

20  
23.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFIA

EL CARACTER DE INTENCIONALIDAD DEL EGO COGITO COMO SOLUCION AL PROBLEMA  
DEL CONOCIMIENTO

TESIS PARA OBTENER EL TITULO DE LICENCIADO EN FILOSOFIA QUE PRESENTA

JUAN REYES GALICIA

MEXICO, D. F.

1998

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS



TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

262961



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A la memoria de mi padre:  
quien fue un hombre verdaderamente libre.

A mi madre:  
cuyo amor y fortaleza sostienen a mi alma.

A mis hermanos:  
a quienes debo tanto.

## INDICE

INTRODUCCION	I
CAPITULO PRIMERO: LOS PROBLEMAS INICIALES	1
1.1. NECESIDAD DE LA FUNDAMENTACION.	2
1.2. NECESIDAD DE LA LOGICA.	5
1.3. LOGICA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO.	6
1.4. CONOCIMIENTO Y EXISTENCIA.	10
1.5. EL CONOCIMIENTO COMO CARACTER ONTOLOGICO.	17
CAPITULO SEGUNDO: LA PROBLEMATICA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA MODERNA	24
2.1. OBJETIVISMO.	25
a) Objetivismo y filosofía.	28
2.2. SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL.	32
2.2.1. KANT.	32
a) Origen y validez del conocimiento.	35
b) Sujeto y objeto.	37
2.2.2. FICHTE.	41
a) El principio absoluto.	42
b) El criterio de la evidencia: la intuición.	45
2.2.3. SCHELLING.	50
a) La intuición intelectual.	51
b) Deducción trascendental.	53
c) Lo absoluto y la conciencia.	57
2.2.4. HEGEL.	63
a) Certeza y verdad.	63
b) La mediación.	69
2.3. La importancia del pensamiento kantiano y del idealismo alemán para la fenomenología.	78

CAPITULO TERCERO:

<b>FENOMENOLOGIA Y CONOCIMIENTO</b>	<b>80</b>
a) El problema de la psicología naturalista.	81
3.1. LA INTENCIONALIDAD.	85
3.1.1. LA CUESTION DEL METODO.	85
a) Fases del método fenomenológico.	86
b) La abstracción ideatoria.	92
c) El resultado del método.	98
3.1.2. LA ESENCIA INTENCIONAL.	100
a) La representación como acto.	103
b) La representación como materia de acto.	103
3.1.3. LA ATENCION Y LOS MODOS DE LA INTENCIONALIDAD.	106
a) Modos de la intencionalidad.	108
b) El acto intencional y la evidencia.	109
3.2. DESCRIPCION FENOMENOLOGICA DE UN ACTO DE CONOCIMIENTO.	111
a) Inmanencia-trascendencia.	111
b) El conocimiento como acto sintético.	114
c) Plenitud.	118
3.2.1. CONSTITUCION.	123
a) El polo objeto de la correlación.	136
b) Análisis noemático.	144
c) Carácter de la objetividad.	149
d) El polo sujeto de la correlación.	153
3.3. CONOCIMIENTO Y EXPRESION.	159
a) El fenómeno de la expresión como acto expresivo.	160
b) Distinción entre significación y objeto significado.	161
c) La expresión y la reproducción del conocimiento.	163
d) Objetividad y validez del conocimiento.	166

CAPITULO CUARTO:

<b>LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL COMO EL VERDADERO ABSOLUTO.</b>	<b>171</b>
4.1. Los modos del ser y la subjetividad trascendental.	176
a) Necesidad.	176
b) Efectividad.	177
c) Posibilidad.	178
4.2. La subjetividad trascendental como sistema de principios.	179
4.3. <i>A priori</i> e historia.	180
4.4. Excurso filosófico: Tales, filósofo.	182
a) La actitud natural.	183
b) Primer paso hacia la superación de la actitud natural: (la ciencia).	184
c) Segundo paso hacia la superación de la actitud natural: (la filosofía)	185
CONCLUSION.	189
BIBLIOGRAFIA.	199

## INTRODUCCION.

Una vorágine brutal amenaza a la existencia. En torbellino voraz la vida transcurre al no haber lugares seguros ni estadios definitivos. Sólo una creciente y acelerada marcha sin fin ni finalidad se produce y, en consecuencia, lejos de enriquecerse con el cambio la existencia se vacía cada vez más y más al diluirse en una multiplicidad de fines carentes de unidad y sentido por sí mismos. Se vive sí, pero más bien por inercia.

En el mundo no hay nada definitivo y mucho menos en el ámbito humano. Todo es perecedero y, desde los griegos, el conocimiento de algo último, fundamental y, a la par, con validez para cualquier ser racional, es lo más importante a conseguir para guiar a la vida en pos de la felicidad. El conocimiento, entonces, es algo vital y distintivo del hombre que no cumple con un sólo cometido sino con varios. De él se espera que amén de ser el medio del que se sirve el hombre para saber qué y cómo es la naturaleza (ciencia) y beneficiarse mediante su saber de ella (tecnología), sea también la luz que ilumine al camino de la vida y encuentre el sentido a la breve estadía en el mundo (filosofía).

La filosofía ha buscado desde sus inicios la aprehensión del fundamento que explica tanto al mundo como a la existencia. La filosofía es la búsqueda misma, el camino que tras fatigosas y desgastantes marchas depara un fundamento que, desafortunadamente, se ha concebido bajo el carácter de la identidad lógica -el conocimiento es acerca de lo que es-. Eso tiene el inconveniente de que todo aquello que no posee esa identidad se hace simplemente a un lado. Tal forma de concebir al fundamento desvaloriza de entrada a toda la problemática que envuelve la existencia por tener ésta el carácter de lo contingente. De este modo, paradójicamente, el fundamento a que se apela para dar cuenta del mundo y de la vida es un fundamento que no explica nada por formal y abstracto y que no hace posible a la libertad.

Como reacción a ese formalismo vacío la ciencia, respaldándose en la fuerza y autoridad que su mismo éxito le proporciona, pretende erigirse como sustituto de la filosofía y para ello propone tareas infinitas en las que la humanidad ha de afanarse de por vida. La ciencia propone un afán que nunca ha de colmarse (el de saber) pero, contradictoriamente, la tarea infinita la ha de realizar un ser finito (el

hombre como ser psicofísico). La ciencia, cierto es, hace más confortable a la vida: erradica enfermedades, permite que el trabajo sea más fácil procurando más tiempo libre a los individuos. Pero ella en cuanto tal, no puede sustituir a la filosofía porque al objetivar al ser humano lo que consigue producir es meros hombres de hechos, es decir, hombres que al igual que las cosas, manipulables y del todo programables son y que, en consecuencia, carecen de libertad.

¿Qué hacer? Dejar a la razón en la resolución de los problemas que una ciencia-tecnológica plantea o, recuperarla mediante la problemática trascendental, haciendo de ella el instrumento por el cual el hombre se supera y deja de ser simplemente una cosa más de la naturaleza sin trascendencia alguna.

El conocimiento encierra, entonces, la clave para la superación del hombre en un ser superior, pero ello exige un rigor tanto en la forma de plantear los problemas como en la solución al respecto. La búsqueda de un fundamento es la expresión de ese afán de rigurosidad que permitirá conquistar un saber que no sólo sea efectivo en la transformación de la naturaleza sino también en la transformación del hombre mismo al gobernarse por la razón. En este sentido, el abandono de la búsqueda de un absoluto es la claudicación de la razón ante los hechos, la impotencia por lograr un fundamento que sea válido para cualquiera. Y no es para superar las diferencias suprimiéndolas, lo que se busca con un absoluto sino comprenderlas. Un fundamento es necesario para explicar las diferencias que hacen de cada individuo un ser único en el universo. Las ciencias uniforman, desvanecen lo particular, son el rasero gigante bajo el cual el hombre se convierte en una cosa entre cosas. Al respecto, la fenomenología cobra gran importancia porque replantea nuevamente la necesidad de un absoluto a partir del cual los hombres adquieren conciencia de que no solamente son meros seres de hechos sino entes trascendentales con el carácter distintivo de la libertad. Con un fundamento tanto el hombre explica a la naturaleza como a sí mismo consiguiendo con ello no estar sujeto a los hechos sino a la razón.

