

Germán Vargas Guillén

Psicología y fenomenología trascendentales en el proyecto de la Inteligencia Artificial

Abstract. *The first section talks about the relationship that is possible to establish between phenomenology and Artificial Intelligence (AI) from Husserl's work; in the second section the complementariness between transcendental psychology and transcendental phenomenology for the study of AI, is examined; in the third, the distinction between the empiricism of the machines and the transcendental of the subjectivity is characterized; in the fourth one a specific relationship is made of the concepts that precede sense and validity in phenomenology.*

Key words: phenomenology, artificial intelligence, subjectivity, intersubjectivity, phenomenological psychology, transcendental psychology.

Resumen. *En el primer apartado se mira la relación que es posible establecer entre fenomenología e Inteligencia Artificial (IA) a partir de la obra de E. Husserl; en el segundo se examina la complementariedad entre psicología y fenomenología trascendentales para el estudio de la IA; en el tercero se caracteriza la distinción entre lo empírico de las máquinas y lo trascendental de la subjetividad; en el cuarto se hace una relación específica de los conceptos precedentes al sentido y validez en la fenomenología.*

Palabras clave: fenomenología, inteligencia artificial, subjetividad, intersubjetividad, psicología fenomenológica, psicología trascendental.

Edmund Husserl, quien se consideraba la culminación de la tradición cartesiana, siendo por ello el abuelo de la IA. Husserl argumentaba que un acto de conciencia o noesis no capta en sí a un objeto; más bien el acto posee intencionalidad (direccionalidad) sólo en virtud de una "forma abstracta" o significado en el noema correlacionado con ese acto.

La tarea de la IA converge entonces con la fenomenología trascendental.

H. Dreyfus & S. Dreyfus (1994, 39 y 40)

La inteligencia artificial depende tanto de la ingeniería como de la fenomenología. La ingeniería es el desarrollo del hardware y de los programas; la fenomenología es el análisis del conocimiento natural, la descripción de las formas de pensamiento que la ingeniería puede o bien tratar de imitar y reemplazar, o tratar de complementarla si no puede hacerlo.

R. Sokolowski (1994, 72)

I

Para caracterizar el aporte de la perspectiva fenomenológica a la Inteligencia Artificial (IA) y, de retorno, la complementariedad de ésta con aquélla, cabe recordar cómo en su polémica contra Mach y Avenarius, Husserl concede que:

Todos los artificios pertinentes aquí (...), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos *procesos naturales económicos*, porque la reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de este modo máquinas mentales mucho más complicadas que las naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por *vía intelectual* y teniendo presente de continuo la índole de nuestra constitución espiritual, inventan, pues, los promotores de la investigación de métodos, cuya legitimidad demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, pueden aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, *mecánicamente*, por así decirlo; la justeza objetiva del resultado está asegurada (*Investigaciones lógicas, Prolegómenos*, § 54, 169).*

Husserl no acepta a secas este resultado. Su crítica frente a estas “máquinas” viene a situarse frente al hecho de que se consideren como fruto de la investigación psicológica, y no como conquista de la lógica, de la investigación de los “últimos fundamentos explicativos” que son “el fin o principio de la máxima racionalidad” (*Investigaciones lógicas*, § 56, 175), es decir, “en sí, la lógica pura precede a toda economía mental y sigue siendo un contrasentido fundar ésta en aquélla” (*Investigaciones lógicas*, 176).

¿Se puede ir más allá de la lógica –entendida como “técnica teórica”– para investigar la subjetividad en su estructura protooperante? La *cosa misma* de la que se ocupa un interés fenomenológico por la IA no es el conjunto de los “mecanismos”, sino la *esencia de la subjetividad protooperante*. La IA contribuye efectivamente al incremento de *las variaciones* en orden del *método fenomenológico*; el asunto es, formulado sintéticamente, que lo que sea objeto de un mecanismo que se pueda operacionalizar en una máquina lógica, primero, y, posteriormente, en una máquina física (de cómputo) *no es, ni puede ser entendido como la esencia de la subjetividad*.

En el *Anexo XXIX* dentro de la ordenación de *Hua. IX*, que probablemente data del otoño de 1927, Husserl indica:

Mediante la transformación de la ontología positiva en la trascendental y la fundación sobre ella de las ciencias positivas de hechos, se convierten estas últimas en

ciencias fenomenológicamente entendidas, en ciencias de la subjetividad trascendental fáctica con todo lo “existente” para ella. Se tiene así al final también una fenomenología empírica, en cuanto ciencia de hechos (525 [91]).

La tesis fuerte que se sostiene es que sin agotarla –ni en su contenido, ni en su método– la IA forma parte de lo que Husserl dejó delineado como *fenomenología empírica*, fundamentalmente porque ella contribuye a la investigación sistemática en torno de los *límites de la subjetividad*, esto es, al establecimiento del *residuo de la subjetividad*.

Estas investigaciones no han sido particularmente privilegiadas por la tradición fenomenológica misma¹. Sorprende, pues, que estas insinuaciones programáticas de Husserl hayan caído en una suerte de olvido. Consecuencia de éste es, por cierto, la consideración de la *subjetividad* como “omnicomprensiva”, fundamento inconcuso, incuestionable. Tal olvido abre la puerta del “solipsismo vulgar”.

Husserl mismo reclamó que:

El sistema íntegro mismo de estas ciencias de hechos racionalizadas es la fenomenología en cuanto ciencia de hechos. *En ello radica el que la fenomenología eidética sea el método de la subjetividad trascendental fáctica* [subrayado mío] para llegar a su autoconocimiento universal, un autoconocimiento tal que en la subjetividad se comprende perfectamente a sí misma y comprende lo que para ella es (*Hua IX*, 525 [91]).

Un nivel de reconocimiento de ‘inteligencia’ en los programas ‘computacionales’ se ha dado en el plano lógico. La investigación fenomenológica en este contexto tiene que comprometer sus análisis con aspectos de la experiencia de la subjetividad; con aquéllos que dicen relación directamente a los que se han considerado como *esencia* de ésta.

En el plano de la reflexión fenomenológica, por ejemplo, se puede *describir la esencia de un dilema moral*, traducirlo a una *estructura lógica* e implementar su representación en una plataforma computacional que use motor de inferencia –en el plano de la IA–.

Este tipo de investigación se orienta a la *reducción eidética* –del camino mundano-vital

hacia la representación lógica— para describir la forma lógica; pero, al mismo tiempo, averigua si los patrones de juego en una plataforma de toma de decisiones pueden ser traducidos en proposiciones —este camino toma la forma lógica y procura su ‘encarnación’ en el ‘mundo de la vida’—.

