aunque pueda ser de manera incompleta, en tanto es “experimentado todo el tiempo, y, a pesar de todos los cambios de aprehensiones, y antes de cualquier pensar que pudiera después venir a jugar, uno y ese mismo mundo, con respecto al cual se pueden hacer aserciones y se puede intentar obtener conocimiento, es continuamente experimentado” (*Hua. IX*, 57); así, entonces, cabe decir que este *Mundo-Uno* es la primera efectividad, el campo primario de la experiencia (*íd.*); de éste no sólo debe salir el mundo verdadero, el de la investigación científica, sino una estructura universal, necesaria y *a priori* (*íd.*). Enfatémoslo:

El lugar de origen de todas las ciencias factuales objetivas o, lo que es equivalente, de todas las ciencias del mundo, es uno y el mismo. El *Mundo-Uno* (*Die eine Welt*), al que todas ellas se refieren, es originalmente dado (*ursprünglich gegeben*) como el mundo

⁴ “eine Welt” es la expresión usada en *Hua. IX*; prefiero traducirla como *Mundo-Uno* siguiendo el uso de la expresión utilizada por A. Ziri6n para traducir al castellano la expresi6n: “eine normal konstituierte Welt als die wahre Welt” (*Hua. IV*, p. 73, l. 38-39; la subraya, que es ajena al texto, configura la expresi6n *Mundo-Uno*, que yo prefiero poner en cursiva y may6scula para indicar su car6cter primero, primario que da lugar a la *Ur-Erfahrung* o *experiencia original*).

experiencial (*Erfahrungswelt*) simple, así como directa e inmediatamente percibido en su presentarse y como habiendo sido percibido y recordado en la memoria con respecto a su pasado. Nosotros poseemos o adquirimos conocimiento múltiple o ciencias concernientes al mundo (*Hua. IX, 58*). Este mundo es el “sustrato final de todos los pensamientos”; en él es donde se nos da en “la percepción, lo percibido” (*id.*), y es como lo “aprehendemos y progresivamente tomamos conocimiento”. Ahora bien, el tener un conocimiento, un *sentido*, del *Mundo-Uno* no revela por sí una *verdad* sobre él; muchas de nuestras apreciaciones deben ser una “lista tachada” que llega a ser tal porque “se destaca como ‘no encajante’” (*Hua. IX, 60*). Así, entonces, se comprende, tanto nuestra experiencia como nuestro conocimiento están siempre en movimiento (*Hua. IX, 61*); y lo que se *valida* como *sentido* logra tal *valor* para “todos nosotros” en “síntesis intersubjetiva” (*Hua. IX, 62; n.*).

La vuelta *a, sobre y en* el *Mundo-Uno* como objeto de la *psicología fenomenológica* implica reconocer que “el objeto que percibo, que se da en sí mismo” es y “pertenece (...) al cómo subjetivo de dación de la experiencia” y, en tanto tal, es “un horizonte abierto de experiencias posibles y siempre continuas” (*id.*); por tanto, “uno y el mismo mundo es continuamente experienciado” (*id.*), pero el *sentido* (dado al mundo) y la *validez* de tal *sentido* es *variante*, precisamente, porque se da en diferentes perspectivas, en variedad de experiencias subjetivas.

En esta *recuperación* (o *reconducción* o *retorno* –*reducere*–) del *Mundo-Uno*, éste se pueda “experienciar (...) *originaliter* en certeza (...)[] en el marco todo-inclusivo de una certeza unitaria de existencia (...) En el fluir de la experiencia todo inclusiva”; no se experimenta el mundo sólo por partes, sino que la subjetividad va desplegando unidades, más pasiva que activamente, hasta alcanzar una *experiencia todo-inclusiva* o *universal* en la cual se dé, en sí, el *sentido*.

c. El “mundo de la vida” y la variedad de ciencias que despliega el sujeto en su *mundear*

