

LA ESTRUCTURA DE LA FENOMENOLOGÍA

Para una evaluación de la lectura fregueana de Husserl

por Javier SAN MARTÍN

El presente trabajo trata de exponer unos puntos básicos para evaluar el alcance de la lectura fregueana de Husserl propuesta por Dagfin Føllesdal¹ y que está encontrando inusitada acogida entre los filósofos analíticos y entre algunos intérpretes de Husserl. Con ello se pretende mostrar los límites de la imagen del ser humano propia de la psicología cognitiva. Desarrollaré el tema en cuatro puntos. En el primero esbozaré en sus líneas fundamentales el núcleo de esa lectura fregueana, dando alguna pista sobre su inadecuación como lectura de Husserl. En el segundo mostraré la raíz fundamental de esa limitación y que no es otra sino la incapacidad de asumir la diferencia decisiva en la fenomenología de Husserl entre la *fenomenología psicológica* y la *fenomenología trascendental*. En el tercer punto se destacará el sentido filosófico que subyace tras esa diferencia; una vez formulado ese sentido, lo que supone adoptar una imagen precisa del ser humano, no nos será difícil como conclusión exponer los límites de la imagen del ser humano que dirige tanto la psicología cognitiva como la ciencia cognitiva. Lo que nos llevará también a sugerir la importancia de algún modelo alternativo posible.

1.- La lectura fregueana de Husserl

Para saber exactamente de qué quiero hablar, debo exponer, aunque sea brevemente, el núcleo de la interpretación que Føllesdal

¹ Cf. Dagfin Føllesdal, «Husserl's Notion of Noema», en Hubert L. Dreyfus, *Husserl, intentionality and Cognitive Science*, MIT, 1982, págs. 73-80.

hace de Husserl y que empieza a estar presente en todos los Congresos sobre la fenomenología². Sin profundizar excesivamente, podemos resumirla en tres puntos. En primer lugar en ella se trata de una interpretación *intensional* de la intencionalidad, considerando que lo que Husserl llama el *nóema* es un *contenido intensional* que media entre el acto mental y el objeto real o el referente. Este esquema fregueano, apropiado para el lenguaje, lo habría extendido Husserl a la totalidad de la vida mental, tal como Husserl lo dice con toda claridad en un texto decisivo para Føllesdal (Cf. *Id. III*, Ha. V, p. 89), pues el sentido (el *Sinn*), que constituye el *nóema* no es sino una ampliación o generalización del significado o *Bedeutung*. Así pues los análisis fregueanos serán válidos para la fenomenología. El *nóema* equivale al *Bedeutung* de Frege, por lo que es una entidad expresable, lo que es lo mismo que decir que es un *Satz*, como lo llama Husserl en las *Ideen I* de 1913. El contenido de un acto mental es una *Bedeutung*, o de un modo general, un *nóema*, e.d. un *Satz* o “proposición”. Esta equivalencia de términos es muy importante y justamente ella es la que convierte a Husserl en un precursor de la actual ciencia cognitiva, puesto que ésta tiene precisamente como presupuesto el *carácter proposicional* de la vida mental, cuestión, por otro lado básica para la incorporación de lo mental en programación y computerización.

Este carácter *intensional* de la vida intencional implica o supone obviamente una diferencia básica entre lo intencional y lo real (el referente). Husserl lo ha expresado gráficamente cuando ha dicho que el *nóema* de un árbol no se quema, mientras que el árbol real se reducirá a cenizas en caso de arder. En la nueva jerga se dice que lo *intencional intensionalmente entendido es opaco a la realidad*. Lo intencional, en ese sentido, no queda afectado por lo que sea lo real. Los ejemplos aducidos como prueba son innumerables. Baste con uno: Si yo creo tirar agua, al tirar un líquido transparente, el hecho

² En el XVIII Congreso Internacional de Filosofía que tuvo lugar en Brighton, en 1988, el propio Føllesdal fue una figura.

de que lo tirado sea vodka, no afecta para nada a mi creencia, que es pues opaca respecto a la realidad.