Al proponer a el carácter de intencionalidad del ego cogito como solución al problema del conocimiento, nuestra tesis, se intenta mostrar, por un lado, la necesidad de un absoluto para la realización de un vida racional y, por otro, tratar de superar la concepción de un absoluto meramente lógico y abstracto o metafísico que, desligado de la

vida, no la explica.

Es preciso advertir que dentro del plan de esta investigación, de ninguna manera se busca llevar a cabo una confrontación entre «Kant y los sistemas poskantianos» y la fenomenología. No es nuestro objetivo al mostrar ciertas diferencias entre ambas posturas, en torno a los problemas del conocimiento, para decir quién tiene razón. Por el contrario, el apelar a estas doctrinas es con la finalidad de tener en claro los problemas que se han suscitado en cuanto a la relación sujeto-objeto en el proceso del conocimiento y, entender mejor así, la propuesta de Husserl al respecto. En efecto, estas doctrinas se consideran sí, desde el punto de vista fenomenológico, pero su breve examen bajo esta perspectiva redundó en la comprensión del pensamiento husserliano. Esto no quiere decir, claro es, que la filosofía de Husserl sea el desenlace final del idealismo alemán.

En lo concerniente al desarrollo del pensamiento de Husserl en este trabajo si bien se ha considerado gran parte de su obra traducida al castellano, ello se ha hecho con la finalidad nuevamente de aclarar y justificar la interpretación realizada de sus *Investigaciones lógicas*, obra base de esta investigación. Esto explica porque algunos temas fundamentales de la fenomenología como la intersubjetividad entre otros no son tratados al respecto.

Pues bien, el plan de la investigación es el siguiente:

Capítulo primero: LOS PROBLEMAS INICIALES. Objetivo primordial: mostrar la necesidad de un fundamento tanto para la ciencias como para el conocimiento en general y cómo esa necesidad lleva, inexorablemente, a cuestiones de carácter trascendental que implican tanto a la teoría del conocimiento como a la ontología. El problema del conocimiento exige además de la elucidación de la objetividad y validez del mismo, esclarecer el carácter ontológico de los miembros de la relación cognoscitiva y, asimismo, del tipo de relación existente entre ellos. Lo anterior servirá para mostrar que la verdadera finalidad del conocimiento, para la fenomenología, no es otra que la de ser un constituyente de carácter ontológico que propicia la autodeterminación del individuo o, dicho de otra manera, que el conocimiento es la condición de posibilidad para la libertad.



Capítulo segundo: LA PROBLEMATICA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA MODERNA. Objetivo principal: ubicar el problema del conocimiento en este período de la historia de la filosofía en cuanto a su objetividad y validez para comprender la solución que propone la fenomenología. El remitirnos a la filosofía moderna tienen la intención de mostrar que la necesidad de dar razón del carácter ontológico de los miembros de la correlación y de la cuestión de la evidencia, que son indispensables para la comprensión del carácter intencional de la vivencia, es ya presente en este período de la filosofía así como sus dificultades, de ahí su importancia. La filosofía moderna así, es la vía regia a seguir en la comprensión de la fenomenología en busca del fundamento.

Capítulo tercero: FENOMENOLOGIA Y CONOCIMIENTO. Objetivo principal: Descripción de un acto de conocimiento con la finalidad de mostrar el carácter intencional de la vivencia. Se revelará, en consecuencia, la importancia del método fenomenológico y de la aprehensión de la vivencia cual vivencia en su esencia. Con el concepto de constitución se pondrá de manifiesto el carácter de inmanente-trascendente de todo objeto que es la solución propuesta al problema del conocimiento en cuanto a su objetividad y validez. El conocimiento como vivencia esclarece que tanto el polo sujeto como el polo objeto de la correlación son constituidos al interior de la correlación y ello *a priori*.

Capítulo cuarto: LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL COMO EL VERDADERO ABSOLUTO. Objetivo principal. Mostrar el carácter de absoluto de la subjetividad trascendental en cuanto origen de todo sentido de ser. Un absoluto que no implica ningún tipo de trascendencia y que, como tal, alberga en sí la necesidad, la efectividad y la posibilidad. Los modos del ser harán ver la forma de considerar a lo absoluto como sistema de principios y cómo eso explica el que Husserl no abriga ningún reparo a la historicidad del mismo. Al respecto, la muestra en Tales de Mileto de experiencias originarias nos hablarán de cómo del fundamento poco a poco se ha ido cobrando conciencia en la historia de la filosofía.

Por último agradezco infinitamente toda la atención prestada, colaboración y paciencia de mi asesor de tesis, el ya doctor en filosofía, Rodolfo Cortés del Moral: *compas sui*.

*CAPITULO PRIMERO*  
*LOS PROBLEMAS INICIALES*

---

Husserl señala que fueron los problemas encontrados en su *Filosofía de la aritmética*, con respecto a su fundamentación, los que le plantearon cuestiones de carácter más profundo, es decir, cuestiones que iban más allá de la aritmética y que requerían, para ser solucionados, de otra disciplina más general que la comprendiese y explicase. Porque la aritmética pertenece a una clase mayor -la teoría de la multiplicidad pura-, su fundamentación no la halla en sí misma.

Hablar de fundamentación es hablar de complejos fijos de conocimientos que están de tal modo conectados en base a una ley regulativa. Al respecto, como la aritmética pertenece a un conjunto mayor, su conocimiento posee una forma que no es privativa de ella, sino de una forma que es común a otras ramas de la matemática. Así, atendiendo a su forma, uno "puede elevarse sobre la esfera cuantitativa, sin alterar su carácter teórico ni su método calculatorio"(1). Para dar con el fundamento de la aritmética, entonces, nos atenderemos a su forma y no a su «materia» o contenido porque resulta que "lo cuantitativo no pertenece a la esencia más general de lo matemático o formal"(2). La fundamentación de la aritmética remite a la teoría de la multiplicidad pura pero, no obstante que ella es una disciplina que tiene por objeto a lo formal, ella también requiere de fundamentación.

A partir de la necesidad de una fundamentación de las ciencias en general y de la aritmética en particular, Husserl se involucrará en cuestiones de carácter netamente filosófico que darán lugar a la aparición de la fenomenología y de su método. Para entender plenamente el surgimiento de esta filosofía, veamos primero el por qué son necesarias las fundamentaciones. Comprendiendo su necesidad, comprenderemos a la vez por qué, en el caso de la fundamentación absoluta, es necesaria

(1) Husserl, *Investigaciones lógicas*, vol. 1, véase "Prólogo", págs. 21-22.

(2) *Ibid.*, pág. 22.

la lógica y una teoría del conocimiento: la naturaleza de sus planteamientos exige la elucidación de lo que es el conocimiento como tal.

Por otra parte, la prelación hacia una teoría del conocimiento en la filosofía al iniciarse la modernidad no es únicamente en aras de lograr conocimiento riguroso, esto es, de un conocimiento que posibilite la comprensión y transformación de la realidad. ¡No!, la teoría del conocimiento encuentra su justificación sólo dentro del contexto filosófico porque, si bien tiene como cometido principal la de esclarecer las condiciones de validez y objetividad que todo saber debe poseer, al hacerlo, la filosofía adquiere su verdadera relevancia al convertirse en el medio ideal para buscar el sentido y finalidad de la existencia. Lo anterior justifica que la fenomenología otorgue gran valor e importancia al problema del conocimiento. Para Husserl los problemas gnoseológicos amén de ser la llave de acceso a las cuestiones de carácter trascendental, nos ubican en el vórtice de la crisis desesperante que aqueja a la humanidad y la lleva a la barbarie. Los problemas gnoseológicos hacen ver que la falta de una filosofía con el carácter de ciencia rigurosa, es lo que impide al hombre realizar una vida auténtica, original, que de lugar a la verdadera humanidad en donde se revela como el ente trascendental que es. Algo inconcuso, entonces, es que los problemas del conocimiento son relevantes, sí, en tanto que se persigue mediante ellos la verdad. Se busca y ansía la verdad para dar sentido y fundamento a la existencia.

