



CÍRCULO LATINOAMERICANO DE
FENOMENOLOGÍA

ACTA
FENOMENOLÓGICA
LATINOAMERICANA

Capítulo 5

VOLUMEN I



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2003

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Primera edición: diciembre de 2003

Tiraje: 500 ejemplares

© 2003 de esta edición por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú
Plaza Francia 1164, Cercado de Lima – Perú
Telefax: 330-7405; 330-7410; 330-7411
Email: feditor@pucep.edu.pe

Editora responsable: Rosemary Rizo-Patrón

Comité Editorial: Guillermo Hoyos, Roberto Walton, Antonio Zirión

Secretaría de redacción: Rodrigo Ferradas, Mariana Chu

Asistencia de edición: Cristina Alayza, Mariana Hare, Pablo Rosselló

Diseño de cubierta y diagramación: Gisella Scheuch

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Derechos Reservados

ISBN: Obra completa: 9972-42-619-x

Volumen I: 1 9972-42-620-3

Hecho el Depósito Legal N.º 1501052003-6930

Impreso en el Perú – Printed in Peru

La «fenomenología» psicológica y el problema de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva

Psychological Phenomenology and the Problem of the Constitution
of the Social Person and the Collective Identity

MÓNICA MARCELA JARAMILLO-MAHUT

Escuela de Filosofía, Universidad Industrial de Santander
Colombia

El presente trabajo intenta señalar cuales son las verdaderas funciones del «análisis» y la «síntesis» de la apercepción psicológica, para así mostrarnos que la persona fenomenológica es en esencia un ser de lenguaje y que su experimentar es fundamentalmente comunicativo y social. Con este fin se analizaran tanto la constitución psico-fenomenológica del mundo social como la del mundo espiritual como un entorno ético.

The present paper attempts to indicate which are the true functions of the analysis and synthesis of psychological apperception, in order to show us that the phenomenological person is in essence a being of language and that his experience is mainly communicative and social. For this purpose, it will analyze both the psycho-phenomenological constitution of the social world and the one of the spiritual world as an ethical surrounding.

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen I.

Actas del II Coloquio Latinoamericano de Fenomenología. Círculo Latinoamericano de Fenomenología, pp. 75-90.
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

Psicología «pura», ciencia normativa de lo psíquico, eidética de los estados psíquicos o modos de comportamiento, ciencia eidética general de la persona, psicología racional, antropologismo trascendental, psicología puramente descriptiva o inmanente, psicología intencional o ciencia de la esencia específica intencional de un alma, ciencia de la esencia originaria propia de lo psíquico en cuanto tal, ciencia apriórica de la esencia del espíritu humano o ciencia abstracta fundamental para las ciencias concretas del espíritu, *mathesis* del espíritu y de la condición humana, ciencia apriórica de las formas y leyes de esencia del espíritu, y de la espiritualidad racional, psicología apriórica. He ahí algunas de las designaciones con las que Husserl expresa la idea de una *fenomenología psicológica*; de la *ciencia pura* que, en cuanto «fenomenología del espíritu», debe preceder a toda psicología empírica entendida como ciencia de los hechos de la experiencia psicológica y que, al mismo tiempo, precede a toda psicología trascendentalmente pura¹. Porque la psicología empírica, al pretender reducir la realidad psíquica a un hecho de la naturaleza, al pensar la psique como una realidad similar a la de la física, escamotea el problema de la esencia intencional de lo psíquico cosificando la conciencia y transformando la razón en un simple *proceso natural*.

¹ Como apenas si cabría señalarlo, *puro*, en fenomenología, no es de manera exclusiva lo trascendental. En el ámbito de la psicología fenomenológica, *puro* significa *a-priori* en el sentido del *a priori contingente*, es decir, *exento de todo proceso empírico o liberado de todo carácter de «facticidad empírica»*. Cfr. Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale*, traducción de S. Bachelard, París: PUF, § 6, pp. 41, 43. De manera semejante, el término de *eidética* debe ser tomado aquí en el sentido de *ciencia eidética regional* o de *ciencia regional del hombre* (la región psique como *género supremo*) en la que la psicología empírica debería encontrar sus *fundamentos teóricos esenciales*. Cfr. Husserl, Edmund, *Idées I*, traducción de P. Ricoeur, París: Gallimard, 1985, § 9, pp. 35-36.

Como bien sabemos, el término de conciencia, tomado en el sentido de *vivencia de algo*, o como *actividad de la psique* —si se quiere evitar el concepto más problemático de alma—, es de manera exclusiva un concepto de la psicología empírica, sólo cuando se asume en su relación empírica con el cuerpo —como *estado de conciencia* (*Zuständlichkeit*) de un yo humano o animal—. Puesto que las propiedades psíquicas (los «estados anímicos») forman parte del ámbito de lo descriptivo y, en consecuencia, la existencia psíquica se da como existencia de algo personal e intrapersonal, restringir la conciencia a lo puramente psicológico es caer en el *psicomonismo*. Recordemos la bien conocida afirmación de Husserl: «Yo mismo en cuanto 'yo' trascendental 'constituyo' el mundo y soy al mismo tiempo en cuanto alma un 'yo' humano en el mundo. El entendimiento que prescribe al mundo su ley es mi entendimiento trascendental y éste me forma a mí mismo de conformidad con sus leyes, siendo sin embargo una facultad psicológica de mí mismo como filósofo. ¿El 'yo' que se pone a sí mismo, del que nos habla Fichte, puede ser un 'yo' diferente al del mismo Fichte?»². Con lo cual, la diferencia bien conocida entre la *conciencia empírica o psicológica* (la conciencia desde el punto de vista de los estados, disposiciones y procesos psíquicos de un yo humano en las interacciones de la experiencia) y la *conciencia o subjetividad trascendental* como conciencia constituyente de toda unidad intencional, en la que se revelan los encadenamientos de evidencia, no es una diferencia de identidad sino de actitud.