Desde esta perspectiva la vida mental se concibe como un conjunto de *actitudes proposicionales*, es decir, de *actitudes respecto a proposiciones o respecto a nóemas*. Estas actitudes son los diversos actos de conciencia, tales como ver, decir, oír, querer, desear, amar, etc. que tienen como contenido un nóema, un sentido (*Sinn*) o un significado (*Bedeutung*), en definitiva, una proposición, (un *Satz*), que puede ser la misma en multitud de actitudes. P.e. “cerrar la puerta” es lo mismo en la serie de posibles actitudes, actos o posturas que yo tenga respecto a, p.e. *quiero* ‘cerrar la puerta’, *te pido* ‘cerrar la puerta’, *se me ha olvidado* ‘cerrar la puerta’, *¿qué pasa que no se puede* ‘cerrar la puerta?’ etc. El hecho de que en muchos de estos casos la proposición no esté formulada lingüísticamente no tiene importancia; de todas maneras siempre es expresable.

El problema de esta interpretación —y con esto quisiera sólo dar alguna pista sobre sus límites— arranca del caso de la percepción, del contacto corporal con el mundo: ¿se aplica lo que hemos expuesto también a la percepción? ¿se puede decir que también la percepción de cosas reales funciona con una intencionalidad *intensional* siendo la percepción una *actitud proposicional* más? ¿es el nóema perceptual una *proposición*, bien es cierto que no expresada lingüísticamente, aunque evidentemente expresable? ¿no podemos efectivamente “decir” lo que vemos? Estas preguntas aparentemente sencillas, tienen un profundo alcance y en realidad viene a preguntar si percibimos las cosas *mediante conceptos*, lo que sería tal vez el requisito latente a la posibilidad de expresar lo que vemos. Por otro lado ya sabemos por la historia que la percepción objetiva —*Wahrnehmung*— sólo es posible según Kant mediante los conceptos del entendimiento. Pero ¿cuál es la postura de Husserl?

Pues bien, para la lectura fregueana de Husserl, la percepción no es sino un caso más en el que se cumple la teoría general que hemos expuesto en los párrafos anteriores. Los dos ejemplos citados, tirar el agua y cerrar la puerta, se refieren los dos a acciones en las que está implicada la percepción, acciones perceptivas de la vida real y no parece detectarse por ello ninguna diferencia. Pero es que la interpre-

tación fregueana tendría una base textual en el propio Husserl que arranca de las mismas *Investigaciones lógicas*. En efecto, la diferencia fundamental en la fenomenología entre *sentido significativo* y *sentido impletivo* de una percepción obligaría a pensar la percepción en la misma línea expuesta anteriormente, con lo que esa interpretación encontraría sus raíces ya en los primeros textos de Husserl.

En efecto, una cosa se nos puede dar como algo *meramente pensado no realmente dado*; en ese caso de esa cosa tengo un *sentido significativo*; si ese sentido se *cumple*, se llena intuitivamente, entonces la cosa me es dada realmente, en sí misma. Esta estructura dual de la conciencia sería básica según Husserl y hará acto de presencia a lo largo de toda la fenomenología. André de Muralt ha basado en cierta medida en ella su temprana presentación de la fenomenología.

Ahora bien, ahí se nos va a plantear un problema serio: el *sentido impletivo* no sería un acto presentativo de la significación sino la base para la *mediación interpretativa* de un material que de por sí no tendría sentido, basándose para esto en las frases de Husserl en las *Ideas* donde se dice que la Hyle no es intencional, e.d. que la materia de los actos intencionales por sí misma no tiene intencionalidad y en que una *intención* nunca está real o totalmente cumplida, pues siempre arrastra menciones sin llenar, por tanto no dadas impletivamente.

Con esto nos hemos metido de lleno en un esquema del conocimiento de carácter típicamente *constructivista*, según el cual de la realidad sólo nos vienen estímulos que han de ser descodificados, e.d. interpretados de acuerdo a los esquemas de descodificación previos del sujeto.

Desde esta interpretación fregueana se entienden perfectamente los conceptos fundamentales de la fenomenología, tales como la epojé, que no es sino la operación de poner entre paréntesis el referente de los actos, para quedarnos sólo con la mediación, con los nóemas. La reducción por su parte es la consecuencia de la epojé, e.d. la reducción a los contenidos intencionales; por fin el idealismo trascendental es una filosofía que tiene como presupuestos fundamen-

tales esa epojé y esa reducción, que trata por tanto de contenidos ideales y no de contenidos reales, dado que los nóemas son ideas o conceptos y no “realidades”. El fenomenólogo es el “espectador” de esa vida noemática, por tanto del sentido de las cosas, pero no de las cosas reales mismas. Por eso el idealismo trascendental husserliano sería profundamente ajeno al idealismo trascendental clásico de la filosofía moderna.

