

# Entre Heidegger y Husserl. Posibilidad de constituir una ideología de manera fenomenológica: comparaciones generales entre la fenomenología husserliana y la heideggeriana

Enrique Villarroel Leiva<sup>1</sup>

## Resumen

Si consideramos el gran giro que la fenomenología de Heidegger hizo respecto a la de Husserl, debemos considerar, como la reforma capital, la desaparición de las referencias eidéticas trascendentales, tal y como Husserl las expone en su trabajo *Ideas* relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. El *Dasein* o ser-ahí, constituye sus referencias de manera no trascendental, sino que a través de su experiencia de lo cotidiano. Éste es el giro existencialista de su fenomenología; no son las esencias trascendentales las que se encuentran en la realidad y le dan sentido desde otro lugar, sino que el *Dasein*, mientras comprende su entorno, da a las cosas el sentido que ellas poseen.

**Palabras claves:** fenomenología, conciencia, ideología, verdad.

## Between Heidegger and Husserl. Possibility of building phenomenologically an ideology: general comparisons between Husserlian and Heideggerian phenomenology

### Abstract

If we consider the drastic turn Heideggerian phenomenology took when compared to Husserl's, we must take into account, as a critical reform, the disappearance of transcendental eidetic references as pointed out by Husserl in his "*Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy - First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*". *Dasein*, or Being-there, represents experiences in a not transcendental way but daily acquired. This is the existential turn of his phenomenology: transcendental essences are not the ones that can be found in reality and that can give reality meaning from other place. It is the *Dasein* which gives all things the meaning they have as it comprehends the surrounding environment.

**Keywords:** phenomenology, consciousness, ideology, truth.

<sup>1</sup> Abogado, Doctor (ca) en Filosofía, Decano (i) de la facultad de Derecho de la Universidad UCINF.

## 1. Fenomenología husserliana: hechos y esencias

Si bien no podemos hacer una acabada exposición de la fenomenología husserliana, al menos podemos hacer una presentación de las principales ideas que la presentaron como una novedad, tanto metodológica como metafísica, respecto a las otras posibilidades teóricas de la época. Para ello, es bueno contextualizarse con el problema inicial de la fenomenología: luchar contra el psicologismo que relativiza los conocimientos de cualquier ciencia.

El empirismo que en la época de Husserl arreciaba desde las investigaciones psicológicas pretendía, desde su estudio, fundar todas las demás ciencias como relativas y dependientes de la investigación psicológica. Ésta era la ciencia privilegiada ya que toda ciencia siempre debía, en último instante, referirse a un sujeto que estaba conociendo, por lo que estudiar una ciencia particular como independiente del sujeto sería un contrasentido. Nunca tendríamos acceso a un conocimiento en sí mismo de algo, sino siempre referido a las posibilidades psicológicas de un sujeto respecto a ese objeto. Así, la matemática, en vez de ser una ciencia metafísicamente independiente de la conciencia y percepción de alguien y, por tanto, apodíctica, pasó a ser relativizada a que sus leyes eran de tipo inductivo y que no podía afirmarse más allá de la experiencia que un sujeto podía tener de los elementos matemáticos constitutivos. Así, el número, en vez de tener una descripción formal metafísica, se lo definió

por enumeración de los elementos que estaban presentes en la percepción<sup>2</sup>.

El primer paso de la fenomenología husserliana, incluso cuando aún era una *psicología descriptiva*, fue determinar cómo es posible que a través de la experiencia, siempre referida a la conciencia de un sujeto, se pueda tener certeza apodíctica y necesaria respecto a las leyes de las matemáticas y la lógica, para así resguardarlas del relativismo epistemológico que conllevaba el psicologismo. Este primer delineamiento tuvo lugar en los *Prolegómenos a la lógica pura* y luego fue retomado en las *Investigaciones Lógicas* para finalmente establecerse de forma rotunda en las *Ideas*.

Para explicar cómo es que existe esta referencia eidética pura haremos una breve descripción de los pasajes necesarios de la obra de Husserl con los comentarios respectivos, para luego poder tenerlos como base para compararlos con la fenomenología heideggeriana. De esa forma se hará evidente el punto respecto a la ideología.

### 1.1. En contra del Psicologismo

Los *Prolegómenos* pueden leerse como una obra dedicada enteramente al problema del psicologismo, tanto en la exposición del mismo como en su refutación. Esto es evidente con tan sólo echar una mirada al

<sup>2</sup> Esto puede verse perfectamente en la discusión que entabla Husserl en los *Prolegómenos*, particularmente en la discusión de los capítulos 3 y 4. También Frege, otro enemigo acérrimo del psicologismo en las ciencias puede dar cuenta de esta constitución. Para ello, refiérase a *Los fundamentos de la aritmética*, §7, cuya discusión de la posición de Mill coincide con la crítica husserliana.

índice. El principal punto contra el psicologismo es la fundamentación de una ciencia teórica que sea normativa de las demás, al menos en sus formas constituyentes de manera ideal, que pueda servir como punto necesario para tener una base sólida donde fundamentar el conocimiento. Esta empresa teórica se volvió necesaria debido a que, a falta de una fundamentación ideal necesaria, las ciencias podrían caer en un relativismo y con ello desfondar las pretensiones de universalidad en la investigación científica. Esto tiene una repercusión práctica inmediata: si no existe un referente estático que se están investigando y cada científico *constituye* (en el sentido ontológico más fuerte posible) su objeto al ser éste objeto un producto de su conciencia y mismo quehacer, no es posible, bajo ninguna perspectiva, que exista una unificación del saber, ya que cada investigador estudiaría (y constituiría) una ciencia individual. Esto, es lo que Husserl temía y combatió a través de la fenomenología. A todas las argumentaciones, que en mayor o menor medida, llegaran a resultados de ése tipo las llamó psicologistas.

Los tipos de psicologismo a los cuáles Husserl arguye en contra tienen bastantes matices, aunque se pueden reducir ciertamente a este problema: ausencia de referencias eidéticas estables. Los argumentos por los cuáles los autores fueron aducidos bajo ese rótulo son variados, pero, sin embargo, su problema más importante es el ya mencionado. Por mor de la brevedad, solamente expondremos el caso donde se quería fundamentar a la lógica como una rama de la psicología, puesto que es el

caso más paradigmático.

