
CAPÍTULO V.

CLAVES EPISTEMOLÓGICAS Y ÉTICAS DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO EN EL ESTUDIO DE LA REALIDAD SOCIAL

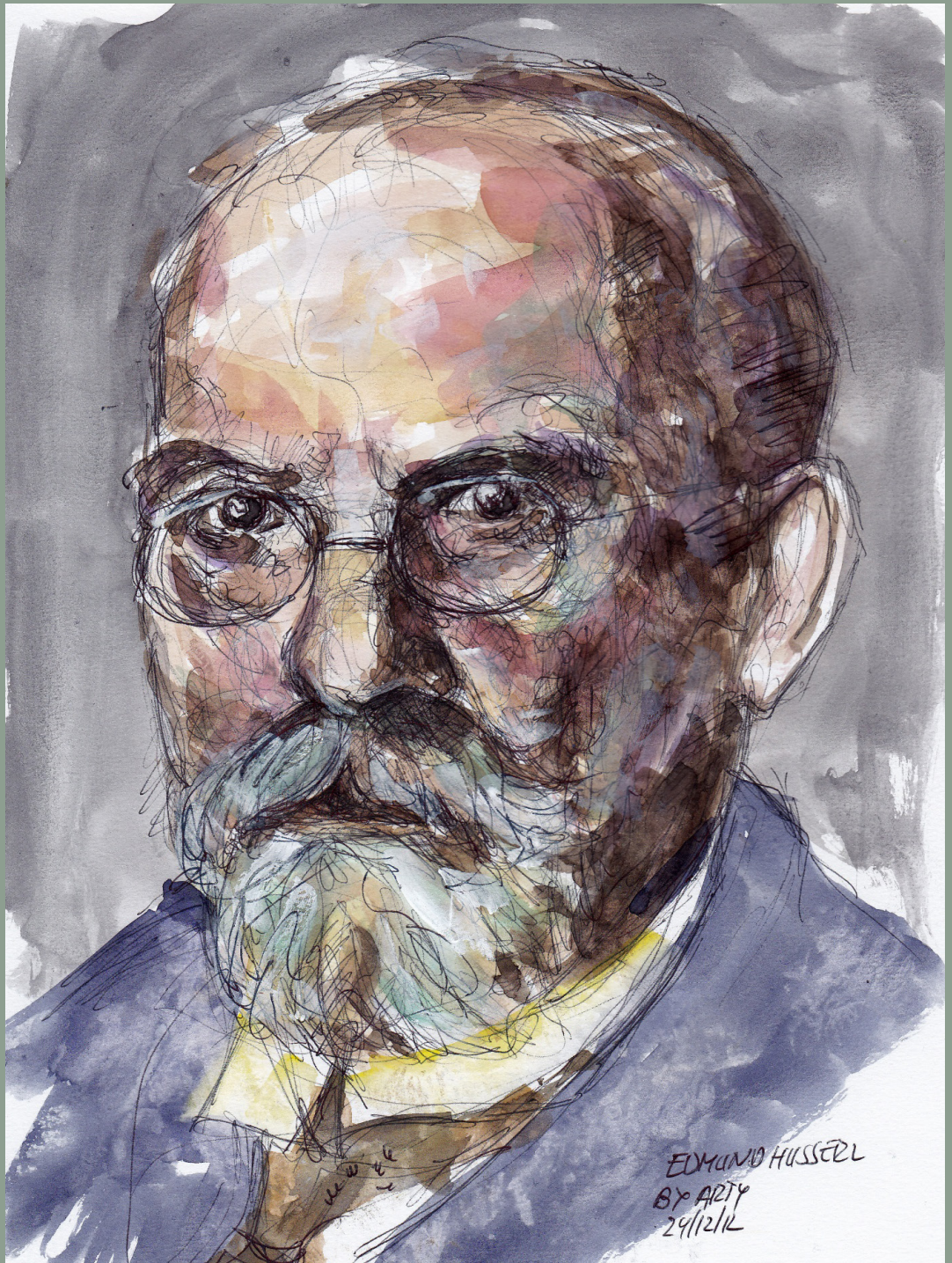
Juan Sebastián Ballén Rodríguez*



* Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana por la Universidad Santo Tomás (Bogotá, 2007). Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2010). Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, 2021). Ha sido profesor de Filosofía y Ciencias Humanas en distintas universidades del país. Actualmente es profesor del espacio académico de Fenomenología. Es miembro activo del grupo de investigación Cibercultura y Territorio (UNAD). Integra el equipo docente del Programa de Filosofía, adscrito a la Escuela de Ciencias Sociales, Artes y Humanidades (ECSAH) de la Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD). Es investigador reconocido por Minciencias y está categorizado como investigador júnior. En el 2023 publicó el libro *El contagio y la violencia en las sociedades contemporáneas: política, literatura y religión*, con el sello editorial de la UNAD. En el 2024 publicó el libro *Otras lógicas de comprensión en la filosofía contemporánea. Estética, lenguaje e historia*.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5214-3108>

CvLAC: https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001003860



Introducción

La fenomenología es un horizonte de sentido para la filosofía que tiene implicaciones éticas y epistemológicas en las ciencias sociales. Es decir, la fenomenología es un método filosófico en el que se descubre que una ciencia de hechos, que hace hombres de hechos, no logra realmente ponderar la vida humana desde la trascendencia de una ciencia que estudia la vida intencional de la conciencia y todas las implicaciones sociales que esta conlleva. A pesar de que Husserl no propuso una relación directa con las ciencias sociales, han sido sus continuadores quienes han mostrado sus ramificaciones.

Para avanzar en la idea que busca defender este ensayo, a saber, la validez y vigencia de la fenomenología como un método ideal para comprender las dinámicas de la vida social, en primer lugar, se exploran las elaboraciones teóricas más destacadas que apelan a los recursos epistemológicos de la fenomenología en sus formas específicas para hacer una ciencia social o de la cultura, como lo expresa Lester Embree (2003). En particular, se destacan sus resonancias en los estudios cualitativos, en el ámbito de la interacción social en la educación y en aquellos relacionados con las ciencias cognitivas.

