

La sicología en la crisis de la ciencia europea

Edmund Husserl



<Conferencias de Praga>¹
<noviembre de 1935>

Debo estar preparado a que ya el título de estas conferencias “La sicología en la crisis de la ciencia” extrañe y suscite contradicción. ¿Se puede hablar seriamente de una crisis de las ciencias, de las ciencias en cuanto tales? La crisis de una ciencia significa nada menos que el que su verdadera cientificidad, que la manera como dicha ciencia se propone su tarea y ha elaborado su método para ella, se ha vuelto cuestionable. Éste sí es, de hecho, el caso de la filosofía, la cual actualmente amenaza con caer en el escepticismo, el irracionalismo y los misticismos. Pero ¿cómo se podría hablar precisamente de una crisis de las ciencias en general, por tanto también de las ciencias positivas, de la matemática, de las ciencias exactas de la naturaleza, de las ciencias concretas del espíritu, ciencias, que con tan buenas razones

¹ Con base en este texto dictó Husserl dos conferencias en Praga el 14 y el 15 de noviembre de 1935.

La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez. El original está en: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana XXIX*, Dordrecht / Boston / London 1993, pp. 101-139 – Nota del traductor.

admiramos como modelos de cientificidad rigurosa y altamente exitosa? ¿A quién pudiera escapársele la evidencia de sus logros cada día en incremento gracias a un maravilloso método? ¿Quién pudiera olvidar que a estas ciencias se debe el sinnúmero de inventos y descubrimientos, que desde apenas hace un siglo han configurado de modo absolutamente nuevo nuestro mundo real?

Sin duda que la valoración de las ciencias positivas ha cambiado fuertemente en un sentido esencial. El modo como fue determinada toda la cosmovisión del hombre moderno en la segunda mitad del siglo XIX por las ciencias positivas y como se dejó engeguercer por la *prosperidad* debida a ella, significó dar la espalda indiferentemente a las preguntas que son las definitivas para una auténtica humanidad. Puras ciencias de hecho hacen puros hombres de hecho. La transformación de la valoración pública fue inevitable en especial después de la guerra; y tal transformación se ha convertido en la generación joven, como lo sabemos, en un estado de ánimo hostil. En nuestra penuria vital –oímos decir- no tiene esta ciencia nada que decirnos; excluye por principio precisamente aquellas preguntas que para el hombre, dejado en nuestros tiempos funestos a merced de las convulsiones más fatales, son las más candentes preguntas vitales: las que se refieren al sentido o sinsentido de toda esta existencia humana. ¿Puede esta existencia tener en absoluto algún sentido en este mundo, en el cual todos los órdenes vitales estabilizadores se rompen, en el que todos los vínculos internos se disuelven, en el que la historia en toda su perspicacia no enseña otra cosa sino que todo siempre fue así, que la razón se volvió sinsentido y la buena acción maldad? ¿Podemos vivir en un mundo en el que los más altos ideales, en el que todo lo que era santo para el hombre, ya no son otra cosa que un hecho históricamente transitorio de valoración humana, la historia humana no es más que una cadena de exaltaciones ilusorias y de amargos desencantos? ¿Podemos vivir sin cerciorarnos de un sentido absoluto y siempre válido de nuestro existir y del mundo?

Pero todas estas preguntas del hombre quedan excluidas de las ciencias positivas, también de aquellas que tratan del hombre en su existir histórico; quedan excluidas debido a que dichas ciencias se limitan a lo que llaman “objetividad” y a lo que determina todo el método de su cientificidad.

Esto no siempre fue así. No siempre estuvieron las ciencias totalmente aisladas de los problemas propiamente humanos, ni siquiera las ciencias de la naturaleza. Esto se hará comprensible cuando en retrospectiva histórica volvamos sobre la transformación ominosa en

la que cae la idea originaria de filosofía como ciencia universal. Esto consiste en que la metafísica y las disciplinas agrupadas en torno a ella, que se ocupan de las cuestiones más elevadas y fundamentales, las mismas que tenemos hoy a la vista únicamente bajo el título “filosofía”, perdieron todo crédito frente a las florecientes ciencias de hechos; de forma tal que dejaron de ser tomadas en serio como ciencias y que inclusive se puso en duda la posibilidad misma de que pudieran llegar a ser ciencias. Finalmente se ha llegado tan lejos en este asunto que para la conciencia pública el concepto ciencia se identifica con las ciencias positivas.

La ciencia positiva conforma un mero residuo de aquella ciencia omnicomprendiva de la totalidad de lo existente, que llenaba de tanta alegría y de elevada autocerteza al hombre moderno durante los primeros siglos después del Renacimiento; ciencia, que siguiendo fielmente la tradición de la antigua Grecia, se llamó filosofía. Esta filosofía universal no pretendía nada menos que abarcar absolutamente en la unidad de un sistema todas las cuestiones relevantes; tarea que lograría como ciencia rigurosa gracias a un método apodícticamente evidente y a un infinito progreso de la investigación ordenado racionalmente. Un único edificio de verdades definitivas creciendo al infinito debería, por tanto, dar respuesta a todas las preguntas y también sobre todo precisamente a los problemas vitales del hombre. Pero estos problemas de la existencia humana, como se acostumbra decir hoy, están íntimamente ligados con los problemas metafísicos heredados de la religión: las preguntas acerca de la existencia y la esencia de Dios, acerca de una teleología que gobierna la existencia humana y a Dios, acerca de Dios como instancia absoluta de todas las normas de la razón pura.

De la antigua tradición griega había heredado implícitamente la filosofía moderna desde sus inicios la convicción de que estos y todos los demás problemas del ser conforman en general una unidad inseparable, cuyo tratamiento como unidad constituye precisamente la tarea de la filosofía; igualmente la convicción de que en la ramificación en ciencias especiales persiste un orden intrínseco y pleno de sentido, según el cual le corresponde a la metafísica como ciencia de las cuestiones más elevadas y fundamentales el rango de la reina de las ciencias, cuyo espíritu en último término es el que da sentido a todas las demás ciencias. Pero entonces los grandes fundadores de la modernidad filosófica, en reacción contra el filosofar escolástico, creyeron haber descubierto un nuevo método, el verdadero, para poder poner en marcha una filosofía realmente definitiva, una

“philosophia perennis”; más aún creyeron haberla desarrollado exitosamente en sus primeros pasos.

Esto fue por tanto lo que en el avance triunfal de las nuevas ciencias dio impulso a todas las empresas científicas y en el siglo XVIII llenó de entusiasmo conmovedor por la filosofía y por todas sus ciencias a círculos cada vez más amplios; lo que se tradujo entonces en aquel fervoroso empeño por la cultura y aquel celo por una reforma filosófica del sistema de educación, de toda la vida social y política, celo que hace tan digna de admiración esta época de la Ilustración (que con tanto gusto se autodenominaba la filosófica). Un testimonio imperecedero de este espíritu lo poseemos en el magnífico himno “A la alegría” de Schiller y Beethoven.

La nueva humanidad, inspirada y favorecida por este espíritu filosófico, no persevera en él. Pierde la fe inspiradora en la filosofía universal, de la cual cree tener realizaciones seguras por dominios. Las ciencias de la naturaleza, al aislarse y encerrarse en sí mismas, ofrecen éxitos contundentes, que muy pronto se aceleran a velocidad vertiginosa. Su progreso continuo en colaboración armónica, su método aprendible, sus éxitos técnicos, todo esto las hizo pronto comprensiblemente prototipo del método científico en general. Pero los intentos de una imitación efectiva de este método en otros campos, en la metafísica, la ética, etc., esto nunca se pudo lograr. En todo casos se llegó a la conformación de disciplinas históricas, de ciencias concretas del mundo social histórico en un método propio que, gracias a la semejanza con el de las ciencias descriptivas de la naturaleza, suscitaba la apariencia de que tanto aquí como allí se trataba sólo de un paso previo a explicaciones exactas. Pero la metafísica, las disciplinas filosóficas en sentido estricto, no alcanzaban ningún desarrollo duradero en el sentido de un progreso metódicamente consistente. Obligaban de nuevo a reflexiones crítico metodológicas y avanzaban así necesariamente hacia una crítica del método practicado tan exitosamente por los científicos de la naturaleza, con el objeto de hacer comprensibles sus logros. Alcanzaron de una vez una dimensión desde la que podían cuestionarlas en perspectiva subjetiva: la subjetividad que conoce como tal en las ciencias de la naturaleza, la que está activa en el actuar investigador, en el observar, experimentar, formar conceptos y juicios exactos, fundamentar verdades, esa misma subjetividad, que sin embargo no se trataba como tema de la ciencia natural, se convirtió de un golpe en problema preocupante. Y entonces, al proseguir ulteriormente en este sentido la reflexión, todo comenzó finalmente a tambalear. La grandiosa seguridad, los problemas más elevados, los problemas de Dios, los de la teleología absoluta, los de

una ética absoluta, etc., en una palabra los problemas metafísicos, que parecían poderse resolver en lo esencial, que inclusive se daban ya por resueltos, el haber podido así construir racionalmente una nueva humanidad haciendo pie en la base sólida de la razón autónoma, esta seguridad grandiosa quedó desenmascarada como pura ingenuidad.

Nuestro tema paradójico exige que nos acerquemos más a la historia de esta transformación. Tenemos que hacer más profundamente comprensible qué significó en concreto la renovación de la filosofía para el nuevo hombre que reaccionaba contra el Medioevo, cómo pudo él, una vez descubierto presuntamente el verdadero método, opinar con seriedad que su ideal de un hombre autónomo, de una cultura a partir de la razón pura estaba en camino de realizarse. Debe hacerse también comprensible cómo luego, en forma paradójica, un gran éxito en una serie de ciencias y con ello también aparentemente en toda la filosofía, se convirtió en el peor de los fracasos, por cuanto un contrasentido hasta entonces incomprendido, carcome ahora como un cáncer oculto la confianza de la filosofía en sí misma. Debe mostrarse cómo el desarrollo, primero con Hume, conduce a una bancarrota de la filosofía en su sentido originario, es decir, a una filosofía universal objetivista, y cómo con la reacción kantiana surge una filosofía de orientación completamente transformada, de nuevo como filosofía universal, a saber, como filosofía trascendental. A un objetivismo universal absoluto se enfrenta un subjetivismo universal absoluto. Pero también esta filosofía del idealismo alemán fracasa. No es propiamente una bancarrota, sus haberes no se develan como si no valieran, pero su economía opera con cambios por un oro oculto, sin que éste realmente alguna vez hubiera sido extraído de las profundidades de la tierra en una auténtica actividad minera. La intuiciones profundas en las que se supuso este oro, no carecían de fuerza, pero ciertamente no posibilitaban un trabajo científico serio. Esto llevo a distanciarse de la filosofía trascendental, inclusive a despreciarla, a los eruditos e intelectuales fascinados con los éxitos de las ciencias positivas. Sin embargo en pequeños grupos se percibía por lo menos el profundo sentido de los motivos estimulantes de la filosofía trascendental y la necesidad de responder a ellos. Esto condujo a movimientos de renovación, por lo demás inútiles. En resumen, la segundo mitad del siglo XIX entregó una filosofía objetivista que alcanzó de nuevo autoseguridad, pero con una reducción esencial de su sentido originariamente universal, lo que significaba a la vez una filosofía sin vida. Un positivismo naturalista antimetafísico, determinado sobre todo por las tradiciones del empirismo inglés, fue el que obtuvo mayor difusión. Lo característico

para esta filosofía es el ser totalmente insensible frente al contrasentido que el mismo Hume, el padre del positivismo, percibió tan vital y efectivamente como bancarrota. Con la metafísica se habían derrumbado todos los problemas filosóficos, los más elevados y los más universales, los cuales, sin que se tomara conciencia de ello, pertenecen al sentido más pleno de verdad, inclusive de la del conocimiento de las ciencias naturales. El resultado fue, por tanto, un escepticismo universal y con ello en último término una renuncia a la ciencia propiamente dicha; sólo que este escepticismo no se comprendió a sí mismo como tal.