Para contextualizar bien hay que empezar con la siguiente pregunta ¿hasta dónde puede llegar la indagación del conocimiento? ¿Podemos llegar a establecer una existencia en sí misma independiente de la forma en que la conozcamos? Decir esto sería mucho, puesto que supondría llegar a tener acceso a una sustancia de forma corporeizada; ninguna metafísica llegaría tan lejos. Decir cuáles son las condiciones mínimas para que un objeto se constituya es otra línea de argumentación, pero eso tampoco resuelve el problema sobre cómo se conoce ese objeto que se está constituyendo. Por otro lado, ya que si no se puede asegurar propiedades de objetos en sí, puesto que los resultados son infructuosos, ¿conveniría hacer una indagación de las condiciones de conocimiento antes de embarcarse a qué es lo que hay que conocer? Sin duda, esta posición parece más razonable, pero, lamentablemente, cae en un solipsismo rápidamente: es fácil llegar a concluir la existencia de objetos que se pueden dar en el psiquismo, es decir, en el aparato que está conociendo, sin que ello quiera decir que realmente existan. Así, resulta tan ineficaz, aunque por otros motivos, como la estrategia anterior. También existe la posibilidad de constitución trascendental de las condiciones de objetividad del conocimiento, aunque esto termina en una metafísica que no dice mucho del mundo, sino cómo lo entendemos al constituirlo. La metafísica anterior a las investigaciones de Husserl estaba intentando un término medio entre las dos posturas: constituir las posibilidades de objetos que puedan existir, pero a

su vez, limitar las condiciones de conocimiento que podemos tener de ellos al hacer una indagación sobre nuestras capacidades receptoras, pero ahora ya no desde un punto de vista metafísico, sino que uno con limitaciones biológicas y físicas<sup>3</sup>. Este vuelco daba primacía como lugar ontológico de formación del conocimiento al sujeto: conocimiento es la relación que tiene el sujeto con su entorno, pero el conocimiento mismo está condicionado tanto por sus capacidades como por sus incapacidades. Por más que existan rayos ultravioletas y que ellos sean parte del mundo, nosotros nunca seremos capaces de tener conocimiento directo de ellos porque nuestro aparato receptor visual no está capacitado para percibirlo. Nuestro conocimiento del mundo es, a lo más, un fenomenalismo compartido. No podemos dar una afirmación que no esté directamente referida a nuestra perspectiva.

La postura anterior, que se puede ver reflejada en los autores con los cuáles Husserl discute<sup>4</sup>, conlleva a un escepticismo incluso en las ciencias que se pensaba más resguardadas de cualquier caso de fenomenalismo: las ciencias deductivas. Si todo debe estar referido al sujeto, en el sentido que

---

3 Claramente esto se puede apreciar en las investigaciones de Herman von Helmholtz sobre la percepción de ondas por el canal auditivo: los fenómenos acústicos se definen tanto por las posibilidades de recepción del canal auditivo como por tener propiedades de frecuencia particulares que permiten les permite ser oídos. Estas investigaciones luego siguieron su curso Heinrich Rudolph Hertz, discípulo del anterior. Para una discusión de esto, puede revisarse la *Psicología desde un punto de vista empírico* de Brentano, §7 de la sección tercera, primer libro.

4 Esto puede verse en las discusiones del §25 y §26 de los *Prolegómenos*: "Las interpretaciones psicologistas de los principios lógicos", donde son los empirismos "fenomenalistas científicos" (el mote es nuestro) de Mill y Spencer llevan a un escepticismo en todas las áreas del conocimiento, incluso las deductivas.

no puede haber conocimiento fuera de él, ¿cómo establecer intersubjetividad sobre objetos de conocimiento que no pueden ser percibidos? Las ciencias físicas, por más fenomenalistas que puedan ser sus interpretaciones, siempre pueden apelar a un objeto exterior que sirva como tribunal para aceptar o rechazar las afirmaciones que se están haciendo. Las consecuencias de las afirmaciones científicas escapan a la subjetividad de un individuo y hacen predicciones no sobre el conocimiento del sujeto, sino sobre los objetos a los cuáles ese conocimiento está referido, por lo que hay un caso exterior. ¿Pero la matemática? ¿Y la lógica? ¿Tienen un objeto exterior? Según las interpretaciones a las cuáles se opone Husserl, sí. La matemática es una formalización de la experiencia que tienen los sujetos, pero nada más que eso. No es algo que sea de forma independiente a ellos, sino que, como todas las ciencias, debe estar basada en la experiencia de un sujeto en particular. El escándalo para Husserl es que con este argumento se está convirtiendo a las ciencias deductivas en inductivas: las leyes matemáticas y geométricas están basadas en un cúmulo de experiencias acumulativas de un sujeto y no en relaciones ideales en sí mismas. De ser así, la silogística no sería una relación ideal de términos, sino una economía del pensamiento. De esta forma, la psicología sería la ciencia con mayor alcance y donde las demás ciencias siempre debieran llegar. La respuesta a la pregunta de hasta dónde llega la indagación del conocimiento se debiera responder así: llega hasta el sujeto que está conociendo y cómo este conoce. La lógica quedaría subyuga-

da a la psicología y las relaciones formales entre conceptos sería del tipo “como podemos pensar esas relaciones” en vez de “como *son* esas relaciones”.