Luego se muestran las relaciones entre la metodología fenomenológica y la ética, y se aprecia en este ámbito que la creación de ciencia es fundamentalmente una aspiración normativa. En la discusión se propone el debate de si la fenomenología es o no una ciencia empírica, y en las conclusiones se ponen de manifiesto dos formas posibles de asumirla: bien como una apuesta epistemológica para estudiar el mundo de la vida, bien como una actitud de conocimiento ante los devenires de la existencia.

Tendencias teóricas de la fenomenología y sus aportes a las ciencias sociales

Si la fenomenología se asume como un método, se entiende desde la perspectiva de la superación del subjetivismo y del objetivismo. Merleau-Ponty plantea que la fenomenología es una práctica de la racionalidad que se va mostrando en las percepciones que descubre el sujeto en su relación con el mundo de la vida.

Es decir, no hay revelaciones puras del ser en la fenomenología, sino intersecciones de experiencias de sentido que se van compartiendo. En este sentido, la teoría del conocimiento en la fenomenología propone un puente de sentido entre el mundo de la vida, la subjetividad y la intersubjetividad:

El mundo fenomenológico es, no ser puro, sino el sentido que se transparenta en la intersección de mis experiencias y en la intersección de mis experiencias con las de otro, por el engranaje de unas con otras; es inseparable, pues, de la subjetividad e intersubjetividad que constituyen su unidad a través de la reasunción de mis experiencias pasadas en mis experiencias [...]. El filósofo trata de pensar al mundo, al otro y a sí mismo y concebir sus relaciones. (Ponty, 1985, p. 19)

¿En qué consiste la praxis fenomenológica? La fenomenología es el aprovechamiento del conocimiento teórico al servicio de los fines de la humanidad, con miras a restituir el concepto de humanidad en las ciencias naturales y sociales, y así evitar la especialización de las ciencias. Así entendida, la fenomenología puede apreciarse como una vía para superar la crisis cultural de la conciencia europea, instancia crítica que la convierte en una ciencia funcionaria de la humanidad. Superar la crisis implica abandonar una concepción de la ciencia que se ramifica en proyectos especiales del conocimiento. Esta situación epistémica debe ser superada por una filosofía que apuesta por una ciencia de la humanidad en general y que no se vuelve esclava de los lenguajes regionales. Sin embargo, hasta hoy, la lucha por una ciencia universal ha cedido ante la victoria de la especialización científica.

En este orden de ideas, es posible caracterizar la fenomenología a través de una serie de momentos o de un ***método que posibilita el ejercicio cualitativo***. En estas investigaciones sobresale, en especial, la idea de que la fenomenología descubre un lenguaje filosófico que se declara abiertamente en oposición a la metodología positivista.

Esto quiere decir que, en lugar de validar el conocimiento desde el método experimental o el registro del análisis de datos, como acontece hoy en día, es posible hacer otra cosa, en especial orientar el estudio social hacia la vida subjetiva e intersubjetiva por medio de un lenguaje más vital, existencial y, en este sentido, de un calado profundamente social (De los Reyes et al., 2019).

Dicho de otro modo, la fenomenología propone una crítica a la ciencia hegemónica, que para la época de Husserl es denominada como la ciencia europea, en su obra *Crisis de las ciencias europeas* (2008). El talante propositivo de la fenomenología se identifica en la creación de un nuevo lenguaje filosófico, en el cual se privilegia la correlación entre la experiencia y el mundo de la vida.

Los momentos del método fenomenológico

Tras este planteamiento se construye todo un andamiaje epistemológico que puede ser caracterizado por medio de un lenguaje filosófico especial y novedoso. En diálogo con las propuestas de Husserl (2008) y Heidegger (Zubiria, 2022), sus conceptos nucleares pueden ser ordenados del siguiente modo:

1. Intencionalidad

Que el método fenomenológico se destaque por ejercitar la conciencia intencional quiere decir que todo acto del pensamiento, así como cualquier proceso de abstracción, está correlacionado con la realidad. En otras palabras, el conocimiento no se produce a partir de la nada, ni en abstracto ni de espaldas al mundo de la vida. Al contrario, conocer parte de una realidad plena y constituye la certeza de que el ser humano es, ante todo, un ser-en-el-mundo.

2. Experiencia

Descubrir la certeza del mundo no solamente es un registro empírico de la realidad, sino que obedece a una relación de conocimiento en la que lo fundamental es la idea de que la subjetividad se descubre a sí misma por medio de una experiencia que la confronta, la arroja al mundo y le permite aprehenderse como subjetividad capaz de reconocerse en su retorno a la experiencia.

3. Lenguaje

Desde la perspectiva fenomenológica que inaugura Martin Heidegger, se descubre que la vivencia es una experiencia de colocación subjetiva (Gilardi, 2013). ¿Qué significa colocarse como un sujeto que existe como un ser en el mundo? Para empezar, Heidegger (Zubiria, 2022) considera que la filosofía es un proyecto: es el proyecto de pensar el ser. De hecho, sostiene que la pregunta filosófica digna de ser considerada como verdadera es la que indaga por el ser. Y es un proyecto porque, si bien es una intención del pensar, jamás podrá crear el ser (Zubiria, 2022). En este sentido, el lenguaje fenomenológico tiene la capacidad de escuchar el ser en su plena y absoluta diversidad, y asimila el sentido de lo que se escucha de un modo preponderante, de tal modo que la voz de quien asume el método como luz u orientación en el estudio de los fenómenos queda en silencio.

4. Indigencia ontológica

La condición ontológica que define la vida humana es el estar arrojado; esto es lo que se denomina indigencia ontológica. Si para Sartre (1999) la vida humana se define existencialmente como un proyecto en el que se juega su libertad y el sentido de la vida, para Heidegger (Zubiria, 2022) no es el hombre quien tiene el poder de definir esto, sino el ser. El ser humano se encuentra arrojado y, en este sentido, su condición es la de estar determinado y no la determinación de su libertad. No es su voluntad, su existencia ni su acción lo que lo define, sino el hecho de ser definido, enviado, arrojado por el ser (Zubiria, 2022).