Si la investigación *fenomenológica* descubre que es necesario un *retroceso* –*retorno*, *reconducción* (*reducere*)– al *Mundo-Uno*, entonces, sin más, se puede afirmar que la “descripción remite atrás a la intuición” (*Hua. IX, 65*). En la intuición tiene que llegar a darse “(...) el mundo tomado como un todo, como entero y unitario” y con “propiedades colectivas que (...) son propiedades del mundo entero y (...) tales propiedades pueden (...) aparecer sólo si traemos los respectivos horizontes vacíos a la intuición” (*Hua. IX, 65-66*). Los ejemplos más visibles de este operar –que ya han sido expuestos en la filosofía moderna, por Kant– son: tiempo, espacio y causalidad. Sin embargo, en su *pureza*: el mundo mismo tiene que ofrecerse, como tal, en cuanto *forma pura*. Es evidente que puedo experimentar el humedal y en él: la grama, el árbol, la arboleda; el agua y sus relaciones con grama, árbol y arboleda; los apartamentos, los edificios, las calles, los semáforos, los carros; etc. Y, sin embargo, “la ciudad”, “el país”, “el mundo” son *abstracciones*, diríamos, *formas puras*. Así, entonces, se comprende: de *datos singulares*, singularmente dados, puedo pasar a *abstracciones*, a *generalizaciones universales*. El mundo mismo deviene “(...) expectativa universal indeterminada de daciones futuras de un estilo similar; y (...) este horizonte intuitivo significa (...) continuación determinada” (*Hua. IX, 67*).

Es, entonces, la *subjetividad trascendental*, dadora de sentido, la que, a partir de una “multiplicidad de realidades singulares” despliega “en infinitud un todo conectado, uno que es unitariamente formado como un todo”; y éste, “tiene propiedades de unidad, las cuales (...) son en sí mismas propiedades (...) del todo” (*Hua. IX, 67*). La *dación intuitiva* tiene, por así llamarla, *propiedad unitiva*. Por ésta se despliega la *totalidad de propiedades de lo dado*; y esta *totalidad* pertenece a lo dado mismo. Si se me da la mesa, intuitivamente, también se me dan sus propiedades, sólo que tendrán que ser desplegadas dirigiendo la atención ahora a una faz o escorzo, ahora dirigiéndola a otro. No se trata de “dos” mesas, sino de la misma que puede ser mirada desde distintas perspectivas; más aún, no tengo que atenerme a *esta mesa fáctica dada frente a mí*, sino que puedo tratar la pura abstracción *mesa*. Así, pues, “(...) girando nuestra vista hacia la constitución de realidades singulares, se hace aparente (...) una tipología que se sostiene todo-inclusivamente para la clase de contenidos y de estructura interna” (*Hua. IX, 67*); en la *intuición* –sea que fuere lo que se me diere– se me ofrece un *todo-inclusivo*, sea el *mundo*, o, particularizando mi experiencia de las singularidades, la mesa, el humedal, el edificio, etc.

Se puede ahora afirmar que aunque toda *tipicidad intuitiva* –la abstracción: mesa, edificio, etc.–, o *tipología*– es *todo-inclusiva*; sólo hay una *totalidad todo-inclusiva*, a saber, el *mundo* que puede albergarlo *todo*. En este sentido, el mundo es *horizonte de horizontes*: “(...) el mundo entero, tiene una forma todo-inclusiva y (...) una restricción con respecto a contenidos, a través de los cuales precisamente sólo las partes, a miembros que tienen un contenido particular, pueden adecuarse a la forma total” (*Hua. IX, 67*). Así, entonces, dado ese *horizonte de horizontes*, “(...) damos con las propiedades más universales y constitutivas regionales; por ejemplo, toda cosa real, como objeto temporal y objeto espacial” (*Hua. IX, 68*). Es, entonces, mediante la *intuición* que se gana o se tiene como *rendimiento* el *mundo*. Y, simultáneamente, es a éste el que se refieren no sólo nuestras operaciones vitales cotidianas, sino también nuestras actividades cognitivas, desiderativas, volitivas, estéticas. El *mundo*, simultáneamente, hace las veces de *región de las regiones* y se nos da como *región particular* –de lo científico, lo bello, lo bueno, etc.

En un descubrimiento nunca auscultado más allá del estilo genérico incluido en nuestra experiencia-mundo, podríamos procurar el *materialmente significante concepto del mundo*, que trae a la expresión científica la forma estructural universal del mundo, como un mundo meramente de experiencia simple. (...) todas las ciencias del mundo que (...) pueden ser fundadas se deben referir a esta forma estructural y a todas las formas particulares que son abundantemente incluidas en ella, sólo (...) lo que sea que el mundo experiencial puramente como experienciado debe exhibir (...) las determinaciones universales de sentido, debe necesariamente servir como fundación para toda ciencia del mundo (*Hua. IX, 69*).