No es el objetivo de mi ponencia discutir a fondo la interpretación fregueana desde la insuficiencia del modelo constructivista, sino desde un momento anterior, desde lo que yo llamo la *estructura del método fenomenológico*. Pero a título de pistas para esa crítica diré que la lectura fregueana olvida algo elemental en la fenomenología, a saber, que la vida mental no sólo está constituida por una capa compuesta por una *intencionalidad de actos*, dado que por detrás de cada uno de ellos hay una vida sólo en la cual los actos tienen sentido y respecto a la cual ya no vale ninguno de los análisis fregueanos propuestos. Para esa vida tampoco vale el esquema usual de hyle-morfe, pues en ella no se puede encontrar una *materia* sin interpretar o a interpretar. La ausencia de intencionalidad que según Husserl sería característica de esa Hyle, y que tantas confusiones ha provocado, es *ausencia de intencionalidad de acto*. Cuando p.e. yo tomo partido respecto a la existencia de una cosa, e.d. cuando la *pongo* como existente, la *materia* de ese acto, e.d. la cosa *puesta* era algo *no puesto por el yo*, por eso era *ichlos*, porque el yo es ante todo sujeto de esos actos. En ese sentido es la Hyle no intencional; pero esa Hyle está por sí misma dotada de sentido, de referencialidad, puesto que pertenece a la estructura del tiempo, es fruto de la *Leistung* de la *síntesis pasiva*. Si se toma en consideración la síntesis pasiva, tanto el modelo constructivista como la interpretación de Føllesdal no son admisibles fenomenológicamente.

2.- La estructura del método fenomenológico

Mi intención no está tanto dirigida a rechazar directamente la interpretación fregueana de Husserl, mostrando la inconsistencia de

sus postulados básicos, sino a señalar que en esa interpretación se malversa la intención fundamental de la fenomenología, al convertir la reducción y la epojé en una técnica sin más alcance filosófico que el producir el cambio de dirección que el lógico realiza en su trabajo sin ninguna dificultad. Hay sin embargo una mínima verdad en esa interpretación, pues hasta cierto punto se podría decir que responde al proyecto inicial de Husserl. Pero es obvio que no se puede olvidar toda la historia del desarrollo de la fenomenología y tomar como punto de partida las *Investigaciones lógicas* y de llegada definitiva las *Ideas* de 1913. De atenernos a las manifestaciones del Husserl después de la Gran Guerra del 14, los últimos problemas metafísicos, los últimos problemas de la vida humana, el alcance mismo de la fenomenología como *telos* de la filosofía occidental, son cuestiones fundamentales de la filosofía fenomenológica, que quedarían totalmente al margen de la interpretación fregueana.

Ahora bien, en esta comunicación sólo me interesa señalar que la interpretación fregueana olvida especialmente un punto decisivo de la fenomenología de Husserl, del que depende justamente su sentido filosófico, a saber, la diferencia entre la *fenomenología psicológica* y la *fenomenología trascendental*. Bastaría seguir el Artículo de la Enciclopedia Británica para darse cuenta de la importancia de esa distinción, que en mi opinión es una diferencia básica y estructural de la fenomenología, hasta el punto de que de ella surge el sentido filosófico de la fenomenología; aunque bien es cierto que Husserl sólo en el período de Friburgo captó con precisión esa diferencia. Una interpretación que excluya las novedades o desarrollos del período de Friburgo no puede menos de ser limitada, tanto más cuanto que deben ser interpretadas como desarrollos coherentes, si no exigidos, con la estructura del primer período.

Permítaseme señalar brevemente la diferencia entre la fenomenología psicológica y la trascendental. En primer lugar, es preciso insistir en que de acuerdo a Husserl cada una de ellas tiene su epojé y su reducción como técnicas para acceder a ellas, habiendo en consecuencia una epojé y reducción psicológicas y otras trascendentales; en segundo lugar, el objetivo de cada una de ellas es distinto,

siendo en el caso de la fenomenología psicológica ese objetivo el describir el sentido del nóema psicológico, mientras que en el caso de la fenomenología trascendental ese objetivo es describir el *nóema trascendental*, así como las operaciones en que surgen tanto el uno como el otro. Cada saber describe un nóema, una vida mental, por lo que podemos hablar bien de un *nóema psicológico*, bien de un *nóema trascendental*. El paso de una fenomenología a la otra consiste en considerar o convertir el nóema psicológico en nóema trascendental.

