

Revista de Filosofía, N° 75, 2013-3, pp. 105 - 122
ISSN 0798-1171

¿Es la fenomenología un tipo de reduccionismo epistemológico?¹

Is Phenomenology a Kind of Epistemological Reductionism?

Juan Carlos Aguirre García
Universidad del Cauca
Colombia

Resumen

Hace un par de años, el filósofo cubano Pablo Guadarrama escribió un artículo titulado: “Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales”². El objetivo de este trabajo será mostrar cómo la lectura hecha por este filósofo sobre la fenomenología, puede conducir a una tergiversación de esta metodología filosófica. En lugar de señalar algunas omisiones de la fenomenología hechas por Guadarrama, se trata de explicar por qué la fenomenología, en vez de ser un reduccionismo epistemológico, podría posibilitar algunas “investigaciones integrales” en Ciencias Sociales. Para cumplir con este objetivo, se parte de la presentación sucinta de las tesis de Guadarrama; posteriormente, se señalan los puntos que no se corresponden con una interpretación informada de la fenomenología. Finalmente, se sugieren algunos argumentos acerca de la importancia de la fenomenología en el contexto de las Ciencias Sociales.

Palabras clave: Reduccionismo, intencionalidad, Husserl, Fenomenología, investigación integral.

- 1 El presente hace parte del Grupo de investigación Fenomenología y ciencia, reconocido por Colciencias y avalado por la Vicerrectoría de Investigaciones de la Universidad del Cauca – Colombia. El autor desea dar expreso crédito y mención a la Universidad del Cauca por los espacios y los tiempos propiciados para llevar a cabo estas reflexiones; igualmente, se extiende el agradecimiento a los evaluadores anónimos de la revista por sus valiosos aportes para la reestructuración final del artículo.
- 2 Publicado en *Revista de Filosofía*, No. 2, Vol. 62. 2009. pp. 48-84.

Abstract

A couple of years ago, the Cuban philosopher, Pablo Guadarrama, wrote an article titled: "Criticism of epistemological reductionisms in the social sciences." The aim of this paper will be to show how the reading made by this philosopher can lead to a misunderstanding of phenomenology. Instead of indicating some omissions about phenomenology made by Guadarrama, this text tries to explain how phenomenology, instead of being an epistemological reductionism, could facilitate some "integral investigations" in social science. To fulfill this objective, the article starts with a succinct presentation of Guadarrama's thesis; later, some aspects that do not correspond with an informed interpretation of phenomenology are pointed out. Finally, the article presents some arguments about the importance of phenomenology in the social science framework. The possibilities of phenomenology for "real" research in social sciences are noted.

Keywords: Reductionism, intentionality, Husserl, phenomenology, integral research.

Introducción

Cada vez son más frecuentes las críticas que se levantan contra lo que se ha dado en llamar: Pensamiento moderno occidental, Modernidad o, simplemente, Occidente. El blanco de estas críticas es, por lo regular, el tipo de pensamiento que se entronizó desde el siglo XVII, caracterizado por la primacía de las abstracciones matemáticas, en desmedro de las cualidades secundarias propias del sentido común³, y por su reducción al cálculo y la medida⁴. Aunque estas críticas provienen de autores de distintas corrientes, baste mencionar algunos de ellos, a modo de ejemplo: el filósofo Max Horkheimer sostiene que "la razón subjetiva prueba ser la capacidad para calcular posibilidades y, por consiguiente, para coordinar los medios correctos para un fin dado"⁵. También el filósofo Emmanuel Levinas denuncia cómo la razón occidental, desde sus propios orígenes, se ha caracterizado por su afán totalizador y por su obsesión de homologar ser y saber. Dice Le-

3 Un buen análisis de este fenómeno se encuentra en HUSSERL, Edmund. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires, Prometeo. 2008.

4 Para la comprensión de estos conceptos puede recurrirse al trabajo de FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Fondo de Cultura Económica. 2008.

5 HORKHEIMER, Max. *Eclipse of reason*. New York, Oxford University Press. 1947. p. 5.

vinas: “La filosofía occidental ha sido muy frecuentemente ontología: reducción de lo Otro a Mismo por interposición de un término medio y neutro, que garantiza la inteligencia del ser”⁶. Desde otra perspectiva, Boaventura de Sousa Santos caracteriza de este modo la Modernidad: “En el proyecto de la modernidad podemos distinguir dos formas de conocimiento: el conocimiento-regulación [...] y el conocimiento emancipación [...] A pesar de que estas dos formas de conocimiento están inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad reside en que el conocimiento-regulación llegó a dominar por completo el conocimiento-emancipación”⁷. Cada una de estas críticas tiene un fin dual: por un lado, señalar que o bien la razón moderna queda presa de la dinámica medios-fines, o bien que la razón se entroniza como soberana ante las demás cosas –incluido el Otro–, o bien que la razón, más que liberadora, quedó engarzada en los procesos científicos y tecnológicos; en cualquier caso, que esta razón no es deseable. Por otro lado, mostrar la necesidad de recomponer el camino, tratando de encontrar una concepción más integral de razón, que supere el marco en que se ha desenvuelto en la Modernidad occidental.