El problema del acceso a la subjetividad trascendental parece para nosotros definitivamente resuelto; pero la *subjetividad fenomenológico-psicológica*, de la que Husserl desarrolló ampliamente el sentido, pero apenas si delimitó el campo, queda de cierta manera perdida en el anonimato. En efecto, que el tránsito de la subjetividad fenomenológico-psicológica a la subjetividad trascendental exija un camino más sinuoso —como el de la mediación de la reducción eidética— o que nos parezca casi indeliberado —como en *Filosofía primera-2* y en las obras posteriores de Husserl—, he ahí un problema que acaba camuflando el interés por la pregunta acerca de las reales implicaciones del camino del psicólogo. Y, la pregunta es: ¿cuáles son las verdaderas funciones del «análisis» y de la «síntesis» de la apercepción psicológica? Veamos, por lo pronto, las consecuencias más inmediatas:

En primer lugar, el que en la subjetividad psicológica se hace posible la reflexión sobre los estados psíquicos y actos vivenciados, lo que, gracias a la reducción individual abstractiva —o sea, a una reducción menos radical que la trascendental y que, de modo consecuente, puede hacer «abstracción» de la reducción eidética— nos libra el

² Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traducción de G. Granel: Paris: Gallimard, 1976, § 57, p. 228. En adelante, *La Crise*. Y *cf.*, *Idées I*, § 53, p. 178.

sentido de lo psíquico como idea; o sea, como psíquico puro en general³. Resultado no marginable porque supone la primera conquista frente al psicologismo, visión de la psicología que, como ya se dijo, escamotea la esencia de lo psíquico. Recordemos algunas de sus variantes: el *psicologismo lógico* cuyo desconocimiento de la verdadera esencia general (*allgemeine*) de lo psíquico se verifica en la tesis según la cual «las leyes del pensamiento humano son leyes psicológicas y la naturaleza del alma, la naturaleza real del espíritu del hombre»; el *psicologismo teológico* que, como el de un Descartes, hace del alma (*mens*) un ego mundanizado y de Dios, la fuente de legitimidad del pensar. Habría que mencionar también el *psicologismo epistemológico* de un Locke, quien hizo de la conciencia algo así como un sistema de representaciones que contiene los objetos (no «conciencia de» sino «cosa») y quien pretendía fundar una egología psicológica sobre la «experiencia interna» como *alma humana en el mundo*; así como el *psicologismo sensualista o inmanente* de un Berkeley o de un Hume, que pretendía reducir todo ser a los data puramente psíquicos y el alma a puras ideas o impresiones. Y finalmente, hay también un *psicologismo trascendentalista* que cree poder asignarle a la psicología del conocimiento tareas trascendentales (Wundt y más cerca de nosotros Pfänder) y que el mismo Husserl distingue del *psicologismo trascendental* como ciencia del espíritu y de la persona; y, estrechamente ligado con este último, un *psicologismo ético*, psicofenomenológico, como ética *empírica-humana*.

Pero, criticar el psicologismo no significa, en modo alguno, anular la psique. Precisamente, porque la perspectiva de una legalidad anticausalista de la experiencia psíquica sólo puede alcanzarse en actitud psicofenomenológica. Ello significa, en primer lugar, que es gracias a la experiencia *apresentativa* de la *interioridad* ajena⁴ que se da la aprehensión de una nueva forma de causalidad de orientación subjetiva: la causalidad de motivación en la que el otro me es dado intencionalmente como persona. En segundo lugar, es aquí donde se da el paso necesario para la des-cosificación y des-naturalización de la psique: pues, afirma Husserl: «esta manera en que el cuerpo, en lugar de escapar a la atención en medio del campo de percepción, lo retiene por el

³ No hay que olvidar que, para Husserl, la idea no es el *eidos*, puesto que no puede confundirse la esencia con su realización. Para decirlo de otra manera, la «conciencia de lo general» no es la «conciencia de esencia», aunque ambas constituyen formas de objetivación, o sea, suponen «conocimiento de las realidades, por las leyes de su pura posibilidad»: «El *eidos* mismo es un universal visto o visible, un universal puro incondicionado (...). Precede todos los conceptos en el sentido de significaciones verbales, que, como puros conceptos, deben, por el contrario, ser formados adaptándose a ellas.» Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, «Cuarta meditación», traducción de M. de Launay, París: PUF, 1994, § 34, p. 118.