En contra de lo anterior, Husserl argumenta que aun cuando se lleguen a resultados empíricos, estos deben tener un tipo de conexión ideal<sup>5</sup>. Esta conexión ideal no es de los elementos que se están describiendo, sino de los términos, por lo cual, la idealidad no viene dada por las condiciones materiales, sino por las relaciones conceptuales que las describen. Esta formulación ideal es una estructura única que permea a todas las ciencias. Independiente de lo que trate una ciencia, si esta quiere construir proposiciones y conocimiento, ésta debe atenerse a cierta forma de construcción. Conocimientos aislados no constituyen conocimiento, sino que solamente cuando hay sistematización y coherencia respecto a lo que se está predicando. Por lo mismo, debe haber una forma cierta de predicación que pueda sistematizar conocimientos aislados y que les dé una solidez que se escape de la experiencia individual. Esta estructura ideal, según Husserl, es la lógica. Si no hubiera una conexión sistematizada en los contenidos de las ciencias, no podría hablarse de conocimiento, ya que lo único que habría serían experiencias individuales. Lo que Husserl trata a toda costa, es darle una objetividad a las ciencias para que ellas no recaigan en la experiencia de un sujeto, sino en el entramado teórico completo que ellas describen. De esta forma, una lógi-

ca que esté basada en la psicología de un sujeto, como sería la lógica de Spencer y Mill, solamente sería un conocimiento “de sujetos”, pero no conocimiento en sí. Por lo tanto, que exista una estructura aislada de cualquier dato empírico y, que aun así, no pierda objetividad -puesto que sí tiene una referencia estable y permanente permite basar las demás ciencias desde ahí, puesto que por fin hay una base sólida sobre la cuál construir algo. En este sentido, es fácil ver por qué la lógica en Husserl tiene un carácter normativo<sup>6</sup>: ella está en la región del ser puro, esencial, y al ser ella una ciencia sin “contenido”, sino que es la ciencia de la relación de contenidos, tiene una función normativa respecto a las demás ciencias; si ellas quieren construir proposiciones, deben basarse en la forma correcta de construirlas. Sin embargo, esta lógica debe ser teórica pura, ya que no tiene contenidos, y ser la base fundamental normativa cada vez que se le añaden conceptos ya que regula la forma ontológica en que se puedan dar los contenidos. Así, la ley de transitividad, enunciada de una forma lógica, es puramente teórica: expresa una verdad en sí misma, una tautología, pero tiene un carácter normativo cuando se emplea un contenido dado de otras ciencias bajo esa tautología. De esta forma: “Si todos los cuerpos son pesados y el peso es una expresión de la masa, todos los cuerpos deben tener masa”, tiene un carácter normativo dado el contenido de la proposición, pero puramente teórica si se desprende de él.

Si esta lógica no tuviera objetividad en sí

5 Prolegómenos a la Lógica Pura, §10: “La idea de la teoría y la idea de ciencia como problema de la teoría de la ciencia”; §14: “El concepto de ciencia normativa, el principio que le da unidad.”

6 Prolegómenos a la lógica pura, §16: Disciplinas teóricas como fundamento de las normativas.

misma, en el sentido que las relaciones que ella describe son autoevidentes y no necesitan más evidencia que la forma que ellas están dispuestas, no podría fundamentarse ninguna ciencia en absoluto. La autoevidencia fenomenológica, que trataremos brevemente en el próximo apartado, es el último escalón que puede llegar una indagación metafísica, además de ser el último necesario. Esto, porque describe la relación ideal de la conciencia con cualquier tipo de contenido, aunque, repito, es lo veremos en el próximo apartado. La pregunta con la que ahora podemos avanzar es: cuándo a la predicación pura de la lógica se le añade un contenido y se vuelve normativa, ¿qué tipo de referencia tenemos? ¿Estamos en un universalismo o un nominalismo?

## 1.2. Referencias eidéticas

La lógica tiene un carácter normativo respecto a las demás ciencias. Es ella quien las comanda y sistematiza. No puede haber conocimiento si no está estructurado por la lógica, pero una vez que está estructurado de esta forma, ¿se convierte en referencia eidética él mismo, así como la lógica? Reformulando la pregunta: si la lógica tiene una objetividad autoevidente, dado que no tiene contenido alguno, si se le añade contenido a la lógica construyendo así conocimiento, ¿pierde su referencia eidética? Para dar respuesta a esto debemos hacer un recorrido por los siguientes puntos: autoevidencia o intelección absoluta y contenidos de la conciencia constituyentes de referencias eidéticas.

Bajo un plano de vista racional perfecto, evidencia debiese ser aquello por lo cual cualquier persona debiese creer y saber lo mismo que otra. De esta forma, si a alguien se le presenta cierto tipo de evidencia que indica que cierto hecho es verdadero, bajo un plano de vista racional, debiese acatar tal asunto. Esto, obviamente, bajo la pretensión de que haya algo así como una evidencia que pueda ser presentada. Así, en ciencias jurídicas, cualquier prueba que alguien pueda presentar, para que pueda ser presentada como argumento, debe tener la suficiente evidencia (como fuerza asertórica) del hecho que se quiera presentar para poder convencer a alguien. Sin embargo, recalcamos, estos son casos hipotéticos racionales. La misma evidencia no siempre funciona igual para diferentes personas. En realidad, aunque a dos personas se les muestre la misma cantidad de evidencia respecto a algo, parece ser que el conocimiento previo de las personas va a determinar cuáles van a ser las "evidencias" que van a aceptar respecto a algo para dejarse convencer. La autoevidencia funciona a otro nivel. Cuando se deja de lado cualquier contenido biográfico que pueda funcionar como un obstáculo de *convencimiento* sobre algo para alguien y nos quedamos con los elementos puros, que se presentan como tal a cualquier conciencia, estamos frente a una autoevidencia. Se debe entender el carácter fuertemente no biográfico de la autoevidencia. No hay convicción, en el sentido que no hay una fuerza que intente convencer. Los elementos que se presentan en sí mismos a la conciencia como autoevidentes son los únicos elementos que se pueden presentar sin contenido alguno. Al menos,

esto es lo que cree Husserl<sup>7</sup>. La lógica sería parte de estos elementos sin contenido alguno y que solamente presentan formas de la intelección pura -por intelección pura nos referimos justamente a lo que se presenta en la conciencia sin necesidad de tener un contenido. Son los elementos que una conciencia debe aceptar como fundamentales para que le sean dados contenidos. De esta forma, el principio de no contradicción, siguiendo la terminología que incluimos en el apartado anterior, es teórico en sí mismo, autoevidente ya que carece de contenido, y es normativo respecto a los contenidos que puedan ingresar a la conciencia: si algo se va a dar en la conciencia, debe estar regido por este principio. Sin embargo, no podemos quitarle el *auto* a esta autoevidencia. Aun cuando sean relaciones ideales, esto no quita que sean relaciones para alguien y nunca un en sí mismas, aun cuando este alguien sea la subjetividad en general, despersonalizada de cualquier contingencia. Husserl es precavido y toma distancia de esto<sup>8</sup>. Por lo anterior, a las leyes lógicas les da el estatuto de *ficciones*<sup>9</sup>, pero que sin embargo tienen una validez práctica a la hora de organizar el conocimiento y la experiencia. La lógica y la matemática en sí mismas son normativas y, por ello, ontológicas, puesto que organizan toda la experiencia posible.