De este modo, cuando se habla de Pensamiento moderno occidental, Modernidad u Occidente, parece estar haciéndose alusión a sistemas de pensamiento formulados en Europa o Norteamérica a partir del siglo XVII, los cuales parecen haberse agotado y requieren una renovación; esa renovación podría surgir de visiones críticas de la propia Europa o Norteamérica, o de visiones de países tradicionalmente no considerados en el contexto de la filosofía. Como resultado de tales esfuerzos, los sistemas tradicionales que representan el pensamiento moderno occidental se exponen a un proceso de desacralización, esto es, sus paradigmas conceptuales comienzan a resquebrajarse, proponiéndose otros paradigmas alternativos; de igual modo, elementos que no fueron considerados por el pensamiento moderno occidental –i. e. el papel del sentido común en el proceso de conocimiento, los factores políticos y económicos que condicionan al científico, las prácticas de exclusión de regiones geográficas del concierto de producción de conocimiento científico y tecnológico, y demás–, se tornaron relevantes.

6 LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca, Sígueme. 2012. p. 39.

7 DE SOUSA, Boaventura. *Crítica de la razón indolente*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 2003. pp. 30-31.

Sin lugar a dudas, la historia del pensamiento ha mostrado la importancia de la crítica a la hora de confrontar ideas; es ella la que hace posible reevaluar postulados que se tenían por inamovibles y proponer visiones más acordes con los contextos culturales; sin embargo, es la misma crítica la que permite sopesar en qué medida la evaluación que se hace, digamos, al pensamiento moderno occidental, es ella misma consistente o, en qué medida, es hecha a la medida de quien critica.

Es por esto que este artículo se propone analizar el planteamiento del filósofo cubano Pablo Guadarrama González⁸ en torno a los “reduccionismos epistemológicos en ciencias sociales”. El objetivo será mostrar cómo, al menos en la presentación que hace de la fenomenología, el filósofo omite cierta información relevante sobre este movimiento filosófico, haciendo que algunos de sus postulados sean insuficientemente expuestos. Además de señalar tales omisiones, el interés que mueve el artículo es también sugerir cómo la fenomenología, en vez de ser un reduccionismo epistemológico, puede considerarse a la hora de plantear “investigaciones integrales” en Ciencias Sociales. Para cumplir con esta meta, partiré de la presentación sucinta de las tesis de Guadarrama; posteriormente, señalaré los puntos que, a mi modo de ver, no se corresponden con una interpretación informada de la fenomenología. Finalmente, se sugieren algunos argumentos acerca de la importancia de la fenomenología en el contexto de las Ciencias sociales.

1. Reduccionismos epistemológicos en Ciencias sociales, según Guadarrama

En aras de aclarar al lector los márgenes en los que se desenvolverá su exposición, el filósofo presenta lo que entiende por reduccionismo:

Reducir, que también en el discurso cotidiano se entiende por disminuir o estrechar, constituye en el plano ontológico-epistemológico una forma simple, sencilla de concebir la diversidad y complejidad de la realidad atribuyéndole a un determinado elemento del mismo el papel protagónico y determinante para su desarrollo, lo cual presupone privilegiarlo a la hora de alcanzar un conocimiento

8 GUADARRAMA, Pablo. “Crítica a los reduccionismos epistemológicos en las ciencias sociales”, en: *Revista de Filosofía*, No. 2, Vol. 62. 2009. pp. 48-84.

elaborado de la misma. De tal modo un enfoque reduccionista siempre conlleva una distorsión o deformación en la perspectiva y, por lo tanto, en el resultado del proceso epistémico⁹.

Los presupuestos que asume esta definición son: a) la realidad es compleja y diversa; b) el reduccionista pretende que *un* elemento se constituya en *el* elemento para comprender la realidad; c) el asumir esta actitud implica deformación del conocimiento (siempre y cuando esto sea lo que tiene en mente Guadarrama cuando habla de “resultado del proceso epistémico”). Es una verdad de Perogrullo el supuesto a. El supuesto b, más que tratarse de una reducción, de lo que se está hablando –y el propio Guadarrama usa este concepto con bastante frecuencia, y creo que más acertadamente– es de *hiperbolización*. Finalmente, el supuesto c pareciera una consecuencia natural de lo antedicho: si la realidad es compleja y el reduccionismo intenta hiperbolizar lo simple, la perspectiva de la realidad se altera. Aunque esta alteración, considero, no siempre es negativa, ya que podría, en ciertos casos, permitir una consideración focalizada de un sector de la realidad, en aras de un estudio detallado¹⁰. En lo que sí hay que coincidir es que el afán por endilgar a un solo elemento (teoría, pensamiento, idea, ser) la explicación del todo, sería reducir los múltiples escorzos que conforman la realidad. A esto se suma que parece imposible que haya una perspectiva teórica o metodológica que aprehenda de manera plena la realidad; en tal sentido, habrá que convivir con la idea que toda aproximación teórico-metodológica a la realidad corre el riesgo de enfatizar un sector de la misma y, debido a ello, no puede exigírsele a ninguna una comprensión última o definitiva¹¹.

9 Ibidem. p. 49.

10 Creo que Guadarrama también lo considera así. Por ejemplo, refiriéndose al “reduccionismo” lógico analítico-lingüístico, sostiene: “Nadie puede desconocer que a través del lenguaje el sujeto epistémico despliega los horizontes de la razón y constituye una de las vías fundamentales a través de las cuales se desarrolla la cultura, y por tanto, se humaniza la humanidad en su infinito proceso de perfeccionamiento” Cfr. Ibidem. p. 73.