⁴ Es decir, al acto de mediación que como *aprehensión interpretativa* (*Eindeutung*) de la *corporeidad del otro*, le indica al *ego* psicofenomenológico que una vida psíquica es inherente tanto al cuerpo animado que ve como al cuerpo propio en el que se sabe ser.

contrario en cuanto expresión, no ha de confundirse con una experiencia temática del cuerpo. (...) *Cuando comprendo una expresión, hago la experiencia de un hombre como persona; y es en ella que hay ahora un tema de experiencia propio, que hace parte de la experiencia espiritual y no de la natural*⁵. Y digo que esta experiencia constituye sólo un primer paso en el proceso de des-cosificación de la conciencia, porque, y ésta es mi premisa, *sólo el psicólogo puede des-naturalizar la psique*, transformando la actitud teórica que asume en cuanto psicólogo experimental, en una actitud personal, que pasa por la comprensión «eidética» de los estados de conciencia; por la transformación de lo psíquico en idea —en idea y no en ideal, como diría el mismo Husserl. Y el psicólogo es aquí el filósofo comenzante como sujeto filosofante, en quien no se ha revelado todavía su entendimiento trascendental. De esta manera, la psicología realiza *un trabajo de mediación para la psicología trascendental* y, a la inversa, como ontología del espíritu o *ciencia eidética general de la persona*, y a condición de que no se le asignen funciones propiamente trascendentales, le permite al psicólogo adoptar el camino regresivo hacia una psicología de la experiencia, positiva y «objetiva» que, como tal, sólo puede desenvolverse en el ámbito del mundo dado de antemano, aunque, obviamente, aún no revelado como mundo de la vida, en su estructura típica concreta⁶.

Dejando aparte la confusión que pueda despertar el uso de las nociones «mundo de la vida natural» (*natürlichen Dahinleben*), «mundo circundante propio» (*die eigene Umgebung*) y «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), baste ahora sólo con señalar que se trata aquí de la asunción de la idea de mundo según tres diferentes actitudes, a saber, natural, psicofenomenológica y ontofenomenológica, —actitudes en las que el mundo es experimentado como «mundo objetivo», experimentado como «mundo intencional» o, bien, experimentado como «mundo intuitivo primordial». Encontramos aquí la posibilidad de establecer otra distinción esencial. Esto es, la diferencia existente entre tres estratos constitutivos de la noción fenomenológica de comunidad: por una parte, las ideas de comunidad de vida y de comunidad personal —que corresponden, respectivamente, a las ontologías mundana y onto-noématica—; por otra, el todo de la comunidad humana, que se manifiesta en la analítica existencial del mundo de la vida como experiencia constituyente de la socialidad humana y de la posibilidad de un mundo común.

⁵ Husserl, Edmund, *Crise*, Appendice XXII, § 62, p. 532. Las cursivas son mías.

⁶ Si bien no es posible entrar aquí en pormenores acerca del significado del mundo de la vida y de su ontología específica —que corresponde al ámbito de la fenomenología genética y no al de la fenomenología descriptiva que aquí seguimos—, cabe recordar que el mundo de la vida es el suelo de las conexiones del entendimiento constitutivo sensible y que, pese a su naturaleza.

En segundo lugar, la «fenomenología» psicológica, al mismo tiempo que nos ofrece la ventaja de ser una ciencia positiva y, sin embargo, de corte no-naturalista —puesto que *lo psíquico en su esencia no posee un en-sí pensable en sentido natural*— puede constituirse además en una suerte de fenomenología de carácter no trascendental que abre la vía de acceso a problemas que una fenomenología propiamente trascendental no estaría en condiciones de tematizar⁷. De esta manera, el ego de la actitud psico-fenomenológica es algo así como el dios Janus de la fenomenología (Janus-Jana o diosa Juno), *primer instigador*, al decir de Schelling, *del antagonismo y de la tensión* y a quien le está dado indistintamente mirar hacia la tierra o hacia el cielo, a lo *visible y desfigurado que ya se disloca* y a la trascendencia que le otorga un *principio de unidad*. Es Janus quien *aprende a aceptar las cosas teóricamente como son y prácticamente como deben ser*, idea que para Schelling, lo mismo que para el Husserl de los *Prolegómenos*, determina la distinción entre ciencias teóricas y normativas.

El Janus de la fenomenología, y ya no necesariamente como psicólogo profesional, está, asimismo, en condiciones de adoptar otras formas elementales de *epojé* que, como es el caso de la *epojé crítica*, han de servirle para la *crítica de sí mismo y de los otros* (teórica y práctica) en el *comportamiento político*. Estas formas de *epojé* no le exigen similar grado de radicalidad, ni le hacen, por tanto, necesario proseguir el camino reflexivo del método fenomenológico como un proceso directo y continuado al que habría de ligarse *de una vez por todas*, pero, en su experiencia práctica y moral, determinan la posibilidad de constitución de la persona moral, «como miembro de la comunidad moral de las personas, en la que se constituye un mundo moral (...) y de la comunidad jurídica que la constituye como sujeto de derecho y de decisiones»⁸. Pero lo importante es que —como ya Husserl lo había expresado en sus artículos para la revista Japonesa *Kaizo*, escritos entre 1922 y 1924— con la fenomenología psicológica «hace aparición otra forma enteramente peculiar de racionalización de lo empírico, a saber: el *enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia apriórica de la condición humana ‘racional’, y la *dirección* de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas, las cuales incluyen las normas racionales de la propia dirección práctica»⁹. Normas generales, que como en el caso de

⁷ Me refiero, por un lado, a las ya clásicas aporías que, frente al problema de la constitución de la intersubjetividad, plantea la «Quinta meditación cartesiana» (y, en particular, a la imposibilidad de escapar al riesgo del solipsismo); por otro, a las posibilidades que ofrece la fenomenología psicológica para la comprensión de la acción comunitaria humana desde una teleología de la razón práctica —de una teleología cuyo punto de inicio estaría dado en el análisis pre-trascendental de la comunicación humana personal—.

