

**LA CORREGIBILIDAD FENOMENOLÓGICO-CIENTÍFICA EN LAS
*INVESTIGACIONES LÓGICAS DE HUSSERL***


Trabajo para optar al título de
Licenciado en Filosofía

Modalidad: Trabajo monográfico

Presentado por
Camilo David Cárdenas Barreto
Cod.: 2010232005

Director: Germán Vargas Guillén

Universidad Pedagógica Nacional
Facultad de Humanidades
Departamento de Ciencias Sociales
Licenciatura en Filosofía
Bogotá D.C.
2015

 UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL <small>Realidad es Verdad</small>	FORMATO	
	RESUMEN ANALÍTICO EN EDUCACIÓN - RAE	
Código: FOR020GIB	Versión: 01	
Fecha de Aprobación: 10-10-2012	Página 1 de 57	

1. Información General	
Tipo de documento	Trabajo de grado
Acceso al documento	Universidad Pedagógica Nacional. Biblioteca Central
Título del documento	LA CORREGIBILIDAD FENOMENOLÓGICO-CIENTÍFICA EN LAS <i>INVESTIGACIONES LÓGICAS</i> DE HUSSERL
Autor(es)	Cárdenas Barreto, Camilo
Director	Vargas Guillén, Germán
Publicación	Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2016, 49 p.
Unidad Patrocinante	Universidad Pedagógica Nacional
Palabras Claves	FENOMENOLOGÍA, CORREGIBILIDAD FENOMENOLÓGICA, INFALIBILIDAD, INTUICIÓN ESENCIAL

2. Descripción
<p>Este trabajo tiene como fin principal explorar cómo se puede comprender el problema de la corregibilidad fenomenológica en la reedición de las <i>Investigaciones lógicas</i> de Husserl publicada en 1913 y sustentar, de ese modo, por qué la fenomenología no es <i>teóricamente</i> una disciplina filosófica que arroja resultados <i>infallibles</i> que no son susceptibles de corregibilidad.</p>

3. Fuentes
Behnke, E. (2009). El concepto proteico de afectividad en Husserl. De los textos a los fenómenos mismos. <i>Anuario colombiano de fenomenología</i> , 55-68.
Bunge, M. (1996). <i>Intuición y razón</i> . Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
Bunge, M. (2004). <i>La investigación científica</i> . México: Siglo XXI Editores.
Bunge, M. (2010). ¿Qué es la ciencia? ¿Por qué es importante distinguirlo de la pseudociencia? En

- M. Bunge, *Las pseudociencias ¡vaya timo!* (págs. 129-189). Navarra: Laetoli.
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. México: UNAM.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas (tomos I-II)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kragh, H. (2007). *Generaciones cuánticas. Una historia de la física en el siglo XX*. Madrid: Akal.
- Nenon, T. (2011). La fenomenología como ciencia falible. *Co-herencia*, 45-67.
- Reeder, H. (2007). *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Reeder, H. (2011). *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Vargas Guillén, G., & Reeder, H. (2010). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental hermenéutica*. Bogotá : San Pablo.

4. Contenidos

1. La corregibilidad científica y fenomenológica: Este párrafo desarrollará las nociones de *corregibilidad científica* y *corregibilidad fenomenológica*. Se asume que los dos tipos de corregibilidad son criterios de científicidad, ya sea de disciplinas científico-fácticas, ya sea de disciplinas eidéticas como la fenomenología. Este párrafo también permitirá reconstruir los argumentos en defensa de la corregibilidad fenomenológica desde la tradición filosófico-fenomenológica de Reeder, Nenon y Vargas.

2. Argumentos en contra de la corregibilidad fenomenológica: En este párrafo se reconstruirán las objeciones de Bunge contra la corregibilidad fenomenológica y se cotejarán con los *argumentos a favor* del párrafo anterior. Se describirán cuál o cuáles argumentos de Bunge «sobreviven» a las réplicas y de este ejercicio saldrá el problema sobre el que se basará la monografía.

3. La corregibilidad fenomenológica en los *Prolegómenos a la lógica pura de las Investigaciones lógicas*: En el tercer párrafo se explorará si el tema de la corregibilidad, de forma directa o indirecta, se encuentra presente en los *Prolegómenos a la lógica pura* de las *Investigaciones*. Particularmente problemático, y en apariencia soportando las objeciones de Bunge, será el concepto de *evidencia* como *vivencia de la verdad*, mantenido a lo largo de las

Investigaciones.

4. La corregibilidad fenomenológica en las *Investigaciones lógicas* (I-V): Ilustrar que el concepto de *evidencia* como *vivencia de la verdad* pervive en las *Investigaciones* será tema del cuarto párrafo, además de mostrarse lo siguiente: según Husserl, la fuente de error de las intuiciones esenciales se debe a *proyecciones interpretativas sobre los datos de la intuición esencial*, pero ella misma continuaría siendo infalible.

5. La corregibilidad fenomenológica en las *Investigaciones lógicas* (VI): En este párrafo se muestra que Husserl amplía los conceptos de *evidencia* —en sentido estricto y en sentido lato— y de *intuición categorial* como un tipo de *percepción*, y ofrece una teoría de los *grados de cumplimiento* y de *plenitud* que tiene consecuencias para la intuición esencial fenomenológica aunque ésta explícitamente no sea mencionada en esta investigación lógica. Es la reunión de estos elementos lo que permitirá construir una réplica razonable a Bunge a favor de la corregibilidad fenomenológica, reunión cuyo resultado y balance se describirá en el apartado de *Conclusiones* de la monografía: se construye así el sustento de una noción de corregibilidad y validación fenomenológica con base en las *Investigaciones*.

5. Metodología

Revisión y análisis documental de las *Investigaciones lógicas* de Husserl y otras fuentes principales y secundarias acorde a la bibliografía.

6. Conclusiones

Con la formulación de la posibilidad de la corregibilidad fenomenológica lo que se quiere evitar es que la fenomenología caiga en el infalibilismo, en el principio de autoridad, en el dogmatismo. Sin la corregibilidad, la fenomenología tendría serias dificultades para plantearse como *ciencia* o *saber riguroso* pues parte del rigor consiste en que los resultados fenomenológicos sean *públicos* y susceptibles de crítica intersubjetiva, de manera que se pueda garantizar, según Bunge, un *progreso y desarrollo* de la disciplina científica—dada su perfectibilidad—. Para hablar de corregibilidad, desde la perspectiva de Vargas y Reeder, se observó que se requiere introducir elementos hermenéuticos debido a que la descripción fenomenológica, usada en la crítica y comunicación intersubjetiva, es un *texto* que puede ser comprendido y a que la fenomenología tiene como fondo una tradición filosófica de *problemas y soluciones* sin los cuales no se entiende la emergencia histórica de la fenomenología.

A la objeción bungeana de que la fenomenología es infalible para la investigación empírica, el fenomenólogo podría responder que de ahí no se sigue que la fenomenología sea infalible del

todo: quien, con formación filosófica, aprenda fenomenología, encontrará que las descripciones fenomenológicas pueden ser contrastadas con su propia *evidencia vivida* y que sus impresiones pueden ser comunicadas a una *comunidad* de pares. En un sentido amplio, la fenomenología es infalible para las ciencias fácticas, no porque per se sea absolutamente verdadera sino porque, dirá el fenomenólogo, el método científico-fáctico sólo puede refutar o corregir lo concerniente a los *hechos reales* y no a las *esencias fenomenológicas*, las cuales son de una naturaleza semejante a las formas lógicas y matemáticas puras. Es, desde luego, interesante mirar si la fenomenología no encuentra un punto medio, por ejemplo, en la *psicología fenomenológica*, en la que también puede hablar de *hechos reales de la experiencia* y, a partir de ahí, plantearse una relación menos restringida con las ciencias fácticas de tal modo que pueda ser corregible por sus investigaciones y viceversa. Pero concedemos en que la réplica está justificada asumiendo que las descripciones fenomenológicas no son, propiamente hablando, empíricas, y que el método fenomenológico completo contempla una corregibilidad propia. Aparte de que en todas las *Investigaciones* se insistió en el carácter no empírico de la fenomenología, la sexta investigación lógica teorizó una facultad —por llamarla de algún modo— que, si bien se encuentra fundada en la percepción sensible, no altera en nada los *hechos* percibidos y es capaz de omitir su referencia y «constituir» nuevas objetividades: esta «facultad» es la *abstracción ideatoria*, base de la *intuición* o *percepción de lo universal*, cuyo fin es la «cosa misma», la nueva objetividad en su mayor plenitud.

El vacío que se encuentra en estas reflexiones de Reeder y Vargas sobre la corregibilidad tiene que ver con el carácter propio de la evidencia apodíctica cuya asunción genera un problema: toda vez que se haya alcanzado una evidencia apodíctica —en la intuición esencial— ésta es incorregible pues lo que se da como absolutamente evidente no puede ser contradicho sin cometer un contrasentido. Cuando se llega a una evidencia apodíctica, así todo el proceso anterior haya estado permeado por el *principio de corregibilidad*, en ese punto se detiene la investigación y adquieren los resultados investigativos la propiedad de ser infalibles, ahora sí porque serían absolutamente «verdaderos», absolutamente validados: no hay posibilidad de contradicción y cualquier fenomenólogo tendría por fuerza que llegar a los mismos datos; si no, es éste y no los resultados infalibles los que se equivocan. Encontramos, en efecto, en este punto de vista fenomenológico una pretensión infalibilista que oscurece un desarrollo científico ulterior de la disciplina fenomenológica.

La noción radical de evidencia como vivencia de una verdad absoluta, universal, permea todas las *Investigaciones lógicas* y responde a una concepción husserliana de lógica y matemáticas como disciplinas infalibles sin posibilidad de corregibilidad cuando, precisamente, se ha llegado a

una evidencia apodíctica esencial —ejemplo: el principio de no contradicción, $2+2=4$, etc.—. Se puede presuponer que es complejo hablar de corregibilidad de ciertos principios lógicos o matemáticos, al menos dentro de un mismo sistema lógico o matemático, aun cuando no todas las proposiciones se puedan demostrar o el sistema no pueda ser completo. No obstante, con base en la exploración presente de las *Investigaciones* se puede decir que la fenomenología no trata de *esencias puramente formales* sino que estas esencias tienen un contenido material relacionado con fenómenos más o menos familiares al ser humano tales como *color, extensión, intensidad sonora, intencionalidad, tiempo inmanente de la conciencia*, etc. Lo anterior da para pensar que no se puede traspasar la presunta infalibilidad de la lógica y las matemáticas a la fenomenología así como así y, de hecho, la *evidencia efectivamente vivida*, a diferencia de la *inferencia lógica*, cobra un lugar importante en la descripción y «validación» de las esencias fenomenológicas, una validez que no tiene que ver con la validez lógica sino con el *cumplimiento intuitivo en la evidencia*. Sin embargo, ¿es esta evidencia vivida todo tiempo apodíctica, universal?

Cuando Husserl desarrolla el concepto de *cumplimiento* lo que está en juego es la posibilidad de escalas de *progresivo* cumplimiento: que una intuición pueda «llenarse» indefinidamente hasta que no haya algún resto de cumplimiento por llenar. Se ha sostenido que el caso de las intuiciones esenciales o percepciones de lo universal consiste en que apuntan a escalas o grados de cumplimiento progresivo en la evidencia vivida. La intuición o percepción esencial es *pura*, es decir, no tiene referencia a contenidos sensibles aunque, en últimas, esté *fundada* en una percepción sensible. Pero no necesariamente será adecuada, esto es, con el máximo de plenitud posible, con el máximo ideal de vivacidad, extensión o contenido.

Se puede objetar que sólo en la investigación quinta hay una referencia explícita a la intuición esencial y que la posibilidad de error contemplada por Husserl no se debió a la evidencia sino a *proyecciones interpretativas de los datos de la evidencia*, o sea, a malas interpretaciones de los datos arrojados por la evidencia. Esto es parcialmente cierto. Si la intuición esencial fenomenológica se caracteriza por omitir referencia alguna a contenidos sensibles y referir, por contraste, esencias universales, entidades *ideales*, con la investigación sexta estas características se amplían ya que la intuición esencial sería posible gracias a la abstracción ideatoria, «facultad» encargada de «conformar» la percepción categorial de lo universal. Y si la percepción categorial aprehende objetos ideales al igual que la intuición esencial y, además, si la intuición esencial pretende intuir la *cosa misma* al igual que el caso límite de percepción categorial de lo universal, hay razones para pensar que se está hablando de lo mismo. La preliminar identificación entre percepción e intuición presente en la investigación sexta parece apoyar aún más este punto.

Por lo tanto, dentro de la intuición esencial, en vez de hablar de percepción-intuición adecuada e inadecuada se debería hablar de percepción adecuada, percepción parcial y percepción inadecuada y, correlativamente, evidencia adecuada, evidencia parcial y evidencia inadecuada. Dentro de la evidencia parcial habría evidencias parcialmente inadecuadas y parcialmente adecuadas. Bajo el concepto estrecho de evidencia y de percepción la intuición esencial o se cumple o no se cumple. Si se cumple, hay el máximo ideal de cumplimiento posible —validez fenomenológica—; si no, hay decepción definitiva —invalidéz o invalidación fenomenológica—. Sin embargo, sea que Husserl piense así o no sobre la intuición esencial, a partir de su propia teoría de la intuición bajo las categorías de cumplimiento y plenitud, y la identificación entre percepción e intuición, es esa una mirada estrecha que ignora toda la amalgama de posibilidades en las escalas o grados de cumplimiento y plenitud. Es cierto, Husserl no desarrolla mucho más las tres posibilidades de gradación de plenitud y cumplimiento en las percepciones puras, esto es, la vivacidad, la extensión y el contenido, pero deja una ventana abierta en las mismas *Investigaciones*, indicios suficientes para decir que esta reedición de 1913 no tiene un proyecto infalibilista, no en cuanto a la misma práctica de la metodología fenomenológica, aunque ello exija modificar la concepción del tipo de evidencia que *cumple* la intuición esencial y que entraría dentro de una *imagen o interpretación convencional* de Husserl que habría que discutir. Quedan así ciertas perspectivas abiertas para un mejor diálogo entre la fenomenología y sus críticos.

Elaborado por:	Camilo David Cárdenas Barreto
Revisado por:	Germán Vargas Guillén

Fecha de elaboración del Resumen:	26	02	2016
--	----	----	------

La corregibilidad fenomenológico-científica en las *Investigaciones lógicas* de Husserl

CAMILO DAVID CÁRDENAS BARRETO

Universidad Pedagógica Nacional

Licenciatura en Filosofía

Resumen. El presente trabajo monográfico tiene como fin principal explorar cómo se puede comprender el problema de la corregibilidad fenomenológica en la reedición de las *Investigaciones lógicas* de Husserl publicada en 1913 y sustentar, de ese modo, por qué la fenomenología no es *teóricamente* una disciplina filosófica que arroja resultados *infalibles* que no son susceptibles de corregibilidad. La estructura de la monografía es la siguiente:

El párrafo primero desarrollará las nociones de *corregibilidad científica* y *corregibilidad fenomenológica*. Se asume que los dos tipos de corregibilidad son criterios de cientificidad, ya sea de disciplinas científico-fácticas, ya sea de disciplinas eidéticas como la fenomenología. Este párrafo también permitirá reconstruir los argumentos en defensa de la corregibilidad fenomenológica desde la tradición filosófico-fenomenológica de Reeder, Nenon y Vargas.

En el segundo párrafo se reconstruirán las objeciones de Bunge contra la corregibilidad fenomenológica y se cotejarán con los *argumentos a favor* del párrafo anterior. Se describirán cuál o cuáles argumentos de Bunge «sobreviven» a las réplicas y de este ejercicio saldrá el problema sobre el que se basará la monografía.

En el tercer párrafo se explorará si el tema de la corregibilidad, de forma directa o indirecta, se encuentra presente en los *Prolegómenos a la lógica pura* de las *Investigaciones*. Particularmente problemático, y en apariencia soportando las objeciones de Bunge, será el concepto de *evidencia* como *vivencia de la verdad*, mantenido a lo largo de las *Investigaciones*. Ilustrar que este concepto pervive en las *Investigaciones* será tema del cuarto párrafo, además de mostrarse lo siguiente: la fuente de error de las intuiciones esenciales se debe a *proyecciones interpretativas sobre los datos de la intuición esencial*, pero ella misma continuaría siendo infalible.

No obstante, será hasta la sexta investigación, estudiada en el quinto párrafo, en la que Husserl amplía los conceptos de *evidencia* —en sentido estricto y en sentido lato— y de *intuición categorial* como un tipo de *percepción* y ofrece una teoría de los *grados de cumplimiento* y de *plenitud* que tiene consecuencias para la intuición esencial fenomenológica aunque ésta explícitamente no sea mencionada en esta investigación lógica. Es la reunión de estos elementos lo que permitirá construir una réplica razonable a Bunge a favor de la corregibilidad fenomenológica, reunión cuyo resultado y balance se describirá en el apartado de *Conclusiones* de la monografía: se

construye así el sustento de una noción de corregibilidad y validación fenomenológica con base en las *Investigaciones*.

Palabras clave. Fenomenología, Corregibilidad fenomenológica, Infallibilidad, Intuición esencial

Introducción

No existe ninguna fundamentación de la ciencia que sea absoluta e incorregible.