11 No pretendo defender el reduccionismo (*more* hiperbolización); sin embargo, tanto en la fundamentación teórica como, sobre todo, en la fundamentación metodológica de las Ciencias sociales, parece imposible adoptar una perspectiva que no comporte cierta dosis de reduccionismo (llámese: dialéctica, holista, completa o poscolonial). En caso de haberla, podría ser más peligrosa que los reduccionismos denunciados por Guadarrama, toda vez que podría pretender dar razón de la totalidad de lo humano, más complejo aún que la realidad física.

Guadarrama va haciendo en su ensayo una especie de historia de los reduccionismos, comenzando por la magia. A decir del filósofo, el animismo, el fetichismo, el totemismo y otras expresiones similares,

presuponían de algún modo una postura epistemológica en la que la reducción a buscar sus ancestros o nexos familiares en un animal, planta, fenómeno natural, etc., significaba la vía más sencilla para encontrar alguna respuesta a innumerables problemas que se le planteaban a aquél hombre que aún no había accedido a abstracciones de tipo superior¹².

Este camino, transitado de la mano de las *Lecciones de Historia de la Filosofía* de Hegel, lo conduce a distintos parajes: los proto-físicos, el Medioevo (“reduccionismo” teocéntrico), el Renacimiento, con su naciente física (“reduccionismo” mecanicista); el Descubrimiento / Encontronazo de / con América (“reduccionismo” geográfico); Darwin, Comte, Spencer (“reduccionismo” biologicista); “reduccionismo” economicista; “reduccionismo” lógico analítico-lingüístico; “reduccionismo” estructural-funcionalista; los “reduccionismos” hermenéutico y fenomenológico; y, los “reduccionismos” emergentes. Se culmina con la presentación de cuatro paradigmas aparentemente capaces de romper con el reduccionismo que nos invade desde nuestros primeros congéneres¹³: el dialéctico, el holista, el complejo, el poscolonial.

Tal vez el poco espacio dedicado a cada “reduccionismo”, le llevó a simplificar demasiado los postulados epistemológicos referidos; por ejemplo, la fenomenología fue expuesta en algo más de una página. Esto le hace correr el riesgo de presentar tales “reduccionismos” de una manera ligera,

12 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. pp. 50-51. Nótese cómo el filósofo explica estos fenómenos a partir de categorías cognoscitivas, pudiendo haber considerado otros factores antropológicos, sociológicos, psicológicos, teológicos, etc. (los cuales él sabe que deben estar presentes en el análisis, aunque no les presta la necesaria atención pues está empeñado en mostrar cómo el reduccionismo epistemológico data de los “primeros momentos de la evolución intelectual del ser humano”). En este caso, el reduccionismo no correspondería tanto a ese periodo histórico cuanto a las intenciones del filósofo quien está filtrando este fenómeno social desde un prisma meramente epistemológico.

13 Hay que señalar, sin embargo, que Guadarrama no es tan fatalista con relación a la historia del pensamiento. En por lo menos dos ocasiones resalta la figura de Giordano Bruno; además, menciona a Miguel de Servet y a Pascal. En la presentación del paradigma dialéctico se remonta hasta Heráclito.

obviando elementos que pueden ser importantes a la hora de evaluar cada movimiento filosófico que respalda esas ideas. Igualmente, cada uno de los cuatro paradigmas emergentes fueron tratados de un modo tan lacónico que difícilmente podrían persuadir a un filósofo o a un estudioso de las Ciencias sociales.

Además de lo señalado, queda todavía un último elemento por considerar en este apartado. En el texto de Guadarrama no queda claro si el “reduccionismo” epistemológico, sea cual sea, invalide *per se* la propuesta, o requiera entrar en interacción con otros paradigmas de modo que se haga más comprensiva. La presentación que hace Guadarrama de los paradigmas emergentes pareciera sugerirlo así; por ejemplo, cuando presenta la complejidad, habla de la transdisciplinariedad¹⁴; cuando habla de poscolonialidad, habla de la necesidad de indisciplinar las Ciencias sociales, aunque esto no implica “desechar las herramientas o conceptos centrales de las ciencias ni tampoco las hermenéuticas críticas de las humanidades”¹⁵. Sin embargo, esto implicaría ver los denominados “reduccionismos” no peyorativamente –como lo ha mostrado a lo largo del ensayo–, sino esfuerzos por comprender algunos sectores de la realidad, los cuales, obviamente, requieren integrarse para encontrar respuestas más multidimensionales. En cualquier caso, no se entiende el campo de batalla que al final del artículo pretende generar Guadarrama, al sostener que los paradigmas emergentes encuentran a los paradigmas “tradicionales” como obstáculos o *idola*, que requieren ser confrontados.

2. Posibles malentendidos de Guadarrama en su presentación sobre la fenomenología

Pareciera que la ligereza con la que Guadarrama presenta los paradigmas epistemológicos occidentales –en especial la fenomenología, que es la

14 Guadarrama no da razones para el uso de este término; sin embargo, si nos atenemos a la exposición que realiza Wallerstein del paradigma de la Complejidad para las Ciencias sociales, puede comprenderse que dicho paradigma surge de la oposición de las “dos culturas” (la ciencia natural y las humanidades), alineándose más hacia las ciencias naturales, vía biología Cfr. WALLERSTEIN, Immanuel. *Abrir las ciencias sociales*. México, Siglo XXI. 2006. En este sentido, “transdisciplinariedad” tendría que ver con ir más allá de una disciplina particular, en diálogo con otras disciplinas que, aparentemente, tendrían métodos y objetos de estudios ajenos a ella.