Así se veía la filosofía dominante; de acuerdo con ello tuvo que configurarse la imagen de la humanidad europea, así como fue determinada por un espíritu positivista en un acelerado ritmo de crecimiento.

Teniendo en cuenta la función totalizante de la filosofía como órgano de la humanidad moderna, que quiso darse un nuevo sentido y un aseguramiento existencial a partir de la razón pura, tuvo que significar una catástrofe existencial para la humanidad europea el derrumbamiento de la filosofía universal causado por la renuncia a aquellos problemas - los de la metafísica en el sentido más amplio-, que determinan universalmente el sentido de todo ser y de toda verdad. Así como ahora la ciencia ya no cumplía con su profundo sentido de ciencia, así tampoco podía cumplir el hombre europeo con su pleno sentido de hombre europeo.

Pero en verdad podemos hablar sólo de una crisis general europea, la cual apenas amenaza con volverse desastre. En efecto, prescindiendo de la vitalidad, aun en medio de toda la descomposición progresiva, de una religiosidad heredera de la figura de una iglesia medieval, todavía permaneció viva en pequeños círculos la filosofía trascendental opuesta al positivismo, aunque en su debilidad metódica y en su lánguida autoseguridad fuera incapaz de determinar eficazmente el espíritu general de la época. Si mucho, persistía aquí todavía la esperanza de la conservación de la humanidad europea moderna y la justificación de su reacción contra el Medioevo. Esperanza que se cumpliría, si se lograra superar la insuficiencia metódica propia de todas las formaciones del idealismo trascendental; por tanto, si se lograra darle una figura totalmente nueva mediante una reforma radical de su método, la cual consistiría en que en lugar del oscuro sentido profundo, se procediera elemental y analíticamente a construir una ciencia sistemática, que partiendo desde abajo hacia arriba pudiera satisfacer así las más altas exigencias científicas. Esta reforma debería fundarse en una profundización radical en el sentido esencial y

auténtico de la transformación trascendental y en la intuición que le confiere un derecho imperecedero: a saber, el de ser la única posibilidad de fundamentar en trabajo radicalmente ejecutado una filosofía universal homogénea en sentido pleno. Debería por tanto quedar claro que dicha filosofía en su radical autocomprensión puede y debe reclamar la pretensión de abarcar en su trabajo sistemático todos los problemas pensables del ser, sobre todo los más fundamentales y elevados problemas del sentido del mundo y de la existencia humana; pero también debería quedar claro que esta filosofía estará finalmente capacitada para dar la forma definitiva de la repercusión teleológica a las dos fuentes de sentido de las que surgió la humanidad europea en la antigüedad, teleología en la cual llegan la filosofía griega y el monoteísmo judeo-cristiano a una conciliación definitiva. Debe crecer una nueva humanidad en cuya autonomía sea comprensible y esté necesariamente incluida y apropiada la religión y en cuya religión igualmente lo esté la autonomía.

Pero la posibilidad de una nueva filosofía trascendental, reformada desde sus fundamentos, es –como ustedes lo comprenden– la pregunta que orienta el interés primordial de mis conferencias. Y allí se mostrará de qué suerte están entrelazados fatalmente el problema de una reforma radical de la psicología y el de una reforma radical de la filosofía trascendental.

Vamos al desarrollo. La humanidad europea realiza en sí misma, como es conocido, una transformación revolucionaria. Se vuelve contra su modo de ser tradicional, el medieval, lo desvalora, quiere configurarse de nuevo en libertad, tiene como su modelo admirado la humanidad antigua. Quiere imitar en sí este modo de ser. ¿Qué capta como lo esencial de hombre de la antigüedad? Nada menos que la forma de ser según la filosofía, para darse libremente a sí mismo en toda su vida su regla a partir de la razón pura, es decir de la filosofía. Filosofía teórica es lo primero, a saber, una consideración deliberativa del mundo, libre de las ataduras del mito y de la tradición, conocimiento universal del mundo y del hombre, rechazando todo prejuicio, y finalmente conocimiento en el mundo inclusive de su teleología inmanente y su principio superior: Dios. La filosofía como teoría no sólo hace libre al investigador, también hace libre a quien se forma filosóficamente. A la autonomía teórica le sigue la práctica. En el ideal está el hombre de la antigüedad que se forma intelectivamente en la razón libre. Esto significa: conformarlo todo a partir de la razón libre, todo su mundo circundante, el mundo cultural, el mundo social. De acuerdo con este modelo, que primero se impone en pequeños círculos particulares, debe surgir una nueva filosofía teórica, que no es simplemente una

herencia tradicionalista, sino que debe resultar como algo nuevo a partir de la propia investigación y de la crítica, ciertamente en el viejo sentido de una ciencia universal del ser en general. Esto conduce a la preocupación por el método verdadero. Vayamos entonces de una vez a las consideraciones metodológicas fundamentales de Galileo y Descartes que inauguran la historia de la filosofía moderna. De ellos y muy especialmente de las *Meditaciones* de Descartes procede la transformación de todo el estilo de la filosofía heredada de los antiguos y de la escolástica. Las disciplinas heredadas de la antigüedad, que experimentan los cambios más esenciales en la definición de sus tareas y en su método, son la matemática y las ciencias de la naturaleza. Pero el cambio también se manifiesta en la manera como a partir de allí se coloniza sistemáticamente todo el *globus intellectualis*. Ya en el principio metódico está dada la ejemplaridad de las ciencias exactas, ya en Descartes se da la intención de una matemática universal. Y ya desde el principio, respresentada por Hobbes, se inicia una sicología de nueva especie y una ciencia universal del hombre social; de nueva especie porque está determinada por el modelo ejemplar de las ciencias de la naturaleza: una sicología naturalista sicofísica orientada puramente a explicaciones causales, algo totalmente lejano de la Antigüedad.

En el mismo método se anuncia también la nueva metafísica (que permanece en verdad muy dependiente de la escolástica): de igual modo "*ordine geometrico*". De esta forma pareció como si toda la filosofía, la *sapientia universalis*, pudiera lograrse realmente a partir puramente de la razón en un espíritu. Un ejemplo clásico de lo que se quiso y de lo que era, en cuanto tarea universal, la fuerza motora de todo el trabajo, lo tenemos en el diseño del sistema filosófico de Spinoza, la *Ethica more geometrico demonstrata*.

Pero sin embargo en el impulso de este desarrollo persistía una ingenuidad oculta, la cual ocultaba la imposibilidad intrínseca de toda la previsión de una ciencia universal de este estilo. Por fin se hizo perceptible esta ingenuidad, aunque no con toda claridad. Y con ello se hizo perceptible un fracaso, el sentimiento de una insuficiencia teórica, así fuera evidente el ascenso de logros maravillosos en una serie de ciencias particulares, en especial en las matemáticas a la vanguardia. En este contexto fijémonos en una doble línea del desarrollo filosófico que tiene su fuente originaria en los escritos metodológicos inaugurales de Descartes. Debo recordar el radicalismo de las *Meditaciones*, su método del derrocamiento de la filosofía precedente y del nuevo comienzo en un abstenerse totalmente de todo prejuicio. Todas las ciencias desarrolladas hasta el momento, inclusive la

matemática exacta de los antiguos, es puesta en duda; pero también es puesto en duda el mundo de la vida práctica cotidiana, el que se presupone siempre ingenuamente, el mundo antes de la ciencia, del cual parten todas las ciencias y que nunca había sido cuestionado seriamente por ellas. Este mundo es develado ahora como algo total y absolutamente subjetivo. La desvaloración del mundo sensible como el fundamento científico sirve, como es sabido, a Descartes para aquella conversión hacia la subjetividad de la conciencia, hacia el ego de las *cogitationes* con sus *cogitata*, las *ideae* puramente subjetivas, gracias a las cuales aparecen sensiblemente en cada caso estas o aquellas cosas, y para decirlo universalmente: el mundo. Este ego es destacado en una evidencia absoluta en las primeras *Meditationes* como el presupuesto de todos los presupuestos: inclusive el mismo intento de una duda universal lo presupone.

De esta consideración se desprende una doble línea de desarrollo, que se entrecruza de nuevo inmediatamente. Por un lado la filosofía trascendental que sobrevive en el idealismo alemán, después de haber pasado de la monadología de Leibniz a la crítica de la razón de Kant. La otra ramificación de la doble línea toma su camino por la crítica del entendimiento de Locke. Este, sin sospechar la dimensión profunda que se anunciaba en la consideración fundamental cartesiana, a saber, con el ego de las *cogitationes* como tema de investigación filosófica, concibe ingenuamente este ego de modo objetivista y naturalista como alma humana: como el lado de la realidad sicofísica observable en toda su pureza en una evidencia psicológica de la experiencia interna. Locke la concibe ingenuamente, hechizado por la forma de pensar de la ciencia natural, como una segunda naturaleza. Así como la naturaleza física es un universo espacio-temporal de cuerpos reales, de igual manera la *psyché* es un universo de datos reales síquicos. El análogo del espacio es la *tabula rasa*. Por tanto, una sicología sensualista, naturalista, es el fundamento de una teoría del conocimiento, es decir, de una consideración acerca de cómo el sujeto que conoce puede hacer posible una filosofía como conocimiento del mundo existente en sí, una matemática, una física, una metafísica.