Tal investigación presume que se puede dar una relación isomórfica —o, como se explica más adelante *equiforme*— entre los dos métodos. Teóricamente, el interés fundamental se centra en caracterizar computacionalmente el alcance de la expresión fenomenológica *intencionalidad*. En tanto se da *equiformidad* entre las dos modalidades señaladas del método, y en dos plataformas se puede afirmar que la *intencionalidad* misma —como se entiende en la filosofía fenomenológica— es representable en un ambiente de IA.

Este camino de investigación expone y desarrolla el programa de una *fenomenología empírica* en la que se pueda llevar, en sucesivas variaciones, la subjetividad a sus límites; en la que se conquista la *esencia*, el *eidos*, de la subjetividad a través de la ‘reducción eidética’. Para comprender ésta cabe recordar que:

La esencia (*eidos*) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura (*Ideas*, § 3 [21]).

El punto en que más se puede ver la impronta del *eidos* platónico, tal vez, es en la teoría fenomenológica relacionada con la reducción (Cf. *Ideas*, § 34 [77])². Uno de los lugares donde más sintéticamente se expone esta teoría es en las lecciones sobre *La idea de la fenomenología*. En particular, allí se entiende de la ‘reducción gnoseológica’ que:

- 1) se da “en la esfera de las *cogitaciones*” (43 [53]).
- 2) “las *cogitaciones* representan una esfera de *datos inmanentes absolutos*, en cualquier sentido en que interpretemos la *inmanencia*” (43 [53]).
- 3) En la *cogitatio*, y sólo en ella, el sujeto puede decir “yo tengo este fenómeno, es el mío” (44 [55]).

- 4) En síntesis, “a todo fenómeno psíquico corresponde, pues, por la vía de la reducción fenomenológica, un fenómeno puro, que exhibe su esencia inmanente (singularmente tomada) como dato absoluto” (45 [55]).
- 5) “Aunque se refieran intencionalmente a la realidad efectiva objetiva, el referirse es en ellos un modo de carácter, mientras que nada se prejuzga sobre *el ser o el no ser de la realidad efectiva*” (45 [55]).

La *reducción eidética*, pues, tiene *carácter metodológico*; ella es el privilegiado camino de acceso a la fenomenología; por su naturaleza, es despliegue de la subjetividad y de las potencias anímicas; por su estructura, es propiamente el núcleo en el cual se relacionan: *noesis* y *noema*, y en consecuencia donde se surte el efecto mismo de la *correlación* como lo fundamental de la actividad cognitiva.

Mas, lo principal de la reducción es que es *eidos*. Esto quiere decir que el lugar de la *captación de la esencia* se localiza, precisamente, en ella. *Esencia* o *eidos* designa en su pura formalidad la experiencia que tiene el sujeto del mundo, de los objetos que se donan a su percepción, de la estructura manifiesta a la subjetividad. Por esto mismo el fundamento propio de la fenomenología radica en el *ver*. Éste da lugar a descripciones y en la articulación de las mismas acontece, paulatinamente, la racionalización del mundo. Racionalizar, por tanto, es describir el *eidos*, la forma del mundo, su estructura lógica.

Ahora bien, el darse de este *eidos* toca, directamente, con la universalidad. Por un lado, es claro que la experiencia la vive ‘en persona’ el sujeto; pero a éste se la da ‘en persona’ cada dimensión objetiva del mundo. La descripción, por tanto, tiene que alcanzar en su pureza las formas dables del mundo a la experiencia de los sujetos. En su pura idealidad, la fenomenología funda la objetividad del mundo. Aquí, entonces, “la conciencia absoluta” queda “como residuo de la aniquilación del mundo” (Cf. *Ideas*, § 49 [112]).

Ciertamente, se trata de una conciencia solitaria que funda el mundo, su sentido. Basta una conciencia solitaria para que este mundo llegue

a su despliegue. Mas, sin esa conciencia, por supuesto, no habría noticia del mundo. El mundo mismo es el que aparece como residuo. La conciencia en su itinerario, dentro de sí misma, puede constituir el mundo, su darse.

El camino, pues, de la fenomenología está signado por esa noción del *eidós*. Ella no puede intentar otra alternativa que la comprensión de la forma lógica del mundo. Así establecido, pese a que se trata de un concepto fuerte de la fenomenología que procura asegurar el polo subjetivo (como resulta ser la intención determinante de *Ideas*), también en este contexto cabe decir:

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 llegar a 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 ciertas clases de verdades) no se realizan nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe “en un punto del vacío”, sino que es una unidad en el reino intemporal de las ideas (*Investigaciones lógicas; prolegómenos*, § 39 [122]).

Se comprende, entonces, la célebre sentencia de Husserl en el sentido de que “si Dios existe, tiene que pensar lógicamente”. La pura objetividad de la lógica no puede ser más que descubierta por el sujeto. No es, por tanto, que éste cree a su gusto “mundos” y que les imponga “su lógica”, sino que al tematizar ese “reino intemporal de las ideas” se le va dando al sujeto, se va haciendo comprensible en su sentido.

Resulta claro, entonces, que no se puede tratar esa comprensión de los polos de la *noesis* y del *noema* como algo adicional. Aceptarlos lleva consigo la consecuencia determinante de que lo pensado tiene que ‘darse’ no sólo en quien piensa, sino de una manera objetiva en un mundo que –aun cuando elaborado por la conciencia– es independiente de él.

La reducción fenomenológica, consecuentemente, es el ámbito donde el sujeto tiene la experiencia fundamental de ser, activamente, sujeto cognoscente, pero, al mismo tiempo, donde el mundo se exhibe –como eidético– en su pura formalidad, esto es, en su absoluta independencia

con respecto al sujeto. Éste no puede hacer otra cosa que aspirar a captar la estructura y las leyes del mundo. Obviamente, para esta ‘conciencia solitaria’ no aparece como una efectiva necesidad la comunicación, el otro, la intersubjetividad. Por cierto, el mundo de la *epojé trascendental* equivale al ensimismamiento del sujeto; entonces no requiere más que suponer al otro, pensarlo en *analogon*, reductivamente: establecerlo como parte de la llamada ‘esfera de propiedad’ (Cf. *Meditaciones cartesianas*, § 44, [127ss]). Más, pues, que mundo de la vida, el sujeto encuentra mundo objetivo para la conciencia.

II

Las ciencias positivas han excluido las preguntas relacionadas con la *subjetividad*³. Ellas han olvidado que son rendimiento parcial de la *subjetividad* misma; con tal olvido como supuesto, las ciencias, entonces, hablan de la “objetividad”⁴. No obstante, este olvido no es una constante histórica. Al contrario, ha habido momentos del devenir del pensamiento en que se ha tratado de conquistar el *cogito*, por ejemplo, en sus funciones (pf. 4).