15 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 81.

que nos ocupa en el presente artículo—, lo lleva a formular de un modo tan débil las tesis fenomenológicas, que cualquier crítica arrasaría con facilidad los presupuestos teóricos que la soportan. En este apartado intentaré señalar los momentos en los cuales Guadarrama debilita las tesis de la fenomenología, hasta conducirla a un “reduccionismo”. Debo aclarar que gran parte de la página y media dedicada a la fenomenología son más bien reconocimientos a las fortalezas del programa; sin embargo, se hacen de modo tan solapado que es necesario explicitarlos.

Guadarrama comienza señalando cierta prehistoria del concepto fenomenología, retrayéndolo al griego *fenomena* (apariencia); sin embargo, reconoce que la atención del concepto se dio solo hasta la filosofía moderna, especialmente con los trabajos de Kant, Lambert y Hegel¹⁶. Guadarrama reconoce a Husserl como aquél que, en la formulación de la fenomenología trascendental, le dio verdadera dimensión al concepto de fenomenología. Basado en la fenomenología trascendental, Guadarrama define la fenomenología como: “un método universal que se plantea superar las limitaciones tanto del materialismo como del idealismo y permite describir el sentido de las cosas en el horizonte existencial del hombre en el mundo, en el que este se plantea la búsqueda *eidética* (ideas) de los fenómenos noemáticos (noema) de conciencia”¹⁷. Cada uno de estos enunciados exigiría un desarrollo amplio; por ejemplo: mencionar la fenomenología como superadora de la dicotomía materialismo-idealismo, exigiría indagar por el concepto de intencionalidad, central a la fenomenología de Husserl y por ningún lado mencionado en el ensayo de Guadarrama. Quizá por ello, Guadarrama concluye líneas más abajo que su definición de fenomenología: “revela abiertamente el subjetivismo tan profundo que embarga esta perspectiva epistemológica”¹⁸.

Consideremos, brevemente, el concepto de intencionalidad. Para Husserl, “es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de*

16 Una apreciación similar se encuentra la plantea Kockelmans: “el término fue usado pronto, en 1765 en textos filosóficos, y Kant ocasionalmente recurrió a él. Sin embargo, solo fue con Hegel que el significado técnico del término adquirió pleno sentido”. KOCKELMANS, Joseph. *Phenomenology and Physical Science: an introduction to the Philosophy of Physical Science*. Pittsburgh, Duquesne University Press. 1966. p. 30. Kockelmans expone el significado del concepto para Hegel y lo diferencia del usado por Husserl.

17 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 74.

18 Ídem.

algo”¹⁹. Ya antes, en las *Investigaciones Lógicas*, mientras consideraba el concepto de intencionalidad de Brentano, exponía los siguientes ejemplos: “En la percepción es percibido algo; en la representación imaginativa es representado imaginativamente algo; en el enunciado es enunciado algo; en el amor es amado algo; en el odio es odiado algo; en el apetito es apetecido algo, etc.”²⁰ De acuerdo con esto, las vivencias de conciencia no son producto exclusivamente del sujeto (polo *ego* o sujeto), tal y como lo defiende el idealista, sino que hay un atender necesario al objeto que aparece, aunque lejos de considerar a este último como autónomo del sujeto que lo vivencia, según lo plantea el realista ingenuo. En este sentido, en cada experiencia de conciencia están inextricablemente unidos dos polos: el polo en el que el objeto aparece y el polo ante quien aparece dicho objeto, esto es, el *ego* o sujeto.²¹ Con relación a la distinción idealismo–materialismo (aunque lo mejor sería denominar “realismo”, en vez de materialismo) esbozada por Guadarrama, el fenomenólogo Harry P. Reeder sostiene:

Dado que todas las experiencias conscientes tienen esta estructura [de intencionalidad], Husserl puede afirmar que la evidencia que no se encuentra con el método fenomenológico es “más baja que” o “anterior a” cualquier forma de realismo tradicional o idealismo. Dado que ningún objeto (incluyendo el *ego*) aparece nunca sin un *ego*-polo, y ningún *ego*-polo aparece nunca sin que se le presente algún objeto, no hay, pues, evidencia para el idealismo (que intenta reducir todos los objetos-polo a *ego*), ni para el realismo (que intenta reducir todos los *ego*-polo a los objetos). Los polos de la intencionalidad aparecen de diversas maneras, y son, por eso mismo, irreductibles²².

Pese a ser la intencionalidad un concepto central de la fenomenología, este ha causado no pocas interpretaciones confusas; valga aclarar que la propia formulación del mismo ha alejado a filósofos interesados en el pro-

19 HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a unan fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, Fondo de Cultura Económica. 1962. p. 82.

20 HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas, II*. Barcelona, Altaya. 1995, p. 491.

21 Esta relación es denominada por Husserl: “a priori universal de correlación”. Cfr. HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. México, Crítica. 1991. p. 175.

22 *Ibidem*. p. 26.

blema²³; en algunas ocasiones se intenta enfatizar el polo-objeto; en otras, el *ego*-polo (tal vez Guadarrama está enfatizando en el *ego*-polo, obviando la correlación). Zahavi expone cada una de estas tergiversaciones de la intencionalidad, denominándolas: interpretación *objetivista* de la intencionalidad e interpretación *subjetivista* de la intencionalidad. Por ser esta última la que parece privilegiar Guadarrama, se señalarán los malentendidos detectados por Zahavi. La interpretación *subjetivista* sostiene:

la intencionalidad es una relación entre la conciencia y su objeto. Esta relación solo puede obtenerse si ambos existen. Sin embargo, puesto que el objeto no siempre existe en la realidad, la intencionalidad debe entenderse, primero y sobre todo, como una relación con un objeto intramental, es decir, con un objeto inmanente a la conciencia²⁴.