Bunge (2004, p. 623)

Este trabajo de grado es sobre *Investigaciones lógicas* de Husserl. La importancia de esta obra reside en que es la primera en la que Husserl ingresa al campo de la filosofía fenomenológica, pues, como dice el fenomenólogo español Javier San Martín, analiza las diferentes formas en que se da la vivencia de la verdad (2015, p. 67), la vivencia de los distintos grados de conocimiento: desde la percepción sensible hasta la percepción pura en su mayor cumplimiento posible. Las *Investigaciones* presentan en sus *Prolegómenos* una sustanciosa refutación al psicologismo del que le acusó Frege a Husserl en su reseña de *Filosofía de la aritmética* y desarrollará junto a las seis *Investigaciones* las bases del proyecto al que Husserl le dedicará el resto de su vida filosófica: la fenomenología. Tan importante será la fenomenología que ésta marcará gran parte de los caminos histórico-intelectuales por los que transcurrirá la llamada *filosofía continental*, una tradición de filosofía contemporánea diferente y generalmente opuesta a la *filosofía analítica*, tradición que, si no comienza, al menos sí tiene como uno de sus hitos fundadores el trabajo de Frege.

Las *Investigaciones lógicas* fueron escritas en dos tomos entre 1900 y 1901, pero la presente monografía trabajará la reedición que presentó Husserl en 1913 —publicadas en consonancia con lo planteado en *Ideas I*, publicadas en ese mismo año—, la cual contiene amplias correcciones respecto a la versión originalmente publicada. La edición de 1913 que se estudiará se encuentra traducida por Manuel García Morente y José Gaos y fue publicada en 2006. La versión original de 1900-1901 está siendo trabajada y comentada en lengua castellana por Miguel García Baró y los resultados de su revisión al primer tomo de las *Investigaciones* se publicaron en 2008 bajo el título *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de Investigaciones lógicas: Tomo I¹*.

Pero hay un problema concreto que se tratará de responder desde las *Investigaciones* y es el siguiente: ¿se puede hablar de *corregibilidad fenomenológica* en las *Investigaciones lógicas*? ¿Cómo? Ya no se encuentra el mérito de enfrentar este problema con las *Investigaciones* originalmente publicadas, especialmente porque, según lo expresa el propio Husserl, la quinta y la

¹ Para una descripción sucinta de lo sustancial de este trabajo de García Baró ver (San Martín, 2015, p. 69).

sexta investigación sufrieron profundas modificaciones (2006, p. 30)². Aún así, respecto al nacimiento y consolidación del proyecto fenomenológico, sigue siendo esta reedición de 1913 una obra temprana en el pensamiento de Husserl, a la par de la publicación de *Ideas I* sobre la cual se construirá una *interpretación convencional* de Husserl en aparente contravía a la novedad que ofrecía *La crisis* de 1936: la preocupación fenomenológica por la historia de la que carecía *Ideas I* al ésta hacer énfasis en esencias ahistóricas (San Martín, 2015, pp. 37-41). Si bien San Martín (2015) propone en *La nueva imagen de Husserl* criticar tal interpretación convencional a partir de manuscritos inéditos, este trabajo monográfico quiere criticarla desde una obra publicada en vida de Husserl.

Ahora bien, es importante anotar que frente al problema de la corregibilidad fenomenológica hay posiciones a favor y en contra y que esta discusión se relaciona con la *cientificidad* de la disciplina fenomenológica —desde luego, el problema es mayor para quienes creen que la fenomenología es una *ciencia rigurosa* y no un *saber riguroso* de orden no científico y filosófico—. Las posiciones encontradas son: o la fenomenología es una disciplina que ofrece resultados infalibles e indudables y, por tanto, no es científica (Bunge, 1996) o, en cambio, es una disciplina que aporta investigaciones *corregibles* y *fallibles* susceptibles de control crítico o crítica intersubjetiva de pares tal como ocurre en cualquier ciencia y, por lo menos, cumple ese criterio de científicidad (Reeder, 2007, 2011; Vargas Guillén & Reeder, 2010; Nenon, 2011; Vargas Guillén, 2012). Sin embargo, no encontré en los trabajos que defienden la corregibilidad fenomenológica una argumentación más precisa contra las objeciones de Bunge que en últimas quieren mostrar que *teóricamente* no es posible la corregibilidad en la misma fenomenología. Dentro de este plano *teórico* es que creo que es posible construir una réplica relacionada con los *grados de cumplimiento* y *plenitud* de la intuición esencial. Esta teoría de los grados de plenitud y cumplimiento de la intuición es la que podría sustentar presupuestos de la corregibilidad fenomenológica tales como la posibilidad de que «lo invisto por mí en la práctica de la descripción fenomenológica otro pueda verlo» y, de este modo, otro fenomenólogo pueda completar mis resultados. También pueda que ocurra que yo sí tengo descripciones completas de la «cosa misma» pero parte de ellas son equivocadas. La intuición esencial en ambos casos resultaría entonces *parcial*, incompleta, en

² Todas las citas de la obra *Investigaciones lógicas* corresponderán a la versión de García Morente y José Gaos publicada en 2006 por Alianza Editorial. Los *Prolegómenos* y los *Prólogos* de las *Investigaciones* se citarán en el modo convencional de APA así: (Husserl, 2006, p. 3). Pero como el primer y el segundo tomo de la obra se divide en seis investigaciones, para identificar cada investigación y precisar la página exacta en su versión castellana, se citará el número de la investigación y la página: *IL I* indicará la primera investigación; *IL II* la segunda, *IL III* la tercera, y así sucesivamente. Ejemplo: (IL VI, p. 700), es decir, investigación lógica seis. El apéndice final se citará como *Ap* más la página, ejemplo: (*Ap.*, p. 775).

ciertos sentidos delimitados por los grados de cumplimiento y plenitud. ¿Pero cómo ello es posible si la evidencia es siempre apodíctica?

Nos veremos forzados de esta guisa a hablar, pues, de *grados de evidencia*. Así, la plenitud máxima de una intuición es un concepto *ideal* de cumplimiento perfecto y que, en efecto, es infalible, ¿pero qué fenomenólogo ha llegado a ese máximo de plenitud? Entonces, frente al problema de la corregibilidad fenomenológica, esta monografía propone una respuesta desde las *Investigaciones lógicas* reeditadas en 1913.

§1. La corregibilidad científica y fenomenológica

Desarrollar un texto sobre el «concepto» de corregibilidad en las *Investigaciones lógicas* presupone de una u otra forma cierta noción acerca de lo que podría ser la corregibilidad fenomenológica. En este estudio esta noción está basada en las ideas de dos fenomenólogos: Reeder y Vargas Guillén. Pero antes de exponerlas desearía hacer una reflexión preliminar sobre otra noción relacionada: la corregibilidad científica.

1.1. Corregibilidad científica

Los datos y las hipótesis son maleables, es decir, corregibles.
Bunge (2004, p. 21)

La corregibilidad en ciencias como la física, la química o la biología se puede ver como la propiedad de ciertos experimentos, hipótesis o teorías *científicas* de ser susceptibles de cierta clase de *modificación* a través de la crítica intersubjetiva. Un experimento A, que ofrece datos B que apoyan los datos, la hipótesis o la teoría X, es *corregible* si cualquier experimento A1, A2, A3... — hecho en cualquier parte del mundo, donde se puedan reproducir las condiciones experimentales de A— ofrece datos B1, B2, B3... que, a pesar de ser diferentes de B, siguen apoyando, al menos en parte, la hipótesis, los datos o la teoría X.

Lo que se quiere hacer notar es que una teoría, hipótesis u observación científica es corregible cuando sufre una *modificación parcial* —por ejemplo, por nuevos datos experimentales— y no una *modificación total*, esto es, su *refutación*.

No sería correcto decir que la hipótesis metafísica del éter luminífero —aunque tenida por científica por algunos físicos durante el siglo XIX e incluso, aunque en menor proporción, a inicios del siglo XX— se corrigió debido a los experimentos de Michelson-Morley de 1887³. Si se aceptan tales experimentos, que pueden ser repetidos una y otra vez bajo condiciones adecuadas, la hipótesis del éter luminífero no se corrige, sino que se refuta. Y producto de esta refutación es que se formulan otras hipótesis o teorías —como la relatividad especial en 1905— que sí puedan explicar los datos experimentales.

³ Como explica el físico e historiador de la física Helge Kragh, «el famoso experimento de Michelson-Morley en 1887 fue un intento de medir el movimiento de la tierra relativo al éter mediante una técnica de interferometría avanzada» (2007, p. 86). El resultado negativo de este experimento fue que no se detectó ningún cambio del movimiento de la tierra a través del éter a pesar de que: «el arrastre del éter debería ser detectable a este orden de precisión» (p. 68). Aunque Michelson se rehusó a aceptar ese resultado y creía que su experimento había fallado, históricamente este experimento sirvió para cuestionar seriamente la necesidad de la hipótesis del éter luminífero. Más adelante se comprobaría que la velocidad de la luz no necesita de ningún medio de propagación —como el éter— y se mueve en el vacío a una velocidad constante.

A su vez, entre 1904 y 1910 el modelo atómico de J.J. Thomson fue considerado como el modelo que más se aproximaba a la verdadera naturaleza del átomo y fue corregido y modificado durante un tiempo: «La refutación de la teoría atómica de Thomson fue un proceso gradual, durante el cual se acumularon anomalías y se fue haciendo más y más evidente que el modelo no se podía desarrollar hacia un estado satisfactorio» (Krahg, 2007, pp. 47-48). Pero pruebas que cuestionaban la hipótesis de la masa preponderante del electrón y mostraban el aporte de la «carga positiva» a la masa atómica —aún no se conocía la existencia del protón, descubierto por Rutherford en 1919— cuestionaron el modelo: «Era evidente desde el principio que el modelo de Thomson era problemático, tanto conceptual como empíricamente» (2007, p. 46).

No obstante, en general, a pesar de la posterior refutación del modelo de Thomson, la hipótesis sobre la constitución atómica de la materia, con electrón incluido, fue desarrollándose en los sucesivos modelos atómicos de Rutherford, Bohr o Schrödinger. Cada modelo tuvo un periodo de desarrollo particular, de corregibilidad, hasta que fueron refutados y se pasó a uno nuevo. Pero si se mira la historia de los modelos atómicos, desde Dalton hasta Dirac, lo que se encuentra es una historia de *corregibilidad* de la hipótesis científica de la estructura atómica de la materia, ya sea porque aparezcan nuevos datos experimentales —el descubrimiento de una nueva partícula como el protón— o se incluyan a los modelos nuevas teorías apoyadas experimentalmente —como la mecánica cuántica o la relatividad— para que se puedan explicar los fenómenos que en ellas se contemplan —efectos cuánticos o relativistas de las partículas subatómicas—.

Así las cosas, cada modelo o teoría científica —sobre hechos empíricos, desde luego— es una explicación provisional, corregible, mejorable —o refutable—, susceptible de crítica intersubjetiva. De acuerdo a la obra de Bunge *La investigación científica*, si una teoría falla ella puede ser susceptible de «pequeñas modificaciones, reajustando algunos de sus supuestos iniciales o añadiendo algunas hipótesis *ad hoc*» (2004, p. 443); pero si, en cambio, la teoría falla considerablemente y no da cuenta de los nuevos datos experimentales —no da cuenta de la evidencia actual— se presenta una teoría nueva. En ese caso: «La teoría [nueva] no sólo puede fundir y explicar las primeras hipótesis sueltas, sino que puede también corregirlas, y, al hacerlo, puede mejorar la descripción de la experiencia. Dicho brevemente: la teoría, asimila, enriquece y corrige la experiencia» (2004, p. 401). Este proceso de corregibilidad es visible en el nacimiento y muerte de los modelos atómicos, pero es extensivo a cualquier teoría, hipótesis o dato u observación científica⁴ ya que es parte de la manera en que se ha constituido históricamente la ciencia. Por esa razón, toda disciplina científica es *falible*: «la ciencia no conoce datos últimos: no hay sino datos

⁴ Dice Bunge: «... la observación científica es tan falible y tan rectificable o corregible como la teoría científica, con la cual, por lo demás, está en constante interacción» (2004, p. 604).

que, en un *determinado estadio* de la investigación, no se analizan ni controlan ulteriormente y se usan como evidencia relevante para ciertas hipótesis y teorías» (p. 616).

Pero aún más interesante que esta descripción de la corregibilidad para la ciencias fácticas — química, física, biología—, es que Bunge considere que las ciencias formales también son corregibles. Que las ciencias fácticas o factuales se arropan con un lenguaje lógico y matemático — y de ese modo presupongan la validez de las ciencias formales— y no pongan en duda ese ropaje no significa que la lógica y la matemática sean incorregibles, al contrario, estas disciplinas formales «se perfeccionan constantemente en sus propios contextos formales —pero no como resultado de algún esfuerzo por intentar que concuerden mejor con los hechos—; por tanto, no con los mismos métodos especiales de la ciencia factual» (2004, p. 21). La validez de la lógica o la matemática son independientes de cómo está efectivamente constituido el mundo, son «ideas puras». En ese sentido, su perfeccionamiento y corregibilidad no tiene que ver con la correspondencia de las teorías lógicas con alguna nueva evidencia empírica sino con la conservación de valores de verdad a través de reglas de inferencia, la demostración lógica o el cuestionamiento de algún axioma que lleve al desarrollo de nuevas lógicas o matemáticas⁵. Sin embargo, parece ser que una teoría científico-fáctica es más corregible, y en ese sentido, mucho más *falible*, que una científico-formal. Por ahora, sólo dejaré esa indicación.

1.2. *Corregibilidad fenomenológica y el principio de corregibilidad*

Tomando como punto de partida al Husserl «convencional», no se puede entender la fenomenología en su totalidad.

San Martín (2015, p. 92)

Para el caso de la fenomenología desarrollada a partir de la obra de Edmund Husserl no son las teorías o los experimentos los que se corrigen, sino las *descripciones fenomenológicas*, el *proceder metodológico del fenomenólogo* o la *metodología fenomenológica misma*. Reeder (2007, pp. 31-32) distingue dos tipos de corregibilidad: la primera es una corregibilidad en primera persona que se opera cuando el fenomenólogo, luego de haber hecho su descripción fenomenológica, vuelve a comparar el contenido semántico de su descripción con «las cosas mismas», con los fenómenos

⁵ De lo anterior no se sigue, claro está, que ciertas circunstancias históricas y científico-fácticas no presionen o motiven a que se desarrollen otras ramas de la matemática o la lógica.

que pretende describir. El fenomenólogo, en este nivel, critica su propia descripción⁶ y, producto de este proceder, la corrige, es decir, la modifica. Llamemos a este tipo de corregibilidad *corregibilidad autocrítica*. El segundo tipo es una corregibilidad que mezcla aspectos de primera, segunda o tercera persona⁷: el fenomenólogo comparte su descripción a una comunidad de especialistas y estos, en segunda o tercera persona, dan una *interpretación* a tal descripción, posteriormente practican la metodología fenomenológica en primera persona —seguramente su interpretación de la descripción cambiará en el proceso— y finalmente *modifican* la descripción que recibieron. Llamemos a este tipo: *corregibilidad intersubjetiva*.

Desde un punto de vista de primera o tercera persona, tanto para la corregibilidad autocrítica como para la intersubjetiva, la corregibilidad se aplica a las descripciones fenomenológicas, es decir, a *textos fenomenológicos*. ¿Pero, qué implica que la corregibilidad recaiga sobre textos fenomenológicos? ¿significa esa aparente primacía del texto que los fenomenólogos no vuelven a la experiencia vivida? No exactamente. Toda vez que una descripción fenomenológica es producto de una evidencia vivida, es necesario volver a ésta y, así, a través de la corrección de la evidencia, corregir la descripción. Reeder, ya se expuso, lo expresa de esta forma: se requiere comparar el contenido semántico de la descripción con las «cosas mismas». Para ilustrar mejor ese punto, valga compartir lo pensado por la fenomenóloga Elizabeth Behnke, quien expone la relación recíproca entre la corregibilidad del texto fenomenológico y la corregibilidad de la *evidencia*:

... hay que leer cada pasaje [de Husserl] “localmente” y determinar el sentido del término para volver a la evidencia experiencial relevante en el contexto, para que la evidencia (re)defina el término, o viceversa. Esto tiene la ventaja primaria de darnos base evidencial para confirmar o corregir los análisis de Husserl. (2009, p. 57)

Pero, además, la corregibilidad puede recaer sobre el *proceder metodológico del fenomenólogo* cuando este no lo ha sabido practicar —aunque en este caso sería mejor hablar de *corrección* o *rectificación* de la práctica de la fenomenología— o, para el caso de fenomenólogos expertos, sobre la metodología fenomenológica misma. Como se puede ver, se expone una idea amplia de corregibilidad. No obstante, las expresiones *corregibilidad autocrítica* y *corregibilidad intersubjetiva* tienen un sentido restringido.

⁶ Autocrítica que amplía el esquema dado anteriormente sobre la corregibilidad en las ciencias naturales, pero que no interesa exponer en detalle.

⁷ La postura según la cual hay una mezcla de aspectos de primera, segunda o tercera persona en el segundo tipo de corregibilidad *no* está descrita explícitamente por Reeder, es más bien una distinción sugerida en este estudio.