El problema, pues, es que el intento de captar lo que es en su fundamento la operación cognoscitiva implica una investigación sobre la *subjetividad*. De ahí que “esa misma subjetividad, que sin embargo no se trataba como tema de la ciencia natural, se convirtió de un golpe en problema preocupante” (pf. 8) para quien quiere hallar un efectivo fundamento.

Frente al supuesto del objetivismo naturalista –el de una *subjetividad* que no se investiga ni en su carácter, ni en su fundamento– se hace preciso oponer un “subjetivismo universal absoluto” (pf. 9). Sin esta averiguación se cae en “un escepticismo universal” (pf. 9).

La *cosa misma* de la que se ocupa la investigación sobre la *subjetividad* es la de la *autonomía*. Esta debe ser el fundamento de los proyectos tanto cognitivos como morales de la humanidad (pf. 12).

Las investigaciones sobre la autonomía estudian en el hombre “la forma de ser según la filosofía, para darse libremente a sí mismo en toda su vida su regla a partir de la razón pura, es decir,

de la filosofía” y esto debe hacerlo teniendo en cuenta que se trata de llevar adelante la:

Filosofía teórica es (...) primero, a saber, una consideración deliberativa del mundo, libre de las ataduras del mito y de la tradición, conocimiento universal del mundo y del hombre, rechazando todo prejuicio, y finalmente conocimiento en el mundo inclusive de su teleología inmanente y su principio superior: Dios. (...) A la autonomía teórica le sigue la práctica. En el ideal está el hombre de la antigüedad que se forma intelectivamente en la razón libre. Esto significa: conformarlo todo a partir de la razón libre, todo su mundo circundante, el mundo cultural, el mundo social (pf. 14).

En cierto modo, la investigación racional tiene que “deshacer” la “magia”, lo que hay de mítico con respecto a las operaciones vitales y, en especial, con respecto a las cognitivas. En resumen, se es tanto más autónomo cuanto más se comprenden los mecanismos de razonamiento –incluidos los utilizados para hacer ciencia natural u objetiva– y los de discernimiento –para la toma de decisiones–.

Es en este camino de “deshacer del embrujo” en que aparece la psicología y aún la psicofísica, con Hobbes⁵, que busca llevar a cabo una explicación causal y físico-natural de las operaciones cognitivas (pf. 14). Ahora bien, ante ese camino *naturalista* también se traza el *trascendental* que, aún, tiene precedencia histórica:

(...) Por más que uno se abstuviera de coincidir con Descartes en ciertos puntos (...) siguió siendo intuición establecida para los tiempos siguientes el que una fundamentación de la verdad sólo puede alcanzarse mediante reflexiones orientadas subjetivamente. El yo que conoce fundamenta en su inmanencia cerrada yóicamente el sentido y la posibilidad del conocimiento de todo ser objetivo, como ser en verdad objetiva. Lo primero aquí fue la fundamentación de la naturaleza objetiva. (...) ¿Qué puede significar en este campo la desconexión de todo lo puramente subjetivo, dado que todo lo subjetivo debe pertenecer al tema de una psicología como ciencia de lo subjetivo en cuanto tal? (...) El conocimiento científico del mundo y también el conocimiento cotidiano, debieron de aquí en adelante convertirse en cuanto posibilidad en problema; también la subjetividad se vuelve problema: en su inmanencia surgen como logros subjetivos el mundo, la ciencia objetiva y el mundo conocido científicamente: la subjetividad pura como operante debió convertirse

en tema de una ciencia. (...) Por más que esta filosofía se esfuerce por conocer la subjetividad objetivamente y por más que la persiga como alma humana y animal, como componente real de realidades psicofísicas, nunca podrá alcanzar aquella subjetividad, en cuya vida de conciencia gana su sentido y su validez como verdad el mundo en todas sus formas de representación, el mundo de la práctica cotidiana y social y también el mundo de las ciencias objetivas. (...) (pf. 19).

La propuesta cartesiana fue la de hallar un “punto arquimédico” desde el cual se pudiera dar plena validez a las operaciones cognoscitivas. Como se recuerda, Descartes se da a la tarea de “deducir” el *mundo del yo*. En efecto, lo indubitable es solamente éste. Ahora bien, para que éste *exista* requiere de aquél. En tal caso, queda la secuencia: si *pienso* entonces *existo*; si *existo* entonces *existe un mundo* en que realizo mi existencia. Aquí viene a darse la relación indisoluble entre sentido (*Sinn*) y validez (*Geltung*), pues lo dado en experiencia subjetiva se realiza en el campo de la *experiencia* –en este caso– *objetiva*.

Sin embargo, la *subjetividad* que es *fundamento fundante* de toda operación cognoscitiva, *ni es una caja negra*, ni se ofrece como un “dato” que pueda ser apresado y representado objetivamente. Ella es *residuo irreductible*. Al tiempo, se logra por la vía de la investigación un margen de conocimiento sobre ella, pero igualmente queda más allá de las hipótesis científicas y de las comprobaciones fácticas. Ello mismo hace que la investigación se mantenga en el campo de la búsqueda y que no se de pábulo a la entronización del positivismo. De hecho por ello es que cabe empezar a discutir el alcance y el sentido del título “ciencia”:

(...) toda ciencia objetiva, por más que se aprecie a sí misma (como ciencia exacta) gracias a sus éxitos como ciencia del único método verdadero, no es todavía ciencia seria, es decir, no es ciencia de aquello que en última fundamentación, por tanto, en última autoresponsabilidad es la ciencia del que conoce. Esto lo logra únicamente la ciencia universal trascendental. Al retornar ésta a la subjetividad absoluta originaria, a la subjetividad de la conciencia, en la cual el mundo, el precientífico y luego el científico de estilo objetivo –este mundo con todas sus categorías ontológicas– gana todo su sentido y validez, sólo entonces da la filosofía a la floreciente ciencia objetiva su fundamentación

subjetiva trascendental, su sentido verdadero, su sentido filosófico. Filosofía trascendental no significa una interpretación de la objetividad, sino la verdadera fundamentación de aquello que es objetividad en su sentido y validez (pf. 20).

Que algunas ciencias a sí mismas se llamen exactas es asunto de predilección entre ellas. Que en efecto puedan merecer tal título es sólo una ficción. Todas las ciencias son rendimientos subjetivos que ofrecen una visión aproximada del mundo. La fenomenología ha aclarado que las ciencias no tienen una *interpretación*, sino una *fundamentación* a partir de la *subjetividad*. La investigación absolutamente rigurosa no es la que se atiene a una presunta 'exactitud' que ofrece la formalización, ni al darse natural del mundo, sino la que ausculta los fundamentos de la subjetividad en sus operaciones dadoras de sentido.