Obviamente se debe entender que la lógica tiene el carácter *mórfico* del conocimiento. Es ella quien organiza todos los elementos

para la conciencia, pero no puede entregarle contenido alguno. ¿Cómo llega el contenido entonces? ¿Y qué carácter tiene? Y antes que esto, ¿qué tipo de conocimiento es éste que entrega la lógica que no tienen contenido? ¿Se puede estudiar ella misma y qué tipo de constitución tiene? La pregunta a esto va referida directamente a la oposición clásica entre nominalismo y universalismo<sup>10</sup>.

Como se discutió anteriormente, el principal problema que Husserl detecta en el psicologismo es la relativización del conocimiento de las ciencias inductivas tanto como de las deductivas. El objeto de estudio de la matemática y de la lógica, al estar referido siempre a la conciencia de un sujeto individual, no podía fundarse como una ciencia independiente con un objeto de estudio claro. La referencia eidética pura husserliana debería responder esto. Sin embargo, no es un tipo platónico: no son objetos ideales atemporales que están fuera de la conciencia, aunque sí fuera de la *mente*. Con esta diferencia de términos quiero recalcar la diferencia biográfica de conocimiento y constitución de objetos (*mente*) con la constitución metafísica de objetos a través de cualquier experiencia posible (*conciencia*). Las referencias que estudia la fenomenología, que son las que se dan en la autoevidencia; son aquellas a las que se les puede desprender cualquier contenido inesencial y que esté sujeto a la particularidad perceptiva de un individuo. Por ello, la lógica no constituye su objeto de estudio dentro de

7 Prolegómenos a la lógica pura, §21: "Delación de dos consecuencias empiristas de la posición psicologista y su refutación".

8 Prolegómenos a la lógica pura, §23: "Una tercera consecuencia del psicologismo y su refutación".

9 Posteriormente, en *Ideas*, les dará el estatuto de "ideas en el sentido kantiano". Esto se puede ver en el §72 de *Ideas I*.

10 Se puede tomar como una discusión sobre este punto el §7, de la segunda Investigación Lógica. Ahí se recalca la diferencia entre una hipótesis metafísica y una hipótesis psicológica, como contrapartes al problema de los universales y su constitución.

la conciencia individual de alguien (mente), sino dentro del marco de la experiencia posible de cualquier conciencia. Por lo mismo, la fenomenología no trata de objetos fuera de la conciencia, es decir, universales platónicos. Tampoco podemos decir que sea un nominalismo, independiente de las vertientes que estas se den, ya que los significados no son construidos por la conciencia, en un sentido conceptual, sino que estos tienen en sí una forma de relacionarse a la que la conciencia debe atenerse. Para ejemplificar gráficamente, a riesgo de caer en lo burdo, el conocimiento es una función relacional de un agente de conocimiento y lo conocido, no un cuerpo exterior que pueda interrogarse. No podemos preguntar más allá de esta relación, pero sí podemos preguntarnos por las cualidades primarias y esenciales de esta relación. Para que exista conocimiento, el agente activo de la relación debe tener una forma o carácter mórfo que ordene los datos de la experiencia. Esta forma de ordenar los datos, son las referencias eidéticas que se deben buscar a través de la fenomenología. Volvemos a preguntar: ¿es un universalismo? No, aunque los referentes sí son extramentales (considerando mente como el caso singular), pero nunca "extraconciencia". ¿Es un nominalismo? No, puesto que no están constituidos ontológicamente por la conciencia, sino por la relación que ésta misma tiene con los objetos que conoce. Por lo que se debe asumir que esos objetos no pueden ser sino de ése modo.

Obviamente, cae inmediato preguntarse qué tipo de referencia constituye los conocimientos que sí deben pasar por la ex-

periencia, tales como los de las ciencias empíricas, i.e.: biología, física, etc. Tenemos claro que la fenomenología de Husserl no es nominalista ni universalista respecto a las ciencias deductivas, pero ¿y las inductivas? ¿También están en ese limbo intermedio? Las ciencias inductivas que tratan de hechos, no contienen en sí mismas verdades, ya que *verdad* Husserl lo considera un apelativo que puede ser utilizado exclusivamente para algo atemporal<sup>11</sup>. Los conceptos de cada ciencia en particular, biológica o física, *deben* ser extraídos de la experiencia. La conciencia no puede autodarse estos contenidos. De esta forma, no puede pensarse que en la naturaleza misma se den leyes ideales, pero, sin embargo, cada comprensión que nosotros podamos hacer, de forma sistematizada, tiene en su forma misma, una idealidad que se sigue como el norte al cuál las ciencias deben tender. Entonces, preguntar por un nominalismo o un universalismo, en el sentido de las ciencias inductivas, sería preguntar si es posible asegurar un conocimiento en sí de las cosas que no haya sido organizado por la conciencia. Esto, obviamente, es una quimera.

Veamos las conclusiones o alcances que podríamos hacer desde acá: lo anterior, ¿quiere decir que cada época, según el contenido que pueda entregarle al sujeto, debe tener una ciencia diferente? La respuesta, en un sentido práctico, debe ser afirmativa, puesto que diferentes contenidos quieren decir diferentes acercamientos conceptuales. Entonces, ¿la teoría del flogisto tiene una referencia eidética ideal tanto como la de la combustión moderna? No. Aunque el con-

11 Prolegómenos a la lógica pura, §24: "Continuación".

tenido de las ciencias sea dado por la experiencia, cada área del conocimiento tiene una relación ideal con sus objetos. Así, no puede existir una física de cuerpos sin extensión o de objetos que no interactúen. La misma definición del campo de la ciencia le otorga cierto contenido ideal. Por lo mismo, la física griega de Aristóteles, tanto como la física contemporánea, estaban en la misma posición para poder definir su objeto de estudio en un sentido fenomenológico puro. Cada época podría, eventualmente, haber llegado a las conclusiones fenomenológicas perfectas que la evidencia y la autoevidencia exigen.