Ahora deseo citar *in extenso* a otro fenomenólogo: Germán Vargas Guillén. Él, en el primer capítulo de su obra *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, expone lo que él comprende por *corregibilidad* y *principio de corregibilidad*:

El *fenomenologizar* [es] un quehacer que se rige por el *principio de corregibilidad*: lo que aparece como *horizonte* se me da siempre *en y desde mi perspectiva*. Ésta no es completa. Otro puede «ver» aspectos o *escorzos* que no están ante mí. De eso se trata la fenomenología: de que lo visto por mí pueda ser visto por otro; de que lo invisto por mí, otro pueda hacerlo visible (2011, p. 16).

¿Qué es lo que se somete a discusión entre los investigadores fenomenólogos? En síntesis, las *descripciones eidéticas*. Y, ¿qué es lo que se discute? La *validez de las descripciones*. Éstas pueden «perder» su validez si es que a mí no se me da lo que otro ha descrito; pero también puede suceder que yo no logro ver el paso de la *variación* a la *invarianza*, y viceversa.

Si la fenomenología es una *ciencia estricta* también cabe decir que es una *ciencia falible* y por ello mismo *corregible*: el ver puro en que capto la esencia de algo tiene que poder ser mostrado a los demás; ellos tienen que poder verlo: como si estuvieran en mi lugar; también las descripciones de otros han de ser vistas por mí como si yo estuviera en su lugar.

El *principio de corregibilidad* no sólo es una aplicación fáctica de la dimensión *intersubjetiva* de la *investigación fenomenológica*, también con este *principio* queda explícito el hecho de que lo que se somete a estudio tiene que ser comunicado: sus procesos y sus resultados. La *corregibilidad* invoca, por tanto, *intersubjetividad*, *comunicación*, *crítica* e *historicidad* del conocimiento, del saber.

A su turno, la *falibilidad* —que, de nuevo, abre a la crítica— es, para decirlo con una metáfora de la medicina, antídoto contra el dogmatismo, el autoritarismo y la imposición. De lo que se trata con este aspecto de la *corregibilidad* es que el *principio de autoridad* sea desplazado y superado.

La *falibilidad* y la *corregibilidad* vienen juntas (2012, p. 25).

Para Vargas Guillén la *corregibilidad* es un principio metodológico. Según Husserl, en las *Investigaciones lógicas*, los principios lógicos se diferencian de los principios metodológicos en que: «Los principios lógicos puros, si miramos a su contenido originario, sólo se refieren a lo ideal; los principios metodológicos, a lo real. Los primeros tienen su origen en axiomas inmediatamente intelectivos; los últimos en hechos empíricos y principalmente psicológicos» (2006, p. 142). El principio de *corregibilidad* no es un axioma ni una ley general que explique la posibilidad de la *corregibilidad* en la fenomenología, sino un presupuesto metodológico que orienta las

investigaciones fenomenológicas, un presupuesto normativo que dice *cómo debe actuar* un fenomenólogo para que su investigación tenga algún grado de rigor o científicidad. Y el hecho empírico que le da origen es la *posibilidad real de error* que puede tener un fenomenólogo al hacer una descripción fenomenológica debido a que esta es elaborada desde una perspectiva, un «punto de vista» que suele ser incompleto y que puede ser «completado» a partir de las perspectivas de otros fenomenólogos. Pero una cosa es que una descripción fenomenológica sea *incompleta* y otra cosa es que sea *inválida* en sentido fenomenológico —una descripción es inválida si «a mí no se me da lo que otro ha descrito»—. La idea de invalidez presupone que existe algún tipo de «dación» que sí es válida y que sirve de parámetro para juzgar lo que no lo es. Lo que hay que examinar en la investigación fenomenológica es, por consiguiente, hasta qué punto una descripción fenomenológica es *corregible* y hasta qué punto es, simple y llanamente, *inválida* en sus contenidos. Si la descripción es *corregible* significa que no todo el contenido de la descripción se ha «refutado» o invalidado y que hay aspectos de la descripción que, en un momento dado, *permanecen* a pesar de o debido a la corregibilidad intersubjetiva. Estas observaciones guardan relación con los siguientes problemas: «1) ¿Cuándo se puede dar por completa o terminada o concluida la *descripción* de lo *invariante*?; y, 2) ¿cómo se puede obtener «generalidad» y «universalidad» en la *descripción de esencia*?» (Vargas Guillén, 2012, p. 25). Al resolverse ambas cuestiones se ofrecen parámetros de *validez* y *corregibilidad* pues una descripción fenomenológica, eidética, esencial, que ya ha sido validada —que «vale para uno y vale para todos»—, sirve de referente para determinar cuáles descripciones son válidas, cuáles corregibles —dado que la descripción validada puede *completar* y *modificar* la descripción que no lo está— y cuáles inválidas.

En resumen, tanto Reeder como Vargas Guillén exponen la corregibilidad como un «principio metodológico» —aunque Reeder la contemple como *paso*— que regula la práctica investigativa del fenomenólogo y que le permite *modificar*, a través de un proceso fenomenológico de *crítica*, sus descripciones fenomenológicas. Reeder expone dos tipos de corregibilidad: una *autocrítica*, otra *intersubjetiva*; Vargas Guillén enfatiza el *principio de corregibilidad* en el nivel *intersubjetivo* de la comunicación de resultados. Pero ambos autores concuerdan en que lo que finalmente se corrige son los *textos* fenomenológicos, las descripciones eidéticas, de acuerdo a la evidencia vivida. Bajo esta noción de *corregibilidad* es que deseo hacer una lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl.

La importancia de la corregibilidad se debe a su relación con la fenomenología como actividad científica. Reeder (2011) y Vargas & Reeder (2010), a través de una síntesis entre fenomenología y hermenéutica, proponen la idea de un *método fenomenológico completo*, el cual

incluye la crítica y la comunicación científica intersubjetiva. Uno de los objetivos de esta síntesis es mostrar, en palabras de Reeder, que la fenomenología no ofrece «meramente una “visión privada” de la experiencia interna, sino que siempre está guiada y formada por los asuntos hermenéuticos de una ciencia intersubjetiva e histórica» (2011, p. 192), lo cual no es otra cosa que mostrar que la fenomenología ofrece descripciones *públicas y corregibles autocrítica e intersubjetivamente*, y que, por ende, la misma experiencia del fenomenólogo que recibe las críticas puede ser corregida. Estas reflexiones permiten interpretar que si bien la fenomenología es una disciplina que metodológicamente comienza en la *primera persona* del fenomenólogo que quiere hacer una descripción, no le concede una autoridad infalible. De algún modo integra la *segunda* o *tercera persona* del fenomenólogo crítico para que éste, habiendo comprendido el texto y de nuevo en primera persona, *valide* o *invalida* la descripción. No obstante, en estos trabajos falta analizar, en la práctica socio-académica real, casos particulares de aplicación del método fenomenológico completo, qué elementos intervienen en la corregibilidad o validación de una descripción fenomenológica dentro de una comunidad de fenomenólogos. Este estudio pudiera realizarse, por ejemplo, con una hipotética presentación de la *Descripción fenomenológica del dolor* ofrecida por el propio Vargas Guillén⁸ (2012, pp. 114-124). Mas el objetivo de este trabajo es mucho más modesto.

1.3. Corregibilidad fenomenológica y la espiral trascendental-hermenéutica

La espiral trascendental-hermenéutica es un esquema teórico que permite que las descripciones fenomenológicas no sean consideradas, en palabras de Reeder, «absolutas», «divinas», «incorregibles». Es una síntesis teórica de elementos hermenéuticos que complementan la investigación fenomenológica y posibilitan hablar de un *método fenomenológico total*. En principio las razones para pensar esta integración son las siguientes: uno, la descripción fenomenológica es un texto, no directamente una experiencia vivida —si bien el texto da cuenta o registra una experiencia vivida; la vivencia es un *residuo irreductible*—; y dos, se aprende inicialmente fenomenología mediante textos que se encuentran dentro de un contexto amplio pero concreto: el de la *tradición filosófica*. Así las cosas, haré una caracterización de los elementos hermenéuticos que incorpora Reeder a la fenomenología.

La espiral hermenéutica es una descripción del proceso de entendimiento de un texto:

⁸ Nótese que la pregunta de ese eventual proyecto no es directamente si tales descripciones fenomenológicas del dolor son válidas o corregibles, sino qué elementos argumentativos (incluyendo los retóricos), sociales (relacionados con el capital simbólico y cultural de cada uno de los fenomenólogos que participan en la aplicación de la corregibilidad a una descripción) y teórico-epistemológicos (relacionados con la o las concepciones de ciencia de la comunidad de fenomenólogos) intervienen en el proceso de corregibilidad o validación de una descripción.

El proceso de entendimiento interpretativo progresa ascendentemente (...) El preentendimiento representa el conocimiento del individuo antes de enfrentarse al texto (...) El entendimiento 1 representa el conocimiento del individuo después de entrar en contacto con el texto (...) Después de entrar en contacto con el texto, el conocimiento del individuo avanza hacia el nivel de preentendimiento 2. El individuo puede retomar, para progresar en su comprensión (...) El proceso de interpretación de un texto es de duración indefinida, es decir, potencialmente infinito. (Reeder, 2007, p. 25)

Como se puede leer, en la espiral hermenéutica se describe una manera ideal del proceso de comprender o entender.⁹ Hay una precomprensión 1, un conjunto de conceptos anteriores, un lenguaje previo, que sirve de filtro para interpretar el texto y avanzar a una comprensión 1. En una nueva lectura esta comprensión 1 se convierte en precomprensión 2, la cual es un nuevo punto de apoyo para alcanzar la comprensión 2 y así sucesivamente. Esta espiral es ideal porque abstrae una forma particular del proceso de comprensión en la que se avanza indeterminadamente. Los casos en los que la comprensión posee trabas pueden describirse como retrocesos o estancamientos de las diversas comprensiones o precomprensiones.

Para Reeder, hay tres procedimientos hermenéuticos —*reflexión, reflejo y discurso*— que se integran en un cuarto —el *crecimiento «existencial» del filósofo*— dentro de la espiral hermenéutica.

La *reflexión* consiste, siguiendo a Husserl, en «el concepto introspectivo de la autoobservación de la conciencia (...) la introspección de la descripción fenomenológica de la experiencia mantenida en retención». (Reeder, 2007, p. 26) En otros términos, la reflexión es una operación «psicológica» que recae sobre descripciones fenomenológicas y es fundamentalmente introspectiva. Su relación con la espiral hermenéutica es la siguiente:

La reflexión fenomenológica progresa a través de la espiral hermenéutica desde el preentendimiento de la experiencia natural y prefilosófica, a través del esfuerzo, hasta más allá del entendimiento. Cuando uno practica la descripción fenomenológica, el preentendimiento que es traído de la experiencia es guiado por un concepto cada vez más claro del método fenomenológico y su papel en la tradición filosófica. (Reeder, 2007, p. 27)

Se tiene entonces que para describir el proceso de la reflexión fenomenológica se utilizan los conceptos hermenéuticos de *comprensión* y *precomprensión*. Para el caso del ‘profano’, la

⁹ Las palabras *entendimiento* y *comprensión* y las palabras *preentendimiento* y *precomprensión* son equivalentes.

precomprensión está determinada por el mundo experimentado en actitud natural y se busca llegar con la tradición filosófica y la fenomenología a un «más allá del entendimiento». Pero este «más allá» no debe entenderse como diciendo que el fin de la reflexión sea superar el entendimiento, más bien pretende mostrar que el entendimiento filosófico-fenomenológico nunca termina y es «potencialmente infinito». Y aunque el primer preentendimiento parta de la experiencia prefilosófica, mundana, natural, los sucesivos preentendimientos estarán relacionados con la tradición filosófica y la metodología propiamente fenomenológica.

El *reflejo* es otro procedimiento hermenéutico que opera sobre el contenido de la experiencia mantenida en retención. La *retención* para Reeder es una manera de «grabar» en el presente vivido una *experiencia pasada* para, de esa forma, evitar la paradoja de cambiar la experiencia misma que se está describiendo mediante la reducción fenomenológica. Como la retención es, en general, más vivaz o más clara que la memoria «por ello, es una herramienta más confiable de investigación que la memoria» (Reeder, 2011, p. 27).

Hay también otro tipo de reflejo que está relacionado con el *reflejo histórico* «de los problemas y las discusiones filosóficas tradicionales». (Reeder, 2007, p. 29) En ambos casos hay una precomprensión tanto de la experiencia vivida como de la tradición filosófica —sus problemas, sus discusiones, sus doctrinas—.

El *discurso*¹⁰ es el tercer procedimiento. Reeder comenta que «entre los fenomenólogos (...) el discurso es esencialmente hermenéutico» (2007, p. 30) y está presente en el aprendizaje de la fenomenología, pues se aprende filosofía y fenomenología comprendiendo un discurso, y en la presentación de resultados a otros colegas dado que, como se dijo, aquí no se comparten directamente experiencias vividas sino discursos, aunque estos partan de ciertas vivencias y, por supuesto, pueden ser «vividos» o reenvíen a vivencias para poder ser evaluados en primera persona.

Por último, el cuarto procedimiento hermenéutico: la *dialéctica y crecimiento «existencial» del filósofo*, es la reunión de «las interacciones entre las espirales hermenéuticas individuales de reflexión, reflejo y discurso». (Reeder, 2007, p. 31) Como se puede sintetizar de lo anterior, el discurso interactúa dialécticamente con la reflexión y el reflejo: al hacer fenomenología no solamente parto de un discurso, sino que este va cambiando a medida que aplico la metodología fenomenológica —la cual incluye actos reflexivos y reflectivos—. (Reeder, 2007, p. 32) En otras palabras, la aplicación de la metodología fenomenológica produce cambios en el significado de las palabras tomadas del lenguaje natural.

¹⁰ El concepto de discurso al que se hace referencia puede entenderse como *texto* en su sentido amplio de unidad básica de comunicación.

El crecimiento «existencial» propiamente dicho está determinado por: «El ejercicio completo de la espiral hermenéutica de reflexión [que] conserva el crecimiento filosófico diferenciándolo de una mera empresa intelectual: éste se incorpora al hecho de ser filósofo». (Reeder, 2007, p. 32) Y, como Reeder evoca de la obra *Crisis* de Husserl (2007, p. 32), ser filósofo es ser un «funcionario de la humanidad» que ayuda a ésta a autocomprenderse.

Pero, ¿cómo entra aquí el asunto de la *corregibilidad* de las descripciones fenomenológicas? Reeder resume la espiral trascendental-hermenéutica en siete pasos que, para nuestros fines, no interesa reseñar totalmente. En cambio, sí resultan interesantes los últimos tres pasos:

Paso 5: entonces se intenta evaluar la propia descripción fenomenológica comparando las propias palabras con «las cosas en sí mismas». Este proceso es una espiral hermenéutica que compara las palabras con la experiencia intuitiva, modifica la expresión lingüística, luego re-comparo, etc. Husserl hace énfasis en el «autocriticismo» (*Selbstkritik*) el cual es esencial para la fenomenología «debido a la relación reflexiva esencial de la fenomenología consigo misma».

Paso 6: una vez se está satisfecho con la propia descripción fenomenológica, se comparte esta descripción con la de un colega, publicando o presentando los resultados individuales en una conferencia. Así, se obtiene retroalimentación de los colegas, quienes han comparado la descripción con su propia experiencia (paso 5) y responden con su propio discurso.

Paso 7: al haber obtenido retroalimentación se debe hacer cambios al texto propio, modificando la información fenomenológica teniendo presente los comentarios de los otros. (Reeder, 2007, p. 31-32)

Gracias a la reducción fenomenológica es posible producir una descripción fenomenológica. Pero esta descripción no es una amalgama anecdótica de vivencias en primera persona, sino que estas son metodológicamente tratadas para encontrar su esencia. El paso 5 describe que luego de producida la descripción esta debe ser comparada nuevamente con los fenómenos de los que parte en un proceso conocido como *autocriticismo* hasta que uno mismo *crea* que es adecuada o *esté satisfecho* con la descripción. Uno mismo se convierte en su propio juez acorde a la evidencia vivida alcanzada. Pero ante la posibilidad de error de la primera persona, la descripción es compartida a otros colegas quienes, desde su propia experiencia, practican la descripción fenomenológica sobre *el mismo* fenómeno —al menos ese trabajo es el ideal— que tematizó el fenomenólogo que presenta sus resultados. Es decir, se asume que, aunque la descripción fenomenológica parta de una experiencia subjetiva —la experiencia efectivamente vivida—, el lenguaje usado para expresar su esencia fenomenológica es público. Pero no sólo el lenguaje. Reeder cita en una nota al pie las siguientes palabras de Mohanty: «el husserliano considerará los

contenidos de la conciencia como significados públicamente compartibles y lingüísticamente expresables — y no como privados e inefables—». (Reeder, 2007, p. 31).

§2. Argumentos en contra de la corregibilidad fenomenológica

Las leyes que no mientan ningún hecho no pueden ser confirmadas ni refutadas por ningún hecho.

Husserl (IL VI, p. 743)

Dentro de una tradición de filosofía analítica —sin por ello necesariamente ser filósofo analítico—, el filósofo argentino Mario Bunge se ha mostrado crítico y hasta cierto punto hostil respecto a la fenomenología husserliana. Para él, la fenomenología es un proyecto que conduce al fundamentalismo y al infalibilismo, contrariamente a lo que piensan Reeder (2007), Vargas y Reeder (2010) y Vargas (2012). Este último, como se vio en el párrafo anterior, es de la idea de que la fenomenología es una *ciencia falible*, influido por la terminología que acuñó Thomas Nenon en su artículo *La filosofía como ciencia falible* (2011).

