

María del Carmen Astigarraga

FENOMENOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS
Aproximación al pensamiento psicológico de Husserl

A Julián Astigarraga, *in memoriam*
A Pedro José Belinchón, por su incondicional ánimo.

La Psicología y su camino hacia la Fenomenología

La fenomenología, en un sentido amplio, fue introducida por Karl Jaspers en la Psiquiatría. Sabemos que el máximo maestro de la Psicopatología General conocía desde 1908 las investigaciones de Husserl, sobre las cuales había trabajado. Al publicar la primera edición de su *Psicopatología General*, acude a Husserl, quien se entusiasma con la obra de Jaspers. Así, parece que fue Jaspers quien pregunta a Husserl sobre la idea que éste se había forjado de la fenomenología. Sabido es que ya Wundt había criticado antes que nadie a Husserl, y había acusado a éste de haber dicho lo que la fenomenología no es. Sin embargo, Jaspers sabía muy bien que Husserl había eliminado de la conciencia demasiadas cosas para que pudiera su técnica, servir sin más, a la medicina.

En una descripción clínica, la intuición esencial es útil siempre, pero no se puede reducir sino peligrosamente el historial clínico a una descripción que pone entre paréntesis excesivos elementos que el médico generalmente se ve obligado a tener en cuenta. Mas que una reducción de los datos, el médico tiene que ampliar hasta lo en apariencia más accesorio.

Jaspers, pues, cree que la fenomenología de Husserl en su metódica no le sirve. Una actitud que después han compartido otros fenomenólogos como Gruhle, Mayer Gross, Kurt Schneider, López Ibor, y Martín Santos. Para estos autores es la descripción del fenómeno en su más vivo mostrarse, lo que debe tomar para su historial el clínico fenomenológico. La interpretación viene después, cuando a la vista de los datos podemos seleccionar lo que es explicable y lo que sólo es comprensible.

Como quiera que sea, Jaspers abandona pronto a Husserl y se acerca a Dilthey, de quien toma su concepto de comprensión, y a través de Dilthey y de otros autores se nos muestra la primera experiencia de la fenomenología psiquiátrica como "fenomenología comprensiva".

Ahora bien, Husserl atrae a los fenomenólogos franceses y alemanes, hasta que por la propia marcha de la filosofía de Husserl es heredado por el existencialismo.

Las relaciones entre la fenomenología y el psicoanálisis son ambiguas. Sartre, en las páginas de *El ser y la nada* define su psicoanálisis existencial, y hace esencialmente dos críticas al psicoanálisis freudiano, primero lo acusa de objetivista y después de causalista, utilizando el concepto de inconsciente. Objetivista porque para Freud postula como base del hecho traumático – de la neurosis – una naturaleza: la libido; y causalista, porque se admite la acción mecánica del medio social sobre el sujeto para, a partir de ella, elaborar una simbólica general que permite desvelar el sentido latente de un sueño bajo su sentido manifiesto con independencia del sujeto. Merleau-Ponty también retoma esta crítica en *Fenomenología de la percepción*, pero al contrario que Sartre, que se mantiene en un nivel de conciencia conceptual, Merleau-Ponty trata de descubrir las síntesis pasivas de donde deriva la conciencia sus significaciones.

Pero con la tendencia que tiene la fenomenología a probar que lo dado simple y aparentemente es algo producido por el sujeto, podemos encontrar una vecindad inmediata a otro gran movimiento que desde el siglo XX corrió paralelo a la fenomenología. Se trata del psicoanálisis de S. Freud¹.

De esta proximidad da testimonio no sólo la autocomprensión de sus creadores, sino también el estilo que ambos movimientos practican den-

¹ Véase a este respecto P. Demetz "Kafka, Freud, Husserl: Probleme einer Generation" en: *Zeitschrift für Religions und Geistes geschichte*, VII (1955), pp. 59-69. También, sobre todo para lo que se refiere al movimiento fenomenológico H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Phaenomenologica, 5-6, 2T, La Haya 1976.

tro y fuera de las aulas. Los discípulos de ambos se consideran a sí mismos "partidarios", de tal modo que toda diferencia intelectual provoca la secesión. De esta forma, ambos movimientos son "desconfiados", algo que se aplica a los maestros con sus discípulos, y que hace que tanto Freud como Husserl se sintieran no sólo incomprendidos por sus discípulos sino que desconfiaran también de los trabajos de éstos².

Estas peculiaridades hay que tenerlas en cuenta pues no es lo mismo si una teoría se presenta como escuela o como movimiento. Es decir, si la teoría se nos muestra con la pretensión de servir como factor cultural total al ser un movimiento.

Con el término "movimiento" se indica aquí el carácter de cosmovisión que tiene la fenomenología, en donde se presenta como muestra de una teleología que ha de convertir todo pensar hipotético en poder espiritual para todos.