Pues bien, y con esto llego al núcleo del problema, la característica fundamental del nóema psicológico frente al nóema trascendental es el *carácter de representación* que es propio de aquél: EL NÓEMA PSICOLÓGICO ES UNA REPRESENTACIÓN; el nóema psicológico es la *representación del mundo*, que se sabe distinta del mundo en sí. El objetivo de la psicología fenomenológica es describir el mundo de la representación así como las operaciones de la vida mental que configuran ese mundo, pero en la clara comprensión de que ese mundo de la representación no es un mundo real, no es el mundo en sí³.

Ahora bien, la fenomenología de Husserl se plantea desde el primer momento en una *intención filosófica*. La crítica del psicologismo es de carácter plenamente filosófico y la puesta en marcha del método ya en sentido estricto entre los años 1905 y 1910 tiene como motivo impulsor una intención profundamente filosófica, como una nueva crítica de la razón, o como a mí me gusta decir: como una reconstrucción de la razón pervertida en el psicologismo, en el historicismo y posteriormente —como dirá más tarde—, en la Edad Moderna. La fenomenología no se plantea como una ciencia más que trataría del ser humano —o una parte de él— en el mundo, sino que

³ Los objetivos asignados por Husserl a la fenomenología psicológica, a saber, describir la representación del mundo, no difieren de los objetivos recientemente asignados a la *psicología cognitiva* e incluso a la *ciencia cognitiva*, por ejemplo, los esquemas o marcos de Minski no son sino guiones de nuestra conciencia según los cuales dirigimos nuestra acción, de acuerdo a la representación que nos formamos del mundo.

trata del ser humano *que hace ciencia*, de lo que representan las condiciones mismas de la ciencia.

Desde esta perspectiva la psicología como fenomenología es radicalmente limitada, dado que no se pregunta por la relación entre la representación y el mundo. Mas si la ciencia es un saber que se fundamenta en la evidencia y en *razones*, una ciencia que no se cuestiona el fundamento mismo de la evidencia y la razón, el ámbito mismo de la racionalidad, que en la terminología usada exigiría preguntar por qué la representación representa el mundo, no puede preguntar por su propia razón como ciencia, por lo que no puede ser ni la ciencia fundamental ni primera. Quisiera señalar a este respecto lo sintomático que resultan las últimas páginas del libro de Fodor *El lenguaje del pensamiento*, que después de exponer el carácter representacional de la mente, de acuerdo al paradigma de la psicología y ciencia cognitivas, se ve forzado a confesar que el problema básico, a saber, *cómo y porqué la representación representa*, sigue sin resolverse, y eso teniendo en cuenta que se plantea la cuestión como un análisis de la racionalidad, como él dice: «de la forma en que se estructura la racionalidad» (Fodor, *El lenguaje del pensamiento*, p. 218).

Pues bien, justamente ahí radica el sentido de la fenomenología trascendental como filosofía, pues a la fenomenología trascendental no le interesa la representación del mundo o la representación de las cosas, sino el mundo y las cosas, el ámbito mismo de la racionalidad, pues sólo así se puede hacer una crítica de la razón. Justamente el carácter fundamental de la fenomenología trascendental consiste en la superación radical de la noción de representación; porque a la fenomenología trascendental no le interesa la representación del mundo sino el mundo; aquello precisamente que la psicología no puede responder, por qué la representación es representación. Cabalmente la ambigüedad de esta terminología de la Edad Moderna llevará a la conclusión de la inadecuación de toda concepción representativa del conocimiento, lo que significa practicar la reducción trascendental, pues en la fenomenología trascendental no tiene sentido decir que somos conscientes de una representación del

mundo, sino que *tenemos experiencia del mundo*. Practicar la reducción trascendental es tener plena conciencia de ello⁴, pues en definitiva la reducción trascendental es la operación de mostrar que el mundo no es algo ajeno a la subjetividad sino su sistema de experiencia real y posible. La objetividad no es algo ajeno a la subjetividad, sino que es necesariamente su correlato, no porque sea algo 'subjetivo' en el sentido moderno, sino porque pertenece a un nivel primordial en el que lo que hay es un mundo dado a una subjetividad, cuyo sentido no es por su parte sino ser experiencia de un mundo.