El desarrollo posterior lleva pronto al fracaso de esta teoría del conocimiento sensualista, sicofísica. La genialidad de Berkeley la transforma ya en una teoría del conocimiento inmanente y obtiene como correlato una especie de idealismo monadológico. El no menos genial Hume lleva consecuentemente hasta el final la concepción sensualista de Locke, inclusive en lo que concierne a los actos del yo y a todo lo del yo; conforma así una doctrina del conocimiento puramente inmanentista, pero sin yo, la cual hace del ego cartesiano una

naturaleza absolutamente cerrada en sí. Esta es para él el único fundamento de todo lo que se da realmente: sobre dicho fundamento y mediante él tampoco se puede fundar nada como realmente existente, sino sólo un haz de impresiones e ideas, mientras que la naturaleza que se dibuja en él como real y el mundo mismo no son en verdad nada más que una ficción explicable sicofísicamente. En el fondo, todo esto fue la bancarrota de toda la consideración naturalista del mundo.

Esto fue precisamente lo que alarmó a Kant y por lo que Hume lo despertó de su “sueño dogmático”. ¿Qué había sucedido? El radicalismo de una abstención absoluta de todo prejuicio con el objetivo de fundamentar la verdad absoluta para todo ser, una filosofía universal, exigía a partir de Descartes consideraciones orientadas subjetivamente como fundantes de un método filosófico universal. Por más que uno se abstuviera de coincidir con Descartes en ciertos puntos (en la fundamentación de la objetividad de las evidencias subjetivas por la vía de la demostración de la existencia de Dios y de la *veracitas Dei*), siguió siendo intuición establecida para los tiempos siguientes el que una fundamentación de la verdad sólo puede alcanzarse mediante reflexiones orientadas subjetivamente. El yo que conoce fundamenta en su inmanencia cerrada yoicamente el sentido y la posibilidad del conocimiento de todo ser objetivo, como ser en verdad objetiva. Lo primero aquí fue la fundamentación de la naturaleza objetiva. Esto pareció lograrse perfectamente. Aquí se creyó haber comprendido lo que exige el conocimiento objetivo de la naturaleza: una desconexión consecuente de lo sensible, de todo lo puramente subjetivo. ¿Pero qué sucede si se va más allá de la naturaleza? Porque el mundo también es el mundo de los hombres y de los animales, un mundo histórico cultural. ¿Cómo debería ser posible el conocimiento objetivo relacionado con lo anímico, con el ser espiritual? ¿Qué puede significar en este campo la desconexión de todo lo puramente subjetivo, dado que todo lo subjetivo debe pertenecer al tema de una sicología como ciencia de lo subjetivo en cuanto tal? Sin pensarlo demasiado, se diseñó pronto una sicología subjetiva, ingenuamente naturalista. En ella se convirtieron los sujetos personales en almas reales, componentes reales de seres sicofísicamente complejos. Y cada alma se convirtió, de acuerdo con el procedimiento de Locke, en un *white paper*, en el cual aparecían y desaparecían regulados realmente por causalidad los datos anímicos, los de la experiencia interna evidente. Pero a estos datos pertenecían luego también las actividades y los logros del conocimiento, a través de los cuales surgía todo este conocimiento objetivo de la naturaleza y también el conocimiento sicológico. Locke no se percató de esto, y así creció su teoría naturalista del

conocimiento, que explotó inexorablemente al ser llevada hasta sus últimas consecuencias por Hume. Al mismo tiempo explota el objetivismo aparentemente fundamentado en dicha teoría. Y así el ficcionalismo paradójico de Hume hace ante todo que se sienta con cierta molestia que todo conocimiento objetivo, inclusive el mismo conocimiento de la naturaleza tan claro aparentemente, es algo totalmente incomprensible, que la ciencia de la naturaleza carece en el fondo de un fundamento radical y por ello de una verdadera científicidad. (En el fondo todo lo dicho vale para el idealismo de Berkeley, que aparece tan paradójico). El develamiento de la incomprensibilidad surge sin duda de que se preguntó por un actuar subjetivo (operación de conciencia), en el cual los sujetos que investigan la naturaleza obtienen como resultado de su trabajo una naturaleza en el sentido de la física; y esto naturalmente lo obtienen como conocimiento subjetivo de sentido. Pero es claro que la incomprensibilidad alcanza ya al mundo contemplado sensiblemente o a la vida subjetiva, en la cual éste se constituye con el sentido y la validez propias de un ser real. Sin este logro no podría ningún conocimiento científico tener ningún tema. Pero tampoco se piensa nunca que en todo el observar y el experimentar de los científicos siempre se presupone y se usa este mundo sensible cotidiano en su propia validez. El conocimiento científico del mundo y también el conocimiento cotidiano, debieron de aquí en adelante convertirse en cuanto posibilidad en problema; también la subjetividad se vuelve problema: en su inmanencia surgen como logros subjetivos el mundo, la ciencia objetiva y el mundo conocido científicamente: la subjetividad pura como operante debió convertirse en tema de una ciencia. Pero ¿podía ser la ciencia objetiva tal ciencia? (Y por otro lado, ¿no pretende toda ciencia y también tal ciencia ser conocimiento de aquello que es en sí?). El derrumbamiento de la metafísica de su tiempo por Kant, de una metafísica pretendidamente objetivista, es el derrumbamiento de la idea objetivista toda de una filosofía en general (siempre comprendida como ciencia universal). Por más que esta filosofía se esfuerce por conocer la subjetividad objetivamente y por más que la persiga como alma humana y animal, como componente real de realidades sicofísicas, nunca podrá alcanzar aquella subjetividad, en cuya vida de conciencia gana su sentido y su validez como verdad el mundo en todas sus formas de representación, el mundo de la práctica cotidiana y social y también el mundo de las ciencias objetivas. La subjetividad trascendental de la filosofía de Kant, la de los actos y facultades trascendentales, que constituye todo el tema de la filosofía kantiana, no es ni mucho menos el alma humana o animal

pretendidamente real, no es ni mucho menos aquella que pretende conocer objetivamente la psicología desde Locke en su espíritu científico natural. Cuando se caracteriza la filosofía de Kant como subjetivista o como imanentista y se piensa el alma humana como tema psicofísico, no se ha entendido ni una palabra de Kant. Precisamente desarraigar este psicologismo para siempre es la empresa de Kant. Pero también se ha comprendido mal el *Treatise* de Hume, si se lo compromete con este psicologismo, que fue el que él precisamente quiso disolver en su ficcionalismo, lo mismo que a todo naturalismo en general. Su psicologismo, su naturalismo se mueve ya totalmente en un suelo "trascendental", el de una imanencia trascendental. Su propio psicologismo consiste exclusivamente en asumir la concepción de la *tabula rasa* con respecto a todo lo que se nos da inmediatamente en la experiencia egológica, pero liberándose de las ingenuidades psicofísicas de Locke. Se puede decir que todos los grandes idealistas, sin llegar a una verdadera autocomprensión, no tratan otra cosa que aquel ego que se pronuncia primero en las *Meditaciones* de Descartes, aunque todavía de manera imperfecta, como la subjetividad que constituye en última instancia en experiencia y conocimiento la "representación del mundo". También la monadología de Leibniz pertenece a este proyecto e igualmente, en otra dirección, toda la filosofía trascendental de Hegel. Ahora podemos caracterizar el sentido profundo de toda esta filosofía idealista o "trascendental" que tiene su fuente en Descartes, de la siguiente forma, si expresamos efectivamente su verdadera posición de modo tajante y consecuente: toda ciencia objetiva, por más que se aprecie a sí misma (como ciencia exacta) gracias a sus éxitos como ciencia del único método verdadero, no es todavía ciencia seria, es decir, no es ciencia de aquello que en última fundamentación, por tanto, en última autoresponsabilidad es la ciencia del que conoce. Esto lo logra únicamente la ciencia universal trascendental. Al retornar ésta a la subjetividad absoluta originaria, a la subjetividad de la conciencia, en la cual el mundo, el precientífico y luego el científico de estilo objetivo, -este mundo con todas sus categorías ontológicas-, gana todo su sentido y validez, sólo entonces da la filosofía a la floreciente ciencia objetiva su fundamentación subjetiva trascendental, su sentido verdadero, su sentido filosófico. Filosofía trascendental no significa una interpretación de la objetividad sino la verdadera fundamentación de aquello que es objetividad en su sentido y validez.

Pero ahora tenemos que preguntar cuál ha sido el éxito de todos estos sistemas filosóficos trascendentales desde Kant. Sin preocuparse por ellos siguió la ciencia objetiva su camino. En las ciencias de la naturaleza y más tarde en las ciencias del espíritu se pudieron

conformar orgullosamente con sus triunfos palpables y despreocuparse de todos estos sistemas. O, cuando los tuvieron en cuenta, los invirtieron objetivamente. Pero ¿se ha llegado en el curso del desarrollo trascendental filosófico a una unidad de progreso en logros innegables del conocimiento? ¿A una construcción de conocimiento, que por lo menos en la unidad de un trabajo en cooperación y apoyado en unanimidad haya podido dar a los filósofos mismos seguridad interior?

En este caso también se podría haber llegado sin duda a que los científicos de las ciencias positivas se hubieran convencido de la necesidad de una valoración diferente de sus resultados. Ciertamente hubieran podido aprender también a ver que sus éxitos de ninguna forma tienen el significado que les daban ellos mismos: el de un conocimiento realmente fundamentado en sí mismo, como el de más radical científicidad, en cuanto conocimiento del ser verdadero de la naturaleza y del espíritu. Entre tanto no se pudo llegar a esto porque el desarrollo de la filosofía trascendental no dió tampoco el ejemplo de una ciencia unitaria en su progreso. En lo esencial la historia de toda la filosofía trascendental (también de la que estaba latente en la de Hume y Berkeley) es la historia de siempre nuevos intentos para crear filosofía trascendental en general. Nunca se llegó a un verdadero principio, nunca pudo alcanzar el fundamento absoluto sobre el cual pudiera haber puesto en curso un verdadero trabajo con verdaderas tareas, que son las que prefiguran verdaderos caminos de trabajo.