Si la intencionalidad se interpreta de este modo, tendría razón Guadarrama en hablar de la fenomenología como una corriente embargada por un profundo subjetivismo. Pero es necesario hacer unas precisiones al respecto.

En *Investigaciones Lógicas*, Husserl sostiene que asumir que el objeto intencional es acto-inmanente, como pretende la interpretación *subjetivista* de la intencionalidad, que está realmente contenido en la intención y por tanto en posesión del mismo modo de ser como la experiencia misma, con-

23 El filósofo norteamericano John Searle expuso su experiencia personal con el concepto: “cuando empecé a trabajar en un libro sobre la intencionalidad, leí mucha literatura sobre el tema. La literatura en la filosofía analítica me parecía floja [...] así que busqué en los fenomenólogos y el libro urgente por leer fue las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Bien, leí la *Primera investigación Lógica* y, francamente, quedé decepcionado. Me parecía que no decía nada nuevo con relación a lo que Frege había dicho y, en efecto, mucho más mal escrito, poco claro y confuso. Así que abandoné el esfuerzo...”. SEARLE, John. *Philosophy in a New Century: selected essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 2008. pp. 111-112. Una cosa es cierta: infortunadamente, el estilo argumentativo usado por Husserl –i. e. el modo como presenta sus ideas–, es difícil, si se lo compara con otras corrientes de la filosofía; sin embargo, esta no es una razón para abandonarla en el primer intento. De haber seguido, Searle se hubiera topado con la formulación de la intencionalidad, la cual no se halla en la *Primera*, sino en la *Quinta Investigación Lógica*. Quizá muchas de sus intuiciones “originales” hubieran encontrado un respaldo previo en la obra de Husserl. Cfr. BEYER, Cristian. “Husserl’s representationalism and the “hypothesis of the background””, en: *Synthese*, Vol. 112. 1997. pp. 323-352.

24 ZAHAVI, Dan. *Husserl’s Phenomenology*. Stanford, Stanford University Press. 2003. p. 15.

duce a un rechazo de la distinción categorial entre acto y objeto²⁵. Apoyado en esto, habría que señalar que: 1) la identidad del objeto no puede depender de la identidad del acto; 2) una sola apariencia no puede capturar todo el objeto; el objeto nunca es agotado en una sola dación, sino que siempre *trasciende* (de modo real, no en el sentido presunto que quiere darle Guadarrama); 3) si el objeto fuera realmente intramental, si estuviera contenido realmente en la conciencia y fuera parte de la corriente o flujo de conciencia, tendría que compartir la donación no-perspectiva del acto, pero este no es el caso²⁶. Cada uno de estos aspectos señalados permitirá despejar el malentendido de Guadarrama, y gran parte de los lectores ajenos a la fenomenología, con relación al supuesto *subjetivismo* de la fenomenología; sin embargo, las pretensiones de este escrito no tienen que ver directamente con ese objeto. Baste con señalar que en el texto de Guadarrama no hay ninguna justificación del subjetivismo fenomenológico; y, además, que la cuestión tiene múltiples aristas que requieren una reflexión más sosegada y juiciosa de la propuesta husserliana²⁷.

Quizá el malentendido que repite Guadarrama esté favorecido por la concepción –muy común entre los académicos– de confundir la fenomenología de Husserl con la de Heidegger y los existencialistas franceses. Al respecto dice Guadarrama: “[la fenomenología] propicia las más disímiles interpretaciones, de ahí sus orgánicos vínculos con el reduccionismo hermenéutico y con la filosofía existencialista. En verdad pareciera que las perspectivas hermenéuticas, fenomenológicas y existencialistas se entretejesen de una forma tal que resulta difícil en ocasiones precisar el hilo específico de cada una de ellas...”²⁸ Considero que Guadarrama pretende reducir la propuesta fenomenológica a las visiones que regularmente se tienen de ella,

25 Cfr. HUSSERL, E. *Investigaciones Lógicas*. Ob. Cit. §14.

26 Cfr. ZAHAVI, D. Ob. Cit. pp. 15-17.

27 Después de haber enturbiado el panorama, Guadarrama reconoce más adelante que en Husserl no puede hallarse un solipsismo (esto lo atestiguan las *Meditaciones Cartesianas*, especialmente la *Quinta Meditación*, donde se postula la exigencia de la intersubjetividad para asegurar todo conocimiento objetivo), prueba de ello es que la “descripción fenomenológica (Husserl) no es concebida propiamente ni como empírica ni como mera expresión psicológica, sino en su presunta dimensión trascendental”. Cfr. GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 73. No se entiende, entonces, cómo antes cae en la manida interpretación de la fenomenología de Husserl como *subjetivismo*.