⁸ Husserl, Edmund, *Recherches phénoménologiques pour la constitution (Idées II)*, traducción de Éliane Escoubas, París. PUF, § 51, p. 268.

⁹ Husserl, Edmund, «Renovación, el problema y el método», en: *Renovación del hombre y de la cultura: cinco ensayos*, Barcelona: Anthropos, 1988, p. 5.

la filosofía kantiana determinan el sentido del *deber ser* en su carácter normativo y regulativo de la conducta. Y que en el ámbito de la fenomenología, como indiqué más arriba, abrirían el acceso a una teleología de la razón práctica y de la vida política pragmática.

De lo anteriormente dicho no se desprende de ninguna manera que la «fenomenología» psicológica sea una psicología dualista, lo que a todas luces sería un contrasentido¹⁰. Ella permite, por el contrario, el despliegue de la vida psíquica (sensibilidad, representación, pulsión, volición, motivación o emoción), en el ámbito de la vida pretrascendental y de sus modalidades de la toma de conciencia, como funciones de carácter comprensivo que son ulteriormente necesarias para la constitución de la persona social y de la identidad colectiva. Como bien sabemos, la persona concreta sólo se constituye a través de un proceso de motivaciones intencionales mediado por el deseo, motivaciones que inducen a diferentes modos de comportamiento —de la persona— frente a los otros, en la experiencia del existir y del motivarse mutuamente, y gracias a la apercepción psicológica del saberse con ellos en el seno de una «colectividad», en un mundo circundante que, en cuanto mundo compartido, les es «objetivamente» común.

Ahora bien, estas primeras reflexiones nos darían quizá la clave para comprender que la persona fenomenológica es en esencia un ser de lenguaje y que su experimentar es fundamentalmente comunicativo y social —*comunicativo naturalista*, nos dice el propio Husserl—; una comunicación mediada por las experiencias del disenso y del consenso y, manifestada como «poder ejercido» en el horizonte del lenguaje, de la fractura y del malentendido. Si bien el lenguaje fenomenológico es un lenguaje nomológico, monológico y autista, ello sólo es así cuando se le toma de manera unipolar, en el diálogo de sordos de la comunicación natural o en la experiencia trascendental de la toma de conciencia de sí mismo. Ahora bien, cuando el psicólogo filósofo rompe con la *actitud comunicativa natural y escapa de la experiencia original que tiene de sí mismo y de la conciencia original del mundo que le es propia*, esto es sólo un paso obligado para acceder al escucharse y al escuchar comunicativos; a la comunicación expresiva que dice desde dónde y para quién se habla y que está verdaderamente en la base de toda comunicación inter-personal. Más aún, ¿por qué no decir que, ya en la

¹⁰ Para comprender este problema difícil y mostrar de qué manera la «fenomenología» psicológica es ciencia de lo psíquico-subjetivo y de la persona, sin seguir por tanto un método análogo al de las ciencias de la naturaleza, Husserl distingue en *Crisis* dos diferentes perspectivas de análisis para las ciencias del espíritu: 1. El espíritu como tema de una ciencia inductiva-universal, esto es, en cuanto coexistiendo espacio-temporalmente con la corporalidad; junto con ella en el espacio-tiempo y, 2. La ciencia del espíritu en cuanto es puramente ciencia de la persona (en la actitud psico-fenomenológica o histórica). Husserl, Edmund, *Crise*, Compléments: Annexes, p. 336.

actitud propiamente trascendental en la que se instaura el *diálogo solipsista del alma consigo misma*, y que, como bien nos recuerda Husserl, no es simplemente un diálogo de naufragos, está el verdadero sentido de la auto-comprensión intersubjetiva, es decir, la expresión universal-trascendental de la comunidad o cosmopolítica y la responsabilidad filosófica frente a la comunidad espiritual global? Con ello se pondría de manifiesto que de lo que aquí se trata no es de destrascendentalizar la fenomenología, sino de abrir nuevas vías de acceso a la investigación de los fenomenólogos.

¿Qué sucedería, a fin de cuentas, si, en lugar de proseguir el camino de la reducción trascendental y de su radicalismo, decidiéramos permanecer en la actitud psicofenomenológica (histórico-personalista) para que desde allí —asumiendo el punto de vista del sentido de la acción comunitaria humana—, examináramos el problema de la persona social y del sentido de lo colectivo? Esto nos permitiría emprender la tarea de desarrollar, psicofenomenológicamente, dos problemas:

1. La constitución del *mundo social* y 2. La constitución del mundo social como entorno *espiritual y ético*. Para lo primero sería preciso partir de lo que lo que bien podríamos llamar una fenomenología del conflicto como elemento constitutivo de lo social. Además, dicho problema estaría estrechamente vinculado con dos preguntas: ¿cómo se «comunarizan» los hombres a través del lenguaje? y ¿cómo han de comportarse frente a su medio circundante, incorporando sus mundos particulares en nuevos horizontes de comunidad? Ahora bien, estas preguntas, a su vez, serían las que nos abrirían al segundo problema: el de la constitución del mundo social como mundo espiritual, a partir del análisis fenomenológico de las nociones de identidad y de pertenencia.