Los intentos de sistemas trascendentales fracasaron, aunque cada vez encontraban admiradores, ejercían cierto poder de conocimiento, del cual no se podía liberar nadie al profundizar realmente en ellos. Una vez comprendidos se experimentaba la evidencia que había impulsado a sus fundadores, sus construcciones especulativas provocaban admiración; pero no era posible permanecer en ellos ni se quería seguir trabajando en su inspiración. Se trataba de una evidencia en corazonadas, que era totalmente incapaz de conducir inmediatamente a lo presentido y de convertirse en un análisis consistente, en formación de conceptos, universalización de esencias, en una palabra en un trabajo realmente científico. Pero ¿cómo hay que entender esto? Los grandes filósofos trascendentales no eran algo así como poetas de conceptos. Lo que no les faltaba era el sentido para fundamentaciones teóricas científicas. Precisamente la fuerza motora de todo el movimiento filosófico trascendental, fue la necesidad de una profunda y última autoresponsabilidad de quien lucha por la fundamentación de sus formaciones de conocimiento. El método objetivo y sus logros, el mundo precientífico y científico, debían ser fundamentados y

comprendidos, y esto se lograba al hacer de la subjetividad, que operaba y fungía como última instancia en todo ello, tema de reflexión. Pero ¿por qué no se comenzó sencillamente por la experiencia interna y por la descripción de lo que se daba en ella? De hecho, en la filosofía trascendental se operaba en todas partes con lo subjetivo. Las facultades trascendentales en Kant, por ejemplo, la fuerza de la imaginación, el entendimiento, la razón, la síntesis de la aprehensión, etc., son ciertamente facultades para actos y para alcanzar los logros que se realizan en actos, que transcurren según una legalidad absolutamente rígida e invariable, para constituir la forma a priori de objetividad, la naturaleza. Pero estos actos, procesos y logros son realizados por el filósofo en sí mismo y en ellos siempre experimenta, identifica, reconoce, etc., naturaleza. El filósofo tiene por tanto que captar metódicamente en una reflexión pura y concreta lo que se le da previamente como naturaleza en relación con esta vida de conciencia operante, para hacerla comprensible como la que obtiene naturaleza y hacer comprensible también la forma esencial de su logro y sus leyes. ¿Por qué se construyeron facultades trascendentales que permanecían como más o menos míticas, si debió ser posible hacer aparecer a la vista, mediante la reflexión, la vida operante transcurriendo continuamente? Con esto se hubieran hecho comprensibles los modos como esta vida de conciencia constituye y las formas necesarias, según las que se constituye aquello que en la percepción directa natural, por así decirlo, tenemos antes las narices: el objeto natural, la naturaleza en general en el modo de darse en sus formas de aparecer.

De esto no habla ni Kant ni mucho menos ninguno de sus seguidores. No faltan en Kant algunos indicios de que él hubiera visto aquí tareas, pero el modo como él las deja de lado, como prescindibles, muestra que no identificó el verdadero sentido pleno del problema trascendental (el de Hume) y que no se sintió seguro con respecto a la comprensión de la diferencia entre las tareas objetivo-sicológicas y las trascendentales. De hecho complica de inmediato el desarrollo consecuente de la reflexión trascendental en dificultades extraordinarias y paradójicas, en especial en lo que respecta a la relación entre sicología y filosofía trascendental, entre subjetividad sicológica y trascendental. En Kant y en todos sus sucesores permanece totalmente incomprensible qué sea propiamente el yo de las funciones trascendentales y cómo se comporta propiamente con respecto al yo empírico, el del hombre real, que en cuanto alma es tema de la sicología. ¿Por qué los actos y facultades trascendentales tienen que ser distintos de los que yo, el hombre cotidiano, realizo y poseo en mi vida mundana? Yo soy en verdad un solo yo. Pero entonces qué

monstruosidad decir entonces que mi entendimiento prescribe la ley a la naturaleza, que en mi alma se constituye la objetividad mundana. Por tanto el yo trascendental con sus facultades trascendentales tiene que ser algo distinto de mi yo en cuanto persona humana. Pero ¿no terminamos con esto en una abstrusa metafísica mística?

Además, yo no puedo pensarme a mí mismo sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en la comunidad, debo a la comunicación constante con otros sujetos el contenido de mis respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de “mundo para todos”. Pero por otro lado, ¿no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir trascendentalmente, tienen sentido y validez para mí los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse en general dicho camino? Ciertamente Kant nunca propuso el problema paradójico de la intersubjetividad trascendental. En Kant no encontramos nada acerca de las funciones trascendentales, gracias a las cuales se constituyen los otros como otros, la humanidad como humanidad y sólo entonces la naturaleza objetiva como naturaleza objetiva. No sólo Kant sino también el idealismo alemán esquivó este problema.

En todo esto nos hallamos en paradojas que sólo son diversas modificaciones de una paradoja fundamental: de la identidad necesaria y al mismo tiempo de la diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades síquicas y trascendentales.

¿No había ninguna salida de esta penuria de las paradojas? Yo creo y espero poderlos convencer – por más paradójica que pueda parecer mi tesis- de que precisamente en el hechizo naturalista, que pesaba sobre la psicología y que hasta ahora ella no ha podido superar seriamente, radica la culpa principal de que la filosofía trascendental no hubiera podido encontrar la salida de su penosa situación y por ello tenga que haber permanecido en sus construcciones y espejismos. Si no hubiera fracasado la psicología, hubiera efectuado necesariamente un trabajo mediador, que diera la mano a una filosofía trascendental concreta, analítica-sintética, libre de todo tipo de paradojas. Pero la psicología fracasó porque en la modernidad desde un comienzo siempre se equivocó con respecto a su propio y auténtico sentido, sentido al que ciertamente era muy difícil acceder. Por ello su historia es una historia de crisis. Y precisamente por ello sólo podría ayudar al desarrollo de una auténtica filosofía trascendental gracias a una reforma radical, en la cual se hiciera claridad desde una profunda reflexión acerca de su tarea esencial y de su método.

Para hacer comprensible todo esto nos adentramos en la siguiente consideración: contrastamos de nuevo la psicología y la filosofía trascendental.

Ante todo es sencillamente claro que esta psicología de ninguna manera puede realizar lo que tendría que realizar la filosofía trascendental, si como psicología quiere cumplir efectivamente con su tarea en cuanto ciencia. La tarea propia de la psicología fue siempre el ser ciencia de los hombres y animales reales desde el punto de vista de su ser anímico. Aquí se mueve todo pensar sobre la base del mundo real para nosotros a partir de nuestra experiencia evidente. Siendo previamente una certeza, es sin embargo algo imperfectamente conocido y reconocido. También es previamente evidente que tiene un ser-en-sí, que se manifiesta en opiniones subjetivas y fenómenos cambiantes y es substrato de verdades en sí. Ahora toca, según el objetivo de toda ciencia objetiva, superar la relatividad de las opiniones y fenómenos subjetivos y conocer, por lo menos en aproximación sistemática, la objetividad como es en sí.

El filósofo trascendental ve con admiración que toda esta objetividad con todas sus ciencias es un problema colosal. El problema radical es precisamente la obvedad en la que se conserva el mundo y en la que es este mundo. En cuanto yo filosofando reflexiono sobre mí como el que tiene mundo en el cambiante transcurrir de las experiencias, como yo consciente de ellas, veo que mi vida de conciencia es el lugar en el que el mundo con todos sus variantes contenidos fenoménicos gana y ha ganado sentido y validez. Esto se refiere a toda objetividad real, también a los hombres, los animales, las almas, las comunidades humanas, etc. Según esto pertenecen a la esfera de los problemas trascendentales el ser anímico, la espiritualidad objetiva de toda especie, con ello también la psicología misma. Querer tratar problemas trascendentales sobre una base objetiva y en el método de la ciencia objetiva, es sin lugar a dudas un círculo vicioso. Ningún juicio objetivo, ninguna proposición acerca del mundo en sentido verbal natural puede ser premisa de ningún juicio trascendental. Y sin embargo vuelve a presentarse de nuevo la pregunta: ¿no soy yo uno y el mismo yo como tema de la psicología y como ego trascendental? El mismo, pero que realiza dos actitudes teóricas diferentes y se propone diferentes tareas en relación consigo mismo y con otros. Todas las opiniones que tengo sobre mí mismo provienen de autoapercpciones, experiencias y juicios que he asumido al volverme reflexivamente sobre mí mismo y relacionarme con otros mediante apercepciones intraafectivas. Yo realizo por tanto autobjetivación y lo puedo hacer en siempre nuevos niveles. Así como lo cósmico, lo no yoico, así estoy yo equipado con un

sentido objetivo perceptible, que ya siempre tiene su historia constitutiva cuando reflexiono sobre mí mismo. Actitud trascendental no es otra cosa que un volverse radicalmente preguntando detrás de toda apercepción del mundo o de sí mismo y tomar una posición que esté sobre todas las validaciones adquiridas. Investigar metódicamente en esta actitud la construcción de validez, en la que ya está el mundo que aparece cada vez objetivamente como algo ya adquirido y válido antes de cada reflexión, éste es ahora el problema trascendental correctamente comprendido. El ser verdadero del mundo, su sentido de ser como adquisición subjetiva, debe hacerse comprensible en una autocomprensión radical y profunda del yo, del que tiene mundo, del que tener mundo es su propio logro. Naturalmente que si se interpreta la subjetividad trascendental como el ego aislado y si de acuerdo con la tradición kantiana se pasa por alto toda la tarea de fundamentación de la comunidad trascendental de sujetos, entonces sí se pierde toda previsibilidad de un conocimiento trascendental de sí mismo y del mundo.

No se puede negar que es el mismo yo, que soy yo el mismo que realiza la autoreflexión en la filosofía trascendental y que, por otra parte, en la psicología, sobre la base del mundo ya válido para mí, me tomo a mí mismo como yo que soy en el mundo ya objetivado: hombre entre hombres. De esta forma se indica sin lugar a dudas un vínculo indisoluble entre psicología y filosofía trascendental. Y esto también permite prever que debe ser posible trazar un camino hacia la filosofía trascendental pasando por una psicología desarrollada concretamente. Ya por anticipado se puede decir lo siguiente: si yo mismo asumo la actitud trascendental de tal forma que me eleve sobre todo el mundo y sobre mi autoapercepción para estudiar la operación en la que tengo mundo, también tengo que poder volver a encontrar esta operación en un análisis interior psicológico, aunque entonces, al introducirme de nuevo en una apercepción objetiva, encuentre este operar como algo real anímico perteneciente a un cuerpo real. Y lo contrario: un desarrollo psicológico radical de mi vida aperceptiva en el mundo, a saber de mi conciencia humana del mundo y del mundo que se da en ella en su modo específico de aparecer o, como también se dice, de la imagen del mundo; este desarrollo psicológico debería, en un avance hacia la actitud trascendental, ganar inmediatamente significado trascendental; así como también yo ahora en un nivel superior considero la apercepción objetiva, de la cual obtiene la representación del mundo el sentido de algo que realmente existe: lo humano-anímico. Por ello es ante todo sorprendente que la filosofía trascendental desde Kant no hubiera sacado ninguna utilidad de la psicología, que desde los

tiempos de Locke quiso ser psicología sobre el fundamento de la experiencia interna. Por el contrario, la más mínima mezcla de psicología era vista ya por esta filosofía como una traición a sus verdaderos propósitos, por lo que siempre estaba en continua lucha contra el psicologismo, lucha que quería tener y tenía como resultado el que el filósofo no debería ocuparse para nada de la psicología objetiva. Tratar psicológicamente determinados problemas de la teoría del conocimiento siguió siendo, también después de Hume y Kant, una gran tentación para todos los que se sentían cómodos en su sueño dogmático y se dejaban desorientar filosóficamente por las ciencias objetivas. Hume permaneció incomprendido a pesar de Kant; el empirismo inglés, es decir, la teoría del conocimiento psicológica al estilo de Locke se implanta y desarrolla en la más exuberante vegetación. Y por esto debió ciertamente la filosofía trascendental luchar siempre de nuevo con sus totalmente nuevas cuestiones contra este psicologismo. Es por ello por lo que ahora en nuestras preguntas no tratamos de los filósofos naturalistas sino de los verdaderos filósofos trascendentales, en especial de los fundadores de los grandes sistemas. ¿Por qué no se preocuparon en absoluto de la psicología analítica de la experiencia interna? La respuesta ya indicada, que exige desarrollos y fundamentaciones ulteriores, es que la psicología desde Locke se equivocó en sus tareas propiamente dichas, en todas las formas en las que pretendió ser psicología analítica de la experiencia interna.