#### 1.1. Necesidad de la fundamentación.

Consideremos lo siguiente:

i) Las fundamentaciones son necesarias porque unifican el conocimiento. El conocimiento aislado, sin conexión ni orden no constituye ciencia. Si bien «saber» es "evidencia de que cierta situación objetiva existe o no existe"(3), se requiere de algo más para que ese saber constituya una disciplina científica, esto es, se requiere:

*... conexión sistemática en sentido teórico, y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y el orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones.(4)*

(3) Ibid., véase "Prolegómenos a la lógica pura", C1, §6, pág. 42.

(4) Ibid..

La ciencia va más allá del *hic et nunc*, su conocimiento no está restringido a las situaciones objetivas inmediatas. La matemática, por ejemplo, trabaja con "puras determinaciones ideales, independientemente del ser o el no ser real"(5). En ellas, el saber, está fundamentado, esto es, se deduce rigurosamente de las relaciones que establecen sus propios términos. Sus proposiciones están enlazadas en términos de fundamento a consecuencia. Para que haya ciencia es condición necesaria con que el saber se encuentre en conexión sistemática y que, por ende, un conocimiento sea la base de otro. Así, en las ciencias, hay "innumerables proposiciones verdaderas de cuya verdad sólo nos percatamos cuando las hemos fundamentado metódicamente"(6).

La ciencia no puede avanzar sin ton ni son sino que, ordenando su saber y fundamentándolo es como puede salir de ese estado imperfecto en que se encuentra. Los científicos no pueden decir que han puesto a la luz de la evidencia los principios y premisas en que descansan sus demostraciones(7). Necesita la ciencia de la fundamentación absoluta para lograr la claridad y racionalidad total. La serie de fundamentaciones da pie a lo anterior porque gracias a esos complejos superiores que llamamos teorías, se logra la unidad del conocimiento en cuanto a su demostración y justificación. La ciencia, así, forma un sistema ordenado merced a las teorías pero requiere de la fundamentación última para esclarecer su sentido.

ii) De lo anterior se desprende que las fundamentaciones son necesarias para el progreso de la ciencia misma porque proporcionan la forma lógica en que se hallan conectados los conocimientos y sus demostraciones. De no ser así, esto es, si los conocimientos no se hallan conectados unos a otros en base a una ley; si los conocimientos no sirven de base para obtener otros, entonces es imposible el progreso en cualquier renglón de la ciencia. Si tenemos una verdad  $A_1$  y a ésta no lo liga en absoluto nada con otra verdad  $A_2$ , de ellas no podemos inferir una nueva verdad. Los conocimientos poseen una forma lógica que hace que de ciertas verdades -de una misma serie o campo conceptual-, se infieran, ya sea deductiva o inductivamente, otras por la fundamentación, por eso:

(5) Ibid., §5, pág. 40.

(6) Ibid., §6, pág. 43.

(7) Ibid., §4, pág. 39

...no podemos escoger como puntos de partida cualesquiera conocimientos de entre los inmediatamente dados; ni nos es lícito insertar en el curso restante del pensamiento, o excluir de él, cualesquiera miembros, si ha de brillar la evidencia de la proposición a fundamentar, si ha de ser la fundamentación una verdadera fundamentación.(8)

iii) Por consiguiente: las fundamentaciones son necesarias porque llevan, en su búsqueda, a la posibilidad de lograr una ley de las fundamentaciones y, en consecuencia, a una teoría de la ciencia.

La ciencia nos parece "la más pura encarnación de la idea de saber"(9). Toda ciencia ha menester de una fundamentación. Dice Husserl:

...si no fuese verdad que a todas las fundamentaciones les es inherente cierta «forma»(...), no habría ciencia. Ya no tendría sentido hablar de un método, de progreso sistemáticamente regulado de conocimiento en conocimiento. Todo progreso sería un azar.(10)

Las fundamentaciones poseen una forma que es regulada por una ley general. El ideal del conocimiento es el de lograr la teoría explicativa como una unidad gobernada por leyes. Por eso, la ciencia es la más pura encarnación del saber. Si a la fundamentación de la aritmética le es inherente una forma, ello implica que tiene algo en común con otros saberes. Por consiguiente, debe haber una ley que regule las conexiones entre ellos. No es posible que la fundamentación sea distinta de una ciencia a otra, por el contrario, es dable que atendiendo a su forma y no a sus posibles contenidos, haya una ley general que sea libre con respecto a cualquier esfera de conocimientos concretamente limitados y que sea la que de lugar a las fundamentaciones mismas. Este afán del saber de lograr la unidad por leyes, hace necesaria una ciencia que se encargue de las fundamentaciones en general y de sus leyes en particular. La ciencia fallaría en su cometido al dejar cabos sueltos en sus explicaciones. La teoría de la ciencia investiga sobre las condiciones que hacen de una ciencia ser una ciencia, de ahí su importancia. Dice Husserl:

Y este hecho de que necesitemos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con las ciencias, una *teoría de la ciencia, una lógica*.(11)

(8) Ibid., §7, pág. 44.

(10) Ibid., §8, pág. 46

(9) Ibid., §6, pág. 42.

(11) Ibid., §6, pág. 43.

## 1.2. La necesidad de la lógica.

La ciencia es unidad objetiva de verdades. La verdad reside en proposiciones y éstas se hallan fundamentadas, esto es, se hallan en conexión teórica unas con otras. Como objeto de estudio, la ciencia revela la necesidad de un saber especial que se encargue de considerar los conceptos que la constituyen como unidad sistemática y de los nexos que tienen estos conceptos para formar esa unidad. El poder de autocrítica y corregibilidad son esenciales a la ciencia. La ciencia produce conocimientos, conocimientos científicos que, como tales son probados, verificados. La ciencia necesita volver sobre sus operaciones y con ello a sus principios y fundamentos en todo momento. La ciencia, *a fortiori*, tiene que ser consistente, eso es, no debe abrigar contradicciones con respecto a la idea de ciencia(12).

La necesidad de la teoría de la ciencia es manifiesta. Las ciencias por sí mismas buscan la unidad. Así, la física por ejemplo, no es un mero cúmulo de conocimientos acerca de la realidad, sino conocimientos que están integrados en un sistema que los fundamenta y justifica. Un caso paradigmático al respecto nos lo ofrece Copi:

Del mismo modo que los hechos particulares y aislados impulsan al científico a unificarlos y explicarlos por el descubrimiento de sus conexiones sujetas a leyes, así también una pluralidad de leyes generales impulsa al científico a unificarlas y explicarlas por el descubrimiento de principios aún más generales, que incluyan las leyes diversas como casos especiales. En el caso de las leyes de Kepler y de Galileo, esta labor fue realizada por uno de los más grandes científicos de todos los tiempos: Sir Isaac Newton (1642-1727). Por medio de su teoría de la gravitación junto con sus tres leyes del movimiento, Newton unificó y explicó la mecánica celeste y la terrestre al demostrar que ambas pueden deducirse dentro del armazón de una única teoría fundamental.(13)

El ideal de la ciencia es lograr la unidad sistemática gobernada por leyes; unidad que se logra por las teorías -complejos superiores de fundamentaciones-. Y, sí las ciencias en particular aspiran a este ideal, con mayor razón se debe de aspirar a la unidad pero ahora entre las cien

(12) Por eso dice Husserl que: "Una teoría se anula a sí misma, en este sentido lógico-objetivo, cuando choca en su contenido contra las leyes sin las cuales ninguna teoría tendría un sentido «racional» (consistente)". Ibid., C7, §32, pág. 110.

(13) Copi, Irving, *Introducción a la lógica*, Cap. XIII, págs. 370-371.

cias para lograr la fundamentación absoluta. Lográndose tal fundamentación, se esclarecerá no solamente el sentido de su labor misma sino el que tiene para la vida humana.

