

SOBRE LO INEXPLICABLE DE LAS EMOCIONES: APUNTES SOBRE EL DESARROLLO HERMENÉUTICO DE LA FENOMENOLOGÍA

Ana Mateos. Universidad Complutense de Madrid

1. Introducción

Uno de los temas que suele repetirse en filósofos contemporáneos de distintos signos, suele ser el ataque a una consideración psicologista de la racionalidad desde la que se considera que, en realidad, nuestros actos de conciencia, pensamientos, sentimientos, deseos, no son sino «hechos», ya sean «espirituales» o «materiales», que se definen por ser subjetivos. Esta característica pone en tela de juicio, no ya la posibilidad de la comunicación de lo que pensamos, queremos, sentimos, sino el hecho mismo de su carácter intersubjetivo. Así, por ejemplo, en las conversaciones más ardorosas, en las que los contertulios discuten con mayor pasión, escuchamos cómo, siempre alguno de los participantes, acorralado ante las numerosas razones que la posición contraria esgrime, manifiesta como último recurso, un «es mi opinión» o «es lo que yo pienso». Entonces, como si se hubiera invocado a un demonio, todos frenan el impulso de sus ataques, y reconocen que se encuentran ante un ser humano cuyos pensamientos merecen, ante todo ser respetados, so pena de estar atentando contra el derecho fundamental de la libertad. A continuación, cada uno sigue manifestando sus razones, sabiendo que «lo que yo pienso», es únicamente «lo que yo pienso». Queda la esperanza de que mis opiniones personales puedan, por una comunicación misteriosa, coincidir con las de otro y entonces ya seremos dos, quienes sepamos qué es lo que pensamos.

Esta situación que he descrito, se acentúa cuando estamos hablando de lo que sentimos. Nuestros sentimientos son algo, especialmente muy nuestro, lo que significa que, sólo nosotros, podemos acceder a lo que nos pasa. De esta manera, oímos frases como «jamás podrás entender lo que yo siento» o «no puedo explicar lo que siento». En definitiva, las emociones pertenecen al fuero interno de cada cual y sólo quien las está padeciendo puede acceder a su significado.

Desde distintos frentes de la filosofía contemporánea, la filosofía del lenguaje, la fenomenología, la hermenéutica, se ha argumentado en contra de la descripción psicologista de los, llamados fenomenológicamente, actos de conciencia. En este trabajo, pretendo ocuparme de la crítica de Gadamer a la consideración psicologista de la subjetividad. Para ello voy a tomar como punto de partida el desarrollo que Heidegger realizó del planteamiento antipsicologista de Husserl. Trataré de mostrar

cómo las objeciones de Gadamer al psicologismo han seguido el camino marcado por Heidegger en su interpretación de la fenomenología.

2. Crítica al psicologismo desde la fenomenología

Es sabido que el significado histórico de la fenomenología de Husserl ha de situarse dentro de la polémica que mantuvo contra el psicologismo. La posición psicologista, a la que se enfrentó Husserl, ha de entenderse, fundamentalmente, como un intento de explicar el pensamiento desde las condiciones subjetivas ligadas a la experiencia individual del sujeto que piensa en cuanto que ésta es intranferible; el significado vendría a ser «lo que siento» en un momento determinado en mi fuero interior¹. Frente a esta posición, el análisis intencional, ya desde *Investigaciones Lógicas*² pone de relieve que, el acto de conciencia en su movimiento propio de referencia a una objetividad, lleva a cabo una superación de la facticidad de los estados subjetivos psicológicos³. A partir de *Ideen*, la distinción husserliana entre acto real de pensamiento y contenido ideal se explica del siguiente modo: cuando dos piensan «Jaime es rubio» el objeto del pensamiento, el noema, es el mismo; el contenido ideal. Pero el acto por el que lo pensamos (*noesis*) es real: cada uno ha realizado el suyo. Aquí, dado que la intencionalidad se extiende a los diferentes actos de conciencia, se podría también decir que: cuando dos sienten miedo o amor, el significado es el mismo en ambos, pero el acto pertenece a cada uno. Así el posesivo de *mi* amor, se refería al acto y no al contenido noemático. De esta manera, decir de una emoción que es un sentimiento, no afectaría, desde una perspectiva fenomenológica, al carácter intersubjetivo del significado, de aquello que siento, sino que tan sólo describiría el *hecho* de que soy yo el que siento.