Esta comunidad de estilo entre el movimiento psicoanalítico y el fenomenológico se insinúa ya de forma temprana en un hecho aparentemente insignificante, como puede ser la elección, por parte de los dos pensadores, de fechas importantes para la presentación de sus obras capitales. Así, *La interpretación de los sueños* y las *Investigaciones lógicas* llevan fecha de 1900. Esta fechas simbolizan la pretensión de iniciar con el nuevo siglo un nuevo comienzo intelectual con problemáticas que siguen unidas aún al siglo XIX. En el caso de *Investigaciones lógicas* porque hay un antipsicologismo feroz pero que no excluye que la fenomenología siga siendo genética; y en el caso de *Interpretación de los sueños* porque aunque pretende ejercer como 'psicología por propia cuenta, lo que implica que distingue entre la realidad material y la realidad psíquica como "forma especial de existencia".

La aproximación de Husserl a Freud es tardía, y no se refiere a los contenidos especiales del análisis de la conciencia, sino a la posición del sujeto frente al objeto del conocimiento. Este hecho fue el que motivó principalmente en Alemania el malestar por el psicoanálisis, por lo menos hasta la II Guerra Mundial. El psicoanálisis era considerado demoníaco porque en él coincidían o debían coincidir conocimiento y curación.

De hecho, lo especial de la situación psicoanalítica consiste en que renuncia a la manipulación directa del paciente. Este análisis se abstiene de

² Téngase en mente la desconfianza de Husserl hacia sus discípulos de Gotinga y hacia los trabajos de Heidegger y Scheler.

intervenir directamente – hipnosis, terapia de choque, etc.- y mantiene ante el paciente una distancia que confiere a su acción rasgos mágicos.

Es esta distancia la que otorga al médico la dignidad del teórico que está por encima de las cosas, al poder contrastar la intimidad de las informaciones a cuya revelación el paciente se ve suscitado precisamente por el distanciamiento del médico.

Así, la penetración del analista en los ámbitos más íntimos del paciente, genera en este una dependencia considerada tan amenazante como la exclusión de la subjetividad del analista.

Desde esta perspectiva, podemos considerar la relación entre la vía del analista y la de la reducción fenomenológica. El analista, que para Freud es: “*aquel para quien la vida real no ofrece modelo alguno*” se abstiene de toda réplica a transmisiones, dolorosa para el paciente, y encuentra su equivalente fenomenológico en el hecho de que Husserl experimenta la reducción como la laboriosa superación de resistencias de la conciencia contra su “autorreflexión”. La autorreflexión metódica encuentra su límite insuperable en la “naturalización del espíritu”. Y así, como a Freud le importa que el trabajo del analista no encuentre un fin prematuro por la satisfacción aparente de las necesidades y nostalgias del paciente, a Husserl le interesa asegurar el futuro de la reducción practicándolo como proceso sin fin.

La convergencia del procedimiento resulta de la igualdad estructural en el concepto de conciencia, que existe del hecho de que la fenomenología siempre rechazó el concepto de inconsciente. En el tratado *Crisis* insiste Husserl en que: “*el problema de lo inconsciente tan frecuentemente tratado ahora*”³ está cubierto plenamente por la problemática de la constitución trascendental, pero no se puede desconocer que éste – como “subjetividad anónima” – está concebida según el modelo psicoanalítico.

Freud esbozó alguno de los rasgos fundamentales de este modelo en *Los límites de los sueños*. Primero: la interpretación de los sueños va contra la sobrevaloración del carácter consciente de los sucesos psíquicos, y Freud insiste en que la comprobación de las realizaciones más propias de la psique no tiene lugar en lo oculto, sino que ellas son incapaces de tener conciencia por principio. Esto sirve en todo el ámbito de lo inconsciente, que se supone como lo propiamente psíquico real, pero que por su naturaleza interna es tan desconocido como lo real del mundo exterior. Freud

³ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1954. Hua VI, p. 192.

comparte este agnosticismo con el *ignorabimus* del realismo filosófico de final del siglo XIX que piensa la realidad verdadera sólo como trascendencia a la interioridad de la naturaleza misma. Segundo: la interpretación de los sueños decide las realizaciones del pensar inconsciente como forma especial de la actividad, que se caracteriza por la serie inmodificable de sus decursos de tener que padecer unas instancias. Freud habla de determinación como característica sobresaliente de lo psíquico, pues aun en los estados de enfermedad se mantiene la firmeza de la estructura psíquica, de tal modo que la teleología de las funciones psíquicas se muestra extremadamente resistente a las perturbaciones.

Pese a estas reducciones de las propiedades de la conciencia *La Interpretación de los sueños* describe las funciones psíquicas como un sistema positivo dotado de homogeneidad, riqueza de contenidos y capacidad de conservación. En este sentido *La Interpretación de los sueños* no contiene una patología de la psique, no quiere ser una limitación de sus pretensiones, sino una restitución del sentido infravalorado que permite al analista interpretar sus manifestaciones según el modo de un texto.