5. La narración de la vida

Ahora bien, esta determinación ontológica se encuentra influenciada por una lectura de la poesía, en especial de Hölderlin (Zubiria, 2022). En el poeta se encuentra la evocación de un retorno al hogar, a la patria. Como lo declaraba Heidegger al inicio de su *Carta al humanismo* (Zubiria, 2022), el lenguaje es la morada del ser. Esta idea se eleva al plano de lo poético, y entonces el proyecto de pensar el ser en el arrojo presta atención al decir poético, en el que persiste una idea acerca del olvido que vive el hombre en el presente, que en el fondo es una amnesia que ha perdido de vista la relación de los seres humanos con lo divino, lo numinoso, lo sagrado, lo trascendente, etc. (Zubiria, 2022).

6. El mundo preteórico

La fenomenología ontológica de Heidegger plantea un retorno al tema del ser como si se tratara de un regreso a un mundo de la vida preteórico, incluso prefilosófico, en el que domina lo poético y, en especial, la voz del poeta Hölderlin (Zubiria, 2022), quien en sus versos es afín al mundo del mito griego. Diremos entonces que el ser que se muestra al hombre a modo de un envío es proto-poético y, por ello mismo, proto-ontológico (Zubiria, 2022).

7. El territorio como lugar de enunciación

Si el ser es la patria, ¿cuál es esa patria? ¿Una nación, una cultura, un territorio en específico? Esta es una pregunta abierta para la discusión, en especial acerca de la finalidad política e histórica que adquiere esta fenomenología del regreso, del ser, de la morada.

Sin embargo, Heidegger (Zubiria, 2022) considera que este regreso no tiene que ver con ningún proyecto de corte nacionalista o de favorabilidad hacia una cultura o un territorio (Europa), sino propiamente con la historia del ser. ¿Será la metafísica, la filosofía? La

única disciplina que se ha dedicado a pensar la historia del ser ha sido la metafísica. La patria no es un lugar. Y así lo plantea Heidegger: “La patria de este habitar histórico es la cercanía para con el ser” (Zubiria, 2022, p. 46). Entonces, la patria no es un espacio del cual un hombre fija su pertenencia, se identifica o se siente heredero, sino un asunto de vecindad. No es la soberanía, sino la vecindad con una historia del ser que remite al problema del origen. En este punto es posible conectar con la fenomenología de Husserl, en especial por su retorno al origen de la filosofía, a su teleología que nos remonta a un pasado y nos proyecta a un futuro. Este momento anterior a la ciencia positiva es propiamente el de la filosofía en sus orígenes. La vecindad entre la fenomenología y la historia del ser ya viene sugerida por Husserl en su obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (2008), así como en su crítica al positivismo y su intento de decapitar a la filosofía (Husserl, 1981; 2002; 2008).

La fenomenología y la etnometodología

La fenomenología, la etnometodología y los análisis situados del fenómeno social y educativo constituyen un campo de estudio articulado. Han sido los investigadores Clark Moustakas (1994) y el norteamericano Lester Embree (2003) quienes han llevado el método fenomenológico al plano del análisis de la realidad social, haciendo de este método una etnometodología que, de algún modo, continúa los alcances planteados por Harold Garfinkel (2006).

Desde la perspectiva de Garfinkel es posible considerar ciertos vectores de análisis que resultan significativos al momento de pensar los fundamentos epistemológicos y metodológicos de la *etnometodología* y sus encuentros con la fenomenología. En primer lugar, debemos destacar el valor que adquiere una ciencia que, antes de construir las bases lógicas de una realidad, busca describirla. Dado que la fenomenología es una ciencia por hacer (Merleau-Ponty, 1985), el encuentro con la *etnometodología* se produce justamente en este esfuerzo teórico por describir las variables que hacen parte del mundo de la vida.

Inicialmente, en el ejercicio fenomenológico no se trata *a priori* de construir un saber, sino que, ante todo, su práctica busca describir los sentidos que adquieren para los seres humanos sus relaciones de conocimiento, las cuales se establecen con los territorios en su amplia riqueza geográfica (ríos, montañas, lagos, bosques, etc.), así como en contacto con las costumbres, la idiosincrasia y, en general, ante la pluralidad de las interacciones sociales que se producen al interior de las comunidades.

En esta orientación metodológica y en sus encuentros con la ciencia social, se destacan dos formas de abordar la fenomenología. En primer lugar, la perspectiva metodológica

propuesta por Moustakas (1994), quien plantea toda una estructura metodológica ideal para la investigación social, la cual puede ser esquematizada del siguiente modo (Aguirre-García et al., 2012):

- a. **La búsqueda de la información:** inicialmente se debe partir de la recolección de datos.
- b. **La determinación de variables e interrogantes:** en segundo lugar, se deben formular preguntas y se propone hacer una revisión literaria para determinar la originalidad del fenómeno que se estudia.
- c. **La escogencia de los sujetos investigados:** en un tercer momento se deben determinar los criterios para seleccionar a los participantes, bajo el imperativo moral de resguardar la confidencialidad por medio de un consentimiento informado, acordando el lugar y el tiempo de los encuentros y contando con los permisos necesarios para grabar y publicar la información que se recolecta.
- d. **La práctica de la investigación social:** en cuanto a la recolección de datos, se precisan los siguientes pasos: primero, crear un ambiente de cercanía con el entrevistado a partir de una práctica de la *epojé*, con un fuerte sentido social y de calidez humana. En segundo lugar, se deben precisar las preguntas.
- e. **Diversidad en los recursos para la obtención de la información:** sobre la entrevista, al ser asumida desde una perspectiva cualitativa, se deben considerar primordialmente diversas técnicas: (1) entrevistas informales, (2) preguntas abiertas y (3) entrevistas guiadas por un tema. Desde esta diversidad de recursos se busca que el conocimiento, resultado de la interacción, recupere, en un sentido de apertura y empatía con el otro que hace parte de la investigación, una elaboración social y fenomenológica del conocimiento.
- f. **La escritura descriptiva y fenomenológica:** en esta fase se pretende organizar y sintetizar los datos. Con la información inicial del mundo de la vida, registrada en las voces de los participantes, se procede a un proceso creativo de escritura que combina la descripción con la estructura analítica del discurso científico. Es decir, la escritura es una síntesis entre los significados, las estructuras textuales y las vivencias de los participantes de las entrevistas.
- g. **La determinación de resultados:** finalmente, la investigación social debe concluir con un resumen y una exploración de las implicaciones y los resultados. Esto se logra mediante una serie de síntesis o reducciones eidéticas que pueden ser organizadas del siguiente modo: (1) un resumen de todo el estudio, (2) relacionar los hallazgos del estudio y distinguirlos frente a la revisión literaria, (3)