28 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 73.

es decir, Guadarrama cae en una especie de reduccionismo al no diferenciar los importantes matices que existen entre cada una de las propuestas que él ve difícilmente distinguibles. Es claro que la recepción que se hizo de Husserl estuvo influenciada por los filósofos que se adscribieron históricamente al movimiento fenomenológico; la historia trató a cada filósofo que tuvo que ver algo con Husserl como fenomenólogo; ellos mismos se declaraban fenomenólogos o deudores en algo de la fenomenología. Este hecho hizo que se analizara el movimiento fenomenológico como algo homogéneo. Sumado a esto, pueden encontrarse dos factores: por un lado, el éxito que tuvieron discípulos de Husserl, por ejemplo, Heidegger; además, la relativamente poca producción académica publicada en vida por Husserl. Ambos factores contribuyeron a que la fenomenología fuera tomada como un corpus al que aportaban personajes tan disímiles como Heidegger y Sartre, Merleau-Ponty y Derrida, Schutz o Kaufmann. Más aún, fue tomada como un proyecto iniciado por Husserl y superado sucesivamente por cada uno de los fenomenólogos posteriores. Si bien entre los llamados fenomenólogos existe cierto aire de familia, es problemático afirmar una línea de continuidad entre Husserl y los demás fenomenólogos; en consecuencia, un lector atento tiene la obligación de dar cuenta de las variaciones que un fenomenólogo toma respecto de otro²⁹.

Lo que es más importante destacar de la exposición de Guadarrama es que la fenomenología tenía la pretensión de convertir la filosofía en una ciencia rigurosa³⁰; sin embargo, si se va más allá del título de algunos libros o apartados, la obra de Husserl da pie para comprender una nueva visión de ciencia, la cual rompe con todos los modelos presentes hasta el momento, llámense positivistas (que en Husserl son llamados naturalistas) o historicistas (relativistas)³¹. También es cierto que la fenomenología ha impactado

29 A este respecto, no es insustancial la afirmación hecha por Ricoeur que “la fenomenología consiste en buena parte en una historia de herejías husserlianas”. Cfr. RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. París, Vrin. 1986. p. 156.

30 El llamado artículo de la revista *Logos* lo atestigua en su título. Cfr. HUSSERL, Edmund. *La filosofía, ciencia rigurosa* (presentación y traducción de Miguel García Baró). Madrid, Encuentro. 2009.

31 Pocas investigaciones se han hecho al respecto. Resalto, por la profundidad de los mismos, los siguientes trabajos: GURWITSCH, Aaron. *Phenomenology and the Theory of Science*. Evanston, Northwestern University Press. 1974; y, STRÖKER, Elisabeth. *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. 1997.

fuertemente la investigación en “múltiples disciplinas científicas como la psicología, la sociología, la historia, la antropología, la pedagogía, etc., pero también en el terreno de la ética, la estética, así como en las investigaciones sobre la religión, la política, el derecho, etc.”³², y no precisamente por “la peculiaridad subjetivante del reduccionismo epistemológico” sino, al contrario, por las múltiples posibilidades teóricas y metodológicas que ofrece (el próximo apartado intentará bosquejar algunas de ellas)³³.

Culmino este apartado con dos observaciones: en primer lugar, Guadarrama plantea que pese a la versatilidad de la fenomenología, esto “no presupone necesariamente la validez de todas y cada una de sus formulaciones”; además, “su marcado subjetivismo le ha impedido ofrecer las claves fundamentales que permitan resolver definitivamente los enigmas de la *episteme*”³⁴. Frente a estos juicios tendría uno que preguntarse: ¿existe una propuesta seria cuyas formulaciones sean válidas en su totalidad? ¿Podrán resolverse definitivamente los enigmas que plantea el problema del conocimiento³⁵? Coincido con las dos afirmaciones de Guadarrama; sin embargo, creo que ellas también podrían lanzarse frente a los discursos que él intenta promulgar como alternativas a los, según él, “reduccionismos” que han acompañado a la humanidad. El pensamiento crítico nos conduce a sospechar de aquellos planteamientos que se levantan como formulaciones total y absolutamente válidos; igualmente, a sospechar de los que se presenten como las respuestas a todos los *enigmas* que han aquejado al hombre³⁶.

32 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 74. Un diagnóstico más amplio lo constituye: EMBREE, Lester. “The continuation of Phenomenology: A fifth period?”, en: *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 1. 2001. pp. 1-9.

33 Una exposición amplia puede encontrarse en: TAROZZI, Massimiliano y MORTARI, Luigina. “Phenomenology as Philosophy of Research: An introductory essay”, en *Phenomenology and Human Science Research Today*. Bucharest, Zetabooks. 2010. pp. 9-54.

34 GUADARRAMA, P. Ob. Cit. p. 74.

35 La sencilla expresión “problemas del conocimiento” intenta traducir lo que Guadarrama denomina “episteme” (término del que no da ninguna definición y, en consecuencia, podría ser comprendido desde los horizontes teóricos de Foucault o Bachelard o Canguilhem. Precisamente, para obviar la ambigüedad, simplemente adopto la expresión “problema del conocimiento” y no “episteme”).

36 Aquí, sin embargo, hay un obvio distanciamiento entre mi postura y la del filósofo cubano. Para él, como puede observarse a lo largo de todo el ensayo, Marx respondió, ha respondido y podrá responder a todos los desafíos epistemológicos planteados por los “reduccionismos”.

3. *Nihil novum sub sole*

En ocasiones creemos que las discusiones que estamos librando en el período actual son tan originales que no tienen precedentes en la reflexión; en caso de que sepamos que ya se han librado batallas al respecto, preferimos conservar a toda costa nuestra pretendida originalidad e intentamos darles un toque de absolutamente novedosas, en tanto corresponden a un contexto único e insustituible³⁷. En este último apartado se concluye que la discusión que plantea Guadarrama, al menos en torno a la fenomenología, ya ha sido librada ampliamente en otros contextos; de haberlos reconstruido, quizá se hubiera informado un poco más sobre las tesis que pretendía refutar o, en el mejor de los casos, hubiera entablado una crítica más contundente. Me remitiré solamente al ensayo de Küpers, en el cual establece una discusión con la tesis de los cuadrantes de Ken Wilber³⁸.