La teoría no sólo da unidad al conocimiento sino que también explica los nexos en que se halla constituida. No olvidemos, sin embargo, que la lógica misma es ciencia y que también necesita de fundamentación. Esto no implica caer en un círculo vicioso porque, para Husserl el que se fundamente a sí misma la lógica no es contradictorio:

La lógica pura escapa además al círculo, porque las proposiciones en que la respectiva deducción supone como principios no son demostradas en esta deducción misma, y porque las proposiciones, que supone *toda* deducción, no son demostradas en manera alguna, sino colocadas, como axiomas, a la cabeza de todas las deducciones. (14)

Lograr llegar a las axiomas y de ellos deducir todo conocimiento es labor de la lógica. Cada ciencia, así, tendría un núcleo teórico que permitiría un carácter normativo y práctico a la vez. Asimismo, la lógica poseería un núcleo teórico pero a diferencia de otras ciencias, ella no necesita de otro saber que le fundamente en *sentido objetivo*; ella se eleva hasta los primeros principios que, por ser tales, ya no son demostrables; la lógica misma es el desarrollo de sus propias leyes, razón por la cual no hay contradicción alguna (15).

### 1.3. Lógica y teoría del conocimiento.

Se ha hablado de cómo la fundamentación de la aritmética implica a la lógica; de la necesidad de la fundamentación y de la teoría de la ciencia pero, considerando a la ciencia como objeto, el conocimiento que de ella obtenemos implica la referencia al sujeto cognoscente, a la subjetividad. En este sentido es que Husserl exige:

...hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del conocimiento. (16)

Las tentativas psicologistas y metafísicas que tratan de explicar a esa

(14) Husserl, *Investigaciones lógicas*, véase "Prolegómenos a la lógica pura", C8, §43, pág. 147.

(15) *Ibid.*, §42, pág. 143.

(16) *Ibid.*, "Prólogo", pág. 22.

relación lo que han logrado es poner en crisis a esta ciencia y con ella a todo el saber. Esto es así porque su explicación lleva a concebir al conocimiento científico como mero producto de la subjetividad sin referencia objetiva alguna. Si no se demuestra la objetividad del conocimiento lógico podría pensarse a éste como un producto dependiente de la psique humana. Hay necesidad de una teoría del conocimiento para explicar a la lógica porque su objetividad está en juego: ¿es la lógica mera ficción?

Si la lógica se reduce a operaciones de la mente humana, ¿en dónde está su objetividad? Husserl quiere poner en claro la relación entre subjetividad y objeto con la finalidad de que el conocimiento sea no sólo objetivo sino evidente a la vez. La ciencia, sabemos, aspira a "ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible"(17). Como producto humano tiene que ser evidente, esto es, tiene que ser el instrumento para apropiarse uno de la verdad, que sea uno dueño de ella. La lógica, al igual que las otras ciencias, con toda su unidad teorética no debe concebirse como un juego, sino como la vía regia, el camino en el que la verdad se manifiesta. En este sentido, inquirir por las condiciones en que un conocimiento se nos ofrece como evidente, justifica la labor de una crítica del conocimiento. Al buscarse la fundamentación de las ciencias no debe prescindirse de las condiciones subjetivas mediante las cuales accedemos a la verdad, es decir, de la certeza.

Por el lado de las condiciones lógico-objetivas, la ciencia intenta mostrar que en el reino de la verdad no rige el azar o la conexión fortuita sino unidad de leyes. La ciencia busca que el objeto sea descubierto con mayor amplitud y para lograrlo, condición necesaria es que ordene los conocimientos en unidades sistemáticas -unidades en que existe la "conexión sistemática en sentido teorético"(18)-, pero no es condición suficiente. El sujeto no crea la verdad, antes bien, sólo

(17) Ibid., C1, §6, pág. 43.

(18) Dice Husserl: "Pero el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él unidad de leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemática, debe reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala del progreso, para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos ya obtenido."; *ibid.*.



la descubre intuyéndola(19). La ciencia no hace más que facilitarnos el acceso al reino de la verdad, mostrando que las verdades no están aisladas sino conectadas en el modo de fundamento a consecuencia. Por eso el contenido objetivo de la ciencia es:

...independientemente por completo de la subjetividad del investigador y en general de las peculiaridades de la naturaleza humana; es estrictamente una verdad objetiva.(20)

Ciertamente, la verdad no necesita al menos de los hombres para ser tal, pues es ideal, pero requiere del ser pensante para dejar de ser mera posibilidad. Para Husserl:

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 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 realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal.(21)

La ciencia como el medio para acceder a la verdad -el medio por el cual la verdad se convierte en saber-, tiene que mostrar que ella no solamente es objetiva sino que también es evidente. En la evidencia se da la verdad para la conciencia. La evidencia "es para nosotros una conciencia inmediata de la verdad misma"(22); la evidencia hace que la verdad sea para el que sabe; en la evidencia la objetividad del contenido del conocimiento y la subjetividad del conocer forman una unidad sintética, produciéndose así el conocimiento o la verdad. Para Husserl:

Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber. (23)

(19) Para Husserl: "El sistema inherente a la ciencia -naturalmente a la verdadera ciencia- no es invención nuestra, sino que reside en las cosas, donde lo descubrimos simplemente."; *ibid.*.

(20) *Ibid.*, C8, §42, pág. 144.

(21) *Ibid.*, C7, §39, pág. 122.

(22) *Ibid.*, C1, §6, pág. 42.

(23) *Ibid.*.

Conocer el fundamento de algo equivale a ver intelectivamente la necesidad de que sea de esta o de la otra manera. Como la evidencia es "la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido es, o lo que hemos rechazado no es"(24), por más «objetivo» que sea el conocimiento, si no tiene el carácter de lo evidente, no hay verdad: la esfera cerrada de la verdad permanece inaccesible.

Pues bien, la idea de una lógica pura lleva irremediablemente a una teoría del conocimiento. La investigación acerca de su objetividad y validez es, necesariamente, investigación por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general. Bajo este lineamiento, las *Investigaciones lógicas* son importantes porque meditan sobre el conocimiento en cuanto tal. El conocimiento es un acto en el que sujeto y objeto son correlativos, esto es, una correlación entre "la *conexión de las cosas*, a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales o posibles y, la *conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real de lo que es"(25). Así las *Investigaciones* :

...se fundan en la idea del conocimiento como tal, y ello *a priori*, sin tener para nada en cuenta la peculiaridad del humano conocer en sus condiciones psicológicas.(26)

Las *Investigaciones lógicas* buscan determinar la relación entre la objetividad del conocimiento y la subjetividad en general. Quieren mostrar que la representación científica es objetiva y válida, y que el sujeto tiene la posibilidad de ver intelectivamente a las leyes como tales y, por consiguiente, de vivir la verdad apropiándose(27).

(24) Ibid., pág. 41.

(25) Ibid., C11, §62, pág. 191. Comenta Husserl acerca de la evidencia: "...es la forma general de la intencionalidad, de la 'conciencia de algo'; en ella la objetividad está ante la conciencia a modo de algo aprehendido, visto 'ello mismo': de suerte que la conciencia está con el objeto mismo"; *Lógica formal y lógica trascendental*; ed. UNAM, véase Segunda sección, Capítulo primero, §59, pág. 166.

(26) Ibid., §65, págs. 197-198.

(27) Dice Husserl con respecto a las condiciones noéticas: "...es evidente *a priori* que los sujetos pensantes en general deben ser capaces, por ejemplo, de llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teórico. En especial debemos de tener, como seres pensantes, la facultad de ver intelectivamente las proposiciones como verdades y las verdades como consecuencias de otras verdades; y de ver intelectivamente también las leyes como tales, las leyes como fundamentos explicativos, los principios como últimos principios, etc."; *ibid.*, §65, pág. 198.