La *psicología fenomenológica* se orienta, entonces, a la comprensión de la manera como el *sujeto* en su *experiencia intersubjetiva*: *prefigura, configura y reconfigura* –una y otra vez– el *mundo*, su *sentido*, sus *posibilidades práctico-existenciaras*. Y, no obstante, se refiere una y otra vez al *mundo* en su *darse*. Ahora bien, el sujeto no se satisface con vivir de meras y cambiantes *opiniones* –que, por lo demás, son *primeras y esenciales formas de dación*– sobre el *mundo*. Situado aquí, una y otra vez, se reemprende el proyecto de una *ciencia rigurosa*; en primera instancia, sobre el mundo en tanto *terreno universal* sobre el que realiza su *praxis*; y, progresivamente, sobre *regiones* que delimita para su mayor y mejor comprensión:

(...) la exploración y formación descriptiva del concepto experiencial total del mundo es en sí misma una representación científica, una primera ciencia-mundo precede todas las ciencias-mundo, las cuales, como rigurosamente fundadas, buscan dominar su más profundo suelo (quieren satisfacer la demanda de método científico genuino mediante la claridad concerniente a su propia fundación), precisamente: a la ciencia descriptiva del mundo como mundo experiencial total, así como a su carácter genérico” (*Hua. IX*, 69).

d. El título “mundo de la vida” y la ciencia *a priori*

La ciencia de la que se hace referencia es “(...) esta ciencia-mundo de la forma estructural todo-inclusiva del mundo experiencial como tal, esta ciencia que es primero en ella misma, tiene su forma pura como ciencia pura *a priori*” (*Hua. IX*, 70). Pero, ¿cómo realizar una ciencia *a priori* sobre la estructura-mundo con su carácter todo-inclusivo? Cabe decir, se exige un *recurso a la experiencia*; ésta, en cuanto atendida al “mundo pasado prescribe su estilo de similaridad para el futuro” (*íd.*); así, entonces, factualmente, basados en la experiencia, se puede “considerar qué puede, entonces, ocurrir y cómo se podría ver” (*íd.*) el *mundo*; en fin, en nuestro vivir, en nuestro experimentar el *mundo*, y, “Siguiendo las experiencias del propio tren de sentido no podemos hacer nada sin proyectar el indeterminado mundo futuro en el estilo universal del pasado” (*íd.*).

Cierto, da lo mismo decir *basados en la experiencia* que *empíricamente*. En este sentido, en nuestro *vivir mundano* nos forjamos expectativas; por ejemplo, “esperamos que el perro intente morder el hueso que se le lance”, pero tales *conocimientos* no tienen *necesidad*; cabe decir, “esto no *tiene* que suceder; no es una necesidad estricta” (*íd.*). Y la ciencia lo que busca es esta tal *necesidad*.

Aquí se presentan dos momentos del *método*: la *tematización* y la *variación*. Una y otra son, puede decirse, *estrategias* para deshacerse de la facticidad, de lo fáctico, de lo dado sólo empíricamente; en fin, para arribar al *reino de los fenómenos puros*, de lo *a priori*.

Indiquemos, entonces, *necesidad es indicio de científicidad*, “Toda necesidad sentida es una seña indicativa de un *a priori* en el sentido de una universalidad incondicionada, llamada apodíctica, que puede ser vista como tal” (*Hua. IX*, 70). A esto, por brevedad, podemos llamarlo lo *temático*. Aquí se nos descubre la primera estancia o paso del *método*. *Temático* es *aquello a lo que dirigimos la atención*. Y la dirigimos, en la investigación científica, *fenomenológica*, para llegar a *captar y describir lo invariante*. Pero lo *invariante* no se da de una vez por todas, sin un esfuerzo metódico; todo lo contrario, hay que conquistarlo.