relacionar el estudio con posibles investigaciones futuras, (4) relacionar el estudio con los resultados personales, (5) relacionar el estudio con los resultados profesionales, (6) relacionar el estudio con los significados sociales de relevancia y (7) comentarios finales sobre las futuras metas y direcciones del investigador.

En definitiva, el estudio de los actores escolares ganaría en pertinencia si se logra seguir el esquema planteado por Moustakas (1994). Ahora bien, la propuesta de Lester Embree (2003), que en una segunda instancia ocupa un renglón de consideración, es relevante porque recupera el estudio de la vida reflexiva de los sujetos que son estudiados dentro de un ámbito social, en especial porque la fenomenología descubre que las creencias, las valoraciones y las querencias juegan un papel determinante en la elaboración social del conocimiento y marcan la pauta en los ámbitos educativos.

Embree parte de la premisa husserliana de ir a las cosas mismas. Esta divisa constituye una invitación para que el investigador tome la decisión de eludir la tarea de ir a los textos mismos, en aras de superar esta imperiosa necesidad de erudición, y volcarse de un modo decidido al estudio de las realidades (San Martín, 2005).

Su novedad se denomina el *análisis reflexivo* y es una propuesta de orden en el estudio de las cosas mismas, que pasa por una serie de fases, las cuales pueden ser descritas del siguiente modo (Aguirre-García et al., 2012):

- a. **Observación:** para ir de un modo determinado al estudio de las cosas mismas es necesario partir de la observación como un registro para la apropiación de la información por parte del investigador. Pero este acto de informar a la conciencia, más que una llana recopilación de datos, es una necesidad por establecer las relaciones que enlazan los fenómenos observados. Es decir, la observación no es el registro de la acumulación de datos, sino la descripción de los enlaces y las relaciones que se establecen entre los mismos.
- b. **Reflexión:** es una práctica de depuración que tiene por objeto profundizar en el estudio de los fenómenos. La intencionalidad se despliega en esta segunda fase en aras de superar la instancia de observación o de información empírica, con el fin de apreciar cómo los fenómenos cambian de sentido cuando se pone en práctica el paso de la actitud natural hacia la actitud fenomenológica.
- c. **Determinación de variables (creencias, valoraciones y voliciones):** bajo el constructo que resulta del tamizaje reflexivo y la elevación de lo empírico al estatus de lo trascendental, la conciencia puede determinar la esencia de los fenómenos desde tres instancias: creencias, valoraciones y voliciones. Es decir, los fenómenos pueden ser definidos desde la consideración del ser o del estar (creencias); desde las valoraciones relativas al bien o el mal, lo útil o lo inútil, lo bello y

lo feo; y, en tercer lugar, desde las querencias, es decir, a partir de las determinaciones de la voluntad, orientadas a los mundos afectivos y las emociones de los deseos, las aprobaciones, las repulsiones, los rechazos, etc. Gracias a este gesto es como la fenomenología ingresa al estudio de las vivencias, lo que Embree denomina el ámbito del *experenciar*. Este es el punto de inflexión de la fenomenología con respecto a los métodos de las ciencias empíricas. Para llegar al estudio de las vivencias se ha tenido que pasar por las fases previas de la observación y la reflexión, de tal modo que su estudio no es intuitivo ni de aprehensión inmediata.

- d. **Analizar:** en estas acciones el investigador informa sobre lo acontecido en el trasegar de la observación, la reflexión y la determinación de variables. Diversos niveles de información se pueden desarrollar en esta fase del método fenomenológico. Puede lograrse un análisis intencional, el cual describe cómo se producen las intenciones del conocimiento en los sujetos estudiados; un segundo nivel consiste en el estudio de las motivaciones, que explican las causas de ocurrencia de un fenómeno; también pueden darse análisis eidéticos, donde se descubren las estructuras de la vida cognitiva de los sujetos investigados, las cuales sugieren el paso de la actitud natural hacia la actitud fenomenológica o trascendental.
- e. **Examinar:** esta es la última fase del diseño propuesto por Embree y tiene que ver con las justificaciones y las formas racionales que le permiten al investigador dar cuenta de los hallazgos, diferenciando entre las razones genuinas y las espurias.

La fenomenología y las ciencias cognitivas

El encuentro entre filosofía de la mente, filosofía analítica, cognitivismo, introspeccionismo, conductismo y teoría computacional con la fenomenología tiene un propósito: comprender por qué el estudio psicológico de la mente humana termina en una suerte de mecanicismo deshumanizador. En la actualidad, y en apertura a la discusión con estas ciencias, la fenomenología ofrece todo un arsenal teórico para deconstruir las apuestas teóricas incubadas a partir de la revolución cognitiva, que nace en los años cincuenta y se afianza en los años setenta y ochenta, hasta llegar a la actualidad con la IA (Gallagher y Zahavi, 2014).