Mi intención no es, por tanto, la de proseguir el análisis de la constitución de la persona y de la identidad colectiva desde la perspectiva trascendental que ya conocemos —y específicamente desde la «Quinta meditación cartesiana»—, sino a partir de un nivel de reflexión mucho más elemental. No ignoro las objeciones del propio Husserl frente a ese tipo de planteamiento: el riesgo de caer en el antropologismo y en las *tentaciones de la tradición*, o el no poder estudiar a las personas y comunidades humanas en el «cómo de su dación», permaneciendo, entonces, en niveles de análisis que son «todavía» superficiales. Pero, «¿el destino de la fenomenología no consiste, precisamente, en buscar los verdaderos problemas a partir de las más grandes trivialidades?»¹¹. ¿Qué aporta de más la psicología fenomenológica frente al tema bien debatido de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva? He ahí un problema

¹¹ Husserl, Edmund. *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance* (1906-1907), traducción de Jacques English, París: Vrin, 1998, § 30 (d), p. 196.

que parecería estar definitivamente resuelto y del que la «cosa misma» tiene todavía mucho qué revelar.

§ 1. La constitución psicofenomenológica del mundo social

Para desarrollar convenientemente el problema de cómo entiende Husserl el concepto de *persona social*, constitutivo de un *mundo social*, y decirlo de manera esquemática, recordemos cuáles son los aspectos fundamentales de la visión fenomenológica de persona: en sentido general, la persona se describe como *persona humana*. Ser persona es hacerse y realizarse como tal en el cultivo de lo que, en la individualidad de sus cualidades y modos de actuar propios (*personalidad*), la identifica con lo humano. En efecto, tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el filosófico o el sociológico, el concepto de persona se relaciona en sentido general con las ideas de *comportamiento* y de *persistencia* (*die Beharrlichkeit*) en las que se determina la formación de lo humano. Para Schiller, por ejemplo, «la persona es lo que persiste en el hombre (...) La persona debe ser su propio fundamento, pues lo que persiste no puede resultar del cambio». Y, de manera análoga, nos dice Husserl: «Con respecto a la existencia personal se han de distinguir dos dimensiones humanas: la del hombre que aún no se ha realizado como persona en el sentido pleno de la palabra, en la medida en que no ha desarrollado sus posibilidades humanas e implantado en sí una auténtica meditación de sí mismo y quien si lo ha hecho»¹².

Sin embargo, la comprensión de la persona ha de asumirse, en primer término, como persona psico-social. Y ello, precisamente, porque la persona, en su individualidad concreta, sólo puede describirse en función del comportamiento de un sujeto determinado frente a los otros, en el existir recíproco de los unos con los otros en un mundo circundante social¹³. Puesto que cada uno posee su propio horizonte atemático de simpatía, que construye de modo progresivo a través de su relación con el conjunto de las otras personas, la persona es *el hombre-individual en la unidad de su vida, en la experiencia de la acción y de la pasión*. Cuando el psicólogo pregunta qué las motiva, su pregunta apunta a la comprensión de qué es *lo que las constituye en propio como*

¹² Schiller, Friedrich, *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme (Cartas sobre la educación estética del hombre)*, traducción de L. Leroux, Paris: Aubier, 1992, Lettre XI, pp. 173, 175, 179. Y, Husserl, Edmund, *Crise*, Appendice XXIV, p. 538.

¹³ Mundo circundante que se da en dos diferentes estadios «constitutivos»: como mundo circundante individual (de alguien o de algunos) y como mundo circundante colectivo (universitario, de las asociaciones políticas, etc.).

personas idénticas. De ahí que, en la medida en que el comportamiento colectivo supone la necesidad de constituir el sentido de una cierta *identidad social*, formarse como persona es formarse como persona colectiva en el seno de la experiencia y de la práctica sociales.

Darí­a aqu­í la impresi3n, y es as­í como me parece que Habermas lo entiende, que el problema fenomenol3gico de la constituci3n de la persona social, que pasa por el reconocimiento del otro como otro a partir del ego que soy, tenga que conducirnos a una insoslayable tautolog­ía: a la idea de que la persona social, y de modo consecuente la identidad social colectiva, s3lo pueda constituirse en la conciencia de que podemos aprehendernos «como si» fu3semos idénticos, como si efectivamente nos fuera dable ponernos *en-el-lugar-del-otro*. La experiencia analogizante de la *apresentaci3n* del otro, que en la manifestaci3n unitaria de su corporeidad expresiva cada uno aprehende como existencia y como unidad ps­íquicas, ¿no exige previamente, como se­ñala Habermas, siguiendo en ello al Husserl de la irresoluble «Quinta meditaci3n cartesiana», «un conocimiento intersubjetivo de una provisi3n de signos y de un léxico»? Y, por otra parte, ¿no nos «comunizamos», precisamente, en y a trav3s del lenguaje? Como el mismo Habermas afirma, glosando a Husserl, «una experiencia comunarizada intersubjetivamente en sentido estricto, no puede pensarse sin el concepto de un sentido comunicado, ‘compartido’ por otros sujetos»¹⁴. Ciertamente, aunque la comunicaci3n en sentido argumentativo exige, asimismo, la compresi3n previa de sentidos que nos dice desde d3nde y para qui3n hablamos. En cualquier caso, reconocemos con Habermas que s3lo de manera argumentativa es posible que uno pueda intentar ponerse en el lugar del otro.

Ahora bien, si nos situamos s3lo en la perspectiva de la fenomenolog­ía psicol3gica como eid3tica de los estados ps­íquicos, ¿no nos dice ya la esencia de lo ps­íquico, en el plano de lo normativo, lo que nos es o no dable afirmar de ellos de modo comprensivo? De esta manera, la psicolog­ía fenomenol3gica establece el contexto de acci3n o de referencia necesario para la compresi3n de modos de interrelaci3n posibles entre los cuales se pueden destacar los v­nculos pol­íticos entre sujetos.