#### 1.4. Conocimiento y existencia.

Husserl en la *Idea de la fenomenología* expresa que una crítica del conocimiento tiene como finalidad el aclarar la esencia del saber y, sobre todo, su pretensión de "validez objetiva o certero alcanzar su objeto"(28). Tal crítica mostrará que el papel fundamental del conocimiento es ser un constituyente esencial por el cual el hombre se autodetermina a sí mismo. En este sentido es que la búsqueda de la evidencia en el conocer manifiesta la necesidad vital por lograr la verdad. Husserl mismo siente en carne propia esta necesidad:

No podré vivir de un modo verdadero y auténtico mientras no me aclare a mí mismo, en rasgos generales, lo concerniente al sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista principales de una crítica de la razón; mientras no haya pensado, trazado, comprobado y fundamentado un esbozo general de ella. He soportado ya suficientemente las torturas de la falta de claridad, y de las dudas que vacilan de aquí para allá. Tengo que llegar a una fortaleza interior. Se que ahí han naufragado grandes genios, y si quisiera yo compararme con ellos, tendría que desesperar desde el comienzo.(30)

¡Vivir de un modo verdadero y auténtico! Una vida sin la verdad no es auténtica y no lo es porque la verdad es lo que da "firmeza interior" y con ello, el que el hombre se determine autónomamente. Con la verdad, la humanidad ha de normarse a sí misma racionalmente y no con prejuicios o creencias faltos de razón. Buscando la fundamentación de las ciencias, se llega a la conciencia de una fundamentación última, que esclarecerá el sentido y validez de todo saber. Una teoría del conocimiento es importante, sí, porque es el paso hacia la consideración de lo trascendental debido a que inquiere no acerca de este o aquel saber sino sobre sus condiciones de posibilidad, colocándonos por encima de toda posición subjetiva coperteneciente al mundo.

(28) Husserl, *Idea de la fenomenología*, ed. F. C. E., véase "Segunda lección", pág. 37. Comenta Husserl: "La cuestión ahora es: ¿cómo puede *instaurarse la crítica del conocimiento*? Como autocomprensión científica del conocimiento, quiere averiguar (conociendo científicamente y, por tanto, objetivando) qué es en esencia el conocimiento; qué se halla en el sentido de la referencia a un objeto, que a él se atribuye; y qué en el de la validez objetiva, o certero alcanzar su objeto, que el conocimiento debe poseer cuando se trata de auténticamente tal."

(29) Esta cita de Husserl se encuentra en *Introducción a la fenomenología de Husserl*, de Szilasi, Amorrortu, véase Introducción, págs. 21-22.

Con la verdad, el hombre no abrigará más incertidumbres que inhiban a sus actos o medroso por las consecuencias de su actuar. Es una tortura la falta de claridad porque no hay seguridad, certeza, firmeza en la comprensión del mundo por no tener en claro su sentido y con ello, su validez objetiva. La praxis resultante de la incertidumbre lejos de afirmar al individuo en su verdadera humanidad lo enajena, lo hace ser un «esquife juguete de la mar». Husserl, por consiguiente, se halla inmerso en la más rancia tradición filosófica: «conocer es actuar». La filosofía es teoría, contemplación pura; pero teoría pura que da lugar a una praxis, conformadora del mundo y de la vida. Para Husserl:

El hombre moderno de hoy día no ve en la ciencia y en la nueva cultura formada por ella, como el hombre "moderno" de la Ilustración, la autoobjetivación de la razón humana ni la función universal creada por la humanidad para hacer posible una vida verdaderamente satisfactoria, una vida individual y social basada en la razón práctica. Esa gran fe, sustituto otrora de la fe religiosa, esa fe en que la ciencia conduce a la sabiduría -a un conocimiento efectivamente racional de sí mismo, del mundo y de Dios y, mediante aquél, a una vida de "dicha", satisfacción y bienestar, verdaderamente digna de ser vivida, aunque siempre susceptible de adquirir formas más perfectas-, ha perdido su fuerza, en amplios círculos al menos. Vivimos pues, por lo general, en el mundo que se ha vuelto incomprensible; preguntamos en vano por su finalidad", por su sentido, otrora tan indudable porque era reconocido por entendimiento y voluntad.(30)

La «firmeza interior» es el resultado del conocimiento de sí mismo, del mundo y de Dios. Por esto, la verdad o el conocimiento no sólo reviste un mero carácter epistemológico sino ontológico a la vez: por una parte afirma y da sentido al ser como ser verdadero y, por otra, muestra que el hombre es un ser libre. De esta manera, una praxis racional elegida voluntariamente es posible porque no estará sujeta a condicionantes que no son racionales sino sujeta a la verdad, a un verdad que es vivida y que, como tal, es imposible no proceder conforme a ella. Dejar la vida a la subjetividad empírica, a los sentimientos, es dejarla a la deriva en el mundo natural; sujeta, por ende, a las contingencias; encerrada en el eterno círculo de las reiteraciones del mundo, no progresa, tan sólo deviene orgánicamente, como un animal.

El hombre de la Ilustración tenía fe en la ciencia para así

(30) Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, ob. cit., véase Introducción, pág. 9.

alcanzar la sabiduría y con ella la unidad entre entendimiento y voluntad. La actividad teórica condiciona a la práctica y viceversa, porque es una sola razón quien gobierna.

i) Ciencia y sabiduría. Husserl precisa su pensamiento:

...debemos colocarnos por encima de toda esa vida y de toda esa tradición cultural y buscar nosotros mismos, individualmente y en comunidad, por medio de reflexiones radicales, las posibilidades y necesidades últimas a partir de las cuales podamos tomar posesión acerca de lo que existe efectivamente, juzgándolo, valorándolo, actuando sobre ello. Ciertamente que así sólo alcanzaremos generalidades, "principios" de los cuales tendremos que responder cabalmente, mientras que la vida consiste en decisiones de cada "instante", que nunca tienen tiempo para fundamentaciones de racionalidad científica. Pero cuando la ciencia ha tomado decisiones con fundamental responsabilidad, éstas pueden imprimir en la vida, sin duda, normas habituales, al modo de direcciones volitivas, de formas prescritas dentro de las cuales deben y pueden mantenerse las decisiones individuales, hasta donde efectivamente las asumamos. Para una *praxis* racional, la teoría *a priori* sólo puede levantar barreras tales que rebasarlas signifique contrasentido o desvarío. (31)

La actitud teórica busca lo universal, pero ello no es impedimento para que «imprima» a la vida ciertas directrices o normas que se desprenden de su propio contenido -las disciplinas teóricas son el fundamento de las prácticas(32)-. La vida no espera. En las decisiones del instante, la fundamentación científica no ayuda directamente, sino que lo hace al encauzar dentro de los márgenes de lo racional a la decisión, procurando la vida dichosa. La teoría no es contranatura, sino el límite que la vida ha de respetar para no incurrir en contrasentido, sentencia Husserl.

¿Qué ha sucedido entonces?, ¿por qué episteme y barbarie coexisten simultáneamente? ¿No es contrasentido que a la par de tan ingenioso desarrollo tecnológico haya tanta destrucción? ¿Por qué actualmente con tanta ciencia el hombre no encuentra sentido a la existencia? Husserl magistralmente hace ver dónde se halla la dificultad: la ciencia ha perdido su significado para la humana vida porque se ha especializado dejando al margen su 'significación absoluta'. Especializada, la ciencia no comprende por sí que el sentido ontológico de su objeto y, en general

(31) Ibid., págs. 9-10.

(32) Husserl, *Investigaciones lógicas*, véase "Prolegómenos a la lógica pura", C2, §16, pág. 64 y ss.

que su sentido para la existencia humana está por encima de su campo de investigación. Las ciencias especializadas por atender a su objeto bajo una perspectiva, perspectiva siempre unilateral, no reflexionan sobre la "universalidad del ser y su fundamental unidad"(33). Es comprensible, ahora nos damos cuenta, el por qué ninguna ciencia puede suplir a la filosofía: ellas son unilaterales a tal grado que su sentido y, por ende, su fundamento no descansa en ellas. No obstante ello, la ciencia intenta sustituir a la filosofía y, como es el caso de la psicología, de fundamentar al modo científico, esto es, por medio de leyes, a lo que es trascendental de por sí(34). La especialización ha hecho más aguda la falta de unidad entre voluntad y entendimiento, acrecentando la crisis porque sólo se atiende un aspecto, el fin práctico, olvidando el trascendental. Hay un divorcio entre ciencia y vida porque la ciencia "se ha convertido, bajo la forma de ciencias especiales, en una especie de técnica teórica"(35), que hace la vida más fácil, cierto es, pero que no le procura sentido o que incluso se lo vacía al dar satisfacción a necesidades inmediatas que se conciben como fundamentales por ser objeto de atención de esa «técnica teórica». Tal especialización hace prácticamente imposible la sabiduría que daría o trataría de dar cuenta del sentido de la existencia. Es tan vasto actualmente el saber que nadie puede sacar "provecho de esa riqueza, de disfrutar de todos sus tesoros de conocimiento"(36). La ciencia, así, por atender sólo a las cuestiones vitales más inmediatas y por la unilateralidad de su perspectiva no será

(33) Dice Husserl: "A las ciencias especiales independizadas les falta comprender la unilateralidad fundamental propia de sus operaciones; les falta comprender que sólo empezarán a captar teoréticamente el pleno sentido ontológico de su respectiva esfera de objetos, cuando se desprendan de las anteojeras metódicas que su actividad exclusiva, dirigida a una esfera particular, volvía inevitables; con otras palabras: cuando dirijan sus indagaciones hacia la universalidad del ser y su fundamental unidad."; *Lógica formal y lógica trascendental*, Introducción, pág. 8

(34) Para Husserl: "...la mera misión de la psicología es descubrir las condiciones *naturales* de las vivencias comprendidas bajo este título, o sea investigar las conexiones reales, en que la vivencia nace y desaparece según el testimonio de nuestra experiencia."; *Investigaciones lógicas*, véase "Prolegómenos a la lógica pura", C8, §50, pág. 160.