Incluso el método objetivo y sus logros tienen, entonces, que ser comprendidos a partir de la investigación de la *subjetividad*; ésta es el tema de reflexión. Sacar de su 'estrato mítico' ese operar y fungir de la *subjetividad* incluso haciendo

ciencia, pero sobre todo realizando su experiencia de ser en el mundo de la vida es el asunto de la investigación (pf. 23). No hacer tal investigación 'desmitificadora', que a su turno se torna en crítica, es mantener el *naturalismo* ciego, acrítico.

Lo que se ha ocultado a Kant (pf. 24) y sus sucesores, a saber, "qué sea propiamente el yo de las funciones trascendentales y cómo se comporta propiamente con respecto al yo empírico" es el tema de la psicología (*íd.*). Ahora bien, ese *yo trascendental* tiene que ser comprendido no sólo en sus operaciones dadoras de sentido, sino también validando su experiencia de ser en el mundo de la vida. Esto implica no sólo el estudio del *yo trascendental* aislado, sino también el de la comunidad de *yoes trascendentales* que da en llamarse *comunidad trascendental*⁶.

La investigación, pues, que se ocupa de la subjetividad se halla así ante la paradoja de tener que estudiar a una "la identidad necesaria y al mismo tiempo (...) la diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades psíquicas y

CUADRO 1
Aspectos comparativos entre la *psicología* y la *filosofía trascendental*

<i>Campo de la psicología</i>	<i>Campo de la actitud trascendental</i>
La espiritualidad objetiva de toda especie que da cuenta de la experiencia de ser, aún antes de toda reflexividad, de manera espontánea o natural (pf. 30).	La <i>actitud trascendental</i> como un volverse radicalmente preguntando detrás de toda apercepción del mundo o de sí mismo y tomar una posición que esté sobre todas las validaciones adquiridas (pf. 30).
El yo como tema de la psicología.	El yo como <i>ego trascendental</i> .
La autoobjetivación, lo cósmico, lo no yoico, del modo como estoy yo equipado con un sentido objetivo perceptible (pf. 30).	Las autopercepciones, experiencias y juicios, captadas reflexivamente como apercepciones introafectivas (pf. 30).
La <i>historia constitutiva</i> en la cual se reflexiona de manera espontánea o natural sobre 'mí mismo', bajo el supuesto de un 'sí mismo' dado y de un mundo dado como algo determinado (pf. 30).	La <i>investigación metódica</i> sobre la actitud de construcción de validez en la que ya está el mundo que aparece cada vez objetivamente como algo ya adquirido y válido antes de cada reflexión (pf. 30).
El tratamiento de los problemas trascendentales sobre una base objetiva y en el método de la ciencia objetiva (pf. 30).	La tarea de fundamentación de la comunidad trascendental de sujetos que mantiene la previsibilidad de un conocimiento trascendental de 'sí mismo' y del mundo (pf. 30).

trascendentales” (pf. 26). En el intento de abocar esta paradoja, cabe, entonces, comprender que “la tarea propia de la psicología fue siempre el ser ciencia de los hombres y animales reales desde el punto de vista de su ser anímico” (pf. 29). Y, sin embargo, lo que aparece como mundo real para nosotros, a partir de nuestra experiencia evidente, es algo imperfectamente conocido y reconocido; es decir, lo que aparentemente es lo más obvio: el ser anímico de seres humanos y animales, de cuyo está lleno de incomprensiones y de dificultades para su conocimiento.

De ahí que pueda decirse que las esferas de los problemas trascendentales del ser anímico se contraponen, pero se complementan, con los de la psicología. Entonces el problema que urge de investigación es el de cómo mantener ‘desligadas’ estas dos esferas y, al mismo tiempo, el de hallar la manera como se puede dar el tránsito, la conversión o la traducción de un sistema de referencia, de una esfera –la *psicológica*– a la otra –la *trascendental*–.

En todo caso, el camino de una *filosofía trascendental* requiere pasar por una *psicología* concretamente desarrollada. Como *yo*, que asumo una *actitud trascendental* en la que me comprendo en el mundo y me autopercibo como teniendo mundo, “tengo que poder volver a encontrar esta operación en un análisis interior psicológico, aunque entonces, al introducirme de nuevo en una apercepción objetiva, encuentre este operar como algo real anímico perteneciente a un cuerpo real” (pf. 31). Un trascendentalismo a ultranza llevaría a suponer que el sujeto vive aislado –que es un *ipse solus*, el cual en su vertiente radical da con el *solipsismo*– de los otros *yo* o que no existe una base experiencial en la interacción humana, que es la que sirve de fundamento a todo operar cognoscitivo.

Así mismo, la psicología exige una *actitud trascendental*:

(...) un desarrollo psicológico radical de mi vida aperceptiva en el mundo, a saber, de mi conciencia humana del mundo y del mundo que se da en ella en su modo específico de aparecer o (...) de la imagen del mundo; este desarrollo psicológico debería, en un avance hacia la actitud trascendental, ganar inmediatamente significado trascendental; así como también

yo ahora en un nivel superior considero la apercepción objetiva, de la cual obtiene la representación del mundo el sentido de algo que realmente existe: lo humano-anímico (pf. 31).

Un psicologismo a ultranza llevaría a suponer que el sujeto contiene ‘naturalmente’ todas las posibilidades de comprensión de desarrollo del *yo*, sin una esfera de validez intersubjetiva en donde lo válido para uno –*sujeto psicológico*– vale para todos –*sujeto trascendental, comunidad trascendental* de *yo*es–.

Ahora bien, la psicología tiene que ser comprendida como campo de las decisiones, porque tiene como tema la subjetividad completamente concreta, que no es sino una (pf. 33); trata al ser humano en el mundo de la vida viviendo y dando sentido. “(...) el campo de la psicología (...) sólo gana sentido desde un método. (...) La vida del espíritu no es una naturaleza, no tiene un en-sí causal en el sentido de la naturaleza, por tanto no tiene leyes naturales como reglas de posible cálculo (...) (pf. 35)”.

En el orden del método, la psicología:

- Tiene su punto de partida necesario en el mundo intuible sensiblemente.
- Ejecuta la abstracción desde lo corporal.
- Describe conservando naturalmente, puramente, el marco de la experiencia.
- Interpreta de manera desmembradora el contenido de la experiencia en:
 - Generalidad,
 - Corporalidad,
 - Contexto corporal,
 - Relaciones, etc. hasta la
 - Unidad universal de la naturaleza como un todo.
- Realiza abstracción paralela (pf. 36) de lo dado en la experiencia.