3.- El sentido filosófico de la filosofía trascendental

Desde la estructura que hemos expuesto en el número anterior no es difícil comprender, en primer lugar, el sentido filosófico de la filosofía trascendental, que implica una determinada concepción o imagen del ser humano, que sería la que la filosofía de Husserl quiere promocionar como sujeto teórico de la ciencia y como sujeto práctico de la realidad histórica. Desde ese sentido filosófico y desde esa imagen del ser humano no es difícil entender la profunda diferencia con la psicología fenomenológica, que no se plantea con un objetivo filosófico.

Hemos insistido en que lo que caracteriza el paso de la fenomenología psicológica a la fenomenología trascendental es la superación de la noción representacional del conocimiento, la superación de la noción de representación como el conocimiento fundamental; pues el conocimiento no es una representación de la realidad, ya que para ello haría falta un conocimiento de la representación, que no podría a su vez ser representacional, si queremos evitar un regreso *in infinitum*. Mas entonces también me sobre la primera representa-

⁴ En los libros que he publicado sobre la filosofía de Husserl, *La estructura del método fenomenológico*, (Madrid, UNED, 1985) y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, (Barcelona, Anthropos, 1987) están ampliamente desarrollados estos temas y ese sentido de la reducción trascendental.

ción⁵. La única salida que cabe es pensar el conocimiento directamente como presentación de la realidad. Pensar el conocimiento como representación implica pensar al sujeto cortado del mundo o de la realidad, mas entonces ya no tenemos posibilidad de instaurar una comunicación. Si como hemos visto concebimos la vida mental como un conjunto de actitudes respecto a proposiciones —actitudes proposicionales— o representaciones, en la medida en que éstas son opacas, estamos cortados del mundo. Para saber por qué la representación o la proposición sobre el mundo es una representación de la realidad o una *pro*-puesta sobre la realidad me hace falta un metacognocimiento de aquello de lo que la representación es representación o la propuesta, propuesta, metacognocimiento que ya no es posible del mismo modo.

La reducción trascendental significa la superación de ese planteamiento, convirtiendo al en sí del mundo en correlato de la subjetividad, convirtiendo al conocimiento en *presentación*, pues no *nos representamos el mundo*, sino que se *nos presenta originariamente*. La presencia originaria como donación originaria de un ser no es otra cosa sino ese primer momento de presencia, al que antes he aludido y que consiste en la experiencia del mundo. En ese ámbito de la *Vorgegebenheit*, la realidad está presente en sí misma como correlato de la subjetividad. Ser sujeto es eso, es estar abierto al mundo, y mundo no es sino lo que aparece en esa experiencia en que consiste el ser sujeto. Sólo a partir de esa estructura de presencia y de relación se puede hablar de subjetividad y objetividad, que no son sino los dos polos de esa estructura originaria, esos *Dii consentes* a los que Ortega y Gasset se refirió ya en 1915, desentrañando con inusitada precocidad el profundo sentido de la fenomenología de Husserl.

La noción de *Hyle* mencionada en ese ámbito de la *Vorgegebenheit* de ningún modo es un caos de sensaciones, sino que es ya un mundo, sólo en el cual emerge el sujeto como posibilidad de otras experien-

⁵ Fodor, que ha visto con claridad el problema, defiende que el sistema mismo es la representación y por eso no haría falta “conocerla”. Pero entonces no hay conocimiento, no hay sujeto; y si lo único que tenemos son relaciones o representaciones, seguimos aún sin saber cómo esas representaciones representan.