(35) *Lógica formal y lógica trascendental*, véase Introducción, pág. 7.

(36) Dice Husserl: "Tal vez esto denuncie una tragedia de la moderna cultura científica, más honda y de mayores consecuencias que la que suele deplorarse comúnmente en los círculos científicos: la serie de las ciencias especializadas se ha vuelto tan grande que ya nadie está en situación de sacar entero provecho de esa riqueza, de disfrutar de todos esos tesoros de conocimiento, abarcándolos todos."; *ibid.*

capaz nunca de ofrecer soluciones a problemas trascendentales. Al erigirse como sustituto de la filosofía, la ciencia quiere hacer pensar que los problemas filosóficos son tan sólo pseudoproblemas. Este es el mal de nuestra era: vivir sin dar solución o siquiera plantearse la problemática trascendental o, en el último de los casos, dejar esa cuestión a los sentimientos o a la fe. Esto no quiere decir que los científicos no puedan o no se planteen cuestiones trascendentales. De hecho lo intentan al buscar una ciencia pura y dejar tras de sí a la actitud natural. Pero cuando se ubican en la problemática trascendental, erróneamente con los mismos métodos y procedimientos de sus ciencias objetivas abordan al objeto que es diferente, dando lugar a una metá-basis. Si plantean problemas de carácter trascendental los científicos ya no se hallan dentro de su disciplina sino propiamente en la filosofía, esto es, ya no son científicos sino filósofos.

Consideremos la ficción de Huxley *Un mundo feliz*. Aún siendo manipulados genéticamente los individuos -clases alfa, beta, etc.-; aún siendo condicionados desde su nacimiento hasta su muerte -temor a los espacios abiertos, fobia a las flores, etc.-; y dando satisfacción plena a las necesidades vitales más inmediatas -sexo, alimentación, seguridad-, aún así ese mundo feliz no puede operar sin el *soma*. Hay desajustes que se presentan a pesar de toda planeación. En nuestras sociedades postmodernas eso que es ficción ahora es ya casi realidad. Cada vez es más grande y portentosa la producción científica; no hay lugar en que no tenga éxito y, sin embargo, cada vez hay un vacío mayor. El ser humano lejos de afirmarse en toda su individualidad enriqueciéndose espiritualmente, es cada vez más lábil y, en consecuencia, del todo manipulable. La ciencia construye un mundo más racional pero, paradójicamente, más vacío de sentido. La ciencia crece más el desierto a la par también. Es por ello que prácticas del todo contrarias a la razón (discriminación racial, violencia, etc.) existen, en gran medida, como respuesta a la falta de sentido a la vida que la ciencia no puede proporcionar. A pesar de tanto saber, el dolor y el sufrimiento persisten en el mundo.

Heráclito mismo, desde entonces, habíase percatado del mal. Recusaba a Pitágoras porque poseía sí, mucha ciencia, pero de mala arte (37). Mucha ciencia sin la unidad que determina el lugar que corresponde a cada conocimiento para conseguir un fin último que haga trascender al hombre en su finitud. En efecto, la ciencia propone fines pero no consigue la sabiduría. Alarga más la vida pero no le colma de sentido.

Para Husserl, las ciencias positivas:

...sólo pueden dar lugar a una racionalidad relativa, unilateral, que deja presente a su necesario reverso: una plena

(37) Heráclito, véase fragmento B129.

irracionalidad.(38)

Tal es el efecto de la especialización que no logra una ciencia universal del ser y con ello la sabiduría, esto es, la normación racional de la vida humana toda. Aún reuniendo y logrando una unidad de todas las ciencias con la lógica, falta ese elemento que nunca se incorpora como temática propia de ellas pero que explica su sentido: la subjetividad trascendental. Es por esto que aquella idea cartesiana de una ciencia fundamental tiene su razón de ser y actualidad porque la fundamentación de todas las ciencias muestran que éstas son sólo ramas de un mismo tronco del cual dependen y del cual adquieren justificación. Es una lógica, sí, pero de carácter trascendental la que unifica a la ciencia o, propiamente dicho, una fenomenología de la subjetividad trascendental que posibilita la comprensión de las ciencias para la vida humana. De fundamentación en fundamentación se llega a ver, con toda apodicticidad que:

*...sólo hay una filosofía, una ciencia efectiva y auténtica; las ciencias particulares auténticas son miembros dependientes de ella.* (39)

ii) Excurso filosófico: la escuela cínica.

La sabiduría y no otra cosa el afán de la filosofía. En ella lo teórico y lo práctico se condicionan mutuamente, llevando a la conciencia a la síntesis suprema, a la razón. Un fenómeno originario de los tantos que podemos hallar en la historia de la filosofía y que hacen pensar como Husserl en una intrínseca teleología en el devenir filosófico, lo hallamos en la escuela cínica, ejemplo de sabiduría.

Ya no son los tiempos en que la epopeya homérica y hesiódica son las únicas que prescriben la educación. Son los tiempos del ciudadano, del hombre en comunidad política. El hombre se descubre como un ser social que, por ende, demanda de una «segunda naturaleza». Tiempos de gloria militar, del esplendor de la «tragedia», de una arquitectura maravillosa; pero también tiempos de muerte, guerras fratricidas y pestes. Esplendor y miseria, siempre la armonía griega. Sólo un pueblo como el de los griegos pudo dar lugar a lo que se conoce como la escuela cínica. Sólo un pueblo tan rebotante de vida podía albergar sin destruirse, por el contrario afirmándose, a los contrarios. Tragedia y come

(38) *Lógica formal y lógica trascendental*, Introducción, pág. 20.

(39) *Ibid.*, Sección Segunda, CVII, §103, pág. 282.



dia, libertad y esclavitud, culto apolíneo y culto dionisiaco. En filosofía no podía ser menos y si desde su inicio lleva implícita una forma de vida, con Sócrates y las escuelas socráticas menores, la actitud vital y la teórica se enlazan para dar paso a una síntesis superior: la sabiduría. La sabiduría es virtud y este aspecto del magisterio socrático la escuela cínica lo hace el fundamento de su filosofar. Ciertamente, ellos no desarrollaron un pensamiento teórico: impugnaban la teoría de las formas y eran contrarios a una enseñanza semejante a la que se impartía en la academia platonica. Su mismo pensamiento con respecto a las ideas (eidos), nominalismo, hacía imposible el desarrollo de un saber teórico. Para ellos, el desdén socrático hacia saberes que no tenían por objeto específico al hombre, justificaba que el conocimiento se redujera a lo necesario para vivir. El conocimiento tiene un fin práctico sí, pero sólo bajo esta condición el hombre puede ser verdaderamente libre. Por eso es que tanto Antístenes como Diógenes adquieren importancia. En ellos hay una sabiduría que determina tanto el actuar como el saber. Reduciendo a lo más básico las necesidades es como el hombre puede acceder totalmente a lo espiritual; solamente así se halla por encima de la realidad y libre de ella. Este aspecto de la escuela cínica es fundamental porque por vez primera quedan supeditados a principios básicos tanto el saber como la conducta práctica. No hay distinción, no son ámbitos distintos sino las caras de una misma moneda, ámbitos de una misma dimensión que siempre la paideia griega tomó con igual consideración. En Sócrates, a pesar de todo, no es lo mismo porque es una postura negativa su indiferencia hacia los bienes terrenales, lo cual es una afirmación consecuente, un aspecto positivo de la escuela cínica que determina la conducta. Por esto y por lo que hace ver Hegel, la escuela cínica representa el momento en que un individuo adquiere conciencia plena de su individualidad, esto es, se toma conciencia de que se puede regir uno en base a fines determinados por la razón y queridos por la voluntad. El conocimiento de lo que es bueno para el hombre lo hará quitarse o zafarse de aquellas cadenas que, por vivir en sociedad, se ha echado encima ahogándole. El ideal del sabio es lo que se busca y con un fundamento racional plenamente establecido es como la filosofía no solamente aboga por una actitud teórica sino práctica también. ¿Cuál es el fundamento?: el bien es el fin general al que tienden los hombres. ¿En qué consiste ese bien?: en lograr la libertad