Así, pues, el psicólogo gracias a la visión de conjunto sobre lo real espiritual, tal como aparece en particular y en los contextos universales en el mundo de la experiencia, presenta las dimensiones de la subjetividad en su *generalidad formal* (pf. 36). En la investigación psicológica, entonces:

Lo primero es, por tanto, descripción con base en ejemplos como ejemplos, realizada con el propósito de obtener descripciones generales. Esto da, por una parte, como única la cosa corporal y, por otra, al hombre como hombre espiritual, como yo sujeto y todo aquello en lo que se concreta un yo como tal (prescindiendo del cuerpo). (...) no son las intencionalidades, sino las personas afectadas en ellas o realizadoras de actos (y análogamente sujetos animales) los objetos tema de la psicología; así como también su verdadero campo universal es el universo de los sujetos espirituales (...) (pf. 36).

En su pura *formalidad*, todavía sin que se investigue la validez intersubjetiva, la psicología trata de alcanzar *puramente* la estructura de la *subjetividad protooperante*. Por ello, estudia al *sujeto* en su *operar concreto*. Va en procura de éste como *cosa misma*. Todavía no se interroga por la validez universal de la estructura descrita, pero sienta las bases de toda posible *validez de ser*.

III

El proyecto fenomenológico, de una *psicología fenomenológica*, se propone, consecuentemente, llevar a cabo “una psicología descriptiva que se mantuviera en el mundo intuitivo concreto, una psicología, cuyo tema exige conservarse en la abstracción de la naturaleza corporal, para proponer, sólo después de su trabajo, cuestiones psicofísicas, las de la unión real de cuerpos y almas” (pf. 37).

En sí, pues, la *psicología fenomenológica* no tiene que trenzar ningún trato con los datos empíricos de la naturaleza física del sujeto. Como se ha advertido, se trata de comprender, *prima facie*, la subjetividad en su *pura formalidad*. Este camino de la investigación requiere que se desarrolle la “reducción psicológica fenomenológica” como método (*íd.*); con éste se puede ganar “el tema puro y propio de la psicología” (*íd.*) que, en resumidas cuentas no es otro que “lo concreto propio de la esencia del hombre” (*íd.*). De ahí que haya que “(...) exponer el alma puramente en lo que corresponde a su esencia. A ésta corresponden todas sus intencionalidades, por ejemplo, las correspondientes a actos del percibir, precisamente los que realiza la persona que tomemos de ejemplo y como ella los realice. Luego lo que

tenga que ver con el ser o no ser de lo percibido (...)” (*íd.*).

Al cabo, la *psicología empírica* –que por igual se puede comprender como *fenomenología empírica*– se torna *psicología fenomenológica* si logra que se opere el paso de los ejemplos, de los datos empíricos que se ofrecen tanto a la percepción como incluso a la apercepción, a la “generalidad formal” (*íd.*) en que se expone la esencia de lo humano.

La psicología, que se encamina a su realización trascendental, antes de toda operación tendiente a comprender al sujeto en sus funciones protooperantes tiene que mantener un trato directo y explícito con el *ser-ahí* del *ser-humano-en-el-mundo*. Así, pues, antes de comprender en sí la *subjetividad protooperante*, esta disciplina se relaciona y procura captar la experiencia de ser de la persona. Esta experiencia se modaliza cognitivamente en las manifestaciones de la certeza (tener duda, tener sospecha, negar). A su turno, todo contenido cognitivo es validado en la experiencia intropática. La descripción fenomenológica, en cuanto descripción psicológica pura no evalúa la “verdad” del contenido. Se mantiene, como mera descripción psicológica, en el plano de lo que se da a la experiencia subjetiva de mundo.

Con el propósito de tener una verdadera descripción psicológica pura, no puede nunca el psicólogo convalidar, realizar ingenuamente las certezas, cualesquiera que sean las variadas validaciones de las personas y de las almas tematizadas; si lo hace trasciende en la descripción lo estrictamente propio de ellas. (...) lo primero para el psicólogo, si quiere ganar el universo de las almas como campo de trabajo, es que realice cierta epoché universal –un poner universalmente fuera de acción todas las valideces–, es decir, que realice la epoché psicológica fenomenológica. (...) tiene que realizar una epoché universal (pf. 38).

La investigación llevada a cabo por la *psicología fenomenológica* no alcanza el plano de la *validez*. En su estudio, metodológicamente, delimita el *sentido* como su asunto; entonces se restringe a comprender el operar del sujeto construyendo *sentido*; a comprender cómo el sujeto lleva a cabo la operación cognoscitiva. Queda, entonces, como *cosa misma* en cuanto tal la *noesis*, el *operar noético*. Esta delimitación

es la que tiene el título de *epojé psicológica fenomenológica*.

Así, pues, el psicólogo ejecuta concreta y ejemplarmente la transformación de su actitud:

- Intuye lo esencial anímico propio de la persona tematizada en cada caso (pf. 38).
- Caracteriza la vida intencional que vive la persona tematizada (pf. 38).
- Describe los actos realizados, las opiniones, el actuar percipiente y el experimentar de toda índole de la persona tematizada (pf. 38).
- Establece las validaciones experimentadas y dadas en la forma de daciones corpóreas, su pensar y en él lo pensado como verdadero y falso (pf. 38).

En la *epojé* pura psicológica, que permite llevar a cabo la descripción, se requiere practicar una *reducción* a lo propiamente anímico. Sin esta *reducción*, la psicología no alcanza su campo temático, ni sus objetos pura y simplemente. Tales objetos no pueden ser más que lo percibido y pensado –en cuanto percibido y pensado–, es decir, para la psicología son válidas tan sólo las diversas *formas* de: “ser realmente en persona”, “pensamiento”, también lo apodóticamente evidente, lo que vale así para la persona correspondiente (*íd.*).

El psicólogo que procede fenomenológicamente se mantiene en la *pura descripción*. Allí tiene como únicos objetos a los yo sujetos y a aquello que se puede experimentar en estos mismos yo sujetos mediante la *epojé* que recae sobre lo inmanentemente propio. Ésta luego se convierte en tema para un trabajo científico ulterior. En este sentido es que cabe hablar del psicólogo –que procede fenomenológicamente– como “observador no participante” del ser anímico puro (*íd.*).

Cabe, entonces, preguntar: ¿qué alcance tiene la *epojé* fenomenológica en el campo de la psicología –fenomenológica–? Ésta es el medio “para reducir a su pureza esencial propia a los yo sujetos que en la vida mundana natural están en relaciones reales con objetos mundanamente reales o que son tomados así por cualquiera” (*íd.*).