Toda la filosofía moderna, de acuerdo con su sentido originario, ciencia universal y fundamental, es, según nuestra presentación, por lo menos desde Kant y Hume, una única lucha entre dos ideas de ciencia: la de una filosofía objetiva sobre la base del mundo predado y la de una filosofía sobre la base de una subjetividad trascendental absoluta. Esta última considerada como algo totalmente novedoso y extraño desde el punto de vista histórico.

En este gran proceso de desarrollo está comprometida continuamente la psicología y, como lo vemos nosotros, en distintas funciones; más aún, la psicología es el verdadero campo de las decisiones. Lo es porque, así sea en otra actitud y fijación de tareas, tiene como tema la subjetividad completamente concreta, que no es sino una. Pero no llega, como se ha dicho, a una claridad radical acerca de lo que propiamente puede y debe querer razonablemente. Por ello le falta un movimiento progresivo tranquilo semejante al de las ciencias exactas de la naturaleza que han sido su modelo continuo. Así vivimos hoy de nuevo una crisis de la psicología que todavía hace algunos años, como psicología de institutos internacionales, había alcanzado la certeza de poderse por fin equiparar a la ciencia natural. No que su trabajo fuera

totalmente infructuoso. En objetividad científica se han descubierto múltiples hechos notables relacionados con la vida humana anímica. Pero entonces se trataba seriamente de una psicología, en la cual se experimentaba algo sobre la esencia propia del espíritu, no acerca de una esencia mística-metafísica, sino sobre el propio ser-en-sí y ser-para-sí, que es accesible al yo que investiga reflexionando gracias a la así llamada autopercepción. En esta dirección, que no podía realmente pasar inadvertida, también se daban una y otra vez motivos de insatisfacción. Aquí había tensiones sensibles entre la tarea heredada históricamente de tratar las almas como cuerpos y como realidades espacio-temporales unidas a cuerpos, y la tarea, por otra parte, de investigar las almas en su ser-en-sí y ser-para-sí por el camino de la experiencia interna (o por el camino de la "intraafección" orientada hacia la interioridad). Ambas tareas parecían obviamente vinculadas entre sí desde el punto de vista metódico y objetivo; pero no se logró que concordaran. La modernidad se había propuesto para sí desde un principio el método del *mos geometricus*; también se podría decir que prefiguró el ideal metódico del fisicalismo. De antemano se veía el mundo como mundo de hechos reales, regulado por legalidades causales. Así también se veían las almas como anexos reales de sus cuerpos, ciertamente con una estructura formal diferente de la de los cuerpos, es decir, no como *res extensae*, pero sí reales en un sentido igual al de sus cuerpos; en esta unión con los cuerpos las almas son en este sentido objeto de investigación según legalidades de la causalidad, es decir, de acuerdo con teorías en principio de la misma clase que las de los paradigmas de la física. Pero ¿qué sucedería si toda esta igualación de principio de cuerpo y alma implicara un contrasentido oculto? De hecho la causalidad tiene en principio un sentido totalmente diferente si se habla de causalidad de la naturaleza o si se habla de causalidad entre lo corpóreo y lo anímico. Un cuerpo es lo que es en cuanto determinado en su propia esencia, sustrato de propiedades causales. Si se prescinde de la causalidad, el cuerpo pierde su propio sentido como cuerpo, como individualidad física. Pero el yo es esto y tiene individualidad en sí y desde sí mismo; no tiene individualidad debida a la causalidad. Naturalmente la individualidad puede ser distinguible para cualquiera en su posición en el espacio, la cual debe a su corporeidad. Pero la diferenciabilidad e identificabilidad para cualquiera en la espacio-temporalidad con todos los condicionamientos sicofísicos que entran en juego, no le da a la corporeidad el más mínimo aporte para su ser como *ens per se*. Únicamente la así llamada autoexperiencia interna o anímica y la intraafección, que es sólo una modificación de la autoexperiencia,

puede hacer que el ser anímico se presente dándose a sí mismo. Por otro lado la experiencia del cuerpo es desde un principio algo distinto de mera experiencia de datos sensibles, de imágenes sensibles; es más bien experiencia de propiedades corpóreas y éstas son propiedades causales.

El error de principio fue querer investigar de modo natural hombres y animales bajo el título de realidades sicofísicas; todos estos intentos ingenuos de grandes hombres, al pretender establecer sicofísica *more geometrico*, es decir en una especie de legalidad matemática, fracasaron. Pero este hecho quedó sin comprender porque nunca se reflexionó seriamente sobre el carácter metódico de las ciencias naturales que se quería imitar. De allí surgió el falso paralelismo entre experiencia interna y externa. Ambos conceptos permanecieron oscuros e inservibles para una fundamentación científica. La naturaleza debe darse en una experiencia externa. Yo pregunto a la naturaleza como campo de la ciencia natural, a la naturaleza sobre la que la ciencia hace sus proposiciones. Aquí tenemos que volver sobre las consideraciones metodológicas fundamentales de un Galileo y de un Descartes, de las cuales obtuvo sentido el tema de la nueva ciencia de la naturaleza; debemos volver a aquellos discursos tan primitivos de las cualidades primarias y secundarias, a la pura subjetividad de las cualidades específicas de los sentidos, etc.

Es claro que la mera desconexión de lo subjetivo y la concepción de lo objetivo dándose allí, de un en-sí irrelativo, con la convicción de que debería ser determinado en proposiciones objetivas, en verdades en sí; es claro que esto es un método de pensamiento y que sólo gracias a él obtiene sentido el campo de la ciencia de la naturaleza, como campo futuro de trabajo. No hay algo así como experiencia externa que contemplara inmediatamente este campo. ¿Cuál es entonces, por otro lado, la situación de la psicología? Bajo las reacciones contra la psicología fisicalista y fisiológica, que buscaba ignorar todo lo posible la experiencia interna y por otra parte quería ser psicología, más aún, la psicología exacta, fue altamente significativo el intento genial y enérgico de Brentano de una reforma de la psicología; esta reforma buscaba desarrollar seriamente una psicología con base en la experiencia interna y ante todo apoyándose en la percepción interna, es decir, en el fundamento de un análisis puramente descriptivo de la interioridad anímica. La introducción del concepto escolástico de la intencionalidad como característica esencial de lo síquico se constituyó entonces en el inicio de una nueva época. Se hizo por lo pronto evidente que todas las constataciones sicofísicas provenientes desde fuera sólo ganan sentido psicológico con base en una descripción orientada hacia la interioridad,

ganada en un autopreguntarse del alma. Y sobre todo el descubrimiento de la intencionalidad y de la necesidad de investigaciones intencionales permanecerá para siempre unido a su nombre. Y sin embargo la reforma psicológica de Brentano no pudo imponerse y no alcanzó para poner en movimiento una verdadera psicología intencional. En asuntos de ciencia no hay silencios. Es así como debo mencionar aquí por qué, pese a mi gran veneración personal por mi maestro, la cual me hizo tan difícil separar mis caminos de los suyos, no pude continuar ni metodológica ni objetivamente su psicología. Lo que dije antes con respecto a la física y su experiencia, tiene su paralelo con la psicología y la experiencia interna. Desde los tiempos de Locke no se ha hecho claridad acerca de que el campo de la psicología tanto como el de la física no nos son predados, por así decir, gratis, sino que sólo ganan sentido desde un método. Pero aquí el asunto es todavía más difícil. Las reflexiones primitivas acerca de la pura subjetividad de la intuición sensible alcanzaron para poner en obra con éxito los comienzos de una física causal bajo la valoración de la matemática tradicional, la cual no había sido ulteriormente cuestionada con respecto a su sentido del conocimiento. En el desarrollo ulterior no fue necesario recurrir a dicha reflexión. La teorización y su método creció todavía más como una especie de técnica genial, que comportaba consigo una especie de evidencia técnica y se verificaba a sí misma como técnica de igual forma en sus resultados. Una técnica del descubrimiento y del cálculo. Pero lo mismo no podía por principios intrínsecos sostenerse en la psicología. La vida del espíritu no es una naturaleza, no tiene un en-sí causal en el sentido de la naturaleza, por tanto no tiene leyes naturales como reglas de posible cálculo; así que aquí falta el sostén de éxitos progresivos en la previsión calculada sistemáticamente y en una técnica que se impulsa rápidamente y luego se reproduce por sí misma. Aquí era necesario esforzarse por alcanzar un comienzo seriamente científico, es decir, llegar al campo del trabajo cooperativo, sin que bastaran reflexiones metódicas tan superficiales como en la física. Aquí se presentaban dificultades, paradojas incómodas, que más bien se prefirió esquivarlas. Detrás de la psicología tampoco había una geometría, la cual ya en la antigüedad había avanzado una parte importante del trabajo y sobre todo había conformado y ejercitado las formas de pensar metódicas, que posibilitaron los éxitos.

Tanto la ciencia de la naturaleza como la psicología tienen su punto de partida necesario en el mundo intuible sensiblemente. Este inicio se logra mediante abstracción. Como la primera abstrae consecuentemente de lo espiritual en este mundo, así la última abstrae

de lo corporal, conservándose naturalmente ante todo puramente en el marco de la experiencia. Lo primero que hay que hacer de una y otra parte es una interpretación desmembradora del contenido de la experiencia en forma de una orientación general con respecto a aquellos rasgos que caracterizan la experiencia en absoluto: generalidad, corporalidad, contexto corporal, relaciones, etc. hasta la unidad universal de la naturaleza como un todo. Esto se repite paralelamente en la abstracción paralela que realiza también, por así decirlo, en generalidad formal, el sicólogo gracias a la visión de conjunto sobre lo real espiritual, tal como aparece en particular y en los contextos universales en el mundo de la experiencia. Lo primero es por tanto descripción con base en ejemplos como ejemplos, realizada con el propósito de obtener descripciones generales. Esto da, por una parte, como única la cosa corporal y, por otra, al hombre como hombre espiritual, como yo sujeto y todo aquello en lo que se concreta un yo como tal (prescindiendo del cuerpo). Las personas, portadoras de propiedades personales, costumbres, facultades adquiridas (todo aquello que remite de nuevo a la vida de conciencia fluyente de las personas), en sus actos múltiples, afecciones, estados de ánimo, todo esto que está centrado en el yo, son “intencionalidades” con las que no hemos alcanzado en absoluto el campo de la sicología; con ellas no encontramos algo así como una *tabula rasa* con datos de la sensación y la reflexión, ni tampoco con datos que tengan el título de “vivencias intencionales”, como si se tratara de un paralelismo con los cuerpos en el espacio, que son el tema teórico de la doctrina de los cuerpos. Y ante todo: así como el objeto del conocimiento de la ciencia natural (en primer lugar de la intuitiva descriptiva) no son los momentos no independientes de los cuerpos, como colores y figuras, sino precisamente el cuerpo mismo, de la misma forma no son las intencionalidades, sino las personas afectadas en ellas o realizadoras de actos (y análogamente sujetos animales) los objetos tema de la sicología; así como también su verdadero campo universal es el universo de los sujetos espirituales. Una sicología descriptiva no tendría con respecto a las intencionalidades la tarea de una clasificación, que pudiera ser de alguna forma análoga con la clasificación de la ciencia natural.