¿Cómo es posible esto? En el siguiente apartado lo explicaremos.

## 2. Método fenomenológico

El método fenomenológico, ya establecido, sólo se puede encontrar en las *Ideas*. Ahí es el lugar donde se hace la rigurosa descripción de todos los pasos que debe seguir el fenomenólogo para lograr acceder a las esencias y referencias eidéticas desde su yo constituido biográficamente. No es asunto fácil ni de sentido común. La filosofía de Husserl pierde muchos adherentes por estas complicaciones, pero es fácil perder el rumbo cuando no se sabe cuál es el norte: constituir referencias atemporales y necesarias que puedan ser extraídas de la experiencia. Con esto no se quiere decir que se haga necesaria la contingencia de la percepción, sino que ahí se puede encontrar la idealidad de la experiencia y ver las

condiciones constituyentes de la misma.

La exposición de esta parte será siguiendo la línea argumental de Husserl en *Ideas*<sup>12</sup> respecto a la actitud natural del yo en su mundo circundante hasta la suspensión fenomenológica. Recapitulando, podemos ver que la fenomenología se instaló en una época donde era necesario establecer referencias universales para los objetos de las ciencias, ya que de esa forma se asegura un conocimiento posible y comunitario. Para ello, se investigó la relación de los conceptos en sí mismos dados en la conciencia bajo la autoevidencia o intelección inmediata. Ahora corresponde ver cómo es que la conciencia parte de la experiencia cotidiana y vuelve su mirada a su arista eidética.

El yo biográfico, ése donde todas las experiencias se coagulan, extrae de su entorno las percepciones del mundo. No puede dudar de ellas, ya que se le presentan sin requerirlas como un continuo que puede ser actualizado en cualquier momento. Por ejemplo, cada vez que se fija la mirada en algún punto de cualquier objeto, siempre es posible seguirlo recorriendo con la mirada sin que haya una interrupción en la percepción. Si la hubiera, estaríamos en una ensoñación o algún tipo de delirio, ya que, por mucho que podamos variar la atención hacia los objetos, estos nunca desaparecerán. Así, podemos definir la experiencia de nuestro entorno que siempre puede ser actualizada en nueva información sobre él como la actitud natural de la conciencia en su cotidiano. El mundo circundante que

12 Seguiremos el rumbo que toma en la sección segunda, Meditación fenomenológica fundamental, Capítulo 1, que abarca §27 hasta §32.

sirve de base a la actitud natural no puede ser negado bajo ninguna cláusula, ya que es siempre el horizonte hacia el cuál todas las vivencias de la conciencia se dirigen. Sin embargo, dentro de este mundo circundante que se me da en la actitud natural no puedo encontrar ninguna idealidad. Como se dijo más arriba en un apartado anterior, las idealidades son ficciones que la conciencia construye trascendentalmente para poder dar forma al contenido entregado por la experiencia, así que no es posible encontrar dentro del mundo ninguna noción matemática ni lógica. Para ello, debemos quitar la mirada a este mundo y volvernos a la actitud teórica para poder contemplar el mundo ideal. En palabras simples y con un ejemplo: cada vez que veo un grupo de objetos reunidos, el número que describe la cantidad de ellos frente a mí no está *en* los objetos, ni tampoco les pertenece de suyo. Para que la conciencia pueda tener noción del número, debe abandonar por un instante el mundo circundante y fijarse estrictamente en el dato entregado por la experiencia, haciendo caso omiso del entorno. Ahora bien, si el objeto que se encuentra en mi presencia requiere otro tipo de idealidad comprensiva respecto a él, como por ejemplo, que además de entenderlo en su unidad aritmética, debo entenderlo también en su composición biológica, entonces ya no es solamente el mundo ideal aritmético el que se hace presente en mi conciencia, sino que así también el mundo ideal biológico para poder entender el objeto en cuestión. Hay mundos circundantes<sup>13</sup> siempre prestos a la

conciencia que pululan dentro de la actitud natural. Si no hubiese un yo presente, no podría haber conexión entre los diferentes mundos constituidos. Así, lo *biológico* de un objeto, tanto como lo *aritmético* del mismo, comparecen por y para la conciencia.

Podría pensarse que estos mundos circundantes afectarían la tesis de la actitud natural, pero el mundo circundante no puede verse afectado<sup>14</sup> por la actividad de la conciencia. La fenomenología sólo puede explicar cómo los objetos de la experiencia se dan en la conciencia y a qué responden estos en su forma ideal, pero no es un cincel que pueda modelar el filón de la realidad. Aun así, la realidad misma del objeto *para* la conciencia es lo que debe ser indagado por el fenomenólogo y para ello, debe suspender radicalmente todo dato innecesario para la constitución y comprensión de los objetos en la conciencia. Así, debo restarle al objeto de mi percepción toda carga histórica, perspectivista, biográfica y social para tener una comprensión directa de qué es ése objeto que se me presenta. La reducción fenomenológica o suspensión de la actitud de la conciencia en el mundo natural del objeto de la percepción sirve para categorizar lo que queda de remanente empírico en la conciencia. Esto muestra al objeto en sí mismo que puede darse para alguien. De una forma un poco tosca, podemos ilustrarlo a través del siguiente experimento mental: le presentamos el mismo objeto a dos individuos de dos culturas y tiempos diferentes, uno una persona de la Grecia del siglo de oro y el otro del medioevo europeo. El objeto en cuestión

13 Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, §28: "El *cogito*. Mi mundo circundante natural y los mundos circundantes ideales".