Según Küpers, el modelo de Wilber plantea que metodologías diferentes están situadas en distintos cuadrantes o “dominios de conocimiento”: el subjetivo, el objetivo, el intersubjetivo y el inter-objetivo. Mediante una ilustración, Wilber expone su matriz del siguiente modo: arriba a la izquierda, arriba a la derecha, abajo a la izquierda, abajo a la derecha. En este modelo, la fenomenología queda aislada en el cuadrante arriba a la izquierda (subjetivo), más aún, al interior de este dominio; lo que significa que, de acuerdo con la clasificación de Wilber, la fenomenología es un enfoque exclusivo, más que inclusivo, que limita su campo de investigación y su rango de conocimiento a una exploración de lo subjetivo³⁹. Nótese que este planteamiento es similar al de Guadarrama, aunque difiere de este en que Wil-

37 Uno de los más originales planteamientos del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez. Cfr. CASTRO GÓMEZ, Santiago. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana. 2005 podría tener parangón en los postulados de PUTNAM, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press. 1981, cuando este debate sus tesis en contra del realismo metafísico. Lo que para Castro es la *Hybris* del punto cero, para Putnam es “el punto de vista del ojo de Dios”. Es original de Castro, sin embargo, recurrir a algunas tesis foucaultianas para acceder a la historia, aunque esto sirve meramente como ilustración de las tesis.

38 KÜPERS, Wendelin. “The Status and Relevance of Phenomenology for integral research: Or Why Phenomenology is More and Difference than an “Upper Left” or “Zone #1” Affair”, en: *Integral Review*, No. 1, Vol. 5. 2009. pp. 51-95.

39 *Ibidem*. p. 51.

ber hace una clasificación de acuerdo con el pretendido campo de investigación, mientras que Guadarrama invalida la propuesta fenomenológica por tratarse de “profundo subjetivismo”. Cabe destacar que la investigación de Wilber se une a esfuerzos realizados por otros investigadores (Morin, Gebser, Bhaskar, Laszlo y otros) que tienen como objetivo propiciar “enfoques integradores” que manifiestan y proveen “una respuesta sistemática y sistémica, y sirven de guía para comprender las complejas crisis ambientales, económicas, sociales, religiosas, políticas, educativas, así como científicas que enfrentamos individual y socialmente”⁴⁰.

El objetivo de Küpers en su confrontación con Wilber es, tal y como lo afirma, mostrar “que una acomodación más completa de una ciencia fenomenológica, adecuadamente entendida, en la construcción de la teoría y el desarrollo integral de la investigación permite un sistema más enriquecido y coherente de ideas, y campos relevantes para su aplicación”⁴¹. A continuación mostraré los argumentos usados por él como respuesta a Wilber y, extensivamente, a Guadarrama:

En primer lugar, Küpers afirma, al igual que Guadarrama, que la fenomenología no es una escuela rígida o una disciplina filosófica uniforme con un conjunto de dogmas acatado por todos. Más aún, es una gran diversidad de varios puntos de vista de pensadores y enfoques los que podrían ser clasificados bajo la rúbrica general de fenomenología. En consecuencia, como movimiento filosófico, la fenomenología está marcada por una variedad de diferentes formas, temas, ideas, problemas y posteriores desarrollos y variaciones. Por tanto, el horizonte de la fenomenología no puede ser tomado bajo una sola mirada o enmarcado en una escuela única⁴². Este argumento toma lo señalado negativamente por Guadarrama como una de las bondades de la fenomenología: su variedad hace que no podamos endilgar a la fenomenología el estatismo que representaría, por ejemplo, la investigación de esencias, pues si bien unos autores recalcarían este factor, otros simplemente lo mejorarían. Igualmente, si unos fenomenólogos podrían haber pecado de subjetivismo, otros subsanarían esta falla del programa agregando elementos intersubjetivos⁴³.

40 *Ibidem.* p. 52.

41 *Ibidem.*

42 *Ibidem.*

En segundo lugar, Küpers, a diferencia de Guadarrama, se da a la tarea de reconstruir las tesis fuertes de Husserl: a) “Husserl luchó contra el psicologismo, el historicismo y el cientificismo, puesto que reducen la vida del hombre a mero resultado de las condiciones externas que actúan sobre él”⁴⁴; b) “Husserl, al igual que Heidegger, muy pronto se dio cuenta que el proyecto fenomenológico no puede excluir el dominio objetivo, así el punto de partida y el enfoque fueran la subjetividad”⁴⁵; c) “la fenomenología [husserliana] estudia varios tipos de experiencia inmediata y dada, abarcando tanto la percepción, la conciencia corporal, el sentimiento y la volición, como los pensamientos, la memoria, la imaginación y las actividades sociales y lingüísticas”⁴⁶. Finalmente, d) “un fenomenólogo [husserliano] distingue entre cómo son vivenciados y cómo aparecen en la conciencia de un sujeto al estudiar la estructura de la conciencia y las esencias”⁴⁷. Cada uno de estos postulados permite a Küpers abonar el terreno para la exposición del concepto de intencionalidad, mencionado en el apartado anterior, culminando en una nueva visión de ciencia y de metodología científica:

para Husserl, las verdades objetivas de la ciencia deben reconocerse como fundadas en actos vivos de la conciencia humana en relación con los fenómenos mundanos. Por consiguiente, el hombre y el mundo están, primera y fundamentalmente, en relación. Así, la fenomenología es fundamentalmente relación y no el fin subjetivo de un encuentro entre un sujeto y un objeto. Es sólo en el subsiguiente nivel reflexivo de la lógica que los dividimos en entidades separadas⁴⁸.