Esta igualdad estructural del concepto teleológico de conciencia en Freud y de subjetividad anónima de Husserl tiene sus raíces en la transformación del concepto clásico de conciencia para la psicología del siglo XIX según la cual la claridad de la representación en la conciencia ha de remitirse a la actividad libre del representar. De tal modo que en lugar de la auto-transparencia de las realizaciones de la conciencia emerge la autoactividad que encuentra su expresión epocal en el concepto de trabajo.

A Freud y a Husserl les es común la preferencia por este concepto en la descripción de las realizaciones de la conciencia. De ello resulta que para los dos pensadores es firme el propósito de revalorizar las funciones de la conciencia frente al pensamiento arbitrario.

Teniendo en cuenta esta teoría psíquica de las funciones que otorga a la subjetividad reflexiva sólo la posición secundaria, es claro que se le pone un estrecho límite a la posibilidad de una ilusión hermenéutica de lo inconsciente. La teleología interna de los acontecimientos de la conciencia se sustrae a la configuración reflexiva del sujeto así como a la comprensión analítica del psiquiatra. Las perturbaciones de las funciones que se manifiestan como pérdida de la realidad y sustitución de la realidad en la neurosis o psicosis, sólo pueden eliminarse mediante la restauración de los mecanismos psíquicos. En este programa se encuentra una renuncia a la iluminación de los contextos de sentido pues el hacer consciente analítico tiene como meta la restauración del anonimato de la

subjetividad. Análisis psicoanalítico que no puede ni debe sustituir las funciones de lo inconsciente.

Una confirmación de esta concepción la constituye la teoría freudiana de la regresión como expresión de perturbaciones de la función. La regresión se manifiesta en el predominio de la contemplación, cuyo carácter de presente fue puesto de relieve en la Interpretación de los sueños. En la regresión no se logra la liberación del presente, necesaria para el funcionamiento normal de la psique. En vez de formar conceptos abstractos, la psique queda adherida a imágenes que alguna vez "se encontraron en el comienzo de su desarrollo"; en este sentido la regresión inaugura el acceso a la herencia arcaica del hombre, y descubre las antiqüedades anímicas.

Este retorno psicoanalítico a los orígenes no es interpretado por Freud como retorno a la identidad intacta en la subjetividad originaria. Ciertamente se relativiza al pensar como rodeo hacia la satisfacción de los deseos, pero se encuentra pleno reconocimiento por el mundo exterior en su necesidad y conveniencia para el establecimiento de la identidad de la percepción. La regresión remite según Freud a una forma del modo primario de trabajo del aparato psíquico, abandonado como inconveniente.

De modo semejante al uso de la regresión como instrumento del método genético del psicoanálisis, el retorno de Husserl al mundo vital tiene la función de corregir "desplazamientos de sentido"⁴ en la racionalidad moderna mediante la reconstrucción del sentido de origen. Si Husserl le concede a la contemplación una valoración más favorable que Freud, está, sin embargo, muy lejos de querer volver hacia atrás el desarrollo del espíritu que ha ido más allá del origen.

El giro hacia la interpretación de las estructuras mundano-vitales de la experiencia trae consigo en *Crisis* una transformación del tipo de teoría que estaba ya trazado por el psicoanálisis. La teoría fenomenológica se presenta como el ensayo de terapia de la racionalidad europea cuya "crisis" diagnosticó Husserl no sólo en las ciencias sino también en toda la cultura europea⁵. Ciertamente es que Husserl se muestra más optimista que Freud, quien encuentra en el desarrollo de la cultura un proceso que ocurre sobre la humanidad, quien además considera inexplicable la teleología de este proceso y está convencido de la insuperable propensión a la perturbación del proceso.

⁴ Hua VI, p. 46.

⁵ Hua VI, p. 10.

Con el tardío retorno a la ingenuidad de la vida se completa el distanciamiento de Husserl del idealismo ahistórico de *Ideas*⁶, pero esta solución no significa ruptura, pues la correspondencia entre psicoanálisis y fenomenología puede ilustrarse en la tendencia a hacer consciente lo inconsciente. Tras ello se encuentra una disposición a interesarse seriamente por los orígenes. Del anciano Husserl también cabe decir que: “dejó atrás el mundo puro de la utilización de las ciencias y siguió por aquel difícil camino hacia las historias de la creación, a las protoimágenes, a los mitos, y en medio de este caos horrorosos de destrucción de realidad y de inversión de valores luchó forzosamente, legalmente, y con medios serios, por una nueva imagen del hombre”⁷.

La aproximación de la filosofía tardía de Husserl al psicoanálisis se hace patente en la transformación de la fenomenología pura en fenomenología genética, tal como aparece en *Lógica formal y trascendental* de 1929. Aquí persigue Husserl la evidencia hasta sus orígenes pre-predicativos y al hacerlo descubre que: “se puede preguntar a toda configuración de sentido por su historia de sentido que le es esencial”⁸.