14 Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, §30: "La tesis general de la actitud natural".

sería un reloj. Se les explica a ambos qué es lo que es el objeto y se les pide que expliquen qué es lo que es y para qué sirve. Si ambos son fenomenólogos peritos, debiesen llegar al mismo resultado y definición. En el caso que lleguen a resultados diferentes, significaría que no pudieron desarrollar plenamente la suspensión fenomenológica requerida para acceder a la experiencia del objeto en sí mismo para la conciencia. De la misma forma, y ahora yendo a un ejemplo epistemológico, si se les pidiera que ambos definieran el objeto de una ciencia en particular, como por ejemplo la física, ambos debiesen llegar a la misma definición de cuál es el objeto que esta ciencia debe estudiar, solamente por las relaciones del objeto de estudio con su posible experiencia en la conciencia. No se les puede pedir, obviamente, que ambos tengan el mismo saber práctico respecto a su objeto de estudio; si así fuera, la fenomenología se convertiría en una ciencia apriorística de contenido, aunque ambos deben, obligatoriamente, coincidir en qué es lo que se debe esperar de la misma ciencia.

Como se puede apreciar, existe entonces, en el caso hipotético ideal de la fenomenología husserliana, un parámetro de conmensurabilidad respecto a culturas: si hay una comprensión distinta respecto a una idealidad o constitución ontológica de algún objeto es porque no se hizo la suspensión fenomenológica adecuada. Los objetos ideales no pueden cambiar, aunque cambie el mundo circundante en el que se encuentra la conciencia en actitud natural.

¿Cómo deberíamos comprender entonces las referencias o definiciones ideológicas

según un marco fenomenológico estricto? Si dos culturas explican de forma diferente el mismo objeto de estudio es porque, sencillamente, hay un fracaso de la actitud teórica. El parámetro de conmensurabilidad es claro: existe una definición ideal, sin contenidos, a la cual hay que llegar sea como sea; todas las demás diferencias que se puedan añadir son anecdóticas y no constituyen la realidad del objeto. Esto, aunque parezca demasiado abstracto, tiene repercusiones prácticas inmediatas. Supongamos el caso de la definición de la vida humana: ¿es necesario contemplar las variantes biológicas? ¿Es necesario considerar un cuerpo humano bien constituido como parte de la definición de humano? ¿Las diversidades o minorías están contempladas dentro de una definición eidética pura? ¿Son pertinentes las contingencias históricas? Sin dar una respuesta a esto –puesto que no es el norte de este escrito dar una definición fenomenológica del ser humano–, se puede ver la importancia y repercusión que tiene la falta de análisis fenomenológico cuando existe –en teoría husserliana–, una referencia eidética pura a la cual hay que llegar como definición. No importa la contingencia histórica; son vaivenes contra los que hay que luchar. Lo realmente importante es lo que no va a mudar y eso solamente se logra conocer a través de la suspensión del mundo y el encuentro de lo inmanente dentro del mundo.

### 3. Fenomenología heideggeriana

Ahora, para seguir con el desarrollo del tex-

to, veremos la vertiente heideggeriana de la fenomenología. Parecerá injusto ocupar solamente un apartado para exponer esta contraparte, en comparación a la exposición que se hizo a la fenomenología de Husserl, pero esto obedece a la siguiente razón: lo que nos interesa de Heidegger es el quiebre teórico en un solo aspecto de su filosofía. No intentamos reducir su filosofía, sino que, simplemente, hacer hincapié en una arista en particular respecto a la constitución de referencias eidéticas atemporales.

No puede negarse que Heidegger es un fenomenólogo y su interés por las *Investigaciones Lógicas*<sup>15</sup> de Husserl muestra que estaba interesado en los problemas que conllevaba el psicologismo, por lo que la argumentación y diagnóstico anterior también se le puede homologar, aunque, sin embargo, su respuesta al proceder fenomenológico difiere de sobre manera y esto trae consecuencias que hacen diferir los resultados que ambas vertientes fenomenológicas presentan. Estas diferencias son lo que constituyen el paso de la fenomenología trascendental a la fenomenología existencial de Heidegger. La negación al plano reductivo de la conciencia a través de la suspensión del mundo tiene consecuencias teóricas muy fuertes que derivan en que la fenomenología de Heidegger tiene un compromiso con la relación de la conciencia y el mundo. Es esa relación la piedra angular de la fenomenología existencial.

En *Ser y Tiempo* Heidegger se preocupa del análisis de una conciencia en su entorno, no de una conciencia en el aislamiento de su co-

15 *Ser y Tiempo*, §7: "El método fenomenológica de la investigación". C: "Primer concepto de la fenomenología".

gito. Por lo mismo, la reducción fenomenológica no tiene asidero dentro de la fenomenología de Heidegger. Desde aquí podemos empezar a preparar las diferencias fundamentales entre ambas fenomenologías. En el caso de la fenomenología husserliana, la suspensión fenomenológica tenía la utilidad teórica de ser la forma en que la conciencia podía desprenderse de su entorno para poder ver con la intelección pura el objeto que se le presenta a la conciencia, sin contaminación alguna de su historia o cualquier determinación innecesaria. Heidegger no niega directamente la suspensión fenomenológica, sino que hace hincapié en que la verdadera región que le atañe a la conciencia es su mundo circundante. La conciencia se constituye en su entorno<sup>16</sup>, por lo que hacer una suspensión fenomenológica sería una ficción que no nos daría el modo en que el objeto de hecho se da. La diferencia aquí es radical. La fenomenología de Husserl es constituyente trascendental, mientras que la de Heidegger es hermenéutica de facto. El *Dasein*, quien es el sujeto de la fenomenología en Heidegger, es un yo no biográfico constituido en el mundo, aunque no determinado por él; es el *Dasein* el que constituye al mundo en su relación con él<sup>17</sup>. La fenomenología husserliana se preocupa de los objetos que se dan en la conciencia, independiente de dónde estos provengan, así una cabra o una quimera pre-

16 *Ser y Tiempo*, §11: La analítica existencial y la exégesis del "ser ahí" primitivo. Dificultades para obtener un "concepto natural del mundo".

17 Eduardo Carrasco hace una interpretación que apunta a nuestro norte: "En realidad, esta interpretación del pensamiento de Heidegger es unilateral, pues lo que a nuestro parecer busca el pensador alemán es establecer como esencia humana la facticidad y la libertad al mismo tiempo, y en ningún caso una de estas realidades separada de la otra.", *Reflexiones en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo*, *Revista de Filosofía*, Volumen 64, pág. 140.

sentan el mismo objeto de estudio, puesto que ambos se presentan a la conciencia. Sin embargo, en Heidegger, el *modo* en que se presentan los objetos es igual de importante. La fenomenología existencial toma como premisa que lo que se da en el mundo es por una relación de *comprensión* del entorno: el *dasein* interpreta al mundo, puesto que esa es su disposición natural frente a él.