Pero todavía más importante es esto otro. No nos encontramos todavía tan lejos de poder inclusive comenzar con una sicología descriptiva que se mantuviera en el mundo intuitivo concreto, una sicología, cuyo tema exige conservarse en la abstracción de la naturaleza corporal, para proponer, sólo después de su trabajo, cuestiones sicofísicas, las de la unión real de cuerpos y almas. En la experiencia mundana

encontramos hombres y animales referidos intencionalmente a cosas, a sus semejantes y a los animales; es decir, afectados conscientemente por éstos, mirándolos activamente, percibiéndolos plenamente, recordándolos activamente, reflexionando sobre ellos, elaborando planes, actuando. Si abstrahemos en un hombre de su organismo corporal, no se altera nada en estas referencias intencionales a lo mundanamente real. Pero el hombre que las realiza tiene certeza de la realidad de esto; y también el sicólogo, que en cada caso tiene un hombre como tema y comprende reviviendo lo que éste percibe, piensa, etc., tiene sus certezas con respecto a la realidad de las cosas correspondientes. Las intencionalidades de una persona (ya bajo la abstracción de su corporalidad) que son enunciadas sencillamente, tienen por ello el sentido de relaciones reales entre la persona y otras realidades. Estas otras no son naturalmente partes constitutivas de la esencia síquica propia de la persona, aunque nosotros ciertamente tenemos que adjudicar su percibir, pensar, valorar, etc. a su propia esencia. Para ganar, por tanto, el tema puro y propio de la psicología, se requiere un método practicado a plena conciencia, al cual llamo reducción psicológica fenomenológica. (Es el preludio de la así llamada reducción trascendental). Como sicólogo estoy ingenuamente sobre la base del mundo predado intuitivamente. En él están repartidas las cosas, los hombres, los animales con sus almas. Ahora quiero de manera ejemplar y luego en generalidad formal exponer lo concreto propio de la esencia del hombre. Así como el científico de la naturaleza expone primero lo que es propio de la esencia de un cuerpo (*res extensa*), de la misma manera hay que exponer el alma puramente en lo que corresponde a su esencia. A ésta corresponden todas sus intencionalidades, por ejemplo, las correspondientes a actos del percibir, precisamente los que realiza la persona que tomemos de ejemplo y como ella los realice. Luego lo que tenga que ver con el ser o no ser de lo percibido; pero si la persona se equivoca en ello y también si yo, el sicólogo, me equivoco al revivir sin más en una comprensión la creencia compartida en lo percibido, todo esto debe permanecer fuera de consideración. No cambia nada con respecto a que el sujeto del caso efectivamente realiza una percepción, de hecho tiene la conciencia de “ese árbol ahí” y tiene aquella certeza sencilla que corresponde a la esencia de cada percepción.

Cada acto es en sí para la persona que lo realiza un tener certeza o una modalidad de la certeza (tener duda, tener sospecha, negar) con el correspondiente contenido. Al mismo tiempo esta certeza o, como también podemos decir, este tener como válido, tiene diferencias esenciales, por ejemplo, certeza de ser es diferente de certeza de valor,

y de nuevo ambas diferentes de certeza práctica (por ejemplo de la de un propósito); también cada certeza tiene sus modalidades. Además tenemos diferencias de validez de actos gracias a la implicación de otros actos y de las valideces propias implicadas en ellos. A todas estas valideces se aplica también lo que hace poco aclaramos con el ejemplo de la percepción. Con el propósito de tener una verdadera descripción psicológica pura, no puede nunca el psicólogo convalidar, realizar ingenuamente las certezas, cualesquiera que sean las variadas validaciones de las personas y de las almas tematizadas; si lo hace trasciende en la descripción lo estrictamente propio de ellas. Muy pronto resultaría de la intencionalidad, que es algo propio exclusivamente del alma en cuestión, de la relación intencional que está en ella misma (relación de validez con lo que la motiva), una relación real entre la persona y algunos objetos, como por ejemplo cosas fuera de ella. No se puede modalizar sin más y arbitrariamente una validez, no se puede cambiar certeza en duda, en negación, etc. Pero sí es posible abstenerse simplemente de cada una de estas modalidades, es decir, ponerlas fuera de acción para los fines que fuere necesario. Por tanto, lo primero para el psicólogo, si quiere ganar el universo de las almas como campo de trabajo, es que realice cierta epoché universal –un poner universalmente fuera de acción todas las valideces-, es decir, que realice la epoché psicológica fenomenológica. En lugar de hacer lo que él y cualquier otro natural y socialmente hace en la vida mundana, en lugar de realizar sin más las validaciones de otros y las propias en la autoobservación y de abstenerse sólo excepcionalmente de algunas, tiene que realizar una epoché universal. Siempre que el psicólogo ejecuta concreta y ejemplarmente esta transformación de actitud, intuye sin más lo esencial anímico propio de la persona tematizada en cada caso, la vida intencional que vive ella misma, sus actos realizados, sus opiniones, su actuar percipiente y su experimentar de toda índole, sus validaciones experimentadas y dadas en la forma de daciones corporeas, su pensar y en él lo pensado como verdadero y falso. En el marco de una epoché y descripción pura psicológica, sin la cual una psicología no tiene su campo temático, no hay objetos pura y simplemente, sino exclusivamente objetos en cuanto percibidos y pensados, es decir, como válidos para sujetos que perciben y piensan, válidos en las diversas formas: “ser realmente en persona”, “pensamiento”, también lo apodóticamente evidente, lo que vale así para la persona correspondiente. Aquí no se trata de una desvaloración como tampoco de valoración, sino sencillamente de una reducción a lo propiamente anímico. Por ello la frase de mis *Ideas* que, desprendida del contexto de mi exposición allí de la epoché

fenomenológica, pudo suscitar escándalo, es completamente correcta. De un árbol sin más puede decirse que arde, pero un árbol percibido en cuanto percibido no puede arder; decir de él esto es un contrasentido.¹ El sicólogo, mientras se mantiene en pura descripción, sólo tiene como únicos objetos sin más a los yo sujetos y aquello que se puede experimentar en estos mismos yo sujetos, sólo gracias a aquella epoché, como lo inmanentemente propio, que luego se convierte en tema para un trabajo científico ulterior. En este sentido acostumbraba también llamar al sicólogo que procedía fenomenológicamente “observador no participante” del ser anímico puro. Ahora se entiende el discurso acerca de la reducción fenomenológica (aquí psicológica fenomenológica). En la psicología auténticamente descriptiva, en la fenomenológica, la epoché descrita es el medio para reducir a su pureza esencial propia a los yo sujetos que en la vida mundana natural están en relaciones reales con objetos mundanamente reales o que son tomados así por cualquiera. El sicólogo pertenece también él a su propio tema, también con relación a sí mismo tiene que practicar la reducción. Así como todos los demás objetos mundanos, a los que se refieren intencionalmente las personas, deben ser reducidos a puros fenómenos, como se expresa en el sentido de la fenomenología, de la misma forma también el sicólogo en la reflexión sobre sí mismo debe colocarse como fenómeno.

Pero aquí hay que hacer algunas advertencias con respecto a puntos fundamentalmente esenciales. Sólo gracias a la epoché fenomenológica se gana una visión libre para el puro yo sujeto en toda su concreción, para aquello que es concretamente su vida yoica: que como ego, afectado por sus objetos intencionales, ejerce los correspondientes actos (*cogitationes* en el sentido preñante de la palabra), dirigiéndose hacia ellos (los objetos intencionales inmanentes), ocupándose de ellos en su pura inmanencia, teniendo de ellos experiencia, pensándolos y todo lo demás.

Dado que la epoché es una actitud completamente extraña y artificiosa en la vida toda natural y también para el sicólogo del pasado, falta la experiencia correspondiente para lo propiamente esencial de los yo sujetos, para lo anímico de ellos; falta también una tipología de lo conocido surgida con base en la repetición de dicha experiencia.

¹ Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage*, editado de nuevo por Karl Schumann, *Husserliana III/1*, Den Haag 1976, p. 205 -Nota del editor.

Percepción y experiencia “interna” como tal, comprendida como la del alma con respecto a su propio ser puro, es algo que por ser tan poco inmediato y cotidiano no era posible en absoluto antes de la introducción del método de la epoché fenomenológica. Por ello, quien asume la actitud fenomenológica, debe ante todo aprender a ver, ganar práctica y en esta práctica adquirir una concepción, primero algo ruda y vacilante y luego cada vez más determinada, de su propia esencia y de la de los demás. Sólo entonces aparecerá gradualmente una verdadera infinidad de fenómenos descriptivos, que se presentan en la más fuerte e incondicionada de todas las evidencias, en la evidencia de la experiencia fenomenológica, la única auténtica “experiencia interna”. Si se toma la dirección de descripciones de las *cogitationes*, se advierte después de una práctica continuada que de nuevo en ella se pueden desarrollar diferentes direcciones de descripción, aunque no separadas unas de otras. Una es la óptica en sentido fenomenológico: la descripción del “objeto intencional en cuanto tal”, del objeto como fenómeno en el acto intencional. Así, por ejemplo, una percepción no puede ser descrita sin preguntarle a ella misma, por así decirlo, por lo que en sí misma vale como objeto (al yo que percibe en este percibir), más concretamente, por la forma como esta conformado el objeto en dicha percepción y también en qué grado de determinación o indeterminación, con qué horizonte de realidades y posibilidades, etc. Y esto mismo es pertinente para cada *cogitatio* cualquiera con respecto a lo óptico en ella como *cogitatum*. En las *Investigaciones lógicas*¹ hablaba a este respecto de sentido, de sentido de la percepción, en las *Ideas*² de objeto noemático. Otra dirección de la descripción es aquí la indicación de los cambios inmanentes de estos fenómenos mientras al mismo tiempo permanecen sintéticamente en la conciencia del objeto que se muestra desde diversas perspectivas. De nuevo, otra es la dirección hacia el cómo de las formas de darse subjetivas de todos los momentos determinados y propiamente percibidos del objeto (por ejemplo, el color de la superficie, la figura al perspectivizarse). Y de nuevo otra dirección sumamente importante, que no tiene que ver con

¹ Cfr. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Erster Teil und Zweiter Band. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Text der 1. und der 2. Auflage ergänzt durch Annotationen und Beiblätter aus dem Handexemplar*, editado por Ursula Panzer, *Husserliana* XIX/1 y 2, The Hage / Boston / Lancaster 1984, pp. 419 ss. y 550 ss. –Nota del editor.