Como ya se ha puesto en claro, la experiencia de la que estamos hablando no es a­ún la del *mundo intersubjetivo de los sujetos trascendentalmente comunizados* en el mundo de la vida; no es la experiencia trascendentalmente tematizada. Porque, en el estadio en el que nos movemos, el de la psicolog­ía puramente descriptiva, el ego psicol3gico est3 dominado, estructuralmente, por dos problemas: el del posible esclarecimiento de s­í mismo en la compresi3n de los propios estados ps­íquicos, y el del esclara-

¹⁴ Habermas, J3rgen, *Teor­ía de la acci3n comunicativa: complementos y estudios previos*, traducci3n de M. Jim3nez Redondo, Madrid: C3tedra, 1984, pp. 55, 57.

recimiento de la corporeidad ajena, la cual expresa su vida psíquica a través de su comportamiento y de sus simpatías. Así, pues, esclarecerse a sí mismo —y, a partir de sí mismo, intentar comprender las manifestaciones del comportamiento ajeno—, es Husserl mismo quien lo dice, es comprender, en primer lugar, que la vida es un verdadero campo de batalla: «que la esencia fundamental del hombre —tomado como la persona que es siempre en la vida cuando hablando de sí misma dice ‘yo’ (...), no es otra que la vida misma tomada integralmente como deseo; (que) en el combate de la vida axiológica inferior y superior, el ego se halla siempre en la situación de deber tomar conciencia, para su profunda insatisfacción, *que siempre desea lo que en últimas se le opone* y esa manera de vivir y de desear lo pone *en conflicto consigo mismo*— O, dicho en el *lenguaje del sentimiento*: lo hace caer en la infelicidad»¹⁵.

De hecho, el lenguaje del sentimiento no es sólo el de la sensibilidad primordial sino, asimismo, el de la propia psicología como ciencia de los procesos anímicos. De manera semejante, lo que tiene que ver con su modo de apercepción (con la *auto-representación consciente* o *reflexiva* para decirlo todavía en el lenguaje de Leibniz), no es aún la «razón pura», sino una reflexión *relativa y afectiva* (*Gemütsreflexion*) y que está en la base de toda *ética mundana* como «ética empírica humana». No es preciso aclarar que se trata de una *moral* necesariamente *provisoria*, como la que se propone Descartes en la 3ª parte de su *Discurso*, puesto que una tal *referencia reflexiva de sí mismo* no es otra que la *conciencia moral*, que de cierta manera se apoya en los sentimientos negativos de la culpa, del remordimiento y de la resistencia; esto es, en la conciencia del «me desconozco a mí mismo, del no debí obrar de ese modo, o del no estoy bien, no quiero, no puedo, o no tengo ya la fuerza y el valor de hacerlo»¹⁶. De todo ello, surgen dos importantes consecuencias: la primera, que el principal condicionamiento de todo conflicto interpersonal se encuentra en las discordancias personales que son propias de toda interrelación humana y tiene, por tanto, su raíz en *la vida misma tomada integralmente como deseo*. Pero, como a la esencia del hombre le pertenece asimismo la «facultad de crítica», es también evidente que no son sólo las

¹⁵ Husserl, Edmund, *Crise*, Appendice XXIV (Sept. 1934), p. 538. Las cursivas son mías.

¹⁶ Cfr. Husserl, Edmund, *Philosophie première-2*, traducción de A. Kelkel, Paris: PUF, 1972, Leçon 42, p. 149 e. *Idées II*, § 60, p. 351. Así, de la referencia reflexiva de sí mismo, surge, originariamente, toda aspiración a la verdad como cuestionamiento frente a las pretensiones de validez de lo axiológicamente dado: «La motivación que parte de arrepentimientos y decepciones tan penosas, es (...) la que motiva la necesidad sentida de crítica, y con ello la que motiva la aspiración expresa a la verdad, o sea, el afán de comprobación de justificación ‘definitiva’ por medio de la fundamentación evidente». Husserl, Edmund, «Renovación como problema ético individual», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 32.

¹⁷ Aquí, naturalmente, no hay que pasar por alto que el hecho de reducir la explicación fenomenológica del conflicto a sus orígenes puramente psicológicos, conduciría a una suerte de esencialismo causalista de corte psicologista.

pasiones las que motivan la acción humana¹⁷. Efectivamente, subraya Husserl, «el hombre tiene también la peculiaridad esencial de ‘actuar’ libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por éstos. En una actividad auténticamente ‘personal’ o ‘libre’ el hombre tiene experiencia (examinando algo, por ejemplo), piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia. Esto implica que el hombre tiene capacidad de ‘frenar’ la descarga de su actuar pasivo (‘el ser conscientemente empujado a’) y de ‘frenar’ los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias); capacidad de poner en cuestión tales presupuestos, de llevar a cabo los sopesamientos y ponderaciones que vengan al caso y de tomar la correspondiente decisión volitiva sólo sobre la base del conocimiento obtenido de la situación existente, de las posibilidades en ella realizables y de sus valores relativos»¹⁸.