Tanto el conductismo como la filosofía de la mente y toda la teoría computacional caen en una suerte de naturalismo que fue criticado fuertemente por la fenomenología. Al obviar esta crítica, los filósofos analíticos pensaron que la fenomenología era introspeccionista y, por esto, la declararon un saber en bancarrota. Según esta perspectiva, presentaba un déficit frente a las teorías que se inscribían en la revolución cognitiva. Prácticamente, le extendieron acta de defunción.

Sin embargo, ¿por qué la filosofía de la mente reduce el estudio del *logos* a una mera reducción natural bajo las formas del lenguaje, la conducta, la introspección y la cognición? ¿Qué podría pensar la fenomenología de la mente humana más allá de la naturalización practicada por la filosofía de la mente, la filosofía analítica, el conductismo y las teorías computacionales?

Una de las victorias de la filosofía de la mente en la segunda mitad del siglo XX consistió en continuar el modelo naturalista, asumiendo el esquema computacional para sostener que la inteligencia humana era análoga a la inteligencia artificial. En otras palabras, los avances de las ciencias cognitivas en materia de inteligencia artificial fueron más allá de las bases fenomenológicas y tuvieron un valor agregado por su auge social y, sobre todo, por su implementación tecnológica.

Las ciencias cognitivas fueron radicalizando el dualismo mente-cuerpo. Sin embargo, el criterio de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1985), quien señalaba el vacío epistémico del dualismo mente-cuerpo y, desde las bases fenomenológicas, sostenía que, a partir de la percepción, era posible articular la mente y el cuerpo y cuestionar los alcances perniciosos de una cognición descorporalizada.

La primera tarea que propone la fenomenología al conjunto de teorías que emanan de la revolución cognitivista consiste en poner en marcha un modo de proceder que le es propio, sobre todo en su intención de articular la relación mente-cuerpo, o el puente entre la conciencia y la realidad. Este procedimiento tiene que ver con el encuentro con las cosas mismas.

Se trata, entonces, de practicar la *epoché* y de poner entre paréntesis todo el aparato teórico y experimental que estas teorías han implementado. Se busca ofrecer una explicación de las diferentes estructuras de la experiencia, entendiendo con ello que la fenomenología se propone como método una nueva significación de la experiencia, en la que se producen las relaciones de conocimiento entre la subjetividad y el mundo de la vida.

Luego de la reducción eidética que se da con la *epoché*, surge una narración en primera persona que describe lo que ocurre en la experiencia cuando se percibe un paisaje, un automóvil o un perro cruzando la calle. Este relato daría cuenta de asuntos cognitivos como: ¿qué ocurre con la percepción sensible y cómo se enlaza con un concepto? ¿La percepción sensible actúa sola o es acompañada por el juicio y un proceso de abstracción de mayor complejidad? ¿Qué papel juegan la imaginación y la fantasía en este tipo de percepciones de la realidad? Como se aprecia, este conocimiento fenomenológico es de interés para la filosofía, en especial bajo la determinación de los

elementos intencionales de la conciencia que entran en juego en la configuración de este conocimiento, y que son temas de relevancia para la filosofía de la mente.

Mientras que la fenomenología plantea un análisis de la conciencia en primera persona, las teorías psicológicas lo hacen desde la tercera persona. ¿Qué implicaciones tendría esta sutil diferencia? En principio, el estatuto de la observación cambia, porque mientras que la fenomenología plantea un ejercicio participante, la psicología lo hace desde la distancia y una aparente neutralidad epistémica que podría traicionar el conocimiento directo del fenómeno de la experiencia. Esta diferencia se denomina como la distancia que separa a un método que practica un relato epistémico en primera persona de otro que pone en práctica el relato en tercera persona.

Las relaciones entre la fenomenología y la aspiración normativa

Todos estos elementos teóricos y prácticos señalados anteriormente buscan generar una reflexión filosófica sobre las apuestas metodológicas de la fenomenología y su potencial ante el estudio de las realidades sociales más apremiantes, que han puesto en tensión a la humanidad. Este es el caso de la filosofía de Husserl y, en general, de las propuestas de la primera mitad del siglo XX, en especial en el marco de la teoría crítica, cuyo auge se produce en escenarios previos a las grandes vivencias de la guerra que han desolado y exterminado a seres humanos, como ocurrió durante las dos guerras mundiales.

Por ejemplo, en los ensayos *Renovación del hombre y de la cultura* (2002), Husserl plantea que la toma de conciencia ético-moral representa el más alto avance humano hacia la apropiación ética y moral de una cultura. La propuesta de renovar Occidente a partir de un nivel más alto de normatividad la comparte con las filosofías críticas de la cultura de comienzos del siglo XX, en las voces de Erich Fromm (1977; 2012), en su preocupación por la desaparición de la idea de la libertad y el advenimiento del miedo y la dictadura del capital en las vísperas del Tercer Reich, lo cual tuvo una afectación estructural entre obreros y oficinistas.

Estas preocupaciones son visibles también en Herbert Marcuse (1985) y su crítica a la sociedad unidimensional, así como en versiones más recientes, como la teoría de la acción comunicativa en Jürgen Habermas (1989; 1990; 2008), o la apuesta por el reconocimiento en abierta discusión contra las prácticas sociales del desprecio formulada por Axel Honneth (1997; 2011).

En ambas teorías —tanto la de la acción comunicativa (Habermas) como la de las formas sociales del reconocimiento (Honneth)— se plantea que una ciencia social se encuentra orientada hacia la construcción de una vida normativa como aspiración definitiva de la vida moral. Estas pueden ser alcanzadas por sociedades devastadas por periodos de guerra, siendo esta la posibilidad que tiene la humanidad de renovarse a sí misma y recuperar su esencia, más allá de escenarios de violencia generalizada, de la radicalización del positivismo como modelo unidimensional del conocimiento, de la imposición de lenguajes instrumentales o de la paulatina erosión de las bases psicológicas que promueven una vida sana y feliz, sustituidas por otras que intensifican el miedo y las psicopatologías propias de la neurosis social, exacerbadas en escenarios posindustriales y expresadas en formas como el estrés crónico, la ansiedad, entre otras.