Ahora empieza a quedar en evidencia cómo procede esta ciencia: “Abandonemos este hecho” (*Hua. IX*, 71). Mientras la investigación se mantenga atada a él, sólo podrá referir singularidades y, en consecuencia, no se hallará en y ante lo *universal*. La ciencia procura lo *a priori*, en el sentido “de una universalidad incondicionada obtenida mediante el mirar y el ver”; es por ello que “demanda que se le libere del hecho. El hecho, en nuestro caso, es el mundo efectiva y factualmente experimentado por nosotros, con estas cosas factuales” (*Hua. IX*, 70-71). ¿Cómo hallar, entonces, lo *incondicionado*, lo *puro*, la *forma*, el *eidos*? Es cierto que lo fáctico se nos da de muchas maneras, pero “nada nos impide tan arbitraria imaginación de este hecho de otra manera, dejar nuestra fantasía vagar como quiera, y producir fantasías puras que, comparadas con el hecho, son de todas las formas cosa-ficciones y mundo-ficciones” (*Hua. IX*, 71). Igualmente, por brevedad, a esto se puede

llamar las *variaciones*, el *método de las variaciones* o *variables*. Así, entonces, puede verse, que lo fáctico es un *punto de partida* para *tematizar*, pero es imperativo *dejar vagar a la imaginación*.

Yo digo fantasía *pura*. Yo puedo en la fantasía imaginar el banco marrón como pintado de verde; entonces queda una existencia individual (...), sólo que imaginado como cambiado. Pero, así como eso se transformó, yo puedo transformar todos y cada uno de los hechos en una ficción en arbitrariedades libres. Yo puedo imaginar, como una pura ficción, un banco con una sirena sentada en él, en ningún lugar o tiempo, libre de todo peso de efectividad, libre de cualquier restricción al mundo factual. En lugar de preferir el mundo factual ubicándome en el suelo de su aceptación factual, en lugar de encontrar toda instancia de imaginarlo otro que el que es, una nulidad en conexión con su existencia y en conflicto con su nexo empírico – yo puedo, en cambio, dejar cada transformación ficcional ser igual a ella y dejarla ser en sí misma sólo como una posibilidad siguiente a estas otras posibilidades. Haciendo esto, yo abandono el suelo de su aceptación y pongo mi aceptación experiencial fuera de juego, por decirlo así. Entonces, la experiencia factual me da sólo un comienzo ejemplar para el estilo de fantasías libres a las que yo les doy forma, sin otra manera de emplearlas como algo para ser aceptado.

Siguiendo esto como un modelo, yo determino múltiples copias imaginadas como cosas y ficciones concretamente similares a él: haciendo esto yo puedo sistemáticamente guiar mi arbitrariedad libre. Yo varío sistemáticamente la forma de la experiencia que sirve como un comienzo, o mejor, que es experimentada en él, ya sea siguiendo un momento singular o todos sus momentos singulares.

Yo imagino todo como variado y en cada manera posible; por ejemplo, yo dejo la figura factual extenderse y encogerse muy arbitrariamente, dejo cambiar el color en otros colores, cambiar de quietud a movimiento, de movimiento en siempre nuevos movimientos, etc. (*Hua. IX, 71*).

La *variación libre en la fantasía* es un comienzo, repitámoslo, de *desprendimiento* de la *facticidad*; la *variación* es *libre* y *arbitraria*. Y, sin embargo, en tanto *transformación ficcional* me ofrece un *comienzo ejemplar*. A partir de éste, en cuanto *modelo*, puedo *determinar múltiples copias*. Pero, indica Husserl, “¿Para qué sirve?” se preguntarán Uds.”. Reflexionemos sobre esta cuestión. En efecto, todo este juego, repitámoslo, consistente en *dejar vagar a la imaginación* no es esencialmente diferente del que obra u opera en su vida cotidiana un enamorado, o, quizá, del que lleva a cabo el poeta.

Así, entonces, cabe decir, en sí el *variar libre en la fantasía* es *condición necesaria* para desprenderse de lo fáctico: para hacer planes personales, para gozar con la mera actividad fantástica, para crear plásticamente, para hacer ficciones literarias –novelísticas, poéticas–, para hacer ciencia, etc.; sin embargo, como se ha dicho, en el campo específico de la ciencia: esta *condición necesaria* no es *suficiente* para realizar la obra científica – acaso ningún otro tipo de obra: la poética, la existencial, etc.–.