La historia del sentido está sometida a reglas sintácticas que se diferencian de las del juicio. En este punto Husserl corrige la posición que había adoptado en *Investigaciones Lógicas*: “Todavía no se había diferenciado: entre lo sintáctico en general que ya emerge en la esfera pre-predicativa y que por lo demás tiene su analogía en el ánimo, y lo sintáctico de la esfera específica del juicio”⁹.

La historicidad interna de las sedimentaciones de la conciencia vuelve dominante tanto en el psicoanálisis como también en la fenomenología la figura tardía del pensamiento del “retorno”. Los comienzos convierten en el eje de los análisis de la conciencia, y en ellos se encuentran inseparablemente contiguos la riqueza y la amenaza. En Husserl esto se convierte en “tarea infinita” que condena a la fenomenología a ocuparse de sí misma y la radicalidad de la pretensión del comienzo absoluto encuentra su correlato en la no conclusión del desarrollo: “Un comienzo al

⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976, Hua III.

⁷ G. Benn, “Expressionismus”, *Ges. Werke*, editados por D. Wellershaft, Tomo 3: *Essays und Aufsätze*, Munich 1985, p. 810.

⁸ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten (1920-1930)*.

⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950, Hua XVII, p. 220.

que también pertenece la evidencia de un camino, que ha de constituirse como necesidad ideal, para la infinitud del trabajo por realizar"¹⁰.

De manera semejante sucede con la terapia psicoanalítica. Mientras que Freud al principio pensaba de modo optimista sobre las posibilidades de la conclusión y de la abreviación del análisis, tuvo que aceptar cada vez más la convicción de que su planteamiento teórico implica la idea de un análisis infinito. Con ello Freud solamente saca la consecuencia del principio formulado en *La Interpretación de los sueños* "En el inconsciente nada se puede llevar hasta el fin, nada es pasado o se ha olvidado"¹¹.

Freud mismo, no se dejó impresionar especialmente por la no conclusión del proceso analítico, pues para él, el análisis fue siempre una "técnica" provisional, con respecto a la cual creyó hasta el final que en el futuro podría ser sustituida por medicamentos.

Husserl no hubiera podido soportar por cierto una química semejante. Para él, la interpretación infinita de la subjetividad activa fue un signo de la absolutez de la esfera trascendental. Con ello, el descenso de Husserl al 'reino de las madres' se acerca al camino hacia lo místico, como fue descrito por T. Mann en la conferencia "Freud y el futuro", pronunciada en 1936. Mann, teniendo presente su propia obra, destaca el tránsito de Freud desde lo psicológico hacia el interés místico: "Las causas primitivas del alma humana son simultáneamente proto-tiempo, aquella fuente profunda que va hasta el mito y funda las proto-normas, proto-formas de la vida"¹².

En el mundo vital está presente el proto-tiempo, frente al cual pierden completamente su significación el tiempo de la historia. Husserl también considera que en la vida del individuo lo mítico constituye una grada tardía y madura, de tal modo que con ello se adquiere la mirada para la más alta verdad que se manifiesta en lo real.

Y la coincidencia se extiende también a la función que corresponde al giro hacia el mundo vital en la filosofía vivida de Husserl, lo que supone que el mito es la legitimación de la vida y sólo por medio de él es posible encontrar su autoconciencia, su justificación y su consagración.

Junto con otros, Mann entró por el camino hacia el mito, tan característico de los pensadores y poetas de la primera mitad del siglo XX, pero, a diferencia de Husserl, evitó caer en la decadencia por el mito mediante la distancia irónica. La obra de Husserl, en cambio, se presenta como filo-

¹⁰ E. Husserl, *Hua I*, p. 120.

¹¹ p. 583.

¹² *Ensayos III*, p. 185.

sofía del entusiasmo por la realidad a la que le es ajeno el sentido del humor. Pero esto sucede porque la seriedad no es en Husserl cosa casual. Ella resulta de la voluntad incondicional de realidad esencial, el humor significa y crea distancia, y con ello aniquilación de esencialidad, que el filósofo, sediento de realidad sustancial, no cree poder permitirse.

La psicología fenomenológica

Los datos primarios que se nos dan como punto de partida de la investigación psicológica – intencionalidad y causalidad – aluden a la posibilidad de construir una psicología exclusivamente intencional pero no causal, sin que esta psicología deje de ser una psicología científica. Es más, con la pretensión de que ella sea la psicología realmente científica, una psicología absolutamente carente de ingenuidades y supuestos, que estaría alentada para alcanzar esta meta por su sentido de cientificidad radicalmente distinto del de la cientificidad natural-objetiva, está representada por la tesis de Husserl.