En efecto, para el filósofo moravo, el cultivo de las ciencias exactas ha generado cambios notables en la naturaleza (Husserl, 2008). Pero esto mismo no ha ocurrido con la condición humana. La renovación comienza por la ciencia del hombre (antropología), pues la que surge con la ciencia de la naturaleza ha producido transformaciones decisivas en el modo de vida de las sociedades modernas.

Mientras que las ciencias objetivas han adelantado cambios sustantivos para el bienestar de la vida humana, surge el interrogante acerca de cuáles han sido los cambios sociales que han logrado las ciencias humanas o ciencias del espíritu. Para Husserl, una de estas formas de renovación tiene que ver con:

El enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales que pertenecen a la esencia a priori 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. (Husserl, 2002, p. 5)

En otras palabras, la vida patológica del ser humano se renueva cuando esta puede enjuiciarse, no en función de afanes egoístas de dominación, sino mediante la incorporación vital de unos mínimos morales, los cuales aluden a la apropiación normativa de valores fundamentales de vida, tales como el derecho al pensamiento y la libre expresión, la libre locomoción, la preservación de la dignidad y la vida, la libertad de culto, etcétera. Estos planteamientos han sido desarrollados por la teoría de la acción comunicativa de Habermas y la ética del discurso de Karl-Otto Apel (Hoyos, 1986).

La fenomenología como *tabula rasa*

Según el Diccionario de la Real Academia Española, *tabula rasa* es una locución latina que se emplea para significar aquello que no tiene contenido previo; es, en efecto, una tablilla

lisa en la que todavía no se ha escrito nada, situación que alude al modo en que los niños conocen. De algún modo, la idea del conocimiento que plantea la fenomenología es semejante a la *tabula rasa*, en especial por su intención de reescribir la experiencia de la realidad como si fuera la primera vez.

Una obra filosófica del colombiano Danilo Cruz Vélez (1991) nos orienta acerca del sentido de la *tabula rasa* en la filosofía, en especial al afirmar lo siguiente:

La expresión alude al impulso, inherente a la filosofía, a borrar el saber adquirido que tienda a convertirse en creencia o dogma, con el fin de abrirse un camino desde la superficie hacia los fundamentos, es decir, hacia una fuente de luz que permita ver con claridad y distinción las cosas mismas, no sus fantasmas y quimeras. (p. 12)

Así las cosas, pensar es inventar un lenguaje para nombrar la realidad. La fenomenología no se escapa de esta pretensión y, por ello, resulta relevante tener presente cuáles son las coordenadas conceptuales de este lenguaje nuevo que parte de cero.

¿Por qué definir la fenomenología como un lenguaje que piensa radicalmente el inicio mismo del filosofar? ¿Qué significa pensar desde cero? ¿Cómo es posible considerar que la fenomenología es *tabula rasa*?

Siempre es bueno recordar que Descartes (2015) enseña que la filosofía debe proponer un cortocircuito a la tradición. Esto, en lenguaje fenomenológico, quiere decir que pensar filosóficamente implica poner entre paréntesis lo que otros han dicho sobre el significado de la realidad, de los fenómenos, del conocimiento, etc.

Una respuesta a esta serie de interrogantes la encontramos en el fenomenólogo Jan Patočka (2005), filósofo checo, quien entiende el principio de los principios de la fenomenología —a saber, ir a las cosas mismas— del siguiente modo:

Si formulamos de esta manera la idea fundamental de la filosofía de Husserl, notamos que resuena en ella el eco reiterativo con el cual se suele caracterizar comúnmente esta filosofía: una filosofía que quiere volver a las cosas mismas como fuente de experiencia de las cosas. Nada de principios abstractos, nada sobre las condiciones y posibilidades de entendimiento, sino las cosas mismas como origen, las cosas mismas de las cuales obtenemos toda adquisición (p. 10)

En atención a lo planteado por el pensador checo, podemos destacar que la fenomenología, en su intención de pensar nuevamente y asumir el acto de pensar como si se tratara de partir de cero —sin repetir ni emular otras formas de pensamiento—, implica:

1. Ir a las cosas mismas.
2. Plantear una nueva noción de experiencia.
3. Demostrar que experiencia y juicio no son actos distintos de conocer, sino que transitan el uno al otro (relación entre lo individual y lo universal).
4. Asumir un realismo epistemológico.

¿Por qué la fenomenología no es empirismo?

Nos encontramos con una filosofía que propone, de manera revolucionaria, que filosofar implica partir de cero. Esta es justamente la idea que se expresa en la locución latina *tabula rasa*. En este orden de ideas, pensar es valorar significativamente el esfuerzo de la experiencia personal, así como entender la realidad en un sentido originario y auténtico.

La experiencia es valorada positivamente por la fenomenología. Sin embargo, podemos caer en la idea de que la fenomenología es un empirismo renovado. Esto no es así por las siguientes razones:

1. Para el empirismo, el conocimiento se agota en el contenido suministrado por la experiencia. Sin embargo, conocer siempre implica ir más allá de la experiencia. En este punto se establece un diálogo muy interesante entre la filosofía de Kant (Hoyos, 1986) y la de Husserl (2014).
2. La experiencia no es solamente el conocimiento de lo individual. Existe en la fenomenología un tránsito entre lo individual de la experiencia y lo universal del juicio. Esta combinación es denominada por la fenomenología como *intuición eidética*.
3. La fenomenología distingue entre una experiencia individual del conocimiento y una experiencia universal del conocimiento. Existe una experiencia en sentido empírico y otra en sentido eidético. Lo ideal en el conocimiento fenomenológico es alcanzar la *intuición eidética*, que nos da noticia de lo particular y de lo universal de un modo simultáneo.

¿Individualidad o universalidad? La teoría fenomenológica de la variación eidética

La discusión ontológica y gnoseológica que plantea la teoría del conocimiento en la fenomenología se produce fundamentalmente en torno a la intuición eidética y a la cuestión de si, por medio de ella, lo individual puede existir o desaparecer en el proceso de abstracción que este proceder supone.