Ahora bien, el psicólogo mismo es tema que tiene que ser sometido a la mentada *epojé*; al igual que los demás objetos de y en el mundo (*íd.*). Al cabo, la subjetividad de todo *alter*, de sí mismo y el mundo tienen que “ser reducidos a puros fenómenos” (*íd.*).

La investigación que se realiza como *psicología fenomenológica* tiene que conquistar un objeto/tema que, a su turno, puede darse como fundamento de todo proceso que está a la base de las ciencias y de las diversas formas de conocimiento que se realizan en las diferentes regiones de experiencia, en el mundo de la vida. Tal, pues, es la subjetividad. Sin embargo, ésta se tiene que estudiar bajo una peculiaridad determinante, cabe decir, esencial: la vuelta a la inmanencia. En este sentido no hay diferencia entre subjetividad e inmanencia de la conciencia. De ahí que, entonces, quepa observar:

Sólo gracias a la epoché fenomenológica se gana una visión libre para el puro yo sujeto en toda su concreción, para aquello que es concretamente su vida yoica: que como ego, afectado por sus objetos intencionales, ejerce los correspondientes actos (*cogitationes* en el sentido preñante de la palabra), dirigiéndose hacia ellos (los objetos intencionales inmanentes), ocupándose de ellos en su pura inmanencia, teniendo de ellos experiencia, pensándolos y todo lo demás (pf. 39).

Se precisa estudiar la *epojé* en su carácter metodológico. Ante todo cabe recordar que ‘método’ designa ‘artificio’. La actitud fenomenológica es artificial, entonces *no-natural*. Ella exige una ‘vida atenta’. En cualquier momento se puede ‘recaer’ en la *actitud natural*. De hecho, esto es lo que obliga a entrenarse como *fenomenólogo*. No se trata de algo ‘mítico’, sino –aunque sea una repetición decirlo– metódico. Por ello, es necesario hacer la experiencia correspondiente.

La *epojé* se ha entendido en fenomenología como alusión a lo colocado “entre paréntesis” [Cf. *Ideen I*, § 31 y ss]. En efecto, lo ‘suspendido’, en cada caso, es lo que queda fuera del paréntesis. En cambio, como consecuencia, lo temático y tematizado es lo que está dentro del mismo.

Entonces, en síntesis, cabe decir que metódicamente considerada:

- La *epojé* es una actitud completamente extraña y artificiosa en la vida toda natural (pf. 40).
- La *epojé* es una actitud completamente extraña y artificiosa también para el psicólogo (pf. 40).
- La *epojé* genera la experiencia correspondiente para lo propiamente esencial de los yo sujetos, para lo anímico de ellos (pf. 40).
- La *epojé* conduce a una tipología de lo conocido surgida con base en la repetición de dicha experiencia (pf. 40).

La *tipología* a la que conduce la *epojé*, al mismo tiempo, se identifica como *descripción eidética*. Ésta muestra ejemplarmente todo posible modo de darse –en el “reino de experiencias fenomenológicas” (pf. 40)– de lo descrito. Ahora bien, ese *darse ejemplarmente* tiene que mantener, metodológicamente la propiedad de la *intuitividad*. Esto significa, que se *de en persona* a cada quien lo descrito, en cuanto puramente descrito, “así e indefinidamente” (cf. *Lógica formal y lógica trascendental*, § 20 y ss).

En el orden del método es claro que la investigación fenomenológica, de la psicología fenomenológica, no opera como *introspección*; ni primordial, ni primigeniamente. Tanto sobre el yo propio (*ipse*) como sobre el del otro (*alter*) es necesaria la aplicación de la *epojé*. Por tanto, la investigación está volcada al conocimiento del otro, incluso del *sí mismo como otro*⁷. “La experiencia psicológica del ser anímico del otro no tiene la inmediatez originaria del propio ser y por ello mismo tiene también que ser realizada como experiencia (...)” (pf. 40).

La *epojé fenomenológica* es así “campo propiamente dicho de experiencia psicológica” (*íd.*) en el que se pregunta hasta encontrar, en invariantes, “las estructuras formales generales y necesarias” (*íd.*) de la *subjetividad*. En este campo es posible, entonces, utilizar métodos de idealización como forma legal y exacta para las explicaciones que se pretenden; aunque aquí explicación “no signifique explicación causal” (*íd.*). De ahí, entonces, que quepa afirmar:

(...) nada se opone a que a partir de la experiencia intraanímica capturemos la forma invariante, la forma

esencial de lo anímico que atraviesa todas las variaciones; se trata de construir la estructura necesaria, sin la que no puede ser pensada la unidad de un alma y de una comunidad de almas; esta estructura se construye en proposiciones objetivamente válidas verificables por cualquiera (pf. 40).

La *fenomenología trascendental* tiene, así, un concepto preciso de *ciencia*. En tanto *ciencia de la conciencia que experimenta el mundo de la vida* busca presentar *estructuras invariantes* que se obtienen descriptivamente a través de proposiciones objetivamente válidas y verificables por cualquiera. Ahora bien, esta *fenomenología trascendental* es *psicología trascendental* en cuanto detiene su consideración temática en la *subjetividad* que experimenta *el mundo de la vida*. Se atiene, entonces, a los problemas relativos al *sentido* y, como ya se ha dicho, suspende los de la *validez*. Éstos conciernen, ahí sí, por entero al campo de la *fenomenología trascendental*.

Como ya quedó visto, la complementariedad entre *psicología fenomenológica* y *fenomenología trascendental* es no sólo posible, sino necesaria; sobre todo con vistas al estudio de la *subjetividad*. Queda claro, entonces, que aquélla se restringe al campo de la dimensión noética, mientras hace suspensión de la de la noemática; a su turno, en cambio, ésta muestra el mutuo enlace de esas dos dimensiones: incluye, por tanto, las cuestiones sobre *sentido* y *validez*.

La *fenomenología trascendental* acoge, de este modo, “la tarea de una psicología pura fenomenológica (puramente descriptiva)” (pf. 41), la subsume; e, igualmente, subsume los hechos y los datos de las ciencias –incluida, claro está, la psicología–. Después de todas estas aclaraciones tiene plena claridad, entonces, decir que: “(pf. 41) La psicología pura fenomenológica es (...) desde su comienzo eidética, es ciencia universal de esencias y no puede querer ser otra cosa. Pero naturalmente que atribuirle las formas de una *mathesis universalis* sería un contrasentido, como se muestra inmediatamente, en un desarrollo verdadero” (pf. 41). El resultado que se acaba de obtener no alcanza tan sólo a la psicología. El resultado se extiende a toda ontología en general⁸, en cuanto fenomenología universal de la subjetividad (pf. 43).