3. Desarrollo de la fenomenología por Heidegger

La crítica que realizará Heidegger a la fenomenología de *Ideen* consiste en destacar que el desarrollo de la intencionalidad de esa obra se mantiene en una comprensión inmanente tanto del objeto intencional, como del correspondiente

¹J. Gaos, «La crítica al psicologismo de Husserl» en *Universidad, Revista de cultura y vida universitaria* (1933).

²Es cierto que hay que tener en cuenta que «la separación vivencia-objeto domina completamente el punto de vista de la fenomenología del conocimiento de la quinta y sexta *Investigaciones Lógicas* (...), sólo esa separación radical hace comprensible que el análisis de las vivencias, que es cometido propio de la fenomenología, pueda dejar fuera su objeto intencional (...). En esto consiste justamente el análisis fenomenológico. Se trata, por tanto de, en la reflexión, mirar a la vivencia de este libro, excluyendo del contenido descriptivo el libro mismo (que no forma parte del acto) y tratando de ver en ella las partes que lo componen y que la constituyen como esta vivencia determinada (...), si el acto es intencional, lo es por él mismo, por propiedades en él distinguibles, no por una unidad trascendente a él». Por lo tanto, el hecho de que en *Investigaciones Lógicas* la reflexión se produzca sobre las propias vivencias, no supone una caída en el psicologismo, ya que en éstas, como pone de manifiesto Husserl en esos lugares mencionados hay que distinguir entre la «materia» y la cualidad. A partir de *Ideen* el carácter posicional del penso noema correspondiente a la «cualidad» se atribuye al noema en tanto que propiedad del objeto reducido. Cfr. R. Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología, una interpretación de La obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997, pp 41-2.

³P. Peñalver Gómez, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, 1979.

objeto. De este modo, pone de relieve que, cuando Husserl pretende ganar un campo de mediación independiente de toda existencia real, fáctica, en aras a resolver el problema del conocimiento, origina una región inmanente escindida de una esfera real o trascendente. Obviamente, excede las pretensiones de este trabajo considerar en toda su amplitud y envergadura las críticas de Heidegger a tal posición de Husserl. Únicamente, voy a señalar la orientación que siguen dichas objeciones y el camino de solución propuesto por Heidegger, que abren el paso de la fenomenología a la hermenéutica y a una consideración ya no ideal de los contenidos de conciencia sino histórica y biográfica.

Uno de los problemas del planteamiento husserliano, surge al considerar el ámbito trascendental como una «región» de ser⁴. Porque «o bien hay una región óntica, con lo que no tiene sentido la noción misma de región, además del grave problema de cómo habría que entender ontológicamente las regiones intencionalmente enlazadas o contenidas en ella, o bien, hay dos regiones, lo que no casa con un planteamiento trascendental»⁵.

Otra de las líneas de las objeciones de Heidegger, que orienta este trabajo, consiste en hacer notar que la intencionalidad no ha sido pensada por Husserl en toda su radicalidad. En *Ideen* se establece claramente, como se pone de relieve en toda la cuestión de la reducción trascendental, una región inmanente. Sin embargo, no se aporta ninguna determinación ontológica a la inmanencia para saber cuál es el ser de la intencionalidad. Heidegger plantea, en cambio, la necesidad de interrogar por la posibilidad de ese tener conciencia de objetos. Porque, de otro modo, nos quedamos divididos entre un flujo psicológico y las entidades reales. No se accede entonces, a la condición de posibilidad de la comparecencia de los contenidos noemáticos.

Frente a dicha carencia, que conduce a una consideración pasiva del ser de la intencionalidad, desde la que las entidades ideales son realidades supuestas por cuyo origen no se interroga, Heidegger hace ver la necesidad de cuestionar por el origen de los contenidos ideales. Esta crítica se encuentra ya presente en el escrito de habilitación cuando cuestiona la separación que se daba en los círculos neokantianos entre el ámbito de la normatividad ideal y el de la facticidad histórica⁶.

En, 1919, año en el que me voy a centrar, la crítica heideggeriana a la escisión entre las esferas ideal y real, consiste en mostrar un ámbito previo histórico del que dependen los contenidos ideales. Heidegger dedica interesantes páginas a la explicación de su comprensión de este estadio previo, distanciándose de la consideración husserliana de la actitud natural como momento anterior a la

⁴ Cfr. M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, GA Bd 20, p. 139. «Wie ist überhaupt möglich, dass diese Sphäre absoluter Position, das reine Bewusstsein, das durch eine absolute Kluft von jeder Transzendenz getrennt sein soll, zugleich mit der Realität in der Einheit eines realen Menschen einigt, der selbst als reales Objekt in der Welt vorkommt?».