Husserl tuvo el mérito enorme de enunciar con singular fuerza y nitidez por qué una psicología construida con los cánones de la cientificidad instaurados en la modernidad nunca podría haber servido de ayuda especial a la verdadera psicología, que, a la larga y mediante la aclaración constante de sus supuestos, debe identificarse con la filosofía trascendental. En este sentido, el dualismo psicofísico fue desastroso tanto para la filosofía como para la auténtica psicología. Husserl denunció este hecho pero no contestó específicamente cómo la psicología podría superar este dualismo congénito. Mejor dicho, sí que declaró cómo superarlo, a saber: eliminando el problema de la "inteligencia encarnada", en el sentido en el que hoy se entiende ésta, mediante el planteamiento de la tarea de una investigación rigurosa de la subjetividad universal constituyente. Sin poder entrar directamente en el género de investigaciones que debería abrazar este proyecto, creo que el camino que quiso seguir Husserl estaba orientado por este otro lema: si para hacer psicología debemos contar con un ser promiscuo, entonces haremos psicología sin causalidad. Como se impone de suyo, la primera tarea será la de mostrar que no es correcto hablar de causalidad cuando se hace referencia a las propiedades ontológicas del ser psíquico tal y como se da éste en la psicología popular, en el "mundo de la vida", como dice Husserl. Para hacer posible esta eliminación, el primer paso será intentar caracterizar el ser psíquico, – las almas, las mentes – tal y como se nos da previamente en el mundo

de la vida. Esta caracterización debe ser llevada a cabo, según Husserl, "de una manera realmente desprejuiciada,... de un modo totalmente ametafísico" si es que se quiere "capturar el último sustrato auténtico de una ciencia de las almas"¹³.

De acuerdo con Husserl, mi "imperar" yoico sobre mi cuerpo vivo (*Leib*) y la intencionalidad, son los dos datos existenciales que se pueden extraer de la descripción ametafísica de la experiencia mundano vital del ser psíquico. En la experiencia fenomenológica, ni cuerpo ni lo vivo originariamente como un simple cuerpo físico (*Körper*) entre los otros muchos que componen el sistema natural cerrado de cuerpos que pueblan el universo natural, sino como cuerpo vivo (*Leib*) sobre el que yo "impero" o "mando" (*ich walte*); un cuerpo al que animo, al que muevo. Sin embargo, pronto descubro también que no solamente impero sobre mi cuerpo, sino que él es – dentro de ciertas limitaciones conocidas intuitivamente por todos – un instrumento que colabora conmigo y con mis intenciones de una manera más o menos armónica y eficaz cuando intento "imperar" también sobre el mundo físico circundante: yo cojo, atraigo, subo o bajo este o aquel objeto¹⁴. En general un "yo puedo hacer". es así como experimento de forma originaria en mi cuerpo vivo la "corporeización de las almas"¹⁵. Sólo cada uno en si mismo puede encontrar propiamente esta clase de experiencia única.

El segundo dato esencial de la experiencia mundano-vital de lo psíquico que destaca Husserl no es otro que el de la intencionalidad, que se manifiesta de múltiples formas: el lenguaje, la percepción, la persecución de fines y medios, etc.¹⁶. Las fuentes que guían la discusión son la espacio-temporalidad, la causalidad y la individuación de lo propiamente psíquico. Estos tres conceptos están estrechamente relacionados. Con todo, convendría tratar en primer lugar la espacio-temporalidad en unión con la causalidad. Según Husserl, la espacio-temporalidad en unión la causalidad. Según Husserl, la espacio-temporalidad es "la forma universal del mundo real" y, en primera instancia, de los cuerpos (*Körper*)¹⁷. Cualquier cosa que tiene capacidad causal es material y, eo ipso, espacio-temporal. Husserl se pregunta ahora si las almas poseen, al igual que los cuerpo y en el mismo sentido, espacio-temporalidad. Acogiéndolo-

¹³ Hua XVII, p. 216.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Hua XVII, p. 220.

¹⁶ Hua XVII, p. 236.

¹⁷ Hua XVII, p. 220.

se a la doctrina de su maestro Brentano, Husserl enuncia simplemente que *“el ser anímico en y para sí no tiene ninguna extensión ni ubicación espacial”*¹⁸. La conclusión cae por su propio peso: lo que no es espacio-temporal, no es material y no tiene, por tanto, capacidad causal. Un yo, propiamente, no causal “por medio” de sus actitudes proposicionales. Antes bien, el problema que surge de inmediato es entender cómo puede realizarse el “imperar” yoico, cómo puede explicarse más allá de estas caracterizaciones intuitivas que se establecen sobre el sustrato descriptivo básico que ofrece el análisis “sin prejuicio” del mundo de la vida.

Para retomar el problema de la causalidad de lo psíquico, en unión con el problema de su individuación y no con el de su espacio-temporalidad, es necesario contraponer la causalidad y la individuación de los cuerpos y la causalidad y la individuación de las “psiques”. *“Un cuerpo es lo que es en tanto que este cuerpo determinado: un sustrato de cualidades ‘causales’ localizado espacio-temporalmente en su propia esencia. Así pues, si se hace desaparecer la causalidad, el cuerpo pierde su sentido de ser como cuerpo, su identificación y diferenciación como individualidad física. Pero el Yo es ‘éste’, y posee la individualidad en sí y a partir de sí mismo, no a partir de la causalidad”*¹⁹.