Otra clave para entender esto es comparar qué entendía cada autor por la frase que terminó siendo la propaganda de la fenomenología: "a las cosas mismas". Husserl, en la introducción a las *Investigaciones Lógicas*<sup>18</sup>, con cosas mismas, se refiere a lo que se da en la conciencia incondicionadamente. Las cosas mismas son lo que hay en la conciencia después de la suspensión fenomenológica, no las cosas del mundo. En cambio, en Heidegger, "las cosas mismas"<sup>19</sup>, tal como lo expone en *Ser y Tiempo*, son los objetos que constituyen la experiencia directa del *Dasein*, es decir, los objetos de su entorno. Como se puede apreciar, esto constituye un horizonte de aplicación diferente en cada caso: el mundo, en la fenomenología husserliana, es lo permanente dentro de la experiencia, pero que no constituye ni condiciona los objetos de la conciencia. De hecho, su influencia sobre ellos es lo que hay que dejar de lado. En Heidegger, el mundo es parte constituyente del *Dasein*, por lo que no podemos disociarlo de él. Es en el mundo donde el *Dasein* habita y es por ello que a partir de él y en él es donde se deben llevar a cabo los análisis.

<sup>18</sup> Investigaciones Lógicas, Primera investigación, §2: "Aclaración de los fines a que tienden estas investigaciones".

<sup>19</sup> *Ser y Tiempo*, §7: "El método fenomenológico de la investigación", C: "Primer concepto de la fenomenología".

¿Quiere decir esto que la fenomenología existencial no es a priori? No, puesto que de todas formas la indagatoria que se debe hacer es cómo la conciencia es constituida por su relación con el mundo. Las condiciones a priori cambian, en el sentido que la conciencia tiene una relación indisoluble con el mundo. En la fenomenología trascendental las condiciones son la forma de la conciencia pura y los contenidos entregados por el mundo para constituir las referencias eidéticas, pero el estudio está centrado en la conciencia de forma aislada. Cualquier mundo podría servir para dar contenidos a la conciencia y esta *siempre* debiese llegar a los resultados esperados por la fenomenología de Husserl. En cambio, en Heidegger, si el mundo no es una premisa teórica, sino un constituyente fundamental de la conciencia<sup>20</sup> —entendida como *Dasein*—, el contenido de la experiencia que éste entregue va a ser fundamental para determinar ambas partes. De esta forma, solamente en una época donde la tecnología y la evidencia que esta nos entrega del poder fáctico del hombre para manipular su entorno, es que es posible responder la relación del *Dasein* como señor de lo ente. ¿Es a priori? Sí, en el sentido que estudia las posibilidades de las relaciones, aunque esta relación está constituida por el mundo y el *Dasein*.

Tomando el caso anterior de un griego clásico del siglo de oro con un medieval, ¿qué podríamos responder a si a ambos se les presenta el mismo objeto? Como la relación de ambos está determinada por su relación con el mundo, el ejemplo se vuelve problemático. Si sacamos a un griego clásico y lo ponemos

<sup>20</sup> §14 SYT

en el medioevo, ya no sería un griego clásico, sino un medieval, *mutatis mutandis* en el caso contrario. La definición de un sujeto no viene dada por la cantidad de experiencias acumuladas en su conciencia, sino por la relación que tiene el sujeto con su entorno. La pregunta anterior se desfonda, puesto que nunca podríamos tener dos sujetos coincidentes en la misma época y lugar que no estén en el mismo paradigma interpretativo. ¿Quiere decir esto que estamos en un caso de inconmensurabilidad? En el sentido más estricto, no, puesto que nunca habría casos diferentes para comparar.

Por fin, después de la explicación anterior y problematización de ambas posturas fenomenológicas es que podemos dar una respuesta a la pregunta inicial del trabajo "¿cómo es posible una ideología?". Ahora podemos reformular esta pregunta bajo la nueva luz: al ser la fenomenología existencial una que pone al mundo como parte constituyente del sujeto fenomenológico, en contraposición a la fenomenología trascendental donde el mundo está puesto entre paréntesis, ¿se pueden tener diferentes explicaciones a la relación conciencia-mundo, dependiendo de cómo esté configurado el mundo? La pregunta a secas es, ¿la ideología, o interpretación de mundo, es parte constituyente de esta relación o es una consecuencia de ésta?

#### 4. Ideología dentro de un marco fenomenológico

En este instante, después de tener la arse-

nalería conceptual completa, podemos pasar a hacer un análisis fenomenológico, ya desde dos perspectivas, de si es posible o no construir una ideología. Definir ideología en sí mismo es un problema filosófico, pero para poder llevar a cabo este análisis de una forma que no se extienda indefinidamente, ocuparemos la siguiente definición protocolar: ideología es un conjunto de ideas que se tienen respecto a la realidad, tanto de objetos individuales, como de la totalidad del mundo. La definición es lo suficientemente amplia como para no contradecir ninguna definición particular filosófica, pero bastante clara como para servir a nuestros propósitos. Inmediatamente podría pensarse que si este análisis va enfocado a Heidegger se supondrá el nacionalsocialismo como el punto al cuál se quiere llegar, sin embargo, como nuestro análisis mostrará, lo que nos importa es mostrar la posibilidad de cualquier ideología, pero no una en particular. Si alguien quiere mostrar que la filosofía de Heidegger es particularmente nacionalsocialista, o hacer una interpretación que no es ése el caso, nosotros no estaremos dentro de ése ruedo. A nosotros nos interesa mostrar, solamente, que la fenomenología heideggeriana puede aceptar la existencia de la ideología como algo constituyente dentro de su teoría fenomenológica.