cias o de atención temática objetivadora. La Hyle primigenia es la apertura al mundo como ámbito de la realidad, un ámbito en el que las cosas aparecen *leibhaftig*, en su propia carne, pues aparecen también en correlación con nuestro *Leib*. Es una constante de Husserl, como muy bien lo ha estudiado Didier Franck, identificar la presencia originaria con presencia *leibhaftig*, donde el *Leib* acompaña a toda percepción y que es el modo de darse la percepción. El cuerpo, el *Leib*, es dador y dado. El *Leib* en cuanto *yo puedo* y *yo nuevo* es lo que está detrás de esa *Hyle* que constituye el campo originario fundamental; pero el *yo puedo* es posterior al *yo nuevo* (cf. Husserl, Ha. IV, *Id. II*, p. 261). La cosa como unidad de diversos fenómenos está referida a la unidad del propio *Leib*, como se dice en la *Krisis*. Los movimientos subjetivos de los órganos del *Leib*, las cinestesis, están ligados a los escorzos. Las variaciones de éstos están acompañadas por movimientos propios, por sensaciones cinestésicas. Los escorzos de una cosa no poseen sentido de ser, valor de aspecto de una cosa, más que en la medida en que son exigidos por la situación cinestésico-sensible en su conjunto. Es el cuerpo propio, el *Leib*, el que actúa en todo conocimiento de cuerpos. Los nóemas no son tales desde el punto de vista de la conciencia «más que en la unidad que forman con el *Leib* en su funcionamiento cinestésico» (Ha. VI, *Krisis*, p. 122 s.).

Ahora bien, en esa base perceptiva se abre o despliega la racionalidad. La pertenencia a ese horizonte de donación *leibhaftig* indica realidad. la posición de esa realidad, es decir, la toma de postura respecto a ese dado es “racionalidad”. Porque ser racional es ser susceptible de ser fundado (cf. *Id. I*, § 135); preguntar por la racionalidad es preguntar por la forma originaria de la conciencia humana, de la conciencia de cumplimiento de una conciencia que de otro modo sería pura mención. Ahora bien, el cumplimiento originario es *leibhaftige Gegebenheit*, donación en su propia carne⁶.

⁶ Habitualmente se suele traducir la palabra *leibhaftig* por “en persona”, si bien literalmente significaría la presencia de algo en sí mismo, en su propio cuerpo, en su propia carne. Esa presencia se da también a través y sólo a través del propio *Leib*.

La autodonación, la presencia originaria en su propia carne, en su propio cuerpo es la racionalidad como plenitud originaria. Mas la forma originaria constituyente de la racionalidad es la evidencia, cuyo correlato es el ser o el ser así. Sólo la evidencia como donación originaria es garantía de que el objeto mentado es real. Siendo esta donación originaria, la evidencia es el fenómeno original de la vida intencional, forma apriórica de la vida humana. La razón en este sentido es estructura esencial y universal, si bien teleológica, de la subjetividad humana. Como dice Frank Didier, «Donación originaria, la evidencia es un archifenómeno de la vida intencional, la forma estructural apriórica de la conciencia».

Si el telos de la fenomenología, e.d. de las diversas operaciones metodológicas puestas en marcha por Husserl, es llegar a esa estructura apriórica como la única garante del sujeto que hace ciencia, podemos decir que el telos de la fenomenología es mostrar que el ser humano no es el ser dado en el mundo, sometido por tanto a la legalidad del mundo, a las diversas determinaciones del mundo, sino que ante todo como ser humano —sin lo que no sería “humano”— es subjetividad trascendental teleológicamente COMPROMETIDA CON LA RACIONALIDAD: Sólo tal ser puede hacer ciencia y por supuesto, sólo también ese ser puede ser un sujeto ético radicalmente comprometido, por encima de cualquier coyuntura y situación fáctica, con unos valores éticos.

No me voy a detener a comentar las profundas implicaciones de esa concepción antropológica reivindicada y promovida por la fenomenología de Husserl en cuanto filosofía trascendental. Sólo quiero insistir en que no tenerlo en cuenta significa desactivar filosóficamente todo el sentido de la filosofía husserliana, pues éste está en íntima conexión primero con el comienzo de la filosofía como superación del psicologismo, de un psicologismo que convertiría la razón en algo puramente funcional, en última instancia en *un puro cálculo* de representaciones —o de hipótesis, como se dice ahora—, desprovistas de suyo de toda racionalidad. Husserl tuvo presente muy pronto que el cálculo no tiene nada de racionalidad y por eso es posible incorporarlo en una máquina.