² Cfr. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, op. cit.*, pp. 295 ss. – Nota del editor.

lo *cogitatum* sino con el ego y que lleva a la indicación de la polarización en el yo de todos los actos como actos del mismo yo. Para contrastar se habla frente a esto del polo objetivo: los polos de identidad percibidos como objetos en sus múltiples formas de darse. Aquí no puedo proseguir de descripción en descripción y sólo acentúo que se trata ante todo puramente de la indicación ejemplar directa, de experiencias fenomenológicas y de un puro aprender a conocer intuitivo de la típica que domina en este reino de la experiencia, todo bajo la expresión puramente descriptiva de lo intuitivo. La experiencia psicológica del ser anímico del otro no tiene la inmediatez originaria del propio ser y por ello mismo tiene también que ser realizada como experiencia; de la misma manera que una recordación no tiene la inmediatez de una percepción y sin embargo puede fungir como experiencia y funge como tal. Entre tanto es importante acentuar que esta descripción, aunque requiere grandes esfuerzos, sólo es un trabajo previo. La ciencia de la naturaleza, al partir de la naturaleza intuitivamente sensible, no requiere en principio absolutamente de tales descripciones porque la experiencia sensible corporal es algo practicado por cualquiera desde su temprana edad. Consideremos, por tanto, primero que todo cómo la ciencia natural a partir del mundo sensiblemente familiar se torna en el método científico; fijémonos, para simplificar, en la física, prescindiendo obviamente de la ciencia natural concreta descriptiva y de sus propios problemas. La física ha sido siempre el modelo para la psicología. La física no comienza de inmediato buscando constataciones científicas para hechos; su camino peculiar consiste en partir ante todo de una visión de conjunto de la naturaleza como se presenta inicialmente a una contemplación global buscando captar su estructura total; al hacerlo construye idealizaciones, superando toda finitud en lo infinito, construye científicamente la estructura concreta universal de la naturaleza infinita, su a priori total, despreocupada por una ulterior interpretación filosófica de este a priori. Este es para la física el camino previo como marco legal fijo, incondicionalmente válido para todas las explicaciones que se han de lograr con respecto a los hechos: es camino previo a todas las explicaciones y éstas no son posibles sin él. La física heredó de los antiguos la geometría referida a la forma del espacio; la transforma en geometría universal y finalmente en una matemática formal universal; además la complementa con elementos cada vez más comprensivos de una matemática de la realidad específica comenzando por la mecánica de Galileo; finalmente intenta completarla en la idea de una ontología formal de la naturaleza, en la que la naturaleza, comprendiendo el sistema completo legal matemático, se presenta

como una multiplicidad definida. Si la psicología se orientaba por la idea de que estaba llamada a lograr algo semejante para la esfera del espíritu, tenía que preguntarse por un a priori para su universo. En esta dirección se encuentran los esfuerzos de la escuela de Leibniz por fundamentar una ontología del alma frente a una ontología de la naturaleza. Así mismo los esfuerzos posteriores por encontrar una psicología matemática de cuyo fracaso ya hablamos. En el contexto actual se dan nuevas y profundas razones para esto. Antes no se disponía de un campo propiamente dicho de experiencia psicológica, a partir del cual se hubiera podido preguntar por la estructuras formales generales y necesarias; un campo que se hubiera podido utilizar en métodos de idealización como forma legal exacta y universal para toda explicación que se pretendiera dar. Y aunque explicación aquí no signifique explicación causal como se comprende en la ciencia natural (como lo hemos mostrado), no se trata ahora de poner a la psicología una tarea semejante a la de la física, no obstante la apertura lograda por la intuición fenomenológica: no se trata de buscar la forma esencial universal y concreta que abarca el mundo del espíritu. Aquí se nos presenta inclusive como sorprendente el que una psicología universal y puramente descriptiva (fenomenológica), que esté atada puramente a lo propiamente esencial de lo anímico, no es posible como empiria de los hechos puramente intraanímicos, como sí es posible en su paralela, la física, constatar sin más hechos de la naturaleza en medio del mundo intuitivo antes de toda física exacta. A cada comprobación de hechos reales individuales corresponde determinación de lugar y tiempo. ¿Cómo podríamos en una psicología pura dar con tales determinaciones, dado que éstas exigen medidas naturales? Por el contrario, nada se opone a que a partir de la experiencia intraanímica capturemos la forma invariante, la forma esencial de lo anímico que atraviesa todas las variaciones; se trata de construir la estructura necesaria, sin la que no puede ser pensada la unidad de un alma y de una comunidad de almas; esta estructura se construye en proposiciones objetivamente válidas verificables por cualquiera.

De hecho queda apenas con esto caracterizada la tarea de una psicología pura fenomenológica (puramente descriptiva). Es claro que entonces cada comprobación de hechos, que hubiera que hacer tras la superación de los límites de esta psicología, tiene su exacta científicidad gracias a la subsumción bajo esta forma esencial tomando también lo que hubiere que asumir de otras fuentes (por ejemplo de fuentes psicológicas). La psicología pura fenomenológica es por tanto desde su comienzo eidética, es ciencia universal de esencias y no puede querer ser otra cosa. Pero naturalmente que atribuirle las formas de una

mathesis universalis sería un contrasentido, como se muestra inmediatamente en un desarrollo verdadero.

Pero ya es hora de poner de manifiesto definitivamente el contrasentido de todo este paralelismo entre psicología y ciencia de la naturaleza, el cual domina todo el pensamiento de la tradición. Al contemplar el mundo en el que ya desde la escuela aprendimos a considerar los cuerpos en la naturaleza universal como un mundo de realidades cerrado, nos encontramos, sin pensarlo más, ya preparados para verlo así y encontramos como algo obvio que también en continuidad con esto se consideren las almas, los yo sujetos, como realidades complementarias fundadas en cuerpos. Tomamos como algo obvio el que la evidente dependencia de los sujetos en su vida síquica de sus cuerpos y viceversa es causalidad psicofísica; esto nos lleva a nosotros y a toda la modernidad en general desde Descartes a concebir un mundo pensado dualísticamente, pensado, por así decir, como una naturaleza extendida. Contra esto ya pudimos decir algo antes. Pero de todas formas queremos sostener que hay un mundo real de dos lados, que una ciencia universal del mundo tendría que tener la siguiente forma: ciencia pura de la naturaleza, psicología o psicofísica. Entre cuerpo y alma se daría evidentemente la relación de una coexistencia permanente de realidades disjuntas, algo así como en una estrella doble. Lo que se contiene en el uno no puede al mismo tiempo estar contenido en la otra. De manera correspondiente las ciencias universales, la psicología y la de la naturaleza, en una disociación teórica, están acopladas por una psicofísica. De la misma manera tendría que ser en relación con las ontologías universales, con la doctrina de esencias, la matemática de la naturaleza y la doctrina de esencias del espíritu: la fenomenología pura.

Es paradójico y al mismo tiempo, como lo mostraremos ahora, es necesario evidenciar que no se da una tal relación de disociación, que más bien toda la ontología de la naturaleza, toda ontología en general está implícita en una fenomenología universal de la subjetividad. Consideremos lo siguiente: el psicólogo tiene su tema, las almas en el mundo, a partir de la experiencia psicológica que se caracteriza por el método de una epoché consecuente. Si realiza reducción fenomenológica comenzando por sí mismo, dado que sólo tiene autoexperiencia en originalidad primaria, tiene que reducir también fenomenológicamente todos los actos orientados objetivamente, los que tienen que ver con todas las cosas, todos los animales, todos los hombres extraños a él, inclusive las percepciones de su propio cuerpo. Con esto se transforma todo el mundo en su fenómeno, él mismo no debe siquiera adscribirse a sí mismo el sentido objetivo que yace en el

concepto de lo real, no debe considerarse a sí más que como un ser en cuanto válido, en cuando ser para cualquiera. Mundo real es mundo para todos. Con esto se da, como parece, un solipsismo muy notable, aunque permanece un ser no objetivo pero sí apodíctico: yo, quien me puedo poner a mí mismo, pero ya no más como yo-hombre real. Pero ahora tampoco podemos pasar por alto que todas mis experiencias, todos los modos en los que dichas experiencias concuerdan en las formas de verificación, también la experiencia de otro y los modos como se me verifica el ser de otros, todo esto me construye un mundo; cómo se construye luego la comunicación y mediante ella seguidamente un mundo común como formación de validez; y cómo en relación con él se despliega toda la vida concreta mundana con todas las formaciones culturales que acontecen en él. Y allí las ciencias de la naturaleza, por ejemplo, en el pensar mancomunado de los sujetos que investigan la naturaleza en todas las formas de validez o de verificación, etc. Todo esto permanece, todas las coincidencias de experiencia, hasta donde alcancen, todas las verificaciones científicas de pensamientos teóricos, hasta donde alcancen y precisamente en los modos en los que valen en cada caso, algunas veces más claros, otras menos claros. Nada de lo que fue realidad para los sujetos en estas experiencias se pierde: naturaleza cotidiana, realidad cultural, ciencia y naturaleza científica, derecho, Estado, costumbre, religión. Si mediante variaciones asciendo a la doctrina fenomenológica de esencias y cambio libremente de pensamiento acerca de todas las validaciones en cuanto adquisiciones de validez, gano a partir de la validez total "naturaleza" en cada caso una posible naturaleza y en universalidad eidética naturaleza posible en general, así como también a partir de mi mundo (el que siempre ha sido válido para mí como "mundo para todos") gano un mundo posible en general. Todo esto dentro de la reducción fenomenológica. La fenomenología, que no pretendió ser nada más que una doctrina de esencias del alma pura, conduce, si la pensamos hasta el final, a todas las ciencias apriori en general. En lugar de que una matemática de la naturaleza estuviera fuera de ella, le fuera extraña por esencia, la encontramos completamente dentro de ella con su contenido pleno, pero naturalmente con el signo distintivo "fenómeno".