La dificultad inherente a esta cuestión de las relaciones entre la causalidad y la individuación es semejante a la que aparecía cuando se discutió el problema de la espacio-temporalidad del ser psíquico. Desde el punto de vista originario en el que yo me percibo a mi mismo, no me sentiría cómodo si alguien estuviera dispuesto a defender respecto de mí que mi entidad personal depende esencialmente de las interacciones causales entre el mundo y mis estados anímicos, o entre mis estadios anímicos entre sí, o entre éstos y mis movimientos corporales. Parece que yo soy una entidad individual a la que no hace la más mínima contribución el hecho de estar impropia e indirectamente localizada en un cuerpo, y como “participando” de su espacio-temporalidad²⁰. *“En tanto que tal «el yo» tiene de antemano en su unicidad. Para el Yo, tiempo y espacio no son principios de unificación; el yo no conoce ninguna causalidad natural, la cual, según un sentido, es inseparable de la espacio-temporalidad; su actuar es un imperar yoico y éste acontece inmediatamente por medio de sus cinestesis en tanto que*

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Hua XVII, pp. 221-222.

²⁰ Hua XVII, p. 220.

imperar en su cuerpo vivo, y sólo mediante (puesto que éste también es cuerpo) sobre otros cuerpos"²¹.

La importancia que tiene el texto que se acaba de citar es que delega momentáneamente la discusión de la individuación del yo – nunca sujeta a la causalidad natural – al problema de su actuación. Su actuar no es un causar sino un "imperar". Sin embargo, esta comprensión pasaría necesariamente por la comprensión de las cinestesis como el lugar privilegiado en el que se realiza y manifiesta esta capacidad ejecutiva del yo.

El problema de la corporalidad es decisivo en nuestro cometido, pues el psicoanálisis tuvo siempre dificultades para retornar al cuerpo, pues había elaborado ya demasiadas figuras fantasmales. Propiamente, la psicósomática es un intento de establecer correlaciones entre la vida personal y el organismo como un todo. Para la psiquiatría lo importante es no sólo la búsqueda de nuevos modos de correlación entre psique y cuerpo, sino la investigación de sus formas de totalización existencial. Pero el cuerpo, sigue siendo decisivo, de donde que tengamos siempre que estimar la evolución real y paralela de la patología psicósomática. El cuerpo no sólo plantea un problema fenomenológico, sino también estructural, No es simplemente la relación de mi cuerpo con mi mente, residuo de la vieja problemática cuerpo-alma, sino todavía algo más complejo, mi relación con los demás. Husserl, Merleau-Ponty y Sartre han escrito profundas páginas a este respecto, así como Monkovski o Binseanger.

La facticidad del cuerpo consiste en que mi cuerpo es mío, pero simultáneamente es para otro, mi cuerpo me compromete con el mundo y con los demás. Todo lo que mi cuerpo es, lo es no sólo para mi, sino igualmente para los otros. Lo mismo sucede con la percepción fenomenológica a través del cuerpo, es decir, como mi cuerpo me sirve para la percepción de los fenómenos. La clave está en que mi cuerpo, al estar inserto en el mundo real, pertenece al espacio y al tiempo, como categorías dimensionales, ante las cuales ha de someterse antes que a ningún otro dominio de la existencia. La mas general declaración del existencialismo "que existo aquí y ahora" incluye el espacio y el tiempo como premisa fundamental. Desde el punto de vista del existente humano, tanto a nivel del espíritu como del cuerpo, es totalmente imposible separar el espacio y el tiempo. Ya Erwin Strauss mostró que incluso los términos de arraigada estirpe espacial, como los adverbios de lugar aquí y allí, son re-

²¹ Hua XVII, p. 222.

specto del hombre, relaciones que implican el tiempo. El aquí es el lugar donde soy, y donde ya no soy, el allí es un lugar donde no soy todavía. Pero sobre todo, el aquí es posible porque soy ahora, y allí será posible si hay después. El espacio del hombre es siempre un espacio vivido, que supone el tiempo, y por ello la actitud fundamental del hombre en el espacio es la de un ser en movimiento pues nada hay en la existencia real que pueda darse en estado de quietud.

Allí donde no está lo demás, estoy yo, pero siempre en el espacio, anclado y orientado, En la medida en que al espacio es tiempo, yo vivo en plena sucesión mi ser en el espacio, o sea, que mi ser en el espacio se configuraría como un transcurrir; sentirme, vivirme a mi mismo como sucesión en realidad es la forma de sentirme espacializado dentro del tiempo; el peso de la vivencia de la sucesión es a medias espacio y a medias tiempo. Así, Husserl repite como decisiva no sólo la extensión, sino la orientación, o sea, la capacidad de producir espacio relacional.