Cabe, entonces, considerar que el psicólogo tiene su tema: las almas en el mundo; a éstas las caracteriza por el método de una *epojé* consecuente a partir de la experiencia psicológica. Es ahí donde realiza la reducción fenomenológica. Con esto aparece un solipsismo que permanece haciendo emerger el fundamento apodíctico, a saber, el *yo*; éste puede ser el de quien se pone a sí mismo como objeto de investigación, pero puede tratar a cualquiera en tanto *yo-hombre* real. Para ello es preciso tematizarlo como asunto (pf. 43):

- Todas las experiencias, todos los modos en los que dichas experiencias concuerdan en las formas de verificación (pf. 43).
- O bien, la experiencia del otro y los modos como se verifica el ser de otros (pf. 43).
- Todo lo que construye un mundo:
 - La comunicación; y, mediante ella, seguidamente,
 - Un mundo común como formación de validez;
 - La vida concreta mundana con todas las formaciones culturales que acontecen en el mundo (pf. 43).

Queda hasta ahora, en todo lo expuesto, aislada la relación que tiene la *fenomenología trascendental* y la *temporalidad*. Parecería que ésta pudiera limitarse a la sincronía, esto es, a la descripción del darse de la *subjetividad* en cada caso *hic et nunc*. Los problemas que trae consigo la inclusión de la *validez* hace que se requiera integrar el darse, igualmente, en diacronía. Sólo en ésta se pueden comprender las *personalidades de orden superior* dentro de las cuales vive la *subjetividad* en sus formas complejas de relación con la dimensiones abstractas del *alter*: comunidad, barrio, ciudad, nación, Estado, comunidad de naciones; conocimiento, ciencias, saberes; artes; y, más allá de todo ello, *principios* y *valores* que guían el comportamiento humano del *ser-en-el-mundo*.

IV

Ahora puede decirse que la *fenomenología empírica* –que, por igual, en este caso, es

psicología fenomenológica– no alcanza a esta red de relaciones entre lo *subjetivo* del ser humano en el mundo y el mundo objetivado de los valores que constituyen la ética; más concretamente, la *ética fenomenológica*. A lo más, entonces, la investigación de la *fenomenología empírica* –en tanto *psicología fenomenológica*– llega al plano de lo cognitivo-instrumental de los procesos de toma de decisiones. Ahí, entonces, es cuando se ve el alcance del título *moral*. Con este título se comprende, entonces, el conjunto de operaciones de la *subjetividad* cuando da curso a la acción en el orden del *sentido*. Aquí, por tanto, quedan aislados los problemas relacionados con la *validez*.

Las referencias tanto a las *personalidades de orden superior* como a la diacronía tienen un último interrogante que sirve de control crítico, sistemático, de todo proyecto fenomenológico, a saber, la *autocomprensión de sí* como *autocomprensión intersubjetiva*:

(...) Yo mismo, también de nuevo el hombre, pero en la más profunda autocomprensión y en la comprensión de mi mundo y del ser con otros, comprensión en la que vivo unido internamente con otros; y precisamente así he vuelto a ser el mismo y también otro; otro, por cuanto ahora necesariamente gracias a esta comprensión que retorna a los últimos fundamentos absolutos, me he vuelto hombre verdaderamente autónomo, hombre a partir de la razón pura. (...). Esencialmente yo soy, en cuanto yo soy origen y fundamento de conocimiento de todo lo que es en absoluto para mí: ante todo de los otros y luego de todo lo objetivo que en cuanto tal siempre presupone comunidad intersubjetiva. Desde aquí se puede ver que una auténtica psicología descriptiva como psicología individual es desde siempre un sinsentido (pf. 45).

Se opera así, de manera definitiva, el *tránsito* de *psicología* a *fenomenología trascendental*; pues, el análisis interior fenomenológico tiene lugar en cada *yo*, fuente última de autoexperiencia originaria, en cuanto *yo* que investiga haciendo psicología (pf. 45), procurando comprender cómo se constituye para cada quien el mundo en su sentido; pero éste sólo puede realizarse –y, en esta dirección: *validarse*– en la vida con los otros, orientada hacia ellos, en relación con ellos.

Queda, así, al descubierto que la auténtica *subjetividad* es constitutivamente *intersubjetiva*;

y, por eso mismo, yo temporalmente realizado (*Krisis*, § 50). El intento, por tanto, de la moral fenomenológicamente orientada –fundada en la *psicología fenomenológica*– requiere y exige complementariedad con la *ética fenomenológica*; la operación noética propia de la experiencia moral del sujeto en sus funciones cognitivas se imbrica con el contenido noemático, del mundo de los principios y valores, que funda la experiencia ética del sujeto en el mundo de la vida.

Así, pues, mientras la experiencia moral –y, concretamente, la experiencia del *discernimiento moral*– es descrita por la *psicología fenomenológica*, el mundo de los valores se mantiene como un *terreno* en el que en todos los casos no se termina la exploración, debido precisamente a la diacronía. Aquí es donde se muestra en sí incompleta la *psicología fenomenológica* y donde vuelve a ponerse de presente la urgencia de la complementariedad. Es en el mundo del sentido, de lo *invariante* en el cambiar de la experiencia histórica donde se descubre la *ética fenomenológica* como horizonte de la *validez* (cf. *Hua. XXVII* [54]). Para las investigaciones de *psicología fenomenológica* cabe, entre tanto decir:

Había que mostrar, por tanto, cómo en la especulación trascendental puja por expresarse un saber oscuro y pleno de sugerencias en torno a una profundidad de la vida del sujeto, que nunca puede ser puesta totalmente al descubierto en actitud objetiva; su liberación tenía que fracasar por falta de un método analítico (...) (pf. 48).

(...) Al convertir la filosofía fenomenológica en tema de exposición intencional analítica, las profundidades trascendentales de la vida de una subjetividad, en la cual se constituye toda objetividad de ser como sentido de ser, lleva la fenomenología precisamente con esto a comprender cómo llega a realizarse trascendentalmente el ser objetivo del sujeto en el mundo, su ser como alma humana (pf. 49)⁹.

Notas

* El texto *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Hua. VI*, se citará como: *Krisis*. El texto *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, *Hua. IX*, se citará como *Hua. IX*. Los textos *Logische*

Untersuchungen (Erste Band: Prolegomena zur Reinen Logik; Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Teil I; Und Elemente einer phänomenologischen aufklärung der Erkenntnis. Teil II), y su traducción al castellano (*Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1976) se citarán respectivamente como *LU e Investigaciones Lógicas*. El texto *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, se citará como *Ideas I*. El texto *Renovación del hombre y la cultura* se citará como *Hua. XXVII*. Cuando se cita la paginación de la versión original y de la traducción al castellano, ésta se anota entre paréntesis cuadrados.