Para salir al paso de esta paradoja en la que podemos caer con la idea de la intuición eidética, Husserl (2014) propone la teoría de la variación eidética, en la que las individualidades se clasifican en generalidades que las articulan, sin que estas pierdan su especificidad ni tampoco desaparezcan ante el talante unificador de la abstracción.

Los análisis que propone Husserl en *Ideas II* plantean que la variación eidética en el estudio del cuerpo no se agota en la percepción de cosas externas, en materialidades sensibles o captadas por los sentidos, sino que estas son siempre análogas al mundo interior del sujeto y conectan con vivencias internas, como la autopercepción y el mundo de las afectaciones internas, así como con nuestra percepción del otro y la empatía (Husserl, 2014).

¿Qué es la intuición eidética?

Es la reunión entre experiencia y juicio. En otras palabras, la filosofía tiene como tarea descubrir lo universal en la experiencia particular. Esta invención del método fenomenológico será llevada hasta sus últimas consecuencias por el pensador de Múnich, Max Scheler (1957). Un ejemplo de ello se produce en su concepción fenomenológica del ser humano o antropología filosófica.

Una definición certera la propone Husserl (1995) en *Investigaciones lógicas* (vol. 1), a propósito del concepto de intuición:

toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; todo aquello que se nos brinda originariamente, por así decirlo, en su realidad corpórea, en la intuición, hay que tomarlo simplemente como se da, y sólo dentro de los límites en que se da. (p. 367)

¿Qué sentido tiene este concepto del darse originario? Básicamente, lo dado originariamente tiene que ver con una correlación entre lo mentado y la intención; es decir, conocer en un sentido fenomenológico es la síntesis que lleva a cabo el *logos* (razón, mente, entendimiento) entre la expresión lingüística que nombra la realidad y su intención o sentido.

Un concepto relevante que muestra esta síntesis en el conocimiento se encuentra en la idea de la percepción, tan relevante para la fenomenología. La percepción es una síntesis de la experiencia. Es decir, el acto de percibir es una síntesis, unión o enlace entre la sensibilidad y la abstracción.

La teoría de la percepción es abiertamente antiempirista (Patočka, 2005). En este sentido, se propone que, en el siguiente ejemplo musical, se identifique la intuición eidética o síntesis perceptiva que sugiere la pieza. La idea sería definir el concepto de color; es decir, averiguar: ¿cómo define la canción el concepto de color en un sentido eidético, reuniendo sensibilidad y abstracción en una síntesis perceptiva?

¿Cuál es la tarea de la filosofía según la fenomenología?

Es imperativo para toda filosofía ir a las cosas mismas. Se trata entonces de entender que la dinámica del *logos* es una búsqueda perpetua de articular experiencia y juicio, intuiciones y conceptos, creencias y opiniones, con ciencia y saber abstracto. La misión de la filosofía será construir continuamente intuiciones eidéticas, es decir, percepciones sintéticas de la realidad. En palabras del pensador checo Jan Patočka (2005):

¿Cuáles entonces la tarea de la filosofía? ¿Qué son las cosas mismas, hacia las cuales hay que volver? Es decir, las cosas en ese ámbito especial donde, gracias a la reflexión, se hace posible encontrar la estructura de la experiencia de cómo las cosas se descubren. No se puede investigar cómo se descubren las cosas en la contingente facticidad de su aparición, sino en las estructuras fundamentales que permiten de antemano que las cosas se aparezcan como objetos de una cierta clase, para que en actos sintéticos se den estructuras universales, se den verdades, para que el mundo se aparezca en su construcción conforme a leyes. Esto es posible estudiarlo de antemano; Husserl está seguro de ello. Esa es justamente la tarea de la filosofía. (p. 32)

En su *Introducción a la fenomenología* (2005), del filósofo checo Jan Patočka (1907-1977), se propone un conjunto de ideas muy clarividentes sobre la concepción de la fenomenología que inaugura su epígono, Edmund Husserl (1859-1938). Plantea, por ejemplo, que tal filosofía es un nuevo comienzo que, semejante al proyecto de la filosofía cartesiana, se propone como un modo de pensar que rechaza la tradición dominante en la sociedad, expresada en el espíritu positivo, el imperio de la técnica y el saber instrumental, así como el escepticismo y el naturalismo.

Ahora bien, abrirse de nuevo al conocimiento del mundo desde la radicalidad del *co-gito* tiene unas especificidades que se pueden acotar a continuación. En primer lugar, para Husserl (2008) esta radicalidad tiene que ver con una forma más originaria del pensar, que se descubre en la vivencia. La fenomenología se plantea como aquella filosofía que tiene como finalidad epistemológica pensar el desenvolvimiento de la experiencia como principio del conocimiento. Para Patočka (2005):

El Husserl maduro formuló este pensamiento, hilo conductor de sus esfuerzos filosóficos, bajo el nombre de “principio de todos los principios”: el origen de todo conocimiento y de toda verdad es el darse, y esto de manera que la cosa misma se da en el original —es decir, intuición de la cosa misma—. La intuición como origen de todo conocimiento, y como instancia primaria, debe ser empleada como se da, y sólo dentro de los límites en que se da. p. 10)

Otra idea semejante se encuentra en Michel Henry (1922-2002), uno de los continuadores de la fenomenología francesa. La inversión que lleva a cabo su propuesta consiste en poner la vida como el lugar de la manifestación absoluta del fenómeno. A juicio del pensador francés, la fenomenología se presenta como un saber sin más de la vida:

Todo viviente sabe de la vida absoluta y de sí mismo por mor de un saber absoluto —el saber de la vida que lo engendra, dándole el vivir y el experimentarse a sí mismo—, porque la vida se revela originariamente a sí misma en su experiencia patética, que no es, bajo ningún concepto, deudora del mundo. (Henry, 2001, p. 125)

La vida es la revelación inicial a partir de la cual se desarrolla la indagación fenomenológica. Ella misma suministra las condiciones para pensar su movimiento interno y su objeto de estudio:

Todo el método fenomenológico que se esfuerza en pensar la vida reposa sobre esta donación previa, que no depende ni de la fenomenología ni del pensamiento. Es siempre la vida la que hace posible su auto-objetivación en el pensamiento, en calidad de condición interna de este pensamiento y de su objeto. (Henry, 2001, p. 126)

Conclusiones

De este modo, llegamos a dos actitudes de conocimiento propias de la fenomenología. Por un lado, podemos asumirla como una actividad de la subjetividad, donde su vida especulativa es materia de estudio en función del esclarecimiento del espíritu humano como un encuentro pleno consigo mismo. Por otro lado, podemos también definirla

como una ciencia de las vivencias subjetivas e intersubjetivas que se dan en el encuentro con el mundo de la vida cotidiana.