En la obra *Intuición y razón* (1996), al referirse a la «naturaleza» del conocimiento fenomenológico, Bunge expone el siguiente argumento:

El conocimiento de las esencias o conocimiento eidético es independiente del conocimiento fáctico, aun cuando se ocupe de la esencia de objetos materiales. Más aún, no presupone la existencia real del objeto, que debe ser suspendida o “puesta entre paréntesis”. Esta operación es indispensable a los efectos de proteger a la fenomenología de la refutación empírica. Puesto que las verdades eidéticas no afirman nada acerca de los hechos, ninguna verdad de hecho puede ser deducida de ellas y, en consecuencia, tales “verdades” no pueden ser confirmadas y disconfirmadas mediante la investigación empírica. La fenomenología, aunque se refiere al mundo, está por encima del mundo (pp. 40-41).

Bunge establece adecuadamente la diferencia para Husserl entre conocimiento empírico y conocimiento eidético-fenomenológico y desde ahí infiere que el conocimiento eidético no es susceptible de refutación empírica puesto que no afirma absolutamente nada acerca de los hechos. Así las cosas, si los resultados de la fenomenología no pueden ser refutados por la investigación empírica, entonces son infalibles. El presupuesto de este argumento es que sólo la investigación empírica puede refutar o corregir las descripciones fenomenológicas.

Bunge expone un segundo argumento basado en las concepciones de Husserl de evidencia apodíctica e intuición adecuada: “Las intuiciones adecuadas son completamente indudables, ellas

tienen según Husserl el mismo carácter apodíctico que los juicios de la ciencia" (1996, p. 42)¹¹. Entonces, dado que la fenomenología busca la intuición adecuada mediante la evidencia apodíctica y dado que la intuición adecuada es indudable, *ergo* la fenomenología ofrece investigaciones infalibles. En este punto el propio Nennon, coincidiendo con Bunge, concediendo que hay un tipo de infalibilidad de las intuiciones eidéticas, si se cumplen ciertas condiciones:

¿Son las intuiciones eidéticas, por lo tanto, apodícticas; y, hace esto que sean infalibles? Ellas lo son, en efecto, cuando resultan ser auténticas intelecciones, que no están sujetas a refutación empírica y, por lo tanto, proveen un tipo distinto de *certeza* (sic) al que ofrece la verificación empírica (subrayado ajeno al texto, 2011, p. 64).

Para Nennon, si las intuiciones eidéticas cumplen la condición de ser «auténticas intelecciones», las cuales no son susceptibles de refutación o verificación empírica, entonces, a diferencia de la falibilidad que caracteriza los resultados de la investigación empírica, es posible llegar a otra clase de certeza, a una certeza indudable, a una intuición adecuada infalible. Esto se logra mediante el entrenamiento del fenomenólogo en un conjunto de técnicas (reunidas dentro del principio metodológico de la reducción fenomenológica, la cual requiere la práctica de la *epoché* o el suspender la toma de posición sobre la existencia real del fenómeno y la variación libre en la fantasía) que se apoyan en una facultad específica, un tipo de intuición conocido como *intuición esencial* que permite la captación de esencias. Esto nos lleva al tercer argumento contra la corregibilidad de las descripciones fenomenológicas.

Si el fenomenólogo replica que del hecho de que las esencias fenomenológicas no son susceptibles de verificación o refutación empírica no se sigue que no haya algún modo de control crítico y antes bien se ha desarrollado una metodología de investigación con unos principios metodológicos definidos, lo que Bunge preguntaría sería el papel que tendría la intuición de esencias en esa metodología propia. Habida cuenta de que tal intuición es el modo en que se pueden intuir las esencias fenomenológicas, para Bunge:

La fenomenología no excluye la duda en general, pero la confina a los datos de la experiencia y a las ciencias empíricas, que pueden darse el lujo de ser inciertas puesto que constituyen asuntos secundarios. Por otra parte, no puede dudarse de la intuición de esencias, aunque Husserl no ofrece ejemplos que muestren la real existencia de esa facultad de aprehensión a priori, extraempírica y suprarrazional de esencia; tampoco prueba que haya

¹¹ Aquí Bunge hace referencia al párrafo sexto de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl.

esencias más allá de las propiedades y relaciones que estudia la ciencia, es decir, en algún reino platónico de las Ideas eternas. (1996, p. 43)

Así las cosas, Bunge arguye que:

- a) La adecuada intuición esencial es *indudable* según el propio Husserl (y se ha visto que Nenon coincide con esta posición).
- b) Aún si no lo fuera, Husserl no prueba la real existencia de esa facultad.

La primera proposición conduce a la infalibilidad de las descripciones fenomenológicas cuando se producen en el modo adecuado. La segunda, de ser verdadera, a la imposibilidad misma de la fenomenología como *ciencia eidética*. Pero no es este el lugar para discutir detalladamente la segunda proposición.

El último argumento contra la corregibilidad es formulado con la expresión: *anarquismo intuicionista*. Bajo el supuesto de que existe realmente la intuición de esencias, Bunge piensa que la fenomenología, en cuanto modalidad del intuicionismo filosófico, «es una variedad del dogmatismo y conduce al autoritarismo» (1996, p. 53), justamente lo contrario a lo que piensa Vargas Guillén con la formulación del principio de corregibilidad. Bunge aporta la siguiente razón:

Puesto que no todo el mundo puede apresar las verdades básicas y las esencias, el supuesto portador de la habilidad de la intuición supraracional debe ser una persona cuya palabra debería ser reverenciada. Sus intuiciones son infalibles y, por consecuencia, indiscutibles. (Bunge, 1996, p. 53)

A partir de lo anterior, Bunge extrae el problema del anarquismo intuicionista:

Si una intuición es tan buena como cualquier otra, entonces no es corregible por ninguna otra intuición; por consiguiente, todo conocimiento es personal o privado, de lo que resulta una pluralidad de teorías e incluso concepciones del mundo. No hay posibilidad alguna de elección entre ellas porque son igualmente valiosas, aunque sean mutuamente incompatibles». (1996, pp. 53-54)

Estas observaciones nos retrotraen a la pregunta: ¿dos fenomenólogos pueden discrepar? Y sea que sí o que no, ¿cómo validan los resultados de sus investigaciones, de sus *puntos de vista*? ¿No hay validez en investigaciones fenomenológicas mutuamente incompatibles sino, más bien, «anarquismo»? Para su problematización Bunge asume el supuesto de que «una intuición sea tan buena como cualquier otra». Tal situación puede presentarse en el caso de dos fenomenólogos que

afirmen que sus intuiciones, aunque sean contradictorias —a uno se le dio X y a otro no—¹², han sido dadas con evidencia apodíctica. Aquí no habría terreno de disputa pues no hay forma empírica de refutar afirmaciones tales como «a mí se me dio X con evidencia apodíctica» o «estas descripciones tienen evidencia apodíctica» cuando son proferidas por fenomenólogos cuyas comunidades avalan como expertos, como si su autoridad en primera persona tuviera un estatus especial sobre esa clase de informes y no existieran formas en segunda o tercera persona de refutarlos o corregirlos. Así, si un fenomenólogo dijera lo contrario, es decir, «a mí no se me dio X con evidencia apodíctica», no hay modo posible de decidir cuál afirmación es «válida» para uno y «válida» para todos, o sea, cuál afirmación está describiendo estructuras universales o su ausencia. Porque, en efecto, bien puede ser cierto que cada fenomenólogo haya experimentado una certeza¹³, diferente a la certeza más débil de la corroboración empírica, sobre sus intuiciones metodológicamente dirigidas, pero esta certeza es más un estado psicológico de seguridad frente al contenido de sus estados mentales que una garantía *per se* de «validez». De esto resultaría una pléthora de fenomenologías, algunas más «heréticas» —véase el caso de Marion y su «fenómeno saturado»—, otras más «canónicas», pero todas igualmente valiosas, todas presuntamente «validadas» o sin opción de escoger cuál se valida realmente. Anarquismo intuicionista.

En resumen, según Bunge:

1. La fenomenología no es posible porque no ha probado la existencia real de la intuición eidética. Ella misma no podría ser una «entidad eidética» o esencia pura. Sería una «facultad psíquica» empírica.

2.1. Si la hubiera probado, por la exigencia de la *epojé* y la intuición de esencias, ésta arrojaría resultados que no pueden ser falibles —no pueden ser corregidos, refutados— por la *investigación empírica*.

2.2. Si la hubiera probado, por la apodicticidad de la intuición esencial, arrojaría resultados infalibles, incluso para la fenomenología misma.

¿Qué hacer frente a estos problemas? Como el tema que nos compete es la corregibilidad, se ignorará la conclusión 1 debido a que su respuesta exigiría experticia en la práctica de las descripciones fenomenológicas y, más importante aún, no es un argumento contra la corregibilidad sino contra la fenomenología misma como proyecto filosófico y científico. En cambio, los

¹² Sólo con fines ilustrativos, se pueden dar algunos ejemplos de esencias presuntamente dadas con evidencia apodíctica y de «no-daciones apodícticas». Esencias apodícticas serían la temporalidad, la corporalidad, la espacialidad, la intersubjetividad o la subjetividad y esencias no apodícticas serían la infinitud de la justicia a través del rostro o el fenómeno saturado.

¹³ Recordemos que en el párrafo que aquí se citó de Nenon se dijo que las intuiciones eidéticas «proveen un tipo distinto de *certeza* (sic) al que ofrece la verificación empírica (subrayado ajeno al texto, 2011, p. 64). Sea una cuestión del traductor o de Nenon, resulta equívoco en castellano hablar de certeza cuando este término está cargado de un matiz psicológico y, precisamente, el esfuerzo de Husserl es ofrecer un concepto de evidencia antipsicologista.

argumentos 2.1. y 2.2. sí pueden ser comentados. Por lo visto anteriormente, el fenomenólogo ya podría responder a 2.1. de la siguiente manera: precisamente a partir de la obra de Husserl se ha desarrollado una metodología de investigación propia cuyo perfeccionamiento incluye el ejercicio de un *control crítico* subjetivo e intersubjetivo de las descripciones fenomenológicas, es decir, aunque es cierto que la corregibilidad es una característica de las diferentes ciencias empíricas, no es cierto, o al menos no estaría probado, que la falibilidad empírica sea el único modo de garantizar que una descripción fenomenológica sea corregible. Pero esta respuesta de momento sólo es parcialmente satisfactoria. El problema ahora es mirar dónde y cómo opera la corregibilidad, en qué «pasos» o principios metodológicos del fenomenólogo es cuando éste u otros fenomenólogos modifican y critican sus descripciones o si es algo consustancial a toda la metodología fenomenológica misma; y, por supuesto, el papel de la *intuición esencial*.

El ya citado fenomenólogo colombiano Vargas Guillén, en su obra *Fenomenología, formación y mundo de la vida*, si bien principalmente pretende plantear problemas de la fenomenología, arroja algunas indicaciones sobre en qué principios metodológicos se podría ubicar —al menos para él— la corregibilidad. Para él, los «postulados o principios metodológicos» de la fenomenología son: «ir a las cosas mismas; desconexión de la actitud natural —epojé y reducción; correlación; tematización; variaciones; descripción del *eidos* o de la esencia; principio de corregibilidad; y zigzag de/en la tematización» (Vargas Guillén, 2012, p. 18). En el cuarto principio, la *tematización*, hay una indicación sobre la posibilidad de la corregibilidad: «el fenomenólogo no pretende estudiar la realidad como un todo, sino el todo de lo dado. Precisamente, buscando este darse encuentra que su “mirada” es una perspectiva y que, por eso mismo, puede ser variada, complementada, corregida» (2012, p. 23). Asimismo, en el sexto principio, la *descripción del eidos o de la esencia*, se refiere a que el investigador fenomenólogo en general presenta a «un lector o investigador» un cierto tipo de texto: la descripción fenomenológica de esencias, la cual es resultado de un proceso cuyo «recorrido previo» el lector o investigador no ve. En este caso, «la investigación tiene que llegar a ser validada *regresando* desde lo *invariante* hacia las *variaciones*. Aquí se funda la *corregibilidad* de la investigación fenomenológica» (pp. 24-25). De lo anterior se podría resumir que el principio de corregibilidad opera en la tematización, la variación y la descripción de esencias. No obstante, la aplicación del último principio metodológico: el *zigzag en la investigación fenomenológica*, fuerza —así no guste la expresión— a que el fenomenólogo haga un retorno a «las cosas mismas» y vuelva a tematizar, reducir, variar «lo dado» —en la imaginación o libre fantasía— y describir la esencia.

Como se vio en la sección 2.2., Vargas Guillén plantea una pregunta interesante al reflexionar sobre la descripción de esencias: ¿cuándo puede ser culminada «o darse por completa» una

descripción? ¿O acaso el zigzag en la investigación fenomenológica hace que la misma sea indeterminada y sin un final fijo? Aún más, ¿una descripción fenomenológica tiene que ser culminada?, esto es, ¿puede llegarse a un punto en el que con la experticia en la práctica fenomenológica se describe una esencia «pura»: a priori, universal, general, cuya validez no dependa de la constitución empírica y contingente del mundo? ¿O, en cambio, en cualquier punto sólo se puede llegar a un resultado provisional?

Vargas Guillén también habla de que las esencias se contemplan o se captan pues: «captar lo invariante en la variación es hallarse ante la esencia; esta puede ser contemplada» (2012, p. 24), pero omite referir el modo en que es posible esa captación o contemplación, esto es, la intuición esencial. Es por ello que sus reflexiones sobre el principio de corregibilidad aún no podrían enfrentar los cuestionamientos de Bunge referentes al papel de la intuición esencial en la fenomenología. Es el mismo caso de la propuesta del método fenomenológico completo —bajo el modelo de la espiral trascendental-hermenéutica— de Reeder.

El presente estudio, sin haber pretendido agotar lo que se ha dicho sobre el tema de la *corregibilidad fenomenológica*, busca rastrear esta categoría en la obra de Husserl que inaugura el proyecto fenomenológico: las *Investigaciones lógicas*, y responder al siguiente problema: ¿había sido desde sus inicios la fenomenología un proyecto infalible, que no da lugar a la corregibilidad? Y siendo la intuición de esencias —llámesela ideación o abstracción ideatoria— importante para la descripción del *eidos*, ¿cuál es el rol que cumple ésta intuición en la corregibilidad? ¿La permite, la imposibilita? En últimas, ¿tiene razón Bunge?

§3. La corregibilidad fenomenológica en los *Prolegómenos a la lógica pura* de las *Investigaciones lógicas*

Antes de comenzar este párrafo, unas breves aclaraciones metodológicas. Los problemas no tardan en aparecer cuando tratamos de aplicar la categoría *corregibilidad fenomenológica* al estudio de un libro como *Investigaciones lógicas* y, para este caso particular, a los *Prolegómenos*. Vale la pena preguntar: ¿nos encontramos aquí con descripciones fenomenológicas?, ¿cómo determinarlo?, y aún más, ¿se está hablando explícita o implícitamente de corregibilidad para las descripciones fenomenológicas? Mi impresión es que no hay descripciones fenomenológicas en los *Prolegómenos* pues no hay mención alguna de que éstos estén operando a un nivel fenomenológico-trascendental —no se dice, por ejemplo, que los argumentos contra el psicologismo se han realizado luego de aplicar la epojé o algún tipo de reducción— y tampoco hay una discusión directa sobre la corregibilidad de las descripciones fenomenológicas. Reeder comenta al respecto que en las *Investigaciones lógicas* «sólo gradualmente se adquirió el punto de vista fenomenológico (a través de la ruptura en las Investigaciones Quinta y Sexta)», a diferencia de Ideas I que fue escrita «enteramente desde el punto de vista fenomenológico» (2011, p. 52). Pero, como reflexiones que buscan allanar el terreno para la justificación de la necesidad de la fenomenología para la teoría del conocimiento, es posible estudiar una idea general de corregibilidad en la concepción que Husserl tiene de la lógica y de las ciencias en general, reflexiones que también van proyectando la clase de «disciplina científica» que sería la fenomenología en esta fase temprana de su desarrollo y el tipo de corregibilidad que podría aplicársele.

Como tradicionalmente se ha dicho, por ejemplo, en boca de Daniel Herrera, el primer tomo de las *Investigaciones* — publicado en 1900— pretende fundamentar la ciencia de las ciencias, la lógica, en otras palabras, elaborar «una lógica universalmente válida, cuyas leyes *a priori*, puramente lógicas, pudieran ser aplicables a toda forma de pensamiento y a todo posible ser pensable» (1986, p. 44). Pero para llevar a cabo esa tarea debía limpiarla de todo rastro de psicologismo, labor realizada a lo largo de ocho capítulos —del 3 al 11—, en los que se refutan las principales formas de psicologismo presentes en el ambiente intelectual de la época.