Mi tesis es que es posible que haya una precomprensión oscura de lo que sea este actuar inmediato del "imperar" yoico sobre un cuerpo vivo. Pero no creo que haya una comprensión propia de cuáles sean sus condiciones de posibilidad. Varios son los problemas que se dan aquí la mano. El primero es la sospecha de que yo no "muevo" mi mano de la misma manera que una bola toca a otra cuando choca con ella. Sin embargo mi mano, aquello sin lo cual mi imperar se queda en mera posibilidad de actuar mediatamente sobre otros cuerpos, sé que puede mover éste o aquel objeto según el modelo de las bolas de billar. Si el modelo intuitivo de las bolas es el de la causalidad natural, entonces no quiero decir que mi imperar yoico sea un causar natural. La contrapartida de este recelo es que relega el irracionalismo la actuación del yo que dispone libremente de su corporalidad.

El psicólogo objetivista, principal interlocutor del fenomenólogo, afirma que la psicología debe renunciar a conceder un puesto privilegiado al yo en el conocimiento de si mismo. La introspección como método general de la psicología admitía, ante todo, el axioma de que lo vivido por la conciencia constituye de por si un saber de la conciencia. En otros términos, la vivencia se da inmediatamente junto con su sentido al volverse hacia ella la conciencia. En segundo lugar, esta psicología introspectiva concebía tal vivencia como interioridad, de tal modo que se hace necesario distinguir lo exterior de lo interior, lo que pertenece a las ciencias la naturaleza, u objetivo, de los objetivo, a lo cual sólo se tiene acceso a través de la introspección. A decir verdad, esta disociación demostró

pronto ser de un uso delicado, pues a medida que se producían progresos en la fisiología se planteaba el problema de saber por donde pasaba la línea de demarcación de los fenómenos, hasta que se comprendió – gracias a la fenomenología – que una frontera sólo puede separar las regiones de una misma naturaleza de tal modo que la conclusión a la que se llegaba era que lo psíquico no existe del mismo modo que lo orgánico. En tercer lugar, las vivencias de la conciencia tenían un carácter estrictamente individual, en el sentido de que son vivencias de un individuo situado y ubicado en el tiempo, y de que son por tanto irreproducibles.

La fenomenología coincide con el objetivismo en la crítica a ciertas tesis introspeccionistas. El mismo empeño de la psicología tiene la fenomenología para desmentir que el sentido de un contenido de conciencia es inmediatamente manifiesto y aprehensible en tanto que tal. Así, si sentimos la necesidad de una ciencia psicológica es por saber que no sabemos que es el psiquismo. Cuando digo que al estar asustado soy miedo no puedo decir que conozco qué es miedo, sino que solamente se que tengo miedo, por tanto es fácil medir la distancia entre los dos saberes. En realidad, el conocimiento de si por uno mismo es indirecto, es una construcción, y debo descifrar mi conducta como descifro la de otra persona.

La fenomenología opone así la reflexión a la introspección. Para que la reflexión sea válida, es necesario que la vivencia sobre la cual se reflexiona no sea inmediatamente arrastrada por la corriente de la conciencia, es necesario que en cierta manera permanezca idéntica a sí misma a través de ese devenir. Se comprende por qué Husserl trataba de fundar la validez de la reflexión sobre la retención, una función que no debe ser confundida con la memoria, puesto que constituye su condición. Por la retención la vivencia continúa siéndome “dada” ella misma y en persona, aunque afectada por un estilo diferente, según el modo del “ya no”. Es decir, la cólera que me arrebató ayer existe aún para mí, puesto que puedo aprehenderla nuevamente por la memoria, encontrarle motivaciones, excusas, etc.; es sin duda esta cólera la que ha quedado retenida en el seno de mi “presente vivo”, porque aunque afirme que la vivencia de cólera está modificada, implica también que ‘tengo’ aun, en cierta manera la cólera no modificada que hace que pueda comparar la cólera pasada de la que mi memoria me informa, con la que tengo en el presente. Por tanto, el objeto cólera es el mismo a través de las evocaciones sucesivas que puedo hacer de él, puesto que siempre es la misma cólera de la que estoy hablando.

Así es como resulta posible toda reflexión, y en especial la reflexión fenomenológica, que intenta precisamente reconstituir la vivencia de que se trata (la cólera) describiéndola de la manera más adecuada posible. Esta reflexión es una recuperación descriptiva de la vivencia misma, captada entonces como objeto para la conciencia actual del que describe. Se debe, en suma, diseñar fielmente eso que pienso al pensar en mi cólera pasada, pero hace falta además que piense efectivamente esa cólera vivida y no una reconstrucción de ella, pues no debo permitir que se me oculte el fenómeno realmente vivido por ninguna interpretación. De tal modo que la reflexión fenomenológica ha de diferenciarse de toda otra reflexión filosófica tradicional por el hecho de que no reduce la experiencia vivida a su condición a priori, oponiéndose por tanto a la psicología introspectiva, sino que el afán de la fenomenología husserliana es volver a la cosa misma, al afán de ingenuidad que nos asegura contra la introducción de prejuicios y la aparición de alienaciones en la descripción reflexiva que he de hacer de la vivencia, en este caso de la cólera que siento.