Con todo, lo particularmente relevante del análisis de Husserl para la comprensión psico-fenomenológica de la vida en sociedad, radica fundamentalmente en el hecho de que es por la crítica de sí mismo, por el reconocimiento de su «sombra» que ha de pasar la posible crítica de los otros. Lo que *críticamente se desvela como malo, inauténtico o mezquino*, no aparece, en primer lugar, en el campo del adversario. Y, de modo correlativo, el rasgo principal de la idea de persona social, de las personas que *con-viven* unas con otras siguiendo determinados fines, se da en el reconocimiento previo de que a la vida social le es necesariamente inherente la experiencia del conflicto, porque está fundada en formas de comportamiento múltiples: *en actos recíprocos afectivos* de odio y amor, desconfianza y confianza, temor y *auto-seguridad instintiva*, resignación e indignación, etc. Esto implica que la colectividad de personas se funda en relaciones recíprocas de conflicto y de comprensión (de *disenso* y de *consenso*) y que el ámbito de la comprensión requiere de la decisión ética de un obrar en común y *no sólo individualmente*.

Finalmente, a los lectores de Habermas cabría recordarles lo que el mismo Husserl sugiere insistentemente, a saber, que «*comunizarse*» *no es de ninguna manera*

¹⁸ Husserl, Edmund, «Renovación como problema ético individual», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 24-25. Esta idea está estrechamente ligada con la concepción de Kant, para quien si, por una parte, la sociedad se funda sobre las pasiones (sobre «la *insociable sociabilidad* de los hombres, es decir, su inclinación a formar sociedad que, sin embargo, va unida a una resistencia constante que amenaza perpetuamente con disolverla»), por otra parte, (...) «esta resistencia es la que despierta todas las fuerzas del hombre y le lleva a enderezar su inclinación a la pereza, y movido por el ansia de honores, poder o bienes, [movido por bienes presuntos, como diría Husserl] trata de lograr una posición entre sus congéneres, que no puede *soportar* pero de los que tampoco puede prescindir». Kant, Immanuel, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784), en: Kant, Immanuel, *Filosofía de la Historia*, traducción de E. Ímaz, Santafé de Bogotá: FCE, 1998, pp. 46-47.

sociabilizarse; que toda «ética comprensiva» es también necesariamente una *moral provisoria* y que precisa entonces, a través de los actos específicamente sociales *que unen espiritualmente a las personas*, de una «ética de la comunicación»: pues, «no basta con que los otros sean comprendidos en tanto que personas y que quien comprenda se comporte unilateralmente de tal y tal manera frente a los otros y se adapte a ellos. Para lo cual no serían necesarias relaciones de consenso, cuando es justamente de ello de lo que se trata. La *sociabilidad* se constituye a través de *actos específicamente sociales*, los *actos de comunicación* (...). Entre quienes ya tienen un 'saber' de unos y otros, tales actos producen una unidad de conciencia (personal) más elevada e incluyen en ella el mundo de cosas que los rodean en cuanto mundo ambiente común de las personas que allí participan»¹⁹.

De esta forma, la mera conciencia de formar parte de una colectividad —de «un mundo circundante idéntico»— no basta, en realidad, para la constitución de un auténtico sentido de comunidad. La idea de mundo social supone el reconocimiento de la diversidad y pugna de intereses, creencias, motivaciones y valoraciones, que son propias o, mejor, constitutivas, de la vida social como vida verdaderamente humana. Porque el conflicto es, esencialmente, el fundamento intencional constitutivo de toda praxis interhumana; de la comprensión, del diálogo y del argüir con otros, que en la experiencia del escuchar, del aceptar o del justificar razones, hacen del mismo modo posible la resolución de las desavenencias o la consecución de acuerdos.

§ 2. La constitución psicofenomenológica del mundo espiritual como entorno ético

Creo que fue Kierkegaard quien lo dijo: *No es mío lo que me pertenece, sino aquello a lo que pertenezco*. No es lo mismo saberse en la corporeidad de su ser propio, que saberse vivir, con los otros, en la corporeidad expresiva de un lenguaje común. Como es sabido, tal es el planteamiento central de Husserl en *El origen de la geometría*, «la humanidad se conoce, en primer término, 'en la dimensión de la conciencia' como 'comunidad de lenguaje' o, lo que es idéntico, como *comunidad espiritual de vida* ('comunidad comunicante') y no como simple *comunidad de vida* ('comunidad intropática'). En principio, de la aprehensión inmediata del mundo como *horizonte de la existencia humana*, como 'mundo *para todos*' en el que cada uno se sabe vivir pasivamente con los otros antes de dirigir a ello su atención, surge la conciencia correlativa de un mundo

¹⁹ Husserl, Edmund, *Idées II*, § 51, p. 273.

como 'mundo *de todos*'; como *mundo de la cultura* o de la *tradición* —expresable a través del lenguaje escrito como condición de su posible reactivación»²⁰.

Ser sensible a la exigencia de construir una base cultural común a partir de referencias idénticas no significa, por tanto, que la comunidad cultural se constituya sólo sobre la base de un compartir con los otros un mismo idioma o un mismo territorio. Conocemos bien la posición de Husserl frente a los peligros de la visión puramente orgánica, adscriptiva o «colectivista» de la comunidad y de la cultura, en el bello análisis de la «Conferencia de Viena». Un planteamiento semejante se encuentra en *El origen de la geometría*, obra que Husserl escribió poco después de su redacción de la *Crisis* (aunque sus postulados parecen más afines con el ámbito de investigación de la fenomenología psicológica, puesto que se desarrollan en el terreno de lo que el mismo Husserl designa como una «historia empírica comprensiva»). Obra esencial, a mi juicio, y en la que el filósofo desarrolla un tema fundamental de la psicología fenomenológica y que podría asimismo *revestir utilidad práctica en la praxis pedagógica y política*; a saber, el valor de la *pertenencia*.