De ahí que sea imperativo dar un paso más, a saber, convertir este proceso inicial en una *estrategia sistemática*. Cuando se da este paso se arriba al método para *ver las esencias*, para *aprehender el a priori*.

e. La formación subjetiva en el ver esencias

La diferencia radical entre el *vago* y todavía inicial esfuerzo en que se lleva a cabo la *variación libre en la fantasía* y la *investigación científica, fenomenológica*, radica en que esta última tiende a la *captación* y a la *descripción de la esencia*. No obstante, es necesario

ignorar “por un momento la pregunta concerniente a la esencia de un mundo como tal, con el fin de describir la forma en la que arbitrariedades imaginadas tomadas universalmente dan lugar a esta gran representación que es llamada el ver de un *a priori*” (Hua. IX, 73). Así es como se constituye la “variación como el paso decisivo en la disociación de lo factual por fantasía –el *eidos* como lo invariable”. La riqueza de este paso *metódico* o *metodológico* no sólo tiene que ser comprendida, sino practicada.

(a) En el plano de la *investigación científica, fenomenológica*, a la pregunta “¿Para qué sirve?” se preguntarán Uds.”, sucede la siguiente: “¿Qué surge en medio de las variaciones libres de un original –digamos, de una cosa– como el invariante, lo necesario, la forma universal, la forma esencial, sin la cual algo de esa clase, como esta cosa como un ejemplo de su clase, no sería del todo concebible?” (Hua. IX, 72). No se investiga para mantener *activa* la *imaginación*. Antes bien, de lo que se trata –*tercer paso del método*– es de *obtener* lo *invariante*, a saber, aquella *típica* o aquella *estructura* que, de no ser preservada, es imposible que *encajen* los *ejemplos de su clase*. Así, pues:

(...) en el ejercicio de la variación arbitraria durante la cual lo que difiere en la variación no es de interés para nosotros, como el “qué” o el contenido que queda necesariamente invariable en la coincidencia, una esencia universal es preservada. Podemos, por ello, dirigir nuestra atención hacia esto como hacia lo necesariamente invariable en tal variación ejercitada en el modo de lo “opcional” y continuar de cualquier manera del todo. *Esta esencia universal es el eidos, la “idea” en el sentido platónico, pero aprehendida puramente y libre de todas las interpretaciones metafísicas* (s.a.t.), y por esto, tomada precisamente como nos llega a ser dada en intuitividad inmediata en el ver de ideas que surgen de tal manera (Hua. IX, 73).

Aquí tiene que darse, entonces, un “*eidos* puro”; bajo éste quedan incluidos o asimilados “los casos singulares, logrados en la variación” (Hua. IX, 74); sólo que “secretamente estipulamos que las variantes deben ser (...) opcionales en el mundo” (*íd.*), en cuanto casos o concreciones de *eidos* en sus múltiples posibilidades.

(b) Es necesario diferenciar *variación* de *alteración*. Mientras la “variación incluye su *eidos* como una ley de necesidad” (Hua. IX, 75), la *alteración* lo *excede* hasta constituir otra *especie*. Podemos pensar, como ejemplo, en una *mesa*: dentro de su *típica en nuestra cultura* tiene entre (*x*) y (*y*) altura; más alta fungirá como escaparate o como otro objeto, *dentro de otra típica*. El mismo caso vale con respecto a otra altura: será una plataforma u otro objeto, *dentro de otra típica*. Para decirlo de una manera muy resumida: el *eidos* varía, pero no se altera.

(c) La *investigación científica, fenomenológica*, está orientada a *ver esencias* o a la *ideación* (Hua. IX, 76) lo cual implica, en la experiencia *subjetiva-intersubjetiva*, hacerse a una *representación fundamental* que tiene la *forma* de un “*modelo guía*” (Hua. IX, 76); éste hace las veces “primer miembro de una multiplicidad de variantes abiertamente interminable”. Aquí se tiene, de nuevo, que la *variación* es el “proceso de formar variantes”; ella tiene un “carácter de opcionalidad” –es decir, se ha liberado de la *necesidad*– y es “realizado en la conciencia de formar más variantes” (Hua. IX, 77).