Por lo tanto, lo que primero debo separar para efectuar el análisis reflexivo es la vivencia de cólera anterior a toda racionalización fin de poder reconstruir luego su significación.

Hemos de tratar ahora otro tema, como es la intencionalidad y su influencia sobre el comportamiento. La fenomenología, paralela todavía en este momento con el objetivismo, se ve llevada a rechazar la distinción clásica entre lo interior y lo exterior. Pero la intencionalidad, considerada en su sentido psicológico, expresa precisamente la insuficiencia radical de la escisión entre interioridad y exterioridad. Decir que la conciencia es conciencia de algo es decir que no hay cogito sin *cogitatum*, es decir, que estoy ligado con el mundo. Esto nos hace recordar que la reducción fenomenológica que nos hace poner entre paréntesis el mundo no significa sino una desconexión de la alineación por la cual me aprehendo como mundano y no como trascendental. Así, el yo psicológico está constantemente y por esencia lanzado al mundo y comprometido en situaciones. De este modo el psiquismo no es interioridad sino intencionalidad, esto es, una relación del sujeto y de la situación, dándose por sentado que esta relación no une dos polos aislados, sino que tanto el yo como la relación son definibles en y por esa relación. Así el mundo es negado como exterioridad y afirmado como medio, y el yo es negado como interioridad y afirmado como existente.

Este mismo desplazamiento de la noción central de toda psicología se observa en la investigaciones empíricas. El concepto de comportamiento

responde a la misma intención, y es concebido periféricamente, es decir, estudiado sin apelar a la fisiología.

Una de las escuelas psicológicas que más se ha acercado a las tesis de la fenomenología es la *Psicología de la Forma*. En esta escuela el comportamiento es retomado y precisado en la forma. De hecho, no se trata de saber si percibimos lo real tal como es, porque lo real es precisamente lo que percibimos, esto es lo que Husserl intenta decir cuando muestra que la misma verdad científica sólo se funda en último análisis en la experiencia antepredicativa del sujeto de la ciencia.

Cuando se plantea el problema de saber si el sujeto empírico percibe lo propiamente real se sitúa por encima de esa relación, el filósofo contempla entonces, desde lo alto de un pretendido saber absoluto, la relación que se establece entre la conciencia y el objeto. La fenomenología, apoyándose en los datos empíricos de las investigaciones de la psicología de la forma, denuncia la inversión de sentido anunciando que se puede comprender el mundo como el conjunto de construcciones a partir de las cuales explica la ciencia el mundo sensible, pero este sistema no debe ser realizado sino que es un ropaje del mundo perceptivo.

En consecuencia lo que por la psicología de la forma es denominado medio del comportamiento, la fenomenología lo llama mundo circundante que constituye el universo efectivamente real, porque se lo vive efectivamente como real. Por consiguiente, el término realidad no implica una remisión a una sustancia material sino que ha de definirse como pre-existencia.

Este carácter esencial del mundo circundante consiste en que está ya ahí. En cierto sentido la percepción es el intento de desentrañar ese núcleo del ya, la prehistoria, que hace que toda tentativa experimental objetiva remite a un coma ya instituido, anterior a toda reflexión predicativa, sobre la cual se establece la relación explícita que mantengo con el mundo. Por tanto, para la teoría de la forma, la forma no es en sí, es decir, no existe con independencia del sujeto que inserta en ella su relación con el mundo, no es tampoco construida por mí, ni tampoco es absoluta, porque la experimentación demuestra que es posible hacerla variar. De este modo, el mundo en el cual estamos instalados por la percepción es objetivo pero no absoluto, puesto que en cierto sentido es verdad que somos nosotros quienes le conferimos la objetividad, pero se la conferimos en el nivel en que se nos aparece, en el nivel primordial sobre el cual se funda nuestra relación con el mundo.

Por consiguiente, puede decirse que la teoría de la forma ha tratado de desvelar un mundo fundamental, anterior al universo explícito en el cual nos hacen vivir tanto la actitud natural como la ciencia natural. Esta era la ambición de Husserl. El hecho mismo de abordar el problema de la percepción constituye un síntoma de lo que decimos, pues la percepción es aquello por lo cual estamos en el mundo, o aquello por lo cual tenemos un mundo, y constituye en virtud de esto el núcleo de toda comprensión filosófica y psicológica del hombre. El eje de la teoría de la forma reside igualmente en la percepción, y el pensamiento de Husserl retorna constantemente al problema de la constitución de la cosa, una convergencia que no es fortuita, sino que se explica por el afán de radicalidad que trata de fundar su posibilidad en una relación más originaria que ha sido buscada tanto por psicólogos como por fenomenólogos en el seno de la propia relación. Reencontrándola aquí, la noción central de la fenomenología, la intencionalidad, se muestra cómo la intencionalidad de un sujeto profundamente sumido en el mundo primordial.