⁵ R. Rodríguez, «La cuestión del ser en la fenomenología de Husserl» en *Pensamiento* 52 (1996), p. 41.

⁶ M. Heidegger, *Die Kategorien und Bedeutung des Duns Scotus*. Schlus das Kategorienproblem. Añadido en 1916, GA Bd. 1, p. 399.

reflexión⁷. Frente a la idea de que el mundo «se nos da», lo que implica, de algún modo, introducir de antemano la escisión entre las esferas ideal y real, Heidegger propone el conocido concepto de «Erlebnis», o vivencia, caracterizado porque, en ésta, hay un verdadero estar del yo en el mundo. La determinación del ser de la intencionalidad, que en Husserl había quedado descuidada, aparece ahora concretizada en la figura de la vivencia, por cuanto describe la constitutiva apertura de la subjetividad, su «ser ahí», previa a cualquier escisión metodológica. Por lo tanto frente a la tesis de introducir, en la actitud natural, una cierta escisión entre subjetividad y mundo, Heidegger incorpora el hecho vivencial como encuentro primario con la realidad.

La «vivencia» se encuentra íntimamente unida a la «situación», esto es, a la idea de una unidad significativa que se encuentra articulada vital y atemáticamente. Frente a la serenidad y estabilidad que introduce la reducción a un mundo ideal, Heidegger manifiesta su rechazo a considerar este primer momento vivencial, en el que la realidad se nos ofrece, desde esquemas fijos y estables, ya que, de suyo, no le pertenecen. Nos encontramos en este estadio con la diversidad, la particularidad, el cambio y el movimiento. La «situación» no tiene un carácter permanente sino histórico. Tal como corresponde a la naturaleza misma del vivir, la unidad situacional no es estable, sino que, diferentes situaciones se van formando, para perderse posteriormente, y así se van sucediendo unas a otras.

4. Subjetividad desde la intersubjetividad

Me gustaría centrarme en esta noción de situación tal y como ha sido explicada, para establecer la conexión con la hermenéutica de Gadamer y la comprensión que tiene de la subjetividad. Es interesante ver que, en 1919, Heidegger se refiere a la subjetividad como «das historische Ich» en tanto que se comprende desde las situaciones en las que se encuentra. Tanto para Heidegger como para Gadamer la subjetividad no puede considerarse al margen de la situación histórica en la que se encuentra. No se puede hablar de un yo *más* las circunstancias, sino más bien, de un yo *desde* la situación significativa, y en un primer momento atemática, en la que se halla. De este modo, Gadamer dirá que «el concepto de situación se caracteriza porque uno no se encuentra frente a ella y por lo tanto no puede tener un saber objetivo de ella»⁸. La situación y la intersubjetividad adquieren, así, una prioridad respecto de la subjetividad, de tal modo que ésta adquiere la comprensión de sí a partir de aquélla.

⁷ M. Heidegger, *Kriegnotssemester*, GA Bd. 56-7, 1919, pp. 88-9: «Wie erlebe ich das Umweltliche, ist es mir gegeben? Nein, denn gegebenes Umweltliches ist bereits theoretisch angestastetes, es ist schon von mir, dem historischen Ich, abgedrängt, das 'es waltet' est bereits nicht mehr primär.

⁸ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sigueme, Salamanca, p. 372.

Gadamer ilustra el sentido determinante de la realidad social sobre la autoconciencia moderna mediante su noción de «juego»⁹. De la interesante disertación que sobre este concepto aparece en *Verdad y método*, me gustaría destacar el hecho de la prioridad del juego sobre los jugadores. Quiere decir esto que es el juego el que determina el papel de los jugadores. Estos se configuran como tales desde la realidad del juego. La prioridad de la totalidad —el juego— sobre las partes —los jugadores— significa que el individuo es *conformado* desde el juego y no al revés. De ahí que la limitación no sea algo que se tenga, como si fuera una realidad independiente que esté a mi disposición. Gadamer emplea una sugestiva expresión para aludir a esta idea de la prioridad del juego: «todo jugar es un ser jugado»¹⁰. El juego posee una realidad que preside las actuaciones individuales y que se manifiesta en la especial autonomía que guarda con respecto a los jugadores. Esta independencia hace que la realidad lúdica, al igual que la social, no pueda explicarse desde las conciencias individuales que entran a formar parte en su realización. Esto conlleva que el sujeto no puede lograr un dominio sobre su realidad social de modo que pueda emanciparse de ésta para lograr un estado de total ausencia de condicionamientos.