El *psicologismo* es la postura según la cual la psicología es el fundamento de la lógica. Esto significa que en últimas las leyes lógicas son leyes naturales o empíricas, que regulan procesos del pensamiento o acontecimientos de todo el universo, y no ideales, *a priori*, como Husserl las considera. Él mismo resume la argumentación psicologista de la siguiente manera:

Las leyes lógicas son leyes para fundamentaciones. Y las fundamentaciones, ¿qué otra cosa son sino unos procesos peculiares del pensamiento humano, en que, dadas ciertas

circunstancias normales, los juicios que se presentan como miembros normales aparecen dotados del carácter de consecuencias necesarias? Este carácter es a su vez psíquico; es un estado psíquico de cierta índole y nada más. Y todos estos fenómenos psíquicos no están aislados, como se comprende; son distintos hilos del complicado tejido de fenómenos psíquicos, disposiciones psíquicas y procesos orgánicos, que llamamos vida humana. ¿Cómo podría en tales circunstancias resultar otra cosa que generalidades empíricas? ¿Cómo va a dar más la psicología? (2006, p. 77)

El problema del psicologismo consiste en que, al considerar las leyes de la lógica como leyes empíricas, le transfiere a aquellas el carácter contingente, probabilístico, de éstas. Las leyes empíricas, así posean una formulación lógico-matemática, se justifican inductivamente y, por tanto, no son lógicamente válidas; su validez es sólo probable (Husserl, 2006, p. 76). Pero sobre las leyes lógicas «tenemos, en efecto, intelección no de la mera probabilidad (...), sino de su verdad» (2006, p. 77). El psicologismo, pues, no puede explicar la validez de la lógica.

Husserl a lo largo de los *Prolegómenos* refuta los argumentos psicologistas dados por pensadores como Mill, Sigwart o Erdmann. No interesa exponer cada uno en detalle. Más bien se indicará que para Husserl la lógica no dice absolutamente nada sobre el mundo o sobre lo real; el contenido de sus leyes no hace mención a ninguna clase de realidades psicológicas: «La verdad que dice que una pareja de tales proposiciones no son ambas verdaderas, no contiene ni siquiera la sombra de una afirmación empírica sobre ninguna conciencia y sus actos de juicio» (Husserl, 2006, p. 100). El psicologismo ofrece una mala comprensión de lo que la lógica es. La lógica según Husserl es ideal y lo ideal es, como ya se dijo, una especie de reino completamente diferente del reino de los hechos reales (2006, p. 80). Detrás de esta concepción hay cierto realismo lógico, un eco de la «teoría del tercer reino» de Frege¹⁴.

Si bien Husserl admite que «todo conocimiento "*empieza con la experiencia*", (...) no por esto "surge" de la experiencia» (2006, p. 85). La lógica puede tener origen en la experiencia psicológica, pero no por ello se fundamenta en ella. La validez o la objetividad de la lógica es *a priori*, independiente de que cualquier especie la piense¹⁵. Esto lo lleva a considerar que la *verdad*,

¹⁴ «Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles realmente, o si no hay seres capaces de conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades ideales quedan sin realidad que las cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad (o de cierta clase de verdades) no se realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe "en un punto en el vacío", sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas». (Husserl, 2006, p. 122)

¹⁵ «Dondequiera que realicemos actos de representación conceptual tenemos también conceptos; las representaciones tienen sus «contenidos», sus significaciones ideales, de que podemos apoderarnos abstractivamente, en la abstracción ideatoria; y con esto se nos da también la posibilidad general de aplicación de las leyes lógicas. Pero la aplicación de estas leyes es absolutamente ilimitada; no depende de que nosotros ni otros podamos realizar,

idealmente hablando, es *supratemporal*, «eterna» y que la vivencia de la verdad es diferente a la verdad misma (2006, p. 121 y ss.). Tenemos entonces que, al ser la verdad supratemporal, al ser una, al ser exacta, *no cambia*:

Tan pronto como se concede, pues, que las leyes lógicas son exactas y que tenemos intelección de su exactitud, queda excluida la posibilidad de su cambio, porque cambie la estructura del ser efectivo y, a consecuencia de este cambio, se transformen; o sea, queda garantizada su «eterna» validez (Husserl, 2006, p. 136-137).

Ante estas consideraciones cabe preguntar: ¿es la lógica, en cuanto *ciencia ideal*, corregible?¹⁶ ¿Es posible corregir una verdad lógica *una y exacta*? Si se acepta la idea del primer párrafo según la cual la corregibilidad exige algún grado de *modificación* del contenido corregido, entonces es imposible corregir una unidad ideal que ya es por sí misma exacta y nunca cambia. ¿Significa esto que la corregibilidad no tiene cabida en esta ciencia ideal? Para responder adecuadamente esta pregunta es menester introducir el concepto de *evidencia*.

La definición de *evidencia* que da Husserl es la siguiente: «La evidencia no es otra cosa que la “vivencia” de la verdad» (2006, p. 162), opuesta a un cierto sentimiento de convicción o certeza que pueda determinar o acompañar el contenido del juicio. Husserl quiere retirar de la idea de *evidencia* esa característica psicológica accidental, adjudicada por ciertas formas de psicologismo, del mismo modo que lo hizo con su idea de *verdad*. Pero a pesar de que las vivencias son contingentes y la verdad necesaria, es en la *evidencia* donde podemos observar que en realidad *vivencia y verdad* están estrechamente relacionadas: «*la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente» (p. 162), es decir, la evidencia se predica de los juicios, pero se fundamenta en la conciencia de *lo dado originariamente*. En otras palabras, para Husserl el juicio se vivencia, mas no necesariamente en el juicio que se vivencia hay evidencia. Para que haya evidencia se requiere que el juicio de algún modo esté acompañado de *lo dado originariamente*, esto es, de la situación objetiva presente. Así pues, si la evidencia es la vivencia de la verdad, y si la verdad es la idea de concordancia entre el

efectivamente, representaciones conceptuales y sostenerlas o repetir las con la conciencia de una intención idéntica». (Husserl, 2006, p. 102)

¹⁶ Se podría preguntar si Husserl busca corregir la lógica o, más bien, la descripción de la fenomenología de la lógica, la descripción de la experiencia lógica. Pero si se acepta que en los *Prolegómenos* aún Husserl no ha alcanzado, por el estado de desarrollo del método, un nivel fenomenológico, si se acepta que en los *Prolegómenos* la discusión contra el psicologismo se da en un nivel argumentativo-analítico-interpretativo, entonces la pregunta sobre la corregibilidad de la lógica es pertinente. De otro lado, cuando Husserl introduce su concepto de evidencia como vivencia de la verdad, lo hace en el marco de una *experiencia lógica*. Pero como esta evidencia es no psicologista, no hay alguna distinción radical entre la corregibilidad de la lógica y la corregibilidad de la experiencia lógica: la corregibilidad de ésta siempre tendría consecuencias sobre aquella.

contenido del enunciado y la situación presente mentada por el mismo (Husserl, 2006, p. 163), entonces *la evidencia es la vivencia de la idea de concordancia entre el contenido del enunciado y la situación presente a la que refiere ese mismo enunciado*.

¿Hasta aquí, pues, se puede hablar de corregibilidad de la evidencia? ¿Es la evidencia el lugar de la corregibilidad? Nuevamente nos vemos inclinados a decir que no debido a la íntima relación entre verdad y evidencia definida anteriormente y con la que Husserl es consecuente:

Lo que es vivido como verdadero, es también pura y simplemente verdadero, no puede ser falso. Lo cual resulta del nexo esencial general entre la vivencia de la verdad y la verdad. Nuestra concepción es, pues, la única que elimina esa duda, a la que no puede escapar la concepción de la evidencia como sentimiento accidentalmente agregado, que equivale manifiestamente al pleno escepticismo: la duda de si, cuando tenemos la intelección de que J, no podrán tener otros la intelección de que es J', evidentemente incompatible con J; o de si, en general, no podrán entrar en insoluble conflicto unas intelecciones con otras, etc. (Husserl, 2006, p. 163).

Husserl, de este modo, da a entender que la corregibilidad de la evidencia o del juicio evidente no es posible. Si tengo la intelección de que J, y si J es absolutamente verdadero, otros no podrán decir que J', si contradice J, es evidente, es decir, no podrán tener la evidencia de J'. La hipótesis según la cual el lugar de la corregibilidad es la evidencia es, de momento, falsa.

§4. La corregibilidad fenomenológica en las *Investigaciones lógicas* (I-V)

En el párrafo anterior se partió del presupuesto de que en los *Prolegómenos* no hay explícitamente descripciones fenomenológicas sino, más bien, una discusión analítica contra los argumentos a favor del psicologismo. Esta discusión se da porque su fin es garantizar la objetividad de la lógica o, en palabras de Husserl, resolver «el gran problema: llevar las ideas lógicas, los conceptos y leyes, a claridad y distinción epistemológica. Aquí es donde se inserta el análisis fenomenológico» (IL I, p. 218). Aún más, sólo la fenomenología permite la superación del psicologismo: separar —y no reducir uno a otro— los objetos lógicos de los psicológicos (IL I, p. 220).

En el mismo párrafo también se expuso un concepto de evidencia lógica no psicologista que no residía en la vivencia de la experiencia sensible sino en la vivencia de una *idea*. Repitamos este concepto: *la evidencia es la vivencia de la idea de concordancia entre el contenido del enunciado y la situación presente a la que se refiere este mismo enunciado*, es decir, la evidencia es la vivencia de la verdad. Concluimos que en la evidencia, así entendida, no habría corregibilidad puesto que la verdad que se vivencia en la evidencia es «absolutamente verdadera» y no admite cambio.

¿Pero cuál es el valor de esas reflexiones si no se está hablando directamente de corregibilidad fenomenológica? Su valor consiste en las relaciones que hubo históricamente entre lógica, matemáticas y fenomenología, puesto que Husserl concibió la fenomenología bajo el influjo de sus concepciones de lógica y matemáticas. Consiguientemente, tanto la fenomenología como las ciencias formales son para Husserl *disciplinas eidéticas*. Esto significa que, primero, no se refieren a cómo está empíricamente constituido este universo al modo de las ciencias naturales; segundo, que son universalmente válidas.

En la investigación primera Husserl separa la psicología descriptiva de la fenomenología y comenta el papel preponderante de la intuición esencial:

La fenomenología no es psicología descriptiva y la descripción «pura», que es propia de la fenomenología —esto es, la intuición esencial ejecutada sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias (aunque sean fingidas en libre fantasía) y la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida— no es una descripción empírica científico-natural. (IL I, p. 227)

Más adelante Husserl va a comparar la fenomenología con la aritmética y la geometría:

[La fenomenología] habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de «esencia», análogamente a como la aritmética pura habla de números y la geometría de formas espaciales sobre la base de la pura intuición en universalidad ideatoria. (IL I, p. 227)

Por lo que se puede interpretar, para el fenomenólogo ortodoxo la fenomenología no es susceptible de refutación o corregibilidad empírica *del mismo modo* que sería absurdo refutar o corregir empíricamente teorías matemáticas y lógicas. Su campo de estudio es la *esencia* y por eso tiene una metodología propia para llegar a su aprehensión y ulterior descripción. Pero hay un problema teórico: si la fenomenología es una disciplina eidética y suponiendo que la matemática y la lógica, en cuanto disciplinas eidéticas, son incorregibles, ¿la fenomenología también lo es? ¿Qué marca la diferencia entre fenomenología y ciencias formales?

Respecto a la objetividad de la validez, Husserl expresa que: «La situación objetiva misma es lo que es, ya afirmemos, ya neguemos su validez. Es una unidad de validez en sí. Pero esa validez se nos manifestó; y objetivamente, como se nos manifestó, la formulamos. Dijimos: así es». (IL I, p. 247) Husserl, pues, habla de una «unidad de validez en sí» independiente del sujeto, por ejemplo, el contenido de una proposición matemática es válido con independencia de las vivencias o actos psicológicos particulares relacionados con el acto de juzgar esa misma proposición. Es decir, «mi acto de juzgar es una vivencia efímera, que nace y muere. No lo es, empero, lo que dice el enunciado» (IL I, p. 248). No obstante, esta unidad de validez no es juzgada como es en sí sino como efectivamente se nos apareció o manifestó. Si para Husserl ello es así, cabe la posibilidad de que esta validez sea incompleta. En ese caso, ¿cómo completarla? Por el contrario, si, digamos, la proposición «las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto» es única, «no nace ni muere», ¿se nos manifestará siempre válida? Si hay corregibilidad en la validez, entonces, en este sentido, la «naturaleza» de las proposiciones matemáticas es distinta de la de las descripciones fenomenológicas y una intuición esencial matemática no es equivalente a una intuición de esencia fenomenológica. El modelo de evidencia para la fenomenología, si se quisiera hablar de la corregibilidad de la propia evidencia, no podría ser el modelo cerrado de los Prolegómenos, esto es, un modelo de evidencia de la lógica y la matemática. Caso contrario, se caería en una variante del *infalibilismo*: se asumiría que llegar a tal clase de evidencia, a una *evidencia apodíctica*, es «realmente» posible —y se ha dado, de hecho— y no un mero ideal a seguir.

Entonces, comencemos la exploración de las *Investigaciones lógicas* con la siguiente pregunta preliminar: ¿es la evidencia lógica infalible?, ¿no hay ninguna posibilidad de error? Expone Husserl:

Al verificarse los actos lógicos en cuestión, con adaptación adecuada a la intuición, que les da cumplimiento, no se lleva a cabo reflexión alguna sobre la situación fenomenológica. Pero aún la más plena evidencia puede llegar a ser confundida; lo que esta evidencia aprehende puede ser falsamente interpretado; la segura resolución de esta evidencia puede ser rechazada. (IL I, p. 219)

Así las cosas, por este «factor interpretativo» es que la práctica fenomenológica operaría en zigzag:

La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como estos a su vez con los primeros. (IL I, p. 226)

Pero, ¿en qué consiste o a qué se le llama zigzag en la investigación fenomenológica? Husserl previamente había descrito una dificultad del proceder metodológico de este incipiente proyecto fenomenológico: usar en el análisis mismo los términos que se deben aclarar —como juicio, intención o representación— y no aclararlos desde un principio. Por esa razón, para Husserl la investigación fenomenológica procede en zigzag: si bien la fenomenología hace un uso de términos en principio acríticamente, los términos se van aclarando tras sucesivos análisis que tienen en cuenta los anteriores. Por ello se comparan los primeros análisis con los siguientes y los siguientes con los primeros. Esto ofrece una idea incipiente de corregibilidad ya que el fin de este zigzag sería eliminar errores interpretativos, *modificar*, dar paulatinamente un uso fenomenológico a los términos extraídos del lenguaje común y, de ese modo, una y otra vez, corregir los análisis profenomenológicos y fenomenológicos. Gracias a esta práctica se llegaría a la evidencia, esta sí infalible. A lo largo de este párrafo estudiaremos si esta idea de la evidencia infalible se mantiene.

Otra posibilidad de error viene dada por las limitaciones, al menos en principio, de la aprehensión intuitiva pues «no todo intuir es un intuir adecuado, un intuir que comprende en sí perfecta y exhaustivamente su objeto» (IL II, p. 313): las intuiciones pueden ser incompletas, «muy remotas, sólo en parte ilustrativas» (IL I, p. 256). En definitiva, habrían «grados de plenitud» de la intuición. Si estos «grados de plenitud» pudieran recaer sobre la intuición esencial fenomenológica —aunque parezca una contradicción en los términos— se podría contestar a las objeciones de Bunge contra la falibilidad de la fenomenología motivadas por hacer uso de esa clase de intuición.

Por otra parte, según el recuento de sus argumentos contra Husserl, Bunge ha expresado que la fenomenología «aunque se refiere al mundo, está por encima de él». Las esencias fenomenológicas estarían situadas en una especie de *topos uranus*, un reino de esencias perfectas absolutamente válidas, incorregibles y necesarias. Se hace nuevamente una insinuación de platonismo o realismo platónico, todo lo contrario a lo que expresaría Husserl en la segunda investigación lógica y cuyos contenidos —algunos de ellos— el mismo Bunge también habría tenido en cuenta:¹⁷ aparte de la interpretación de Husserl de la matemática y la lógica de su época, otra influencia decisiva para el nacimiento de la fenomenología, con consecuencias para la posibilidad de su corregibilidad, es el legado de Kant. Veamos.

En la segunda investigación lógica, Husserl expone su preferencia por el *idealismo trascendental* frente a los problemas que intenta resolver la fenomenología en cuanto teoría del conocimiento:

[El] idealismo representa la única posibilidad de una teoría del conocimiento congruente consigo misma. Naturalmente, la expresión idealismo no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicológicas. (IL II, p. 232)

El que la fenomenología sea *trascendental* significa que pretende describir condiciones de posibilidad, por ejemplo, de la objetividad de la lógica o los actos de significación. Para Husserl no hay en estas pretensiones una *hipóstasis metafísica*, las esencias no tienen una realidad propia y consistente en algún tipo de reino supraempírico, más bien, la cuestión sobre la ontología de las esencias es *puesta entre paréntesis*, pues lo que hay que constatar es que éstas se den y existan verdaderamente. Según Husserl:

Los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no sólo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo: del número 2, de la cualidad rojez, del principio de contradicción y otros semejantes) y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos intelectualmente ciertas verdades categóricas, que se refieren a estos objetos. (IL II, p. 209)

¹⁷ «Los juicios eidéticos, los productos de la visión de esencias o intuición eidética, son juicios sintéticos *a priori*, que tienen la ventaja de ser totalmente irrelevantes respecto de la experiencia y casi por completo ininteligibles». (Bunge, 1996, p. 41)

Objetos *ideales* tales como el número dos, la cualidad rojez o el principio de contradicción son *especies* contrapuestas a los seres reales, individuales. Se puede especular sobre su metafísica u ontología y ser, según se las sitúe, un realista lógico-matemático o un nominalista. Pero para la fenomenología bastaría con que estas esencias se den efectivamente en la intuición del lógico o matemático, cada vez con mayor plenitud. Para Husserl es claro, pues, que hay sentidos o ideas *universales*. (IL II, p. 311)

En su paulatina inmersión al campo fenomenológico, Husserl va a ofrecer otros ejemplos de *esencia*, no ya *formales* sino *materiales*.