Por último, la fenomenología de Husserl hace un llamado por el retorno a las cosas mismas: “Husserl está mostrando la necesidad de relacionar las nociones básicas de la ciencia con sus raíces conceptuales en las regio-

43 En el apartado titulado: “Crítica y posteriores desarrollos de la fenomenología”, Küpers señala las transformaciones sufridas por la fenomenología de Husserl a partir de los trabajos de: Merleau-Ponty, Beauvoir, Marcel, Gadamer, Ricoeur, Scheler, Levinas, Schutz, Derrida, Varela, etc., Cfr. *Ibidem*. pp. 60-63.

44 KÜPPERS, W. *Ob. Cit.* p. 54.

45 *Ídem*.

46 *Ibidem*. p. 55.

47 *Ídem*.

48 *Ibidem*. p. 59.

nes pre-científicas del mundo de la vida que es el fundamento, horizonte (marco de interpretación) y fundamento de las actividades cognitivas”⁴⁹.

En tercer lugar, para los propósitos de este artículo, me permito señalar las categorías fenomenológicas que usa Küpers para defender por qué la fenomenología puede cazar bien con las propuestas de una teoría de investigación integral: 1) Küpers sostiene que “el que el énfasis de la fenomenología descansa en la importancia de la perspectiva de la primera persona, no puede confundirse con el intento idealista clásico de separar la mente del mundo con el fin de dejar un sujeto vacío de mundo o una conciencia pura que constituye la riqueza y el carácter concreto del mundo”⁵⁰. 2) De lo anterior puede deducirse que la fenomenología, más que ser reductiva o quedar reducida a un cuadrante –según el modelo de Wilber o la exposición de Guadarrama– brinda posibilidades para una genuina teoría integral de la conciencia, en tanto requiere el enfoque descentrado y procesual que otorga la fenomenología: “solo tal comprensión dinámica nos permite darnos cuenta que la conciencia no es algo interior, ni algo exterior, sino que permea a ambos y [es] el espacio o mejor el medio de y a través del que lo interior y lo exterior, las dimensiones subjetivas y objetivas, brotan y proceden”⁵¹. 3) Küpers otorga un papel importante a la intersubjetividad en la fenomenología⁵²: “posteriores desarrollos de la fenomenología [...] particularmente interpretaciones merleau-pontianas, han investigado profundamente los modelos complejos y las estructuras de intersubjetividad e interrelaciones entre sujetos, así como dimensiones y condiciones (inter-)objetivas”⁵³. 4) Por último, Küpers rompe una última objeción para la relación fenomenología - enfoques integrales:

49 Ídem.

50 *Ibidem.* p. 64.

51 *Ibidem.* p. 68.

52 Zahavi también desmitifica esta acusación tradicional a la fenomenología. En el capítulo: “Yo y otro”, sostiene: “Una de las objeciones comunes a la fenomenología ha sido su fracaso para abordar el problema de la intersubjetividad [...] A la intersubjetividad, sea en la forma de una relación yo-otro concreta, un mundo de la vida socialmente estructurado, o un principio trascendental de justificación, se le ha dado un papel absolutamente central por parte de los fenomenólogos”. Cfr. ZAHAVI, Dan. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*. Massachusetts, MIT Press. 2008. pp. 147-148.

53 KÜPPERS, W. *Ob. Cit.* p. 70.

en el corazón mismo del método fenomenológico está el presupuesto que la experiencia humana sigue principios estructurales fundamentales que se expresan de manera diferente y contingente. La experiencia es necesariamente personal, pero no necesariamente privada; por lo tanto, la fenomenología no es una reiteración de un solipsismo introspectivo, pues asume que el estudio de la experiencia particular conduce al reconocimiento de estructuras generativas que son comunes a los seres humanos de un modo general⁵⁴.

Este apartado ha permitido ampliar las líneas de discusión en torno a si la fenomenología es o no un enfoque reduccionista para la investigación en Ciencias sociales. Se han sugerido algunos aspectos importantes, por los que la fenomenología podría ser un paradigma integral en investigación social, en vez de un modelo epistemológicamente reductivo. Finalmente, se ha querido señalar que las discusiones planteadas por Guadarrama no son tan estrictamente originales, sino que se han dado en otros contextos, requiriendo unas consideraciones mucho más amplias que el prejuicioso marco en el que el filósofo cubano las quiere plantear.

Conclusión

La revisión del artículo de Guadarrama permite concluir que para establecer un diálogo es necesario comprender con suficiencia las tesis que se pretenden confrontar; de lo contrario, tenderíamos a no presentar de modo exhaustivo las tesis con las que se discute. Además, el afán por presentar las propuestas que brotan de nuestros contextos geográficos, no tiene que ser, necesariamente, excluyente con propuestas que han surgido en otros. La integralidad pretendida, más que brotar de jueces evaluadores que denigran de aquello lo que no sea afín a los gustos o tendencias actuales, tendrá que surgir de la conversación honesta entre los distintos modelos; solo en este diálogo podrán construirse propuestas que superen los ánimos localistas y se lancen a la búsqueda de modos más íntegros de comprender la infinitud del Otro, no reductible a ningún esquema.

54 *Ibidem*, p. 72.