Esta idea no implica que, en el pensamiento gadameriano, la dimensión subjetiva quede completamente anulada, de tal modo que seamos manejados por las circunstancias. Es posible un dominio que no es del tipo del control absoluto planteado por las filosofías de la reflexión¹¹. Así dice Gadamer que «uno se encuentra siempre en una situación cuya iluminación es una tarea a la que no se puede dar cumplimiento por entero (...), tampoco se puede llevar a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es un defecto de la reflexión sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse»¹².

Se puede ver así planteada una de las cuestiones decisivas de *Ser y tiempo*, la dimensión de futuro en la forma de proyecto. Para explicar esta idea Gadamer recurre a comentar el significado que, en la lengua alemana, tiene el *Verstehen-comprender*. Así señala que, en las actividades prácticas en las que aprendemos a manejar con algo, por ejemplo con una herramienta o con un texto, ocurre que uno *se entiende* en ello, es decir, el que realiza la actividad se proyecta a sí mismo en

⁹ Gadamer ha destacado la similitud de su noción de juego con la wittgensteiniana, algo que también se puede apreciar en la concepción gadameriana del lenguaje en «Fenomenología, hermenéutica y metafísica» en *Teorema* 15 (1985), p. 79.

¹⁰ H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 149.

¹¹ Gadamer se refiere a Jaspers en su exposición del concepto de situación, para decir que la estructura de la situación ha sido explicada por este filósofo en *Die Geistige Situation der Zeit*. En esta obra, el filósofo de la existencia señala que «ya sea determinada por mí, la época en la consideración como un principio espiritual, ya como un característico sentimiento vital, ya como estructura sociológica, ya como un régimen particular económico o estatal, en ningún caso concibo un último origen de totalidad sino una posible perspectiva de orientación en ella. Pues aquello de que no puedo en ningún caso salir, no puede ser abarcado por mi visión como visto desde fuera». Traducido al castellano: *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Labor, Barcelona-Buenos Aires, 1933, p. 28.

¹² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 372.

sus propias posibilidades. Esto es, en toda comprensión práctica el sujeto ha de desenvolverse en aquello que comprende, de tal manera que se produce un conocimiento de las propias posibilidades en tanto que se desvelan en la acción.

Gadamer aplica este tipo de conocimiento, en el que uno se conoce a sí mismo, no objetivándose como un objeto, sino en el curso de la misma acción, esto es, como sujeto actuante, a la reflexividad que adquirimos sobre nuestra propia situación. La pertenencia de la subjetividad a la situación, por la cual aquélla se comprende desde ésta, implica que nos constituye de tal modo que *somos* situados. Por lo tanto, la situación conforma nuestra propia subjetividad en tanto que configura nuestro horizonte de comprensión y de actuación. Así, el saber que se adquiere sobre uno mismo, en la propia acción es, en el esquema gadameriano, conocimiento de nuestro ser en situación. No cabe, entonces, una vuelta absoluta e introspectiva sobre nosotros mismos sino que, más bien, el tipo de conocimiento es práctico y mediado por la situación concreta: se da en la actuación misma.

5. Conclusiones

En el breve espacio de este trabajo he querido mostrar que, si bien Heidegger considera que la crítica fenomenológica al psicologismo es acertada, no comparte el que se introduzca una disociación entre las esferas fáctica, temporal e ideal, en aras a superar el subjetivismo al que parece abocada una concepción psicologista de los actos de conciencia. Dicha escisión no profundiza en el tema de la intencionalidad ya que mantiene en el ocultamiento la pregunta por la dinámica intencional de la conciencia. Atendiendo al modo propio de ser del ser intencional se accede a la noción de vivencia y a la de situación, que muestran la constitutiva historicidad de la subjetividad. Comienza entonces la perspectiva hermenéutica de la visión de la subjetividad, en la que el yo se comprende en todas las dimensiones, también en la emocional, desde la intersubjetividad. De este modo, hay que decir que, efectivamente, nuestras emociones son *nuestras*, porque nosotros las sentimos, pero su significado es público, histórico y narrativo.

Se podría decir para concluir que, muchas veces, no podemos explicar lo que nos sentimos, porque no lo sabemos, y, entonces, quizás, otro que nosotros, nos lo pueda contar mejor.

Ana Mateos
Dpto. de Filosofía
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
28040 Madrid