Con la anulación de la cualidad queda inevitablemente anulada la intensidad; y viceversa, con la anulación de la intensidad queda anulada la cualidad. Y evidentemente este no es un mero hecho empírico, sino una necesidad apriorística, que se funda en la esencia pura. (ILL III, p. 392)

Husserl había expuesto en la tercera investigación, siguiendo los análisis del psicólogo alemán Carl Stumpf, el caso de la representación de un color y la extensión. El punto es que si la extensión disminuye hasta desaparecer es imposible concebir el color —cualidad visual— y viceversa. Es el mismo caso de la intensidad sonora —sonoridad¹⁸— y la cualidad —auditiva—. Ambos aspectos están íntimamente ligados y son *no-independientes* entre sí. La relación *esencial* entre color y extensión pudiera catalogarse como un mero hecho empírico, una constatación psicológica de algo que ocurre efectivamente en la conciencia empírico-real. Pero Husserl dice que esta relación «no es un mero hecho empírico, sino una necesidad apriorística» que se apoya en la *esencia*, o sea, se concede que sí es un hecho empírico, sólo que, por decirlo así, en un primer nivel. ¿Qué se le agrega cuando, para decirlo de algún modo, este hecho se eleva a necesidad apriorística? Que se ha encontrado una ley que rige todas las distintas manifestaciones de este fenómeno psíquico particular: la inseparabilidad, la no-independencia entre cualidad (auditiva)-intensidad; cualidad (visual)-extensión, una *ley esencial*, no empírica, independiente de los fenómenos reales que «regula» o «constituye».

Otro modo de expresar esta hipotética ley de esencia es la siguiente:

La coloración de este papel es un momento no-independiente; no sólo es de hecho una parte, sino que, por su esencia, por su especie pura, está predestinada a ser parte. Pues una

¹⁸ Interpretamos que Husserl al hablar de *intensidad* se refiere a la intensidad sonora, pero no como magnitud física sino como experiencia subjetiva del sonido, la *sonoridad*, del mismo modo que el *color* no es una magnitud física que mida la longitud de onda sino una experiencia subjetiva de la luz.

coloración en general y tomada puramente como tal, sólo puede existir como momento en algo coloreado. Tratándose de objetos independientes no se da esta ley de esencia. (IL III, p. 397)

La coloración siempre es parte de algo, se da conjuntamente con otros *momentos*: la extensión. No puede ser independiente. Esto es una ley de esencia pues no tiene en cuenta las condiciones físicas que permiten la coloración como fenómeno psíquico-real y, además, cualquier explicación científico-natural no daría cuenta de esta ley esencial que, en cambio, puede ser intuita.

Entonces, se encuentran en Husserl dos tipos de esencia: una *formal* —del campo de la lógica y las matemáticas¹⁹— y otra *material* —del campo de la fenomenología—, esta última expresable en *juicios sintéticos a priori*:

Conceptos como algo, uno, objeto, propiedad, relación, enlace, pluralidad, número, orden, número cardinal, todo, parte, magnitud, etc., tienen un carácter radicalmente diferente de los conceptos de casa, árbol, color, sonido, espacio, sensación, sentimiento, que por su parte expresan algo que contiene una cosa. Los primeros se agrupan alrededor de la idea vacía de algo o de objeto en general, estando enlazados con este algo u objeto mediante los axiomas ontológicos formales, en cambio, los últimos se ordenan en torno a diferentes géneros supremos de cosas (categorías materiales) en las cuales arraigan ontologías materiales. Esta división cardinal entre la esfera de las esencias «formales» y «materiales» es lo que sirve de base a la auténtica diferencia entre disciplinas (o leyes y necesidades) analíticas-a-priori y sintéticas-a-priori. (IL III, pp. 404-405)

La posibilidad del lenguaje fenomenológico y sus aspiraciones de *validez universal* dependen de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori que Husserl da por demostrada y entendida (IL III, 2006, p. 407). De esta guisa es que se comprendería que las descripciones fenomenológicas se refieran en algún sentido a rasgos de la experiencia de mundo o, mejor dicho, tengan algún tipo de *contenido material*, que incluyan contenidos como los de color, extensión, espacio, suelo, mala fe, etc., y, asimismo, sean universalmente válidas, a priori. Se ha visto que este contenido material aparece en los análisis fenomenológicos sobre la relación de no-independencia entre color y extensión.²⁰ Husserl ofrece más ejemplos de relaciones esenciales de no-independencia e introduce dos «categorías» o contenidos materiales: *conciencia* y *temporalidad*, casos expositivos de la

¹⁹ Las esencias formales se expresan en juicios analíticos.

²⁰ Al respecto, en la investigación quinta Husserl dirá que: «Fúndase, en efecto, en la esencia del color en general el no poder existir sin extensión». (IL V, p. 535)

potencialidad del análisis fenomenológico sobre un campo específico: la estructura temporal-retentiva de la conciencia:

En la esfera de los acontecimientos fenomenológicos del «flujo de la conciencia» ofrece ejemplos de la no-independencia recién mencionada la ley esencial que dice que toda conciencia actual y actualmente plena vierte necesaria y continuamente en un «ya sido», es decir, que el presente de la conciencia plantea continuas exigencias al futuro de la conciencia; y en conexión con esto, que la conciencia retentiva de lo recién sido —que tiene el carácter inmanente del ahora actual— exige que haya acabado de ser el fenómeno consciente como recién sido. Naturalmente, el tiempo a que en esta reflexión nos referimos es la forma temporal inmanente que pertenece al flujo fenomenológico de la conciencia. (IL III, pp. 409-410)

Sirva la exposición anterior para introducir parte del legado kantiano en el nacimiento de la disciplina de la fenomenología y aclarar, sólo preliminarmente, su origen *trascendental*, esto es, de qué se está hablando cuando se invoca la expresión *fenomenología trascendental*, al menos en las *Investigaciones lógicas*. También se han compartido ejemplos del tipo de contenidos ofrecidos por las descripciones fenomenológicas. A estas alturas debe quedar establecido que las descripciones de esencia no son sobre fantasías intelectuales caprichosas ubicadas en un *topos uranus*, antes bien, parten de la experiencia efectivamente vivida y su semántica alude a aspectos de ella: la *esencialidad*, dirá Husserl, reside o se arraiga «en el puro ser de las cosas». (IL III, p. 396) Otro problema es la cuestión sobre la ontología, *el ser propio*, de las esencias fenomenológicas y su relación con los hechos del mundo fáctico.

Ahora es tiempo de ilustrar explícitamente cómo la concepción husserliana de la matemática y la lógica, en cuanto disciplinas universalmente válidas, impregna el proyecto fenomenológico:

Hay que advertir que así como la necesidad —de que no se trata aquí, en nuestra dilucidación de los momentos «no-independientes»— tiene la significación de una necesidad ideal o apriorística fundada en la esencia de la cosa, así también, correlativamente, tiene la legalidad la significación de una legalidad de esencia, esto es, de una legalidad no empírica, válida incondicionalmente, de un modo universal (...) Las «leyes naturales», las leyes en el sentido de las ciencias empíricas, no son leyes de esencia (leyes ideales, leyes a priori). La necesidad empírica no es necesidad de esencia. (IL III, p. 396)

Las leyes esenciales materiales —fenomenológicas— son, según esto, a priori; su validez es universal, «incondicional», y ésta no depende de cómo realmente está hecho el mundo. Las leyes

esenciales no pueden ser de otra manera, no pueden no ser lo que son²¹, a diferencia del mundo. Pero entonces, ¿cómo corregir una esencia así? ¿Qué es lo que a final de cuentas se corrige? ¿Se han heredado los problemas que encontramos en los *Prolegómenos* por su concepto de evidencia? ¿Resulta un auténtico juicio sintético a priori —fenomenológico—, a todas estas, incorregible?

Si tomamos en cuenta lo que escribe Husserl en las investigaciones tercera y quinta existen dos fuentes de error e inexactitud en el ejercicio de la fenomenología: a. la limitación de la *ideación directa*; y b. errores de interpretación de los datos dados por intuición esencial. El siguiente fragmento explica las limitaciones de la ideación directa y su acercamiento a la esencia:

Es notorio que las figuras esenciales de lo que está intuitivamente dado no pueden, en principio, reducirse a conceptos «exactos» o «ideales», como son los matemáticos. La figura espacial del árbol percibido, si la tomamos exactamente como la figura de que en la percepción correspondiente constituye un momento de su objeto intencional, no es una figura geométrica, no es «ideal» o «exacta». De igual modo el color intuitivo como tal, no es el color ideal, cuya especie es un punto ideal en el «cuerpo cromático». Las esencias aprehendidas sobre las cosas dadas intuitivamente y aprehendidas por ideación directa son esencias «inexactas» y no deben confundirse con las esencias «exactas» que son ideas en el sentido kantiano y que (como el punto «ideal», la superficie ideal, la figura espacial o la especie cromática «ideal» en el cuerpo cromático «ideal») se producen por medio de una *idealización* particular. (IL III, p. 400)

Varias cosas cabe destacar de la cita anterior. La primera, la distinción entre *esencia exacta* y *esencia inexacta*. La segunda, que la «exactitud» de la esencia depende de su modo de aprehensión: si se aprende por ideación directa —como en el ejemplo de la percepción de un árbol o un color— la esencia será inexacta. En este caso el contenido de la percepción dada, tal cual y como es, no corresponde a sus formas ideales, geométricas o fenomenológicas, según el caso. Para acceder a la esencia exacta, kantiana, eidética, se requiere «de una *idealización* particular». Esto quiere decir que ya en el nivel de la percepción cotidiana, para seguir con el ejemplo de la percepción, hay una aprehensión de esencia pre o protofenomenológica. Pero de lo que se trata en fenomenología es de llegar a la intuición de la esencia exacta. Así, se requeriría que esos primeros contenidos de la ideación directa se *modificaran*, se variaran, hasta llegar a la aprehensión exacta de esencia. Habría algún tipo de corregibilidad de los contenidos de la ideación directa *sólo si* el sujeto que los intuye pretende *intencionalmente* —valga el pleonasma— llegar a una esencia exacta, fenomenológica. Si esto es así, *toda la práctica de la metodología fenomenológica es una práctica de la corregibilidad*

²¹ En la investigación quinta Husserl expondrá que «los contenidos esenciales idealmente válidos (...) lo son, por ende, a priori, con absoluta generalidad» (IL V, p. 512)

—modificación metodológica de los contenidos de la ideación directa— *hasta que no se haya llegado a una intuición de esencias* —exacta, universalmente válida—. En cambio, si, supongamos, un fenomenólogo intuye una esencia universalmente válida y otro fenomenólogo también la intuye *no* habría correjibilidad sino «comprobación», «verificación», *validación*. Es cuando no se ha llegado aún a una intuición esencial que todo el ejercicio de la metodología fenomenológica puede interpretarse como un acto complejo de correjibilidad.

De otro lado, otra fuente de error viene dada por las malas interpretaciones de los datos de la intuición esencial en la práctica misma de la investigación fenomenológica. Dice Husserl:

Por luminosa que parezca toda esta interpretación y por indudable que sea la evidencia en que se apoya, no es en modo alguno de tal especie que excluya otras posibilidades. Ciertamente, existe la evidencia indicada, la del principio de Brentano; pero la cuestión es si la interpretación no ha introducido en ella lo que no hay en ella. (IL V, p. 534)

El principio de Brentano al que Husserl se refiere es el siguiente: «toda vivencia intencional o es una representación, o tiene representaciones por base» (IL V, p. 532), principio que ilustra la primacía de la representación en la variedad de actos intencionales y que le sirvió a Brentano para caracterizar los fenómenos específicamente psíquicos. Estos actos o esencias intencionales están conformados por *cualidad* —modo de darse: imaginación, sueño, recuerdo, apetito, etc.— y *materia* o contenido —lo imaginado, lo soñado, lo recordado, lo apetecido, etc.—. Sí, verbigracia, imagináramos que Dios no existe, soñáramos que Dios no existe o recordáramos que Dios no existe, a pesar de la variedad de *cualidades*, Husserl pensaría que esencialmente estos actos tienen la misma materia²², la cual no es más que otro tipo de cualidad: la representativa (IL V, p. 534), para este caso concreto, la mera representación: «Dios no existe». Por ello, «toda cualidad primitiva o compleja del producto, que no sea cualidad, ha de estar fundada por su parte en una cualidad representativa, la cual sería o se llamaría en esta función la materia correspondiente» (IL V, p. 534). A tales reflexiones Husserl les atribuye una *evidencia indudable*.

Pero puede suceder que a la *evidencia indudable* —infalible— de la permanencia de la «mera» representación en los actos intencionales, sean complejos o no, se le malinterprete. Entonces, si bien la evidencia de la intuición esencial es indudable, lo que puede ser *falible* es su *interpretación* o la manera en que se representa la evidencia:

²² El conjunto de actos singulares: el soñar, el recordar, el imaginar, si comparten la misma materia, conformarían un único *acto complejo*. (IL V, p. 534)

Todos tributamos seguramente los honores debidos, desde el punto de vista epistemológico, a la vivencia de la intuición esencial inmanente bien entendida, o como se suele decir equivocadamente en tales casos, de la «percepción interna». Pero esto no impide que tan pronto como su testimonio es invocado, o sea, formulado conceptualmente y enunciado, pueda perder mucho en fuerza y admitir, por ende, justificadas dudas. Apelando a la misma «percepción interna», llegan los unos a esta tesis, los otros a la opuesta; los unos leen en ella o sacan de ella esto, los otros aquello. Así también en nuestro caso. Los análisis verificados nos ponen justamente en situación de reconocer esto y de distinguir y apreciar aisladamente los errores en la interpretación de los datos de la intuición esencial fenomenológica. (IL V, p. 540)

Tributar los honores epistemológicos a la evidencia —vivida— de la intuición esencial significa considerar que ésta es *universal e indudable* —infalible—²³. Así pues, para Husserl existirían dos posibilidades de error cuando se tiene una intuición esencial:

a. que al momento de expresar los contenidos que se dan en primera persona no se los pueda representar adecuadamente en la descripción fenomenológica;

b. que, aunque se representen adecuadamente tales contenidos, otros los tergiversen bajo ciertos prejuicios.

En la posibilidad a., puede que la memoria falle —«tenga menos fuerza de aprehensión» con el paso del tiempo— luego de obtenida la intuición esencial: los contenidos apodícticamente dados. En la posibilidad b., quizá no se haya sido riguroso en la descripción fenomenológica y se hayan dejado ambigüedades que permitieron que otro fenomenólogo interpretara algo diferente a lo que se quería decir. Pero en ambos casos el fallo se origina por *proyecciones interpretativas* —parte de lo que Reeder entiende como el lugar de la corregibilidad—, ya sea del propio fenomenólogo al hacer la descripción o de los otros fenomenólogos al escucharla o leerla. Lo que es falible y, por ende, *corregible*, es la *representación e interpretación del texto fenomenológico* en los sentidos antes indicados y *no* la evidencia de la intuición esencial como tal. Esta postura podría resumirse bajo el siguiente lema: interpretación dudable, evidencia indudable.

²³ Si bien *indudabilidad e infalibilidad* no son exactamente términos sinónimos, guardan una estrecha relación debido a que todo aquello que es infalible es, así mismo, indudable. La infalibilidad podría definirse como algo sobre lo cual *no* es posible refutación alguna y por esta razón ese algo se convierte en indudable.

§5. La corregibilidad fenomenológica en las *Investigaciones lógicas* (VI)

Hasta el momento se ha mostrado que Husserl maneja un concepto *radical* de evidencia — influida por sus concepciones de la lógica y las matemáticas en cuanto *ciencias ideales*— hasta tal punto que ésta es infalible, no puede ser refutada; es, en otras palabras, universalmente «válida». Si existen errores se deben a *proyecciones interpretativas* sobre los datos arrojados por la intuición esencial. Cuando a través de la intuición esencial, dentro de la metodología fenomenológica, se obtiene una ley esencial, pareciera que ésta no puede recibir más que «confirmaciones», «validaciones», «aprobaciones». Así pues, la imagen de la metodología fenomenológica que queda es la de una metodología de investigación que es corregible sólo hasta que llega a la descripción fiel de contenidos evidentes en la intuición esencial —pero se corrigen las interpretaciones y no la evidencia como tal—. Con este concepto radical de evidencia mantenido desde los *Prolegómenos*, una vez corregidas todas las proyecciones interpretativas, al fenomenólogo sólo le quedan dos opciones: o su descripción es evidente —y por ende, infalible— o no lo es; su descripción o es válida o es inválida. La acusación de infalibilidad de Bunge persistiría. Claro, se dirá, pero es que la fenomenología fue concebida como *ciencia ideal*, ¿no debería hablarse entonces de una corregibilidad diferente a la de la que suele hablarse en las ciencias empíricas? Sin embargo, en sentido estricto la fenomenología no *infiere lógicamente* sus resultados sino que los *intuye*. ¿Por qué conceder que estos resultados puedan ser infalibles? Además, la diversidad de contenidos *materiales* de la fenomenología —las llamadas esencias materiales y no formales que se expusieron en el anterior párrafo— dan para pensar que la fenomenología no es y no puede ser completamente independiente del mundo empírico, aunque por exigencias metodológicas así lo parezca.