Pues bien, siguiendo con la definición protocolar que dimos de ideología –como un conjunto de ideas acotadas y específicas que configuran la interpretación de la realidad del mundo–, debemos mostrar primero cómo es que encajaría esto dentro de la fenomenología husserliana. La primera pregunta que nos debe guiar es ésta: ¿es posible que

existan diferentes respuestas a la realidad del mundo? En Husserl, la respuesta es clara: eidéticamente, no, solamente hay una estructura formal eidética que constituye todas las demás posibilidades, puesto que es coincidente en el ser, tanto como en el deber. La estructura lógica según la cual los diversos conceptos se constituyen, no es una parte del mundo, sino que lo constituye exteriormente. Las ciencias en particular, cada una con su región eidética individual, nos muestra la verdadera constitución de los conceptos que nosotros empleamos naturalmente. La reducción fenomenológica, como ya lo hemos expuesto, nos guía hasta estas esencias individuadas. Ahora bien, ¿pueden dos personas, después de hacer cada una una reducción fenomenológica, llegar a resultados diferentes? Es decir, ¿pueden dos personas dar dos explicaciones eidéticas puras diferentes respecto al objeto que originó la reducción fenomenológica? Podemos decir, tajantemente, que no. Si llegase a ocurrir tal posibilidad, significa que una de las dos personas está equivocada. Quizás en el peor de los casos ambas, pero no es posible, bajo ninguna perspectiva, que luego de la suspensión del juicio a través de la puesta entre paréntesis del mundo, aparezca algo que no sea al auto-evidencia misma de la constitución eidética del objeto mentado. Si el objeto al cual se llega a través de la reducción fenomenológica es distinto en personas diferentes, significa que alguna de las dos quedó atrapada en la actitud natural y no pudo suspender el juicio completamente y su análisis se ve afectado por esta contaminación empírica. En vocabulario técnico, significa que la noesis está tomando un lu-

gar constituyente por lo que el noema no se presenta de forma diáfana. Está claro que el mismo noema se puede presentar de diferentes perspectivas según la noesis que lo esté intencionando, pero eso no quiere decir que la constitución noemática siempre sea la misma, en su estado puro, para el mismo noema. Así, león temido, o león admirado, o cualquier variancia que se le pueda introducir al concepto león, serán diferentes noesis para el mismo noema que constituye todas esas vivencias –león–, que si se está realmente en el estado puro del concepto, no ofrecerá resistencia a ser parte de cada una de esa noesis. El noema de todas esas noesis, siempre será el mismo. De esta forma, si dos personas no comprenden o no comparten la referencia eidética respecto a algo, significa que el noema no está siendo empleado en su estado predicativo puro.

¿Qué sería una ideología según la definición que dimos más arriba? Si es el conjunto de ideas que se tiene para describir una realidad, aun cuando las experiencias de individuos sean diferentes todas debieran llegar a una realidad en común, por lo tanto, compartir las bases teóricas que la explican. Si bien la fenomenología husserliana no puede negar la contingencia de los grupos históricos y la diferencia de distintas opiniones respecto al mismo asunto, todo esto se resuelve por una mala praxis fenomenológica, es decir, por una reducción eidética donde aún no se ha llegado a la esencia pura y se toma este lugar como el último.

Por lo anterior, una historia fenomenológica trascendental de la filosofía debería ser la historia de los errores en la reducción feno-

menológica de cada filósofo, o época, donde la actitud natural les jugó una mala pasada. ¿Puede haber una ideología particular de cada época? Sí, pero será referente a la mala comprensión de la conciencia respecto a las referencias puras dejándose engañar por las apariencias. En cambio, dentro de la fenomenología existencial, al ser la relación del mundo, o el mundo circundante en el sentido husserliano, parte constituyente del *Dasein*, ya que es el horizonte sobre el cuál éste descansa, cada época deberá tener una constitución eidética diferente y cada comprensión será igual de válida que las demás. Si entendemos que la fenomenología existencial se basa en la relación de dos partes, si una parte cambia radicalmente, la otra deberá ajustarse a ella para hacerle el contrapeso teórico necesario. El avance científico y la dominación de la naturaleza por parte de la tecnología *constituyen* un mundo absolutamente diferente a uno donde la naturaleza no puede ser dominada, así que la experiencia cotidiana de la conciencia y del *Dasein* respecto a cada una de estas contingencias es diferente. Un problema que surge inmediatamente es si las comprensiones de época, es decir, las explicaciones que corresponden a diferentes paradigmas, pueden ser comparados entre sí, puesto que esto conlleva a una posible evaluación o sopesación de las mismas. Una ideología se constituiría como la forma y límite que alguien tendría para modelar un el mundo circundante. Quien pueda hacerlo de forma más efectiva será quién de la interpretación o ideología de la época. Contemporáneamente, no se puede salir de la comprensión ideológica capitalista del mun-

do justamente por la efectividad que éste tiene de dominar y constituir entornos completos. La transformación del mundo obliga al *Dasein* a configurarse nuevamente en un nuevo entorno. Por lo mismo, ¿es ideológica la fenomenología existencial? En sí misma no, pero da una respuesta que quién posea la dominación del ente podrá configurar el entorno comprensivo.

Preguntarse si la filosofía de Heidegger es nacionalsocialista, entonces, querría decir si en el seno mismo de su fenomenología existencial se de apoyo a una forma en particular de dominación de lo ente que configure el entorno del *Dasein*. Afirmar eso, sería ir demasiado lejos. Sí, por el contrario, se pregunta si la fenomenología existencial es compatible con un análisis ideológico de la realidad, se debe responder sí, ya que *puede* explicar este fenómeno.

De esta forma la ideología, como fenómeno contemporáneo de masas, sí puede ser interpretado y explicado por parte de la fenomenología existencial, solamente, porque ella aterriza y se constituye como la relación entre el sujeto fenomenólogo y su relación indisociable con su entorno.

## Bibliografía

- **Carrasco**, Eduardo: Reflexiones en torno a Heidegger y el nacionalsocialismo, Revista de Filosofía, Volumen 64, (2008).
- **Heidegger**, Martin: El ser y el tiempo, FCE, 2007.
- **Husserl**, Edmund: Investigaciones Lógicas, Alianza Editorial, 1985.
- **Husserl**, Edmund: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, FCE, 1962.
- **Kusch**, Martin: Psychologism: The sociology of philosophical knowledge, London, Routledge, 1995.