No obstante, todo esto implica que se llega a un “ver universal como *eidos*” (*íd.*); es un ver en “un nivel más alto” que se relaciona y funda esta “multiplicidad (...) con las variantes

que efectivamente aparecen en la intuición” (*íd.*); aquí uno, como investigador, se desprende del modelo o ejemplo inicial que guía la intuición, y tan sólo cuenta con “todos los casos singulares” que en la “secuencia de sus apariciones o *coincidencias superpuestas*” en una “secuencia” ofrecen “una unidad sintética” (*Hua. IX, 77-78*).

La *variación libre* llega a la *ideación*, como se ve, a través de tres momentos: (i) “la multiplicidad”, (ii) “la conexión unitaria en coincidencia continua”, y, (iii) “la identificación de lo que concuerda entre las diferencias, distinguiéndolas” (*Hua. IX, 78*). Sólo así “habremos ganado el *eidos*” (*íd.*).

(d) Ahora es necesario distinguir entre *generalización empírica* e *ideación*. Esta distinción es necesaria, precisamente, por la cercanía de una y otra. No es que de cientos o miles de observaciones se llegue a una *unidad*, que luego pudiera ser altera o transformada por una nueva observación⁵.

Antes bien, si se logra –como es posible– la *captación del eidos*, entonces:

(...) lo que pertenece al *eidos* como su correlato inseparable, lo que es llamado la extensión del *eidos*, de la “esencia puramente conceptual”, la infinidad de posibles instancias singulares que son incluidas en él, que son sus “singularizaciones”, que, *por decirlo platónicamente, están en relación con él en relación de participación* (s.a.t.), relación como instancia singular al *eidos* como su esencia, y ella nos proporciona la convicción de que cada instancia, sin excepción, participa en su esencia y sus momentos esenciales. Ser visto aquí en correlación es, de una parte, el universal en sí mismo, y, de otra parte, la extensión, como la totalidad, pero también como cualquier instancia singular del todo (*Hua. IX, 79*).

Veamos cómo se introduce aquí la *participación* como asunto. No es que el *eidos* participe de lo *singular* o *fáctico*, esto es, de lo *dado* en los hechos. Por el contrario, es que lo singular propicia el desplazamiento de la *trayectoria ideal de la mirada* que permite captar la *esencia*. En cuanto esta es captada, de retorno, se convierte en un *todo-abarcante*, del cual lo *singular* es una *instancia* que *participa* –en su peculiaridad– de algunos de los *caracteres de lo universal* en cuanto tal. Lo singular viene, entonces a “parecerse en distinción de la participación” (*Hua. IX, 80*). Aquí lo singular fáctico resulta ser “contraparte” (*íd.*) o *correlato* de lo *a priori*.

(e) Así como se puede obtener el *universal a priori* partiendo del *singular* es posible “ver ideas sin empezar en la experiencia” (*Hua. IX, 81*). Por brevedad, cabe decir: “ideas, *eide* puro pueden también funcionar ellas mismas como variantes, y entonces un universal puede de nuevo ser distinguido de ellas en un nivel más alto, una *idea sin ideas* o de ideas, una idea cuya extensión consiste de ideas y sólo mediatamente de sus ideales singulares” (*Hua. IX, 83*). Este *ver ideas* siempre puede ser *variado* (*Hua. IX, 83*). En general, es lo que pasa cuando se hace la investigación lógica, matemática. En el interior de lo intuido se dan no sólo *leyes de estructura*, sino que éstas son desplegadas en sus *multiplicidades*.

La tarea de la *psicología fenomenológica*, en términos de Husserl, radica en clarificar el “método de ideación”; éste consiste en un “hacer puramente mental del que resulta un producto mental en inteligibilidad evidente. Él en sí mismo ofrece un ejemplo de su propia

⁵ Aquí, de paso, viene al caso mencionar *el problema de la inducción* en el sentido que le da K.R. Popper (cf. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1977, trad. Víctor Sánchez de Zabala; p. 28 y ss.).

clase de descripciones [en] una radical psicología, que es dirigida hacia el vivir mental, [a] un hacer mental por sí mismo” (*Hua. IX, 87*); de este modo, en la investigación de la *psicología fenomenológica* “debemos aprender primero laboriosamente a reflexionar sobre este ser activos y traerlo tangiblemente a la vista. Realizando nuestra vida activa, sólo los resultados paso a paso están en nuestro ver aprehensivo” (*íd.*).