Pero entonces ¿qué ha cambiado la epoché fenomenológica? Nada menos que el que nos abstengamos de realizar ingenua y simplemente de manera natural la experiencia del mundo y toda suerte de actividad orientada al mundo; así, en lugar de la actitud originaria objetivista realizamos la actitud subjetivista correlativa, es decir, la que se refiere a la vida de conciencia correlativa, en la cual todo tipo de objetividad

adquiere validez y llega de modo más o menos perfecto a su verificación. Del mundo en cada caso verdadero no hemos perdido nada gracias a la epoché. En cambio he ganado algo grande gracias a ella y a su resultado en la reflexividad fenomenológica. He aprendido a ver y a comprender que la vida que da validez, oculta en mi ingenuidad, es vida operativa. He clarificado cómo aquello que permanece anónimo en el ingenuo funcionar bajo el título “experiencia concordante”, el pensar que se va comprobando, es algo operativo, es lo que propiamente hace que gracias a sus operaciones se dé sin más patentemente el mundo circundante, la naturaleza configurada plenamente de cultura, la cultura, la ciencia con teorías, las verdades objetivas acerca del mundo, etc. Visto más de cerca, el mundo práctico cotidiano, en el que transcurren mi vida privada y toda nuestra vida social, se transforma en la fenomenología sistemática en fenómeno óntico y como tal en un gran tema. Por tanto, no se pierde. La tarea consiste en investigarlo fielmente y de acuerdo con sus estructuras esenciales. También se destaca al mismo tiempo como su parte nuclear la naturaleza sensible. En primer lugar, a propósito de ella y de su típica esencial, hay que preguntar retrospectivamente por las multiplicidades de modos de darse (perspectivas) y por las formas de síntesis concordantes cuya unidad de verificación es esta naturaleza o su típica. Además hay que preguntar retrospectivamente por los logros específicamente yoicos, por los actos que irradian de los polos del yo y por los modos de la unidad sintética, etc. También por las estructuras más altas del mundo circundante como mundo social, histórico y cultural. En él se presentan todas las ciencias objetivas como fenómenos ónticos y en ese sentido se vuelven ellas mismas, sí ellas, temáticas en otra actitud interesada distinta de la del investigador objetivo, a saber, en la actitud subjetiva radical orientada hacia el operar y el logro. Aquí está el lugar para todas las teorías del conocimiento en el único sentido auténtico. Por ejemplo, toda la metodología y la teoría de las ciencias de la naturaleza son ellas mismas el resultado de un método interno constantemente oculto, son puro logro síquico de los científicos de la naturaleza investigado unos con otros en unidad interior. Sólo gracias a la develación del objeto y del modo de este operar interior puede ser aclarado verdaderamente, es decir, desde su interior, el resultado que se logra, el sentido de los conceptos fundamentales y de toda la lógica de la teorización de las ciencias de la naturaleza. Esto no es un mero apéndice de la ciencia de la naturaleza, sino que pertenece a ella misma como su lado correlativo subjetivo. Solo gracias a este trabajo fenomenológico científico natural se convierte ésta en ciencia completamente fundada. Lo mismo vale

para todas las ciencias objetivas, también para aquellas que se ocupan de la regulación vital ética y religiosa del hombre del mundo histórico objetivo, vale para todas las ciencias normativas en general.

Si regreso de la actitud fenomenológica a la actitud natural, tengo el mismo mundo, el mismo mundo cotidiano, el mismo de la ciencia, pero visto de otra forma; el mismo, pero ahora liberado de la ingenuidad, ilustrado gracias al trabajo liberador concreto fenomenológico y comprendido según su sentido y con ello según los límites de su sensibilidad. Yo mismo, también de nuevo el hombre, pero en la más profunda autocomprensión y en la comprensión de mi mundo y del ser con otros, comprensión en la que vivo unido internamente con otros; y precisamente así he vuelto a ser el mismo y también otro; otro, por cuanto ahora necesariamente gracias a esta comprensión que retorna a los últimos fundamentos absolutos, me he vuelto hombre verdaderamente autónomo, hombre a partir de la razón pura. Así naturalmente pensado en un ideal infinitamente lejano. Esta racionalidad, el ideal de esta autonomía no tiene nada que ver con el ideal engañoso, hecho comprensible finalmente por la fenomenología, de aquella calculabilidad inspirada en el modelo del espíritu de Laplace. Autocomprensión fenomenológica perfecta incluye comprensión del mundo y de Dios, comprensión del sentido humano en su totalidad en la historicidad. Porque no se debe a razones casuales el que el análisis interior fenomenológico sólo pueda tener lugar en mí, fuente última de autoexperiencia originaria, en cuanto yo que investiga haciendo psicología. Esencialmente yo soy, en cuanto yo soy origen y fundamento de conocimiento de todo lo que es en absoluto para mí: ante todo de los otros y luego de todo lo objetivo que en cuanto tal siempre presupone comunidad intersubjetiva. Desde aquí se puede ver que una auténtica psicología descriptiva como psicología individual es desde siempre un sinsentido.

En el desarrollo de nuestras consideraciones generales es de especial importancia anotar que todo el sentido en el que el psicólogo promovió al principio una psicología descriptiva pura, se cumplió efectivamente en forma de la fenomenología pero también se transformó totalmente de forma muy particular. Se buscaba una doctrina de la esencia de las almas distribuidas en el mundo como realidades. Pero en la configuración consecuente y pura de la fenomenología, aprende el psicólogo a comprender que él mismo en esta actitud pura ya no es el que existe ingenuamente en el mundo, sino el ego absoluto, en el cual tienen lugar las apercepciones del mundo y de sí mismo como un proceso absoluto: en este proceso, en mancomunidad pura interna con otros, gana el mundo su sentido de ser. Según esto pierde la psicología

pura fenomenológica su sentido inicial de ser una ciencia objetiva especial. Se transforma por sí misma en la filosofía trascendental absoluta. Pero se trata de una filosofía trascendental de un estilo histórico totalmente nuevo, por cuanto en trabajo sistemático, analítico-sintético desde las fuentes más profundas de sentido, crea autocomprensión y comprensión del mundo, comprensión para todo ser y en todo sentido pensable de ser. La separación necesaria al principio entre la actitud puramente interna psicológica (fenomenológica) y la actitud trascendental, se suprime de nuevo en el fenomenólogo al levantarse a una autocomprensión más elevada. Bien entendida, la reducción fenomenológica psicológica es sólo la reducción trascendental que todavía no ha llegado a su última autocomprensión. Mediante esta clarificación no se excluye, por ejemplo, que el psicólogo en el cambio de actitud, cuando en dicho cambio encuentra los yo sujetos en el mundo, use las intelecciones de la fenomenología trascendental como medios objetivos científicos, para hacer proposiciones empíricas inductivas sobre los hombres como sujetos localizados en cuerpos espacio temporales, por ejemplo para fines de la psicofísica. Pero naturalmente que la aclaración de esta localización impropia de los sujetos, lo mismo que de la apariencia de una realidad análoga de los mismos como si fuera la de la naturaleza, es una de las grandes tareas de la fenomenología pura. Después de todo esto, me parece ciertamente que con el cultivo de la fenomenología trascendental, ha entrado en un estadio definitivo la lucha de siglos por el verdadero método, por el sentido final de la psicología. Con esto se ha vuelto insostenible ahora la idea de una psicología como ciencia complementaria de la ciencia de la naturaleza.

Al¹ final de nuestras consideraciones se puede resumir brevemente la tendencia orientadora de las ideas de la conferencia. La crisis de las ciencias y con ello de toda la cultura moderna basada en la autonomía de la razón científica es en el fondo sólo una crisis de la filosofía. En nuestra época ha llegado la hora del destino, la hora del audaz y temerario intento del hombre moderno de hacer de la ciencia la fuerza vital definitiva de su existir. Se tendrá que demostrar en el transcurso de una generación si los fundamentos de vida del europeo se han desplazado definitivamente, si realmente entrega su propia esencia o si la inclinación general hacia las fuerzas irracionales sólo es síntoma de un agotamiento más profundo, lo cual encerraría en sí la esperanza de que gracias a una radicalización de la autoreflexión, todavía pudiera

¹ El texto siguiente fue señalado por Fink como "Bosquejo de Fink". –
Nota del editor.

ser posible una nueva fundamentación de una cultura verdaderamente autónoma, de una cultura filosófica.

La crisis de las ciencias tiene su fundamento en una crisis del autocomprenderse del hombre. La superación de esta crisis sólo puede lograrse únicamente si se llega más profundamente en la autocomprensión del hombre. La visión general histórica que procuramos dar en nuestra conferencia se ocupaba nada menos que de la historia de los dos caminos, en los cuales han luchado los pensadores respresentarivos desde Descartes tratando de encontrar la autocomprensión del hombre. Había que mostrar, por tanto, cómo en la especulación trascendental puja por expresarse un saber oscuro y pleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto, que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; su liberación tenía que fracasar por falta de un método analítico; además había que mostrar cómo, por otro lado, la sicología no podía llegar a su tema, la esencia propia de lo anímico, mientras permanecía en la proscripción de la actitud objetivista y en la fascinación metódica por el modelo de la ciencia natural. Y sobre todo se trataba de presentar la demostración de ese insólito engatillamiento, a saber, del fracaso final de la filosofía trascendental con el fracaso de la sicología, no porque hubieran estado unidas y hubieran así corrido con la misma suerte, sino precisamente porque permanecieron separadas. Con esta intelección se nos ha presentado *eo ipso* la tarea de liberar a la psicología de la proscripción del objetivismo naturalista y de poner en marcha la filosofía trascendental en el método analítico de las preguntas concretas y de la exposición de la subjetividad, tal como debe ser conformada primero por una psicología reformada.

En el trasfondo de la lucha que atravieza toda la modernidad por llegar a la autocomprensión del hombre en la forma de la filosofía trascendental y de la sicología, se perfila con ello la idea de la fenomenología. Al convertir la filosofía fenomenológica en tema de exposición intencional analítica, las profundidades trascendentales de la vida de una subjetividad, en la cual se constituye toda objetividad de ser como sentido de ser, lleva la fenomenología precisamente con esto a comprender cómo llega a realizarse trascendentalmente el ser objetivo del sujeto en el mundo, su ser como alma humana. Así capta la enigmática y ambigua naturaleza del hombre: por un lado vida subjetiva y operante en el logro de todos los objetos y por otro lado también ella misma siendo objeto entre objetos.

Del saber acerca de la doble fase de la esencia del hombre surge no sólo una nueva y fundamental autoconciencia renovada teóricamente,

sino sobre todo un nuevo sentimiento vital. El universo en la enormidad de la extensión de su espacio con millones de estrellas, entre las cuales persiste un ser diminuto insignificante; este universo inmenso en cuya infinitud el hombre está amenazado con desaparecer, no es más que una producción de sentido, una formación de validez en la vida del hombre, a saber en las profundidades de su vida trascendental. Y así puede ahora la fenomenología pronunciar el nuevo saber, el saber trascendental sobre el hombre con la antigua expresión orgullosa: *ἄνθρωπος μέτρον πάντων*, el hombre es la medida de todas las cosas.