Es en la investigación sexta de las *Investigaciones lógicas* en la que se ofrecen ampliaciones interesantes al concepto de *evidencia*. Como se verá, se seguirá manteniendo la idea de que la corregibilidad cesa cuando se llega a una descripción evidente pero el progreso de los análisis fenomenológicos no estará necesariamente determinado por una evidencia que llega a resultados últimos y definitivos. A su vez, la consideración de la abstracción ideatoria, de la intuición categorial-universal, como un tipo especial de *percepción* abre paso para que se apliquen teóricamente en los análisis de la intuición esencial las categorías de *grados de cumplimiento* y de *plenitud* de la intuición.

Husserl distingue dos tipos de evidencia. El primer tipo es el concepto *ideal*, la concepción de los *Prolegómenos* de evidencia como *vivencia de la verdad*. Ésta también se mantiene en la investigación sexta: «la verdad es (...) correlato de una identificación de coincidencia, una identidad, la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal. Esta concordancia es vivida

en la evidencia» (IL VI, p. 686). La evidencia *idealmente considerada* es perfecta, tiene el máximo posible de *plenitud intuitiva*: «El objeto mismo no es meramente mentado, sino dado —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado en la mención» (IL VI, p. 685). El sentido lato de evidencia, en cambio, admite la posibilidad de hablar de *grados de evidencia* (IL, p. 685) según la plenitud de la percepción sobre el objeto mismo.

Las intenciones ponentes de la evidencia adquieren *confirmación* a través de la *percepción*, pues, a diferencia de la imaginación, sólo aquella puede presentar al objeto mismo. El límite ideal de la *evidencia en sentido estricto*, a través de la percepción, es la aprehensión de la *cosa misma* (IL VI, pp. 682-683). Pero en el caso de la *evidencia en sentido lato* puede haber un *acercamiento progresivo* a esta *cosa misma*: «Entran en consideración a este respecto las *aproximaciones* de la percepción a la integridad objetiva de su presentación de objetos, y además los *progresos* hacia el último ideal de perfección, el de la percepción adecuada» (subrayado ajeno al texto, IL VI, p. 685).

¿Pero qué es una intención ponente? Husserl en la quinta investigación había ofrecido una caracterización de actos ponentes y no ponentes. Los primeros son «aseverativos, creyentes», mientras que los segundos «“meramente representativos”, neutrales» (IL V, p. 579). Entonces, los *actos ponentes* pueden ser *mentados* a través de aseveraciones, las cuales son expresiones de creencias. Es el caso de la creencia *Dios no existe*, la cual no tiene como mero fin representar el significado de que Dios no existe —lo que caracterizaría al acto no ponente— sino afirmar a favor de un estado de cosas —que efectivamente no hay Dios—. Son esta clase de actos intencionales los que adquieren confirmación por medio de una percepción: «El concepto de confirmación se refiere exclusivamente a los actos ponentes en relación a su cumplimiento ponente y, en último término, a su cumplimiento por medio de percepciones». (IL VI, p. 685)

La investigación sexta, desde luego, ofrece una teoría fenomenológica del conocimiento —en un sentido ideal y protoideal— a su vez que prepara el terreno teórico para la posibilidad misma de la fenomenología como disciplina. Husserl se ve forzado a ampliar el concepto de *percepción*, usualmente restringido a *percepción sensible* (IL VI, p. 704), ampliar el concepto de *intuición* de tal modo que incluya las ideas de *intuición categorial* e *intuición de lo universal* —expresión la cual, dice Husserl, pareciera sonar como la de *hierro de madera* en cuanto tradicionalmente se concibe que la intuición sólo aprehende objetos individuales (IL VI, p. 716)— ; e identificar *intuición* con *percepción*.

La percepción sensible es *simple* por «su modo de hacer presente (...) la cosa (...), no necesita del aparato de los actos fundamentantes y fundados» (IL VI, p. 706). La percepción sensible no requiere estar fundada en otros actos, es un acto que pone *inmediatamente* presente al objeto. No obstante, a partir de la percepción sensible es posible fundar o «constituir» otra clase de

actos, de tal modo que se incluya la aprehensión de *objetos categoriales*. Por ejemplo, para Husserl no hay nada en el mundo que sea «correlato objetivo» de lo que mienta la palabra *ser* (IL VI, p. 700), esto es, a través de la percepción sensible no se puede percibir ningún *ser*, como sí se puede percibir sensiblemente un árbol o un libro. Husserl expone otros ejemplos de objetos categoriales:

Y lo que vale para el ser vale notoriamente para las restantes formas categoriales de los enunciados, ya enlacen las partes integrantes de los términos unas con otras, ya los términos mismos en la unidad de la proposición. El *un* y el *el*, el *y* y el *o*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las formas cuantitativas y las determinaciones numéricas, etc., todos éstos son elementos significativos de la proposición; pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos (caso de que podamos atribuirles algunos) en la esfera de los objetos *reales*, lo cual sólo quiere decir: en la esfera de los *objetos de una posible percepción sensible*. (IL VI, p. 700)

¿Pero entonces qué aprehende la percepción de objetos categoriales, la *percepción categorial*? La respuesta es: si no aprehende objetos reales, aprehende *objetos ideales*, pues los objetos categoriales son objetos ideales (IL VI, p. 711), es decir, la percepción categorial «constituye» *nuevas objetividades*, es un nuevo tipo de acto. Pero ello es posible porque la percepción categorial es un *acto fundado* «en los caracteres de actos subyacentes y no es concebible sin ellos» (IL VI, pp. 707-708). Así las cosas, a pesar de la simpleza de la percepción sensible ésta es capaz de fundar actos que dan origen a la aprehensión de objetos categoriales-ideales. Esta *fundación* ocurre, verbigracia, en la percepción de la relación entre el todo y las partes. Se puede percibir el objeto como tal o «poner de relieve», focalizar la atención, en las partes relacionadas con el todo. En este último caso hay un nuevo modo de aprehensión en el que «adquieren los miembros enlazados y relaciones el carácter de “partes” o de “todos”», no se trata de un acto simple sino de «unidades de actos superiores, en las cuales las relaciones de las partes se constituyen como nuevos objetos» (IL VI, pp. 709-710). Por lo anterior, si se percibe una hoja como *parte* de un libro, se está viviendo un *acto nuevo*, un acto del entendimiento fundado en la percepción sensible. Pero no habría percepción sensible alguna que permitiera aprehender esa hoja en cuanto *parte* y a ese libro en cuanto *todo*. La percepción de esta relación es categorial. En suma, los actos categoriales son *síntesis* de actos que se edifican en la sensibilidad (IL VI, p. 712).

Dentro de la percepción categorial habría una nueva clase de actos «en los que los objetos de los actos fundamentantes no entran concomitantemente en la intuición de lo fundado y sólo denotarían su estrecha relación con éste en otros actos relacionantes» (IL VI, p. 716). Estos nuevos actos serán conocidos como *intuiciones de lo universal* basadas en *abstracciones ideatorias*. Pero, antes de profundizar en ello, es pertinente mostrar por qué Husserl identifica *intuición* y *percepción*

de lo universal ya que, como se dijo anteriormente, se suele comprender que la intuición es siempre intuición de algo individual:

En el acto de abstracción, que no necesita ser llevado a cabo por medio de una nominación, nos es dado lo universal mismo; no lo pensamos en un modo meramente significativo, como en el caso de la mera comprensión de nombres universales, sino que lo aprehendemos, lo intuimos. Está bien justificado aquí, ciertamente, el hablar de la intuición, y más concretamente, de la percepción de lo universal. (IL VI, p. 716)

Según Husserl, no es que mediante la abstracción se creen los objetos universales, sino que éstos se aprehenden, como si fueran objetos sensibles; no son *flatus vocis*. Por eso hay una *percepción* de lo universal que pone presente al objeto universal mismo. Además, al igual que cualquier intuición, la percepción de lo universal, en cuanto tipo de percepción o intuición categorial, tiene las mismas características de cualquier intuición, salvo la «inmediatez» o simpleza de la percepción sensible y en general del concepto de intuición tradicional (IL VI, p. 719): «Todo acto categorial de intuición tiene, pues, 1. su cualidad; 2. su materia (intencional), esto es, su sentido de aprehensión; 3. sus representantes» (IL VI, p. 720).

En la abstracción ideatoria «se presenta a la conciencia, llega a presencia actual, en lugar del momento no-independiente [del objeto sensible], su “idea”, su universal» (IL VI, p. 716). Recordemos que en la investigación tercera, según lo mostrado en el párrafo anterior, Husserl concibe que el color es un momento no-independiente al no poder concebirse sin extensión, esto es, sin ser «momento» en algo coloreado. Esta relación de dependencia entre el color y la extensión es una ley esencial. Mediante la abstracción ideatoria no obtengo el mero color sensible sino aprehendo intuitivamente una relación, una *ley esencial*, la *idea*, el *universal*. Otra característica de la abstracción ideatoria, derivada del hecho de que permita la formación de una variedad de intuiciones categoriales —las intuiciones de lo universal—, es que la realidad del objeto sensible, en cuanto objeto sensible, permanece inalterada cuando se eleva a «forma categorial», es decir, no se le agrega un *hecho* nuevo:

La función del pensamiento sintético (la función intelectual) les hace algo, las forma de nuevo, aunque, como función categorial, en un modo categorial; de tal suerte, pues, que el contenido sensible del objeto aparente permanece inalterado. El objeto no se ofrece con nuevas propiedades reales; está presente como el mismo de antes, pero en un modo nuevo. (IL VI, p. 713)

Lo anterior va en consonancia con la idea de que la fenomenología no mienta nada sobre ningún hecho y que en ese sentido las esencias fenomenológicas son independientes del mundo empírico, real. Además, la abstracción ideatoria admite una variedad de actos fundamentantes: «los actos abstractivos no se diferencian por el carácter de las simples intuiciones fundamentantes, y son, por el contrario, completamente insensibles a si estos actos fundamentantes son actos ponentes o no ponentes, perceptivos o imaginativos» (IL VI, p. 716). En fin, la relación entre la abstracción ideatoria, la *epojé* fenomenológica y la intuición de lo universal queda referenciada en los siguientes términos:

Si consideramos, en efecto, la peculiaridad que la abstracción ideatoria posee de descansar necesariamente en una intuición individual, sin mentar por ello el objeto individual de esta intuición; si consideramos que dicha abstracción es un nuevo modo de aprehensión, que constituye una generalidad, en lugar de una individualidad, *surge la posibilidad de intuiciones universales*, que excluyan de su contenido intencional no sólo todo lo individual, sino todo lo sensible. (subrayado ajeno al texto, IL VI, p. 733)

De ese modo, en teoría, gracias a la abstracción ideatoria, el lenguaje fenomenológico omite referencia a lo sensible, es decir, en sentido amplio, a *lo real* (IL VI, p. 709). Esta omisión es lo que hace que la lógica sea *pura*, que la aritmética sea *pura* (IL VI, p. 733) y, desde luego, que se pueda hablar de una *fenomenología pura*. La *pureza* reside en la ausencia de referencia a contenidos sensibles. Pero esto no implica que la fenomenología no se soporte en la sensibilidad, en la *vivencia*, o que la haya despojado completamente: «una intuición categorial, es decir, una intelección del entendimiento, un pensar, en el más alto sentido, que no se funde en una sensibilidad, es un contrasentido» (IL VI, p. 732). Las intuiciones categoriales no se fundan sobre *nada*.

Ahora bien, la identificación entre percepción categorial-universal e intuición universal abre paso para que se pueda hablar de *grados de evidencia y escalas de cumplimiento y plenitud*, importante para el tema de la *corregibilidad fenomenológica*.

Para Husserl los actos intuitivos, los actos con contenidos intuitivos, aluden o requieren un *cumplimiento*: «las intuiciones tienen por lo regular el carácter de intenciones que piden cumplimiento ulterior y lo obtienen con frecuencia» (IL VI, p. 599). En la misma investigación también hablará de que el cumplimiento recae sobre los actos signitivos: «en el proceso del cumplimiento es la intención significativa de la expresión la que se “cumple” y la que llega a

“coincidencia” con la intuición» (IL VI, p. 625)²⁴. Un acto signitivo —meramente representativo, «simbólico»— y un acto intuitivo mantienen el *mismo significado*. Por ejemplo, la palabra *árbol* como *símbolo* y la representación intuitiva de un árbol —escorzada, vivida— mientan *lo mismo* (IL VI, p. 625), pero en ambos lo que varía es la *plenitud*, el acto signitivo se hace *pleno* en la *intuición* correspondiente:

Los actos signitivos implican la misma mención que los intuitivos, pero sin la plenitud de éstas; la “expresan” meramente, y esta metáfora resulta tanto más justa, cuanto que estos actos nos conservan el sentido de la intuición, aun después de haber desaparecido los actos intuitivos, como cáscara vacía sin el núcleo intuitivo. (IL VI, p. 750)

Por ejemplo, supongamos que tenemos la expresión de la intención significativa: *esta pared es blanca*. De base hay un acto signitivo, una «cáscara vacía» que no ha llegado a plenitud en la intuición. Mas cuando efectivamente *veo que esta pared es blanca*, la intención significativa se *cumple* en la simple percepción sensible pues en ella «vivimos la realidad del concepto; el fenómeno intuitivo nos representa realmente algo blanco y una superficie, y nos los representa justamente como una superficie blanca». (IL VI, p. 672) No obstante, hasta aquí no se ha hablado de que haya habido un *cumplimiento perfecto*. Puede que mi percepción sensible no sea tan plena y, por una u otra razón, perciba rasgos que no correspondan al objeto mismo o simplemente sus rasgos no los perciba claramente. Con el concepto de *cumplimiento* es posible, pues, un *aumento progresivo del cumplimiento*, el cual depende de las *gradaciones de la plenitud*. Las gradaciones dependen de los siguientes tres criterios de plenitud:

1. la extensión o la riqueza de plenitud, que cambia según que el contenido del objeto esté expuesto con mayor o menor integridad;
2. la vivacidad de la plenitud, como grado de aproximación de las semejanzas primitivas de la exposición a los correspondientes momentos del contenido del objeto;
3. el contenido de realidad de la plenitud, su mayor o menor número de contenidos presentantes. (IL VI, pp. 658)

Husserl agrega que: «la percepción adecuada representa el ideal en todos estos respectos. Ella tiene el máximo de extensión, de vivacidad y de realidad, justamente como aprehensión del pleno y total objeto mismo» (IL VI, pp. 658-659). Sólo la percepción adecuada es capaz de ofrecer,

²⁴ Cuando hay esta *coincidencia* —cumplimiento— entre la intención significativa y la intuición se produce *conocimiento* (IL VI, p. 625).

idealmente, la mayor plenitud posible del objeto mismo, ella es capaz de aprehender la *cosa misma*. Según Husserl estas gradaciones aplican para los casos de la *percepción pura* —libre de contenidos signitivos e imaginativos— y la *imaginación pura* —libre de contenidos signitivos y perceptivos— (IL VI, p. 658).

Desde luego, como la intuición esencial aprehende la «cosa misma» en cuanto forma de percepción pura, *por inferencia lógica*, las gradaciones de la plenitud son criterios de gradación de la plenitud de intuiciones esenciales —salvo que, *por definición*, las intuiciones esenciales sean no sólo puras sino adecuadas. En ese caso, se debería considerar una redefinición de la expresión—. Esta es la posible solución que se ofrece al problema de la infalibilidad de la evidencia fenomenológica desde las propias *Investigaciones lógicas*.