con la indiferencia hacia todo lo superfluo, indiferencia a lo no natural. En los cínicos encontramos pues, una filosofía que determina a partir de un primer principio tanto a lo teórico como a lo práctico, obteniendo como resultado no una falta de sentido sino la seguridad en el actuar y la afirmación de la vida misma. El hombre debe lograr el bien para ser virtuoso. Y sé es bueno cuando voluntad y entendimiento caminan a la par. Es por esto que el sabio se basta a sí mismo: quiere lo que necesita y necesita lo que quiere.

#### 1.5. El conocimiento como carácter ontológico.

Husserl hace ver que la crisis de la humanidad europea se origina porque poco a poco el afán de lograr una filosofía estricta fenece, es decir, por el "debilitamiento del impulso científico de la filosofía"(40). ¿Por qué Husserl sostiene tal cosa y qué implica ello?

Para Husserl, la aurora del pensamiento griego alcanzó su máxima esplendor con la conciencia de lo ideal. El descubrimiento de las ideas y de los valores, en sentido objetivo, hizo que surgiera "un hombre nuevo"(41). La conciencia de las ideas produjo a un nuevo ser porque ellas proyectan al hombre hacia la infinitud. Con el hombre griego que se da cuenta de lo ideal, de las ideas:

Se defiende y se extiende primero en él (y seguidamente también más allá de él) una humanidad singular que viviendo en la finitud, se proyecta vitalmente hacia el polo de la infinitud. Con ello crece y toma cuerpo asimismo un nuevo modo de formación de la comunidad y una nueva forma de comunidad duradera, cuya vida espiritual, que debe su condición de vida común al amor a las ideas, a la producción de las ideas, y a la conducción ideal de la vida según normas, lleva en sí el horizonte de futuro de la infinitud: el de una infinitud de las generaciones que se renuevan desde y a partir del espíritu de las ideas. Todo esto se consuma inicialmente, pues en el espacio espiritual de una única nación, de la nación griega como desarrollo evolutivo de la filosofía y de las comunidades filosóficas. De un sólo golpe toma cuerpo con ello por primera vez en esta nación un espíritu cultural general capaz de hacer entrar en su órbita a la humanidad entera, y se produce así una transformación perpetua en forma de una nueva humanidad.(42)

(40) Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Ed. Nova, (trad. Elsa Taberning), Buenos Aires, 1981, véase pág. 47.

(41) Husserl, *Crisis de la humanidad europea*, en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, (trad. Jacobo Muñoz et. al), Col. Filosofía, Barcelona, 1991, véase pág. 32.

(42) *Ibidem*.

Surge una nueva humanidad por el *amor a las ideas*. Ese amor, por otra parte, es importante porque ofrece al hombre el impulso necesario para realizarse del todo y ser, por vez primera, original. Mediante las ideas el hombre se descubre como un ser libre. Veamos por qué:

Abocado al mundo, el hombre sujeto a la necesidad es. En actitud natural el mundo es tan sólo el espacio vital en que nuestros afanes y objetivos particulares se realizan. Es el mundo de las cosas amadas, estimadas, peligrosas, etc.. Es el mundo de la tradición en donde lo subjetivo, lo finito, establece distinciones al parecer insuperables. Ahora bien, con los griegos, por primera vez se apodera de los hombres:

...la pasión de una consideración y de un conocimiento del mundo que vuelve la espalda a todos los intereses prácticos y que en el círculo cerrado de sus actividades cognoscitivas y de los tiempos a ellos dedicados no producen otra cosa que teoría pura, ni aspiran a otra cosa. En otros términos: el hombre pasa a ser un espectador desinteresado, vigía omní-abarcante del mundo, se convierte en filósofo... (43)

Con el descubrimiento de lo ideal, los griegos son conscientes de que el hombre no está inexorablemente sujeto a la necesidad y, mucho menos a los fines inmediatos. Precisemos: el interés práctico con el cual nos dirigimos cotidianamente al mundo, impide que a éste último lo consideremos en sí. Se requiere de una nueva actitud que, dejando de lado toda interés utilitario se dirija y aprehese al ente tal como es. El ente mundano no es en sí en actitud natural, sino que bajo un ropaje de ideas y sedimentaciones lógicas se ofrece tal y como es intencionado (al respecto véase supra 3.3 Constitución). El hombre considera al mundo siempre bajo ciertos objetivos o intereses que, no siendo privativos de él sino de la sociedad en que vive, determinan a la praxis cotidiana por lo cual no va más allá de lo inmediato, es decir, de lo finito. Con la conciencia de lo ideal se abre el reino de lo posible porque se cae en cuenta de que puede haber una representación del mundo en sí que sea válida para todos. Se descubre así, que el conocimiento como tal, no está supeditado a las faenas diarias y problemas cotidianos, sino que es posible una teoría pura, un conocimiento puro que tenga por objeto no al ente de la tradición sino al ente

(43) Ibid., pág. 341.

en sí mismo. Con esta actitud (de producir conocimiento sin interés alguno, teórico puro), el hombre se convierte en filósofo y da lugar a una nueva comunidad duradera que se plantea tareas infinitas, esto es, tareas que lo proyectan 'vitalmente hacia el polo de la infinitud'. Cabe, entonces, que la actitud teórica propicie un estilo habitual en que la vida se conduzca no conforme a los intereses prácticos inmediatos, sino conforme a ideas y valores que den lugar a normas ideales también. Lo relevante al caso es que esas normas son aceptadas voluntariamente, es decir, sin coacción alguna. Con los griegos, dirá Husserl, comienza:

...la evolución de una nueva época de la humanidad, de la época de la humanidad que a partir de ese momento no quiere ni puede vivir sino en la libre conformación de la existencia, de su vida histórica a partir de las ideas de la razón, en orden a tareas infinitas.(44)

Esta actitud de considerar al ente fuera de toda utilidad hace que la humanidad se eleve a niveles superiores al quedar libre de cualquier condicionamiento. Tareas infinitas comienzan conformando a la existencia a partir de las 'ideas de la razón'(45). Para Husserl, con la exigencia del conocimiento puro y desinteresado se halla también la exigencia de lo "puro y absoluto en el dominio del valor y de la voluntad"(46).

i) Con los griegos se inicia una 'transformación completa' de la humanidad porque al despuntar lo ideal, el mundo pierde su carácter de absoluto. Con la actitud del espectador desinteresado:

...el hombre contempla, ante todo, la diversidad de las naciones, de las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, que para ellas vale, con sus tradiciones, sus dioses, sus demonios y sus potencias míticas, como el mundo real y evidente sin más. En este asombroso contraste toma cuerpo la diferencia entre representación del mundo y mundo real, y se plantea la pregunta nueva por la verdad; no la verdad cotidiana tradicionalmente vinculada, en suma, sino por una verdad igualmente válida para todos cuantos no están cegados por lo tradicional, por una verdad en sí.(47)

(44) Ibid., pág. 328.

(45) Dice Husserl: "A la actitud teórica del filósofo corresponde, pues, la decisión constante y previa de dedicar la vida futura, siempre y en el sentido de vida universal, a la tarea de la teoría, a la edificación del conocimiento teórico sobre conocimiento teórico *in infinitum*"; *ibid.*, pág. 342.