1. En una de sus investigaciones, Rudolf Bernet (1993) cuestiona: “¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?” y llega a considerar que: “(...) se afirma la exigencia de hacer justicia a una forma de intencionalidad no-objetivante, por ende, a una *intencionalidad sin objetos*. Sin embargo, esta intencionalidad no-objetivante no es incompatible con una intencionalidad objetivante” (p. 169).
2. Se ha determinado usar la expresión ‘equiformidad’ puesto que no se trata, en rigor, ni de ‘isomorfismo’ ni de ‘ semejanza’ ni de ‘equivalencia; más bien, se trata de una *estructura* –aunque sea una redundancia cabe decirlo:– *formal* que puede traducirse a otra. Sin embargo, no tienen ni la misma forma, ni son semejantes, ni se equivalen; simplemente hay –sin más– ‘sistema de traducción’.
3. Se cita con la sigla Pf., seguido del número del párrafo, del siguiente texto: Nr. 10, *La psicología en la crisis de la ciencia europea*. <Conferencias de Praga>. <Noviembre de 1935>. Con base en este texto dictó Husserl dos conferencias en Praga el 14 y el 15 de noviembre de 1935. La traducción al español es de Guillermo Hoyos Vásquez. El original está en: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana XXIX*, Dordrecht / Boston / London 1993, pp. 101-139.
4. “(...) Todas las ciencias desarrolladas hasta el momento, inclusive la matemática exacta de los antiguos, es puesta en duda; pero también es puesto en duda el mundo de la vida práctica cotidiana, el que se presupone siempre ingenuamente, el mundo antes de la ciencia, del cual parten todas las ciencias y que nunca había sido cuestionado seriamente por ellas. Este mundo es develado ahora como algo total y absolutamente subjetivo. La desvaloración

del mundo sensible como el fundamento científico sirve, como es sabido, a Descartes para aquella conversión hacia la subjetividad de la conciencia, hacia el ego de las *cogitationes* con sus *cogitata*, las *ideae* puramente subjetivas, gracias a las cuales aparecen sensiblemente en cada caso estas o aquellas cosas, y para decirlo universalmente: el mundo (...) (pf. 16)”.

Nota: Se sigue el sistema de citación de la referencia anterior. La sigla empieza con minúscula porque no está antecedida de punto.

5. “(...) Locke (...) sin sospechar la dimensión profunda que se anunciaba en la consideración fundamental cartesiana, a saber, con el ego de las *cogitationes* como tema de investigación filosófica, concibe ingenuamente este ego de modo objetivista y naturalista como alma humana: como el lado de la realidad psicofísica observable en toda su pureza en una evidencia psicológica de la experiencia interna (...) (pf. 17)”.
6. “(...) yo no puedo pensarme a mí mismo sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en la comunidad, debo a la comunicación constante con otros sujetos el contenido de mis respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de “mundo para todos”. Pero por otro lado, ¿no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir, transcendentemente, tienen sentido y validez para mí los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse en general dicho camino? Ciertamente Kant nunca propuso el problema paradójico de la intersubjetividad trascendental. En Kant no encontramos nada acerca de las funciones trascendentales, gracias a las cuales se constituyen los otros como otros, la humanidad como humanidad y sólo entonces la naturaleza objetiva como naturaleza objetiva. No sólo Kant sino también el idealismo alemán esquivó este problema (pf. 25)”.
7. Cf. P. Ricoeur, 2003, XV, XXII, 31, 190, 357-358, 360.
8. “Si mediante variaciones ascendiendo a la doctrina fenomenológica de esencias y cambio libremente de pensamiento acerca de todas las validaciones en cuanto adquisiciones de validez, gana a partir de la validez total “naturaleza” en cada caso una posible naturaleza y en universalidad eidética naturaleza posible en general, así como también a partir de mí mundo (el que siempre ha sido válido para mí como “mundo para todos”) gana un mundo posible en general. Todo esto dentro de

la reducción fenomenológica. La fenomenología, que no pretendió ser nada más que una doctrina de esencias del alma pura, conduce, si la pensamos hasta el final, a todas las ciencias *a priori* en general (...) (pf. 43)”.

9. Del texto señalado por Eugen Fink como “Bosquejo de Fink”, según la nota del editor.

Bibliografía

- Bernet, R. (1993) ¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto? En *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea* (151-180). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú & Instituto Riva Agüero.
- Boden, M. (Comp.) (1994) *Filosofía de la Inteligencia Artificial*. México: F.C.E.
- Boden, M. (1990) El escape de la habitación china. En Boden, Margaret (1994), 105-121.
- Dreyfus, H. L. & Dreyfus, S. E. (1994) La construcción de una mente versus el modelaje del cerebro. La inteligencia artificial regresa a un punto de ramificación. En Boden, M. (1994), 344-372.
- Ericsson, K. A. & Simon, H. A. (1993). *Protocol Analysis. Verbal Reports as Data*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Husserl, E. (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937* (editado por Reinhold N. Smid, *Husserliana XXIX*). Dordrecht/Boston/London.
- _____. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- _____. (1982). *La idea de la fenomenología*. México: F.C.E.
- _____. (1962a) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Hua. VI*. Den Haag: Martinus Nijhoff. [Trad. cast.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1990] Citado: *Krisis*.
- _____. (1962b) *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925. Hua. IX*. Den Haag: Martinus Nijhoff. Citado: *Hua. IX*.
- _____. (1935). *Conferencias de Praga. Nr. 10, La psicología en la crisis de la ciencia europea* (Trad. Guillermo Hoyos Vásquez). [El original está en Husserl (1993), 101-139.]
- _____. (1922) *Logische Untersuchungen (Erste Band: Prolegomena zur Reinen Logik; Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Teil I; Und Elemente*

einer phänomenologischen aufklärung der Erkenntnis. Teil II). Halle: Max Niemeyer. [Trad. cast., *Investigaciones Lógicas*. Madrid: Revista de Occidente, 1976]. Citado: *LU e Investigaciones Lógicas*, respectivamente.

_____. (1913) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Halle: Max Niemeyer. [Trad. cast.: *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México: F.C.E., 1986]. Citado: *Ideas I*.

_____. *Año Renovación del hombre y la cultura*. Barcelona: Anthropos. Citado: *Hua. XXVII*.

Newell, A. & Simon, H. A. (1994) La ciencia de la computación. En Boden, 1994, 122-152. México: F.C.E.

Ricoeur, P. (2003) *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI.

Sokolowski, R. (1994) La construcción de una mente versus el modelaje del cerebro. La inteligencia artificial regresa a un punto de ramificación. En Boden, 1994.

Vargas Guillén, Germán. (2004) *La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental*. Bogotá: Universidad Pedagógica Nacional.