¿En qué consiste, en fin de cuentas, la tarea de la *psicología fenomenológica*? Podemos decirlo, ahora, en una sola frase: en la *conversión subjetiva de la mirada*. Se trata, pues, de *aprender a ver*, efectivamente, *una y otra vez*. En este *ver* no sólo podemos decir que la *vista* es cambiante, también es cambiante *quien lo ve*. Y, así, en esta dialéctica –*visto-ver*– vuelve y aparece la intersubjetividad como “lugar” de *aprehensión* y de *validación* del sentido.

Conclusión

- 1) La *formación* tiene lugar en el *mundo de la vida*; en éste, al tiempo, se *forma* el *sujeto* –mediante su *acción formativa*– éste, a su vez, *forma* el *mundo de la vida* en su sentido histórico, político, social.
- 2) El *sujeto* al *formarse* se *forma* a sí mismo y *forma* la cultura: al constituirse como *ego individual* transforma y reconfigura el “escenario” en el cual se realiza, esto es, el *mundo vital* –con su *lenguaje* y demás *instituciones*– es *condición de posibilidad de la constitución del sujeto*, pero éste, en la medida en que lo apropia: lo *interviene* y lo *transforma*.
- 3) La *formación* se entrelaza con el *sujeto*; éste es *cosa misma* de la *psicología fenomenológica*.
- 4) El estudio de la *psicología fenomenológica* da fundamento a la comprensión de los *procesos formativos*.
- 5) La *pedagogía* requiere una base *psicológica* –que configura la *psicopedagogía*–. Ésta, si piensa el *sujeto*, es un *proyecto* de *psicología fenomenológica*.
- 6) La *psicología fenomenológica* es un permanente *retorno* o *reconducción* (*reducere*) a la fuente prístina del sentido; a saber, a todos y a cada uno en *primera persona*.
- 7) Este *retorno* o *reconducción* (*reducere*) es propiciado, así mismo, por el *retroceso* al *Mundo-Uno*, en el que se nos da en la experiencia pre-científica; es retroceso al *Mundo-Uno* en cuanto *Ur-form*.
- 8) Este *Mundo-Uno* no sólo es fuente de *intuitividad*; dado, pues, siempre en *intuiciones*, sino que él es la fuente para cualquiera otro sentido posible, sea o no científico. Y, sin embargo, es un *mismo-mundo-para-todos*.
- 9) Aquí, entonces, se entiende que cualquiera y todo sentido *parte de y retorna* al *Mundo-Uno*. Desde él es como se *forma*: *sentido*, *concepto*, *abstracción*, *acción*, *mundo*, *ser-del-mundo*, *sujeto*, *sujeto-en-el-mundo*, *cultura*, *vida-común*, *comunidad*, *vida-comunitaria*.
- 10) Y, es claro, todo *sentido* se *preforma* (*prefigura*), *conforma* (*configura*) y *reconforma* (*reconfigura*) por la acción de un *sujeto*; pero, en todos los casos, éste se valida en la vida compartida, en *intersubjetividad*.