En cuanto a lo primero, la fenomenología busca valorar positivamente la idea de que la filosofía es un saber superior por su comprensión eidética e intuitiva de la realidad. No es acumulación de saberes ni una enciclopedia de conocimientos; tampoco es una ciencia que corrobora constantemente si nuestras proposiciones son falsas o verdaderas, ni busca fundamentar la *episteme* de las ciencias sociales. Si la fenomenología no es empirismo, entonces puede entenderse como una suerte de filosofía del espíritu:

La tarea de la filosofía será, de un modo radical, la comprensión del “espíritu que se conoce, así como la totalidad de todo lo que es. La tarea de la filosofía —lo que es la fuente de la intuición original, lo que esta intuición considera y también lo que la hace posible— es el espíritu que se comprende a sí mismo. (Patočka, 2005, p. 33)

La fenomenología nos recuerda que la vida humana es una actividad espiritual. Esto puede interpretarse en un sentido hegeliano y especulativo (Patočka, 2005, p. 34). Ahora bien, otra forma de significar la actividad fenomenológica se da en su pretensión de convertir la vida cotidiana en un objeto de indagación científica y filosófica.

Esto quiere decir que la fenomenología no pretende hacer de la filosofía ni de la ciencia un saber universal con verdades absolutas. En este sentido, es una crítica a la metafísica, en el entendido de que, desde el mundo de la vida o la cotidianidad, el ser humano tiene la capacidad de relativizar las concepciones preestablecidas y dogmáticas que han definido de modo determinante los conceptos de verdad, conocimiento y realidad. La fenomenología sería, así, un despertar de la conciencia ante conocimientos que se han vuelto obvios y circulan en la cotidianidad como si fueran verdades incuestionables.

Referencias

Aguirre-García, J. C., Jaramillo-Echeverri, L. G. (2012). Aportes del método fenomenológico a la investigación educativa. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, 8(2), 51-74.

Cruz, Vélez, Danilo (1991). *Tabula rasa*. Planeta.

De los Reyes Navarro, H. R., Rojano Alvarado, Á. Y., y Araújo Castellar, L. S.. (2019). La fenomenología: un método multidisciplinario en el estudio de las ciencias sociales. *Pensamiento & Gestión*, (47), 203-223. <https://doi.org/10.14482/pege.47.7008>

- Descartes, R. (2015). *Meditaciones metafísicas*. Alianza
- Embree, L. (2003). *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*. (ed. bilingüe). Red Utopía / Jitanjáfora.
- Fromm, E. (1977). *El miedo a la libertad*. Paidós.
- Fromm, E. (2012). *Obreros y empleados en vísperas del Tercer Reich: Un análisis psicológico-social* (2012). Fondo de Cultura Económica,
- Gallagher, S., y Zahavi D. (2014). *La mente fenomenológica*. Alianza.
- Garfinkel, H. (2006). *Estudios en Etnometodología*. Anthropos.
- Gilardi, Pilar. (2013). El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, (46), 121-140. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202013000200006&lng=es&tlng=es.
- Habermas, J. (1989). Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa. En *Teoría de la acción comunicativa: Complementos y estudios previos* (pp. 479-507). Cátedra.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Taurus
- Habermas, J. (2008). Ética del discurso: Notas para un programa sobre su fundamentación. En *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 53-119). Trotta.
- Henry, M. (2001). *Encarnación: Una filosofía de la carne*. Salamanca.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento*. Crítica.
- Honneth, A. (2011) *La sociedad del desprecio* (F. J. Hernández y B. Herzog, trads.). Trotta.
- Hoyos Vásquez, G. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana (Kant, Husserl, Habermas)*. Universidad Nacional de Colombia.
- Husserl, E. (1981). *La filosofía en la crisis de la humanidad europea*. Nova.
- Husserl, E. (1995). *Investigaciones lógicas* (vol. 1). Aldaya.

- Husserl, E. (2002). *Renovación del hombre y de la cultura: Cinco ensayos*. Anthropos.
- Husserl, E. (2008). Capítulo I: La crisis de las ciencias como expresión de la radical crisis de la vida de la humanidad europea. En *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (pp. 47-62). Prometeo Libros.
- Husserl, E. (2014). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una fenomenología. Libro Segundo: investigaciones fenomenológicas de la constitución*. Fondo de Cultura Económica.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial*. Planeta De-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Fenomenología de la percepción*. Planeta De-Agostini.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological Research Methods*. Sage.
- Patočka, J. (2005). *Introducción a la fenomenología*. Herder.
- San Martín, J. (2005). La práctica de la fenomenología según Lester Embree: Comentario al libro *Análisis reflexivo. Reflective Analysis*. *Investigaciones fenomenológicas*, (4), pp. 215-242. <https://doi.org/10.5944/rif.4.2005.5449>
- Sartre, J. P. (1999). *El existencialismo es un humanismo*. Edhasa.
- Scheler, M. (1957). *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada.
- Zubiria, M. (2022). *Nueva traducción de la carta sobre el humanismo de Martin Heidegger y notas para el seminario: Privatissimum*. Editorial Biblos.