Dado lo anterior, las preguntas que hay que hacerse para definir si se puede hablar de una *corregibilidad de la intuición esencial* son las siguientes: primero, ¿son siempre las intuiciones de esencia —intuiciones de lo universal basadas en la abstracción ideatoria— *percepciones adecuadas*, ya habiéndose mostrado la identificación entre intuición de lo universal y percepción? Y segundo, habiéndose corregido las proyecciones interpretativas, ¿se puede hablar de escalas progresivas de cumplimiento en los contenidos o «datos» de la intuición esencial?; o, ¿la intuición esencial siempre adquiere el máximo de plenitud posible? Con el concepto *estricto* de evidencia de los *Prolegómenos*, y mantenido preferentemente a lo largo de todas las investigaciones, sólo se puede hablar de *decepción definitiva*. O hay cumplimiento *ideal* en la percepción adecuada o hay absurdo:

Dada la formulación rigurosa del concepto de evidencia, que hemos tomado por base, es notorio que son absurdas dudas como las que se han exteriorizado en ocasiones, en los últimos tiempos: por ejemplo, si no podría enlazarse con la misma materia A la vivencia de la evidencia en unos y la absurdidad en otros. Semejantes dudas sólo eran posibles mientras se interpretaba la evidencia y la absurdidad como unos sentimientos peculiares (positivo y negativo) que, perteneciendo como accidentes al acto de juicio, le comunican ese particular sello que valoramos lógicamente como verdad o falsedad. Si alguien vive la evidencia de A es evidente que ningún otro puede vivir la absurdidad del mismo A; pues decir que A es evidente es decir que A no es meramente mentado, sino dado también, verdadera y exactamente, como aquello que es mentado; que está presente él mismo, en el sentido más riguroso. ¿Cómo va, pues, tratándose de una segunda persona, a ser mentado A y a ser excluida verdaderamente la mención de que es A por un no-A verdaderamente dado? (IL VI, p. 689)

Misma concepción que en los *Prolegómenos*. Si alguien vive la estricta evidencia de que A, nadie puede vivir estrictamente la evidencia no-A. En ese sentido, *no todas las descripciones* que

pretenden ser *fenomenológicas pueden ser corregibles*; son, simplemente, «*inválidas*», absurdas. No hay cumplimiento definitivo sino decepción completa. Desde luego, la percepción de esencias —creo que ya estamos autorizados para utilizar ese término— es *escorzada*, pero ello no constituye un impedimento teórico para que sea plena siempre y cuando sea *omnilateral* —dé «una imagen perceptiva completa»— y sus contenidos siempre presenten —y no meramente imaginen— algo (IL VI, p. 658). En el *Apéndice* de las *Investigaciones* titulado *Percepción externa e interna, fenómenos físicos y psíquicos*, Husserl se refiere a la *indudabilidad* —a causa de la infalibilidad— de las percepciones adecuadas: «no puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente; justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos» (*Ap.*, p. 775). Con esto queda más explícito que la evidencia en sentido estricto, la evidencia de la percepción adecuada, está determinada por el *máximo de cumplimiento posible*. ¿Pero puede hablarse de percepción inadecuada de lo universal? Sí, según Husserl, de acuerdo con el nivel de contenido imaginativo de una percepción de lo universal si se confunde el *modelo imaginado* con *el objeto mismo* de la percepción:

(...) sobre la base de un modelo de una máquina de vapor, intuimos la idea de la máquina de vapor, donde no cabe hablar, naturalmente, de una abstracción, ni de una concepción adecuadas. En semejantes casos no nos encontramos con meras significaciones, sino con representaciones universales por analogía, o sea, con imaginaciones universales. *Pero si falta la conciencia de la mera analogía*, lo cual puede suceder, por ejemplo, en la intuición de un modelo, *tenemos precisamente un caso de percepción de lo universal, aunque de percepción inadecuada* (subrayado ajeno al texto, IL VI, p. 717)

Ahora bien, si el nivel del contenido *signitativo* es *cero*, entonces la intención es pura (IL VI, p. 658). Pero, además, en cualquier intención pura, si el contenido *imaginativo* es *cero*, entonces la percepción es pura (IL VI, pp. 657-658) y, en un caso límite, adecuada. Sin embargo, el «binomio» *percepción adecuada/percepción inadecuada* sólo tiene en cuenta parcialmente las gradaciones de la plenitud y, por ende, del cumplimiento. Puede que en una intuición de esencias no se haya partido de un *modelo imaginado* sino de una intuición del propio objeto, por lo que, según las *gradaciones de la plenitud*, habría teóricamente muchas más posibilidades de *percepción inadecuada de lo esencial*. La atribución de infalibilidad de la evidencia puede provenir de que, en general, cuando Husserl habla de intuición esencial se refiere únicamente a un *sentido ideal y perfecto* de intuición —percepción— de lo universal, lo que no implica que *teóricamente* no se pueda contemplar la posibilidad de grados de plenitud y de evidencia de percepciones puras y, así mismo, de intuiciones esenciales. Recordemos los tres criterios de gradación de plenitud en una percepción pura:

extensión, vivacidad y contenido de realidad. Como ya se ha dicho, del hecho de que la percepción sea escorzada no se sigue que no pueda haber una «visión omnilateral» del objeto —lo cual habría que discutir—. Pero asumiendo eso, si hay gradación de plenitud en la intuición esencial, si la percepción puede ser parcial —sentido laxo de percepción— tiene sentido fundamentar la corregibilidad fenomenológica con el decir de que «lo invisto por mí, otro pueda verlo», de que «mi descripción se da desde una *perspectiva* y otro puede completarla» porque, por ejemplo, pueda que en mi descripción fenomenológica no alcancé a «captar» o percibir el objeto con el máximo contenido posible y ciertos «datos esenciales» del objeto faltaron por ser captados. A su vez, pueda que los contenidos o «datos esenciales» no tengan la suficiente *extensión* o riqueza, que no sean *íntegros*, es decir, que no correspondan plenamente a la «cosa misma». Y también pueda que tales «datos esenciales» no sean tan *vivaces* en la intuición de esencias. Con esta combinación de elementos, la percepción adecuada es, desde luego, un *ideal*, un *límite máximo* en las escalas ascendentes de cumplimiento, pero en la vida práctica del fenomenólogo, ¿quién podría afirmar que sus intuiciones esenciales tienen el máximo de plenitud posible, que sus descripciones fenomenológicas son irrefutables, que su evidencia no es más bien parcial y es, en cambio, definitiva, infalible, irrefutable, única, plena y para siempre? Quien así proceda, por más prestigio que tenga, y no sea consciente de que *otros* fenomenólogos pueden completar o refutar su evidencia, vivida ésta desde una singular *perspectiva*, con los limitantes que ello impone, corre el riesgo de caer en el dogmatismo y en el autoritarismo, todo lo contrario al funcionamiento de una *ciencia*, todo lo contrario a la idea de un fenomenólogo que como investigador científico aspira a la vivencia de la verdad.

Recordemos ahora la noción preliminar de corregibilidad de las ciencias empíricas y miremos cómo a la luz de lo anterior se puede reformular una noción de corregibilidad fenomenológica:

Noción de corregibilidad de las ciencias empíricas. Un experimento A que ofrece datos B que apoyan la hipótesis, los datos o la teoría X, es *corregible* si cualquier experimento A1, A2, A3... —hecho en cualquier parte del mundo, donde se puedan reproducir las condiciones experimentales planteadas para A— ofrece datos B1, B2, B3... que, a pesar de ser diferentes de B, siguen apoyando, al menos en parte, la hipótesis, los datos o la teoría X.

La corregibilidad fenomenológica quedaría como sigue:

Noción de corregibilidad en fenomenología. Una descripción fenomenológica A que ofrece datos B que apoyan la teoría fenomenológica X, es *corregible* si cualquier práctica de la descripción fenomenológica A1, A2, A3... —hecha en cualquier parte del mundo, donde se pueda reproducir en primera persona la evidencia vivida planteada para A— ofrece datos esenciales intuitivos B1, B2,

B3... que, a pesar de ser diferentes y *más plenos* que B, siguen apoyando, al menos en parte — según los criterios de gradación de plenitud—, la teoría fenomenológica X.

También se podría formular una noción de invalidación fenomenológica:

Noción de invalidación o refutación fenomenológica. Una descripción fenomenológica A que ofrece datos B que apoyan la teoría fenomenológica X, es *refutada* si cualquier práctica de la descripción fenomenológica A1, A2, A3... (...) ofrece datos esenciales intuitivos C que contradicen los datos B.

La *validación fenomenológica* quedaría determinada por la repetición de los datos B en las múltiples prácticas de la descripción fenomenológica hasta que haya un caso certero en que esos datos intuitivos son cuestionados por otros. Según los nuevos datos complementen los datos B o los refuten, habrá, respectivamente, corregibilidad o invalidación fenomenológicas.

§6. Conclusiones

A través de este recorrido se ha logrado ver que con la formulación de la posibilidad de la corregibilidad fenomenológica lo que se quiere evitar es que la fenomenología caiga en el infalibilismo, en el principio de autoridad, en el dogmatismo. Sin la corregibilidad, la fenomenología tendría serias dificultades para plantearse como *ciencia* o *saber riguroso* pues parte del rigor consiste en que los resultados fenomenológicos sean *públicos* y susceptibles de crítica intersubjetiva, de manera que se pueda garantizar, según Bunge, un *progreso* y *desarrollo* de la disciplina científica—dada su perfectibilidad—. Para hablar de corregibilidad, desde la perspectiva de Vargas y Reeder, se observó que se requiere introducir elementos hermenéuticos debido a que la descripción fenomenológica, usada en la crítica y comunicación intersubjetiva, es un *texto* que puede ser comprendido y a que la fenomenología tiene como fondo una tradición filosófica de *problemas* y *soluciones* sin los cuales no se entiende la emergencia histórica de la fenomenología.

A la objeción bungeana de que la fenomenología es infalible para la investigación empírica, el fenomenólogo podría responder que de ahí no se sigue que la fenomenología sea infalible del todo: quien, con formación filosófica, aprenda fenomenología, encontrará que las descripciones fenomenológicas pueden ser contrastadas con su propia *evidencia vivida* y que sus impresiones pueden ser comunicadas a una *comunidad* de pares. En un sentido amplio, la fenomenología es infalible para las ciencias fácticas, no porque per se sea absolutamente verdadera sino porque, dirá el fenomenólogo, el método científico-fáctico sólo puede refutar o corregir lo concerniente a los *hechos reales* y no a las *esencias fenomenológicas*, las cuales son de una naturaleza semejante a las formas lógicas y matemáticas puras. Es, desde luego, interesante mirar si la fenomenología no encuentra un punto medio, por ejemplo, en la *psicología fenomenológica*, en la que también puede hablar de *hechos reales de la experiencia* y, a partir de ahí, plantearse una relación menos restringida con las ciencias fácticas de tal modo que pueda ser corregible por sus investigaciones y viceversa. Pero concedemos en que la réplica está justificada asumiendo que las descripciones fenomenológicas no son, propiamente hablando, empíricas, y que el método fenomenológico completo contempla una corregibilidad propia. Aparte de que en todas las *Investigaciones* se insistió en el carácter no empírico de la fenomenología, la sexta investigación lógica teorizó una facultad —por llamarla de algún modo— que, si bien se encuentra fundada en la percepción sensible, no altera en nada los *hechos* percibidos y es capaz de omitir su referencia y «constituir» nuevas objetividades: esta «facultad» es la *abstracción ideatoria*, base de la *intuición* o *percepción de lo universal*, cuyo fin es la «cosa misma», la nueva objetividad en su mayor plenitud.

El vacío que se encuentra en estas reflexiones de Reeder y Vargas sobre la corregibilidad tiene que ver con el carácter propio de la evidencia apodíctica cuya asunción genera un problema:

toda vez que se haya alcanzado una evidencia apodíctica —en la intuición esencial— ésta es incorregible pues lo que se da como absolutamente evidente no puede ser contradicho sin cometer un contrasentido. Cuando se llega a una evidencia apodíctica, así todo el proceso anterior haya estado permeado por el *principio de corregibilidad*, en ese punto se detiene la investigación y adquieren los resultados investigativos la propiedad de ser infalibles, ahora sí porque serían absolutamente «verdaderos», absolutamente validados: no hay posibilidad de contradicción y cualquier fenomenólogo tendría por fuerza que llegar a los mismos datos; si no, es éste y no los resultados infalibles los que se equivocan. Encontramos, en efecto, en este punto de vista fenomenológico una pretensión infalibilista que oscurece un desarrollo científico ulterior de la disciplina fenomenológica.

La noción radical de evidencia como vivencia de una verdad absoluta, universal, permea todas las *Investigaciones lógicas* y responde a una concepción husserliana de lógica y matemáticas como disciplinas infalibles sin posibilidad de corregibilidad cuando, precisamente, se ha llegado a una evidencia apodíctica esencial —ejemplo: el principio de no contradicción, $2+2=4$, etc.—. Se puede presuponer que es complejo hablar de corregibilidad de ciertos principios lógicos o matemáticos, al menos dentro de un mismo sistema lógico o matemático, aun cuando no todas las proposiciones se puedan demostrar o el sistema no pueda ser completo. No obstante, con base en la exploración presente de las *Investigaciones* se puede decir que la fenomenología no trata de *esencias puramente formales* sino que estas esencias tienen un contenido material relacionado con fenómenos más o menos familiares al ser humano tales como *color, extensión, intensidad sonora, intencionalidad, tiempo inmanente de la conciencia*, etc. Lo anterior da para pensar que no se puede traspasar la presunta infalibilidad de la lógica y las matemáticas a la fenomenología así como así y, de hecho, la *evidencia efectivamente vivida*, a diferencia de la *inferencia lógica*, cobra un lugar importante en la descripción y «validación» de las esencias fenomenológicas, una validez que no tiene que ver con la validez lógica sino con el *cumplimiento intuitivo en la evidencia*. Sin embargo, ¿es esta evidencia vivida todo tiempo apodíctica, universal?

Cuando Husserl desarrolla el concepto de *cumplimiento* lo que está en juego es la posibilidad de escalas de *progresivo* cumplimiento: que una intuición pueda «llenarse» indefinidamente hasta que no haya algún resto de cumplimiento por llenar. Se ha sostenido que el caso de las intuiciones esenciales o percepciones de lo universal consiste en que apuntan a escalas o grados de cumplimiento progresivo en la evidencia vivida. La intuición o percepción esencial es *pura*, es decir, no tiene referencia a contenidos sensibles aunque, en últimas, esté *fundada* en una percepción sensible. Pero no necesariamente será adecuada, esto es, con el máximo de plenitud posible, con el máximo ideal de vivacidad, extensión o contenido.

Se puede objetar que sólo en la investigación quinta hay una referencia explícita a la intuición esencial y que la posibilidad de error contemplada por Husserl no se debió a la evidencia sino a *proyecciones interpretativas de los datos de la evidencia*, o sea, a malas interpretaciones de los datos arrojados por la evidencia. Esto es parcialmente cierto. Si la intuición esencial fenomenológica se caracteriza por omitir referencia alguna a contenidos sensibles y referir, por contraste, esencias universales, entidades *ideales*, con la investigación sexta estas características se amplían ya que la intuición esencial sería posible gracias a la abstracción ideatoria, «facultad» encargada de «conformar» la percepción categorial de lo universal. Y si la percepción categorial aprehende objetos ideales al igual que la intuición esencial y, además, si la intuición esencial pretende intuir la *cosa misma* al igual que el caso límite de percepción categorial de lo universal, hay razones para pensar que se está hablando de lo mismo. La preliminar identificación entre percepción e intuición presente en la investigación sexta parece apoyar aún más este punto.

Por lo tanto, dentro de la intuición esencial, en vez de hablar de percepción-intuición adecuada e inadecuada se debería hablar de percepción adecuada, percepción parcial y percepción inadecuada y, correlativamente, evidencia adecuada, evidencia parcial y evidencia inadecuada. Dentro de la evidencia parcial habría evidencias parcialmente inadecuadas y parcialmente adecuadas. Bajo el concepto estrecho de evidencia y de percepción la intuición esencial o se cumple o no se cumple. Si se cumple, hay el máximo ideal de cumplimiento posible —validez fenomenológica—; si no, hay decepción definitiva —invalidez o invalidación fenomenológica—. Sin embargo, sea que Husserl piense así o no sobre la intuición esencial, a partir de su propia teoría de la intuición bajo las categorías de cumplimiento y plenitud, y la identificación entre percepción e intuición, es esa una mirada estrecha que ignora toda la amalgama de posibilidades en las escalas o grados de cumplimiento y plenitud. Es cierto, Husserl no desarrolla mucho más las tres posibilidades de gradación de plenitud y cumplimiento en las percepciones puras, esto es, la vivacidad, la extensión y el contenido, pero deja una ventana abierta en las mismas *Investigaciones*, indicios suficientes para decir que esta reedición de 1913 no tiene un proyecto infalibilista, no en cuanto a la misma práctica de la metodología fenomenológica, aunque ello exija modificar la concepción del tipo de evidencia que *cumple* la intuición esencial y que entraría dentro de una *imagen o interpretación convencional* de Husserl que habría que discutir. Quedan así ciertas perspectivas abiertas para un mejor diálogo entre la fenomenología y sus críticos.

Bibliografía

- Behnke, E. (2009). El concepto proteico de afectividad en Husserl. De los textos a los fenómenos mismos. *Anuario colombiano de fenomenología*, 55-68.
- Bunge, M. (1996). *Intuición y razón*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bunge, M. (2004). *La investigación científica*. México: Siglo XXI Editores.
- Bunge, M. (2010). ¿Qué es la ciencia? ¿Por qué es importante distinguirlo de la pseudociencia? En M. Bunge, *Las pseudociencias ¡vaya timo!* (págs. 129-189). Navarra: Laetoli.
- Herrera, D. (1986). *Escritos sobre fenomenología*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- Husserl, E. (1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. México: UNAM.
- Husserl, E. (2006). *Investigaciones lógicas (tomos I-II)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Kragh, H. (2007). *Generaciones cuánticas. Una historia de la física en el siglo XX*. Madrid: Akal.
- Nenon, T. (2011). La fenomenología como ciencia falible. *Co-herencia*, 45-67.
- Reeder, H. (2007). *Lenguaje: dimensión lingüística y extralingüística del sentido*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.
- Reeder, H. (2011). *La praxis fenomenológica de Husserl*. Bogotá: San Pablo.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.
- Vargas Guillén, G. (2012). *Fenomenología, formación y mundo de la vida*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Vargas Guillén, G., & Reeder, H. (2010). *Ser y sentido. Hacia una fenomenología trascendental hermenéutica*. Bogotá : San Pablo.