Cabe recordar, en primer lugar, que en *El origen de la geometría*, la comunidad como reciprocidad e identidad está dada en la posibilidad de la acción dialógica y pedagógica; en el «poder expresarse en la reciprocidad, en la normalidad y la plena inteligibilidad»²¹; esto supone, de entrada, un sentido de *responsabilidad compartida frente al ejercicio de la palabra*. Hallamos, por tanto, en la obra mencionada, la posibilidad de desarrollo de la ética social como una auténtica pedagogía comunicativa, problema que, a mi juicio, constituiría uno de los principales campos de estudio de la fenomenología psicológica. En segundo lugar, Husserl señala que la idea de un mundo de la cultura sólo es posible en virtud de una reactivación de sentido, en oposición a la comprensión puramente pasiva de la expresión «horizonte de la humanidad». El filósofo invierte, entonces, la pregunta acerca de la dación del mundo como mundo de la cultura, por la pregunta sobre su *génesis espiritual* —sobre el origen de las formaciones culturales, en particular de la ciencia como forma de cultura, a partir de una tradición dada— y, lo que es más importante, sobre la manera en que tales formaciones se integran en la unidad de una historia, por la mediación de su notación escrita, hasta constituir una «comunidad comunicante». Con lo cual, ni el simple aprehenderse a sí mismo como individuo, ni la mera interlocución intrapersonal, garantizan la posibilidad del intercambio intersubjetivo de las experiencias, de la comunicación y trans-

²⁰ Cfr. Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, traducción de Jacques Derrida, Paris: PUF, 1990, pp. 176, 182, 185.

²¹ *Ibid.*, p. 183.

ferencia de sentidos. Como horizonte de la comprensión puramente pasiva, el del lenguaje es, en primer término, el horizonte de sus extravíos y el de la comprensión vaga —del malentendido—. Es sólo la experiencia de la escritura —como objetividad ideal y configuración espiritual— la que, en última instancia, asegura la tradicionalización. De ahí que la reflexión de Husserl tenga que desembocar, necesariamente, en un planteamiento ético: el de la exigencia de autenticidad frente a la reasunción de las formaciones propias de la tradición científica, «como comunidad de conocimiento viviente en la unidad de una responsabilidad común»²².

La idea de comunidad comunicante configura el valor fenomenológico de la pertenencia como aquello que poseo en relación con otros —como identidad común— y que puedo ofrecer a otros o compartir con otros a través de experiencias intercambiables. Comunidad comunicante es la cultura misma, como experiencia de sociabilización. De ahí la afirmación de Husserl en las ya citadas conferencias para la revista japonesa *Kaizo*, y que *El origen de la geometría* parece en algunos aspectos prolongar: «Por sobre todas las diferencias entre individuos, entre naciones, entre tradiciones en vigor y firmemente arraigadas, se encuentra ‘lo que es común a todos’ y que responde al título de un ‘mundo común de cosas’ que se constituye en experiencias intercambiables, de modo que todos pueden entenderse con todos, todos recurrir a una identidad que está a la vista (...) cualquiera que sea su círculo cultural de procedencia»²³.

Creo que nada pone de manifiesto de una manera más clara cuál podría ser el papel fundamental de la actitud psicofenomenológica como *actitud histórica*. Una expresión que ha de tomarse aquí como *proceso de transición de la experiencia del yo a la conciencia de un nosotros*, como *historia narrativa en el ámbito de una teleología de la moral*²⁴. Con lo cual, el punto central en el que se apoya la fenomenología psicológica, resulta ser el problema de la ética y, particularmente, el de la ética social.

Pero la posibilidad de una ética social, a partir de la constitución progresiva de la persona social y del sentido de una auténtica «identidad colectiva» fundada en valores positivos comunes, presupone una toma de conciencia desde el individuo mismo. El proyecto ético de la fenomenología psicológica no es más que la posibilidad de la pregunta: «(...) reconocido que sólo una colectividad personal y sólo una que se pone

²² Cfr. Husserl, Edmund, *L'origine de la géométrie*, pp. 187, 188, 202. Existe traducción castellana en: *Estudios de Filosofía*, N° 4 (2000), Lima: IRA/PUCP, pp. 33-54 (N.d.ed.).

²³ Husserl, Edmund, «Tipos formales de cultura en la evolución de la Humanidad», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, pp. 84-85. Las cursivas son mías.

²⁴ Cfr. Kant, Immanuel, «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», en: Kant, Immanuel, *op. cit.*, pp. 40, 42.

a sí misma bajo un imperativo categórico social puede cumplir las condiciones de una comunidad valiosa como tal comunidad y puede así tener una forma absoluta de valor, ¿cómo se produce este tránsito del estadio de mera comunidad de vida al de comunidad personal y después al de comunidad éticamente personal?»²⁵.

Si bien el presente trabajo se ha centrado en la psicología fenomenológica en cuanto ella responde a la pregunta por el tránsito a la comunidad personal, poniendo así de relieve el problema de la constitución de la persona social y de la identidad colectiva, la última pregunta, a saber, la relativa a la constitución de una comunidad éticamente personal, forma parte del análisis trascendental. Un estrato constitutivo que, como anunciaba desde el inicio, no es objeto de reflexión de esta ponencia.

²⁵ Husserl, Edmund, «Renovación y ciencia», en: *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 54.