Mas el sentido auténtico de la superación del psicologismo se hace patente en la reducción trascendental como superación de la noción de representación y del esquema Hyle no intencional-forma intencional o forma interpretativa. La racionalidad está en nuestro contacto con el mundo, en la dación originaria del mundo. Por último para Husserl la promoción de ese sentido de ser humano es lo que ha definido a Europa como proyecto cultural y para él ese sería el telos de la filosofía, así como también viendo la historia desde su lado negativo, ahí radica el sentido frustrante de la Edad Moderna y su consecuencia, la desorientación teórica pero sobre todo práctica del mundo contemporáneo⁷.

4.- La interpretación fregueana de Husserl y el modelo cognitivista: a modo de conclusión

Una vez expuestos los puntos anteriores no nos será difícil extraer algunas conclusiones. En primer lugar parece útil insistir en la limitación radical de la interpretación fregueana de Husserl, que proviene del completo olvido por su parte de la diferencia entre la noción de subjetividad trascendental y subjetividad psicológica; puesto que en esta diferencia se transmite el sentido filosófico fundamental de la fenomenología, en mi opinión la lectura fregueana de la fenomenología lo pierde totalmente. Por eso nos parece abordar esta lectura justo desde esta perspectiva, sin entrar en la crítica textual precisa. En la medida en que la lectura fregueana trata de formular una aproximación entre Husserl y la psicología cognitiva, la crítica a aquélla implica también un esbozo de crítica del programa cognitivista. La exposición del sentido de la subjetividad trascendental hará comprender el profundo abismo que separa a la fenomenología trascendental de la psicología cognitiva, cuyo sentido de racionalidad es justo *de puro cálculo de proposiciones, de nóemas o representaciones*.

⁷ A mostrar estas conexiones y su enraizamiento en la filosofía de Husserl está dedicado mi libro *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, ed. Anthropos, Barcelona, 1987.

Mientras la fenomenología trascendental descubre, analiza y promueve una *idea de ser humano* cuyo sentido es ser experiencia de un mundo, la interpretación fregueana y la psicología cognitiva trabajan con la *idea de un ser humano cortado del mundo, de la realidad*, en el que la racionalidad no es ante todo *el correlato subjetivo de la realidad, sino un puro cálculo de representaciones, de las que no podemos saber justo por qué representan*.

Para terminar, quiere señalar un punto en parte implicado en los desarrollos anteriores, pero en el que también se añadirá algo nuevo. La interpretación fregueana será válida para la psicología fenomenológica y éste sería el sentido básico de la psicología cognitiva. Si defendemos que la fenomenología trascendental supera radicalmente ese nivel, quiere ello decir que filosóficamente es tan insostenible la lectura fregueana como la psicología cognitiva, la basada en un modelo constructivista, o como la propia psicología fenomenológica de ese mismo nivel. Si la fenomenología trascendental reivindica una imagen del ser humano opuesta a la de la psicología cognitiva o a la de la psicología fenomenológica, quiere decir que éstas trabajan con una imagen del hombre limitada o errónea y que por tanto no pueden ser “ciencias” de la realidad mental o conductual humana. Por tanto debemos sacar una importantísima conclusión que hasta cierto punto valdría en general para las ciencias humanas, a saber: el desarrollo de la fenomenología trascendental no deja indiferente a la psicología. En mi opinión Husserl vio perfectamente este problema a partir de la mitad de la década de los veinte y a esa situación responden las difíciles frases de que la psicología es en definitiva idéntica con la fenomenología trascendental, de modo que, como dice en un texto último, la separación inicial entre psicología y fenomenología trascendental debe quedar superada. Lo que no significa que no pueda haber verdadera investigación científico-psicológica; sólo que ésta tiene que tomar como paradigma básico o marco conceptual fundamental la idea de ser humano de la fenomenología trascendental, que, a los efectos que nos interesa, significaría una idea de ser humano en la que el contacto con el mundo o la relación del ser humano al mundo y la realidad no es representacional, pues la

percepción no es una representación ni ninguna actitud proposicional ni siquiera una interpretación de datos sensoriales. No es nuestra tarea en este momento decidir la respuesta a la pregunta de si existe una psicología científica que pudiera ser pensada desde el paradigma de ser humano transmitido por la fenomenología trascendental, pero sospecho que tanto en los intentos de pensar algunos aspectos de la psicología cognitiva como en las investigaciones de la psicología ecológica se puede encontrar elementos muy valiosos en esa línea.