Bibliografía

- Aguirre, Antonio. (1979) “Consideraciones sobre el mundo de la vida”. En: Revista Venezolana de Filosofía, N° 9, 1979, pp. 7 á 32, y N° 11, 1979, pp. 7 á 31.
- Bajtín, Mijaíl. (2003) *Problemas de la poética de Dostoievski*. México, FCE. 2ª Ed. Trad. Tatiana Bubnova.
- Gallagher, Shaun & Zahavi, Dan. (2008) *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. N.Y., Routledge.
- Gamboa Sarmiento, Sonia Cristina. (2010) *Conciencia, estado de conciencia; mente, estado mental*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional. (En prensa).
- Husserl, Edmund. (1948) *Erfahrung und Urteil: Untersuch zur Genealogie der Logik*. Hamburg, Claassen & Govert. Hrsg. L. Landgrebe.
- Husserl, Edmund. (1962) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Den Haag, Martinus Nijhoff. *Hua*. VI.
- Husserl, Edmund. (1962) *Lógica formal y lógica trascendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México, UNAM. Trad. Luis Villoro.
- Husserl, Edmund. (1962) *Phänomenologische Psychologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Citado: *Hua*. IX de trad. de G. Vargas Guillén y Sonia Cristina Gamboa Sarmiento).
- Husserl, Edmund. (1973) *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*. Den Hague: Martinus Nijhoff. Hrsg. U. Claesges. (Citado: *Hua*. XVI).
- Husserl, Edmund. (1974) *Formale und Transzendente Logik: Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*. *Hua*. XVII. Den Haag, Martinus Nijhoff. Hrsg. E. Holenstein.
- Husserl, Edmund. (1980) *Experiencia y juicio*. México, UNAM. Trad. Jas Reuter. (Citado: *EJ*).
- Husserl, Edmund. (1981) *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Bs. As., Ed. Nova; pp. 135-172.
- Husserl, Edmund. (1982) *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. México, Madrid, Buenos Aires, FCE. Trad. Miguel García-Baró.
- Husserl, Edmund. (1990) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica. Trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas. (Citado: *Crisis*).
- Husserl, Edmund. (1997) *Thing and Space: Lectures of 1907*. Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publisher. Trans. Richard Rojcewicz.
- Husserl, Edmund. (2002) *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta. Trad. Agustín Serrano de Haro.
- Husserl, Edmund. (2005) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, FCE. Trad. Antonio Zirión Quijano. (Citado: *Ideas II*).
- Husserl, Edmund. (2008) *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937)*. Rochus Sowa (ed.) (*Hua*. XXXIX). Springer, Dordrecht (trad. Roberto Walton).
- Nenon, Thomas. (1996). *Husserl's Theory of the Mental*. In Th. Nenon, & L. Embree (Edits.), *Issues in Husserl's Ideas II* (pp. 223-235). Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers.
- Savater, Fernando. (1996) *Instrucciones para olvidar el Quijote*. Madrid, Taurus.
- Vargas Guillén, Germán. (2005) *La experiencia de ser*. Bogotá, San Pablo.

Vargas Guillén, Germán (2009) *Meaning between Phenomenology and Hermeneutics. Towards a Hermeneutical-Transcendental Phenomenology*. Denton, North Texas Philosophical Association, March 26-28, 2009, 7 pp.

Vargas Guillén, Germán; y, Reeder, Harry P. (2010; 2^a. Ed.) *Ser y sentido*. Bogotá, San Pablo.

Vargas Guillén, Germán. (2011) *Mundo de la vida y fenomenología del lugar*. En: *Ausencia y presencia de Dios. 10 estudios fenomenológicos*. Bogotá, San Pablo; pp. 175-192.

Zubiri, Xavier. (1998) *El hombre y Dios*. 6^a Ed. Madrid, Alianza Editorial.

* * *

Sobre el autor: Germán Vargas Guillén es Profesor Titular de la Universidad Pedagógica Nacional; *Filósofo* de la Universidad de San Buenaventura; *Magíster en Filosofía Latinoamericana* por la Universidad de Santo Tomás, Bogotá; *Doctor en Educación* por la Universidad Pedagógica Nacional; realizó la investigación postdoctoral *El sentido cabe fenomenología y hermenéutica* en la Universidad de Texas en Arlington (2007-2009).

El prof. Vargas Guillén dirige las colecciones editoriales *Filosofía actual* y *Textos de filosofía* (San Pablo) y *Filosofía y enseñanza de la filosofía* (UPN); y miembro de varios comités científicos de publicaciones especializadas en filosofía y en pedagogía.

Algunas de sus publicaciones son: *Ausencia y presencia de Dios* (2011), *Ser y sentido* (Coautor: Harry P. Reeder; 2009); *La humanización como formación* (Coautores: Harry P. Reeder, Sonia C. Gamboa S.; 2008); *Tratado de Epistemología* (2006); *Pensar sobre nosotros mismos* (2006); *La experiencia de ser* (2005); *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental* (2004); *Fenomenología del ser y del lenguaje* (2003). Fue coeditor del segundo volumen del *Acta Fenomenológica Latinoamericana* (2005). Dirige el Grupo de Investigación *Filosofía y Enseñanza de la Filosofía* (Categoría A, Colciencias).

El profesor Vargas Guillén es Miembro de la Sociedad Colombiana de Filosofía, Miembro Ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y Miembro del *Husserl Circle*.