(46) Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, ob. cit., pág. 44.

(47) Husserl, *Crisis de la humanidad europea*, ob. cit., pág. 342.

Para Husserl la conciencia de una verdad válida para todos, de una verdad única es lo que da la pauta para forjar la idea de una norma ideal para la vida en todos sus aspectos. Así, en la belleza, en el derecho, en los valores se busca la norma ideal desde la cual se pueda juzgar a los actos y las cualidades de las cosas. Con base en la actitud teórica se inicia una nueva forma de comunidad en la que la praxis se rige no en consonancia con la opinión o la tradición sino conforme a lo ideal(48).

ii) Observamos entonces que, por un lado, el hombre descubre que puede determinarse a voluntad, sin mediar interés alguno u obligado por las circunstancias, es decir, es consciente de la libertad y, por otro, descubre que es necesario un fundamento para explicar a la vida toda, esto es, de un fundamento que explique el sentido y la finalidad de la existencia y que, al hacerlo, permita salvar toda diferencia entre los hombres. Ambas cosas se implican: el afán por lograr un saber puro es con la finalidad de encontrar a lo absoluto. En lo absoluto se ha dejado atrás todo interés mundano que enfrenta a los hombres convirtiéndose el hombre en filósofo. Estos dos órdenes, el saber y el hacer, cuando se conjugan han dado lugar a lo que se conoce como sabiduría. Para Husserl las filosofías desarrolladas hasta su momento han sido predominantemente filosofías de la cosmovisión, esto es, filosofías que buscan dar una "respuesta relativamente más perfecta a los enigmas de la vida y del mundo"(49). Estas filosofías han buscado la sabiduría. Para ellas, la "sabiduría es, dicho con otras palabras, un esbozo concreto relativamente perfecto de la idea de humanidad"(50). Con tal finalidad, las filosofías del pasado si bien buscan ser ciencias estrictas, se han limitado a su tiempo y poco a poco han dado lugar a la idea de cosmovi-

(48) Para el maestro Nicol: "La filosofía tuvo la virtud de eliminar el interés, la ambición, la conveniencia, el prejuicio o el punto de vista personal. No se eliminaron de hecho, sino como reguladores."; véase *La reforma de la filosofía*, Ed. F. C. E., Sec. Obras de filosofía, México, 1980, CVIII, §22, pág. 227.

(49) Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, ob. cit., pág. 95. Dice más adelante: "Las filosofías del pasado eran por cierto filosofías de la cosmovisión en la medida en que en sus creadores dominaba el impulso hacia la sabiduría; pero eran igualmente filosofías científicas, por cuanto alentaba en ellas el propósito de ser ciencias estrictas"; *ibid.*, pág. 97.

(50) *Ibid.*.

sión. La cosmovisión como el esbozo concreto de la idea de humanidad es distinta para cada época. De ahí que se haya ido perdiendo poco a poco ese afán por lograr una filosofía como ciencia estricta. La idea de cosmovisión es distinta a la idea de ciencia. Esta última es:

...supratemporal, lo que aquí quiere decir, que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de cada época.(51)

Con la aparición de la modernidad se ha dado una alteración de sentido con respecto a la idea de ciencia porque la actitud teórica ha tenido que demostrar su valía sirviendo a los intereses mundanos. Husserl hace ver que la filosofía nació con la pretensión de ser una ciencia estricta pero que, con el advenimiento de la modernidad en la que sólo se quiere creer en «realidades», esas tareas infinitas planteadas por la filosofía se vieron interrumpidas y desplazadas por el naturalismo que postula a los hechos como lo primordial y con ello, sólo tareas como la de lograr el bienestar personal se satisfacen.

De ese modo, el conocimiento que en la actitud filosófica muestra ser la liberación del hombre con respecto a la necesidad, el conocimiento que mostró ser de carácter constitutivo, ontológico, en el surgimiento de un hombre nuevo, ha terminado por subordinarse a los intereses particulares inmediatos que hacen tener un mayor dominio sobre la naturaleza, sí, pero que lo ligan más estrechamente a ella volviéndolo dependiente. Empieza así el divorcio entre la cosmovisión como sabiduría del mundo y de la vida y la ciencia que solamente logra desarrollar un conocimiento objetivo y no de carácter filosófico debido al naturalismo.

iii) Con la filosofía se abre la posibilidad de una autorreflexión que no está limitada a los problemas de su tiempo, sino a una autorreflexión universal. Con tal autorreflexión se concibe la posibilidad de un fundamento que sobrepase a cualquier punto de vista o prejuicio. Asimismo, la autorreflexión origina a la autorresponsabilidad universal, pues se llega a la aprehensión concienzuda de:

...la idea de autonomía, la idea de capacidad volitiva de de cisión para configurar con autorresponsabilidad universal toda su vida personal en la dirección de la unidad sintética de un vida; correlativamente, para configurarse a sí mismo

(51) Ibid., pág. 98.

en la dirección de un Yo verdadero, libre, autónomo, el cual «busca» realizar la razón que le es innata, el esfuerzo por ser fiel a sí mismo, por poder permanecer idéntico consigo mismo en tanto que Yo-razón... (52)

Este abandono de la búsqueda de un fundamento propiciado por el naturalismo, ha dado lugar a la concepción de una razón teórica independiente de la razón práctica con la consecuente crisis de las ciencias y de la humanidad. La ciencia al objetivar a la subjetividad a elevado al rango de lo absoluto a lo que tan sólo, en verdad, es relativo, a los hechos. Las ciencias de hechos sólo dan lugar a meros hombres de hechos, por eso para Husserl:

La crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto de su propio sentido racional de la vida, la caída en el odio espiritual y en la barbarie, o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supera definitivamente al naturalismo. (53)

Sucede que la ciencia no libera al hombre y, por consiguiente, tampoco da lugar al surgimiento de uno nuevo. Atado al mundo, el hombre se dedica a transformarlo para su bienestar personal. La ciencia al promover tan sólo el desarrollo del conocimiento objetivo, liga más al hombre con el mundo hasta convertirlo en cosa también; cosa medible, cuantificable, programable, desechable, etc..

La falta de un verdadero fundamento ha dado lugar a perturbaciones que dan al traste con la tranquilidad que en otros tiempos se gozó. Al proponer a los hechos como lo fundamental ni se esclarece el "sentido de las realidades estudiadas en la ciencia de la naturaleza y del espíritu" (54) ni, en consecuencia, "qué podría considerarse como 'ser absoluto' y si el mismo es, a final de cuentas, cognoscible" (55).

Para Husserl, el naturalismo ha puesto en crisis a la humanidad porque al no poder establecer un fundamento toda norma que regula a la existencia es puesta en duda, discutida o "empíricamente falseada y, en consecuencia, privada de su validez" (56).

(52) Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ob. cit., §73, pág. 280.

(53) Husserl, *Crisis de la humanidad europea y la filosofía*, ob. cit., pág. 358.

(54) Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, ob. cit., pág. 102.

(55) Ibid..

(56) Ibid., pág. 103.

Dice Husserl:

Los naturalistas y los historicistas luchan por la cosmovisión, y sin embargo, los dos acometen desde distintos lados la tarea de transmutar en hechos las ideas y de transformar toda realidad, toda vida en una incomprensible amalgama de 'hechos' sin ideas. Ambos comparten la superstición de los hechos.(57)

Como vemos, el abandono de la realización de una filosofía rigurosa hace que ese espíritu griego de normar mediante lo ideal, mediante las ideas a la humanidad se pierda, dando lugar a la barbarie y al odio que es lo que priva actualmente en nuestras sociedades. La libertad de elegir por uno mismo la forma de existencia se ha ido delegando a otros debido al culto a los hechos. Esto hace que sólo se atiende a los intereses más inmediatos, olvidándose de que se es miembro de una colectividad y que se tiene por delante a las nuevas generaciones. La autorresponsabilidad si bien atañe directamente a los actos personales, debe considerar las repercusiones que tienen tales actos en la comunidad y en lo futuro.

iv) Con el advenimiento del naturalismo la cultura de las ideas (el culto a las ideas) es desplazada por la cultura de los hechos (culto a los hechos). Las tareas inmediatas son las que cuentan. Únicamente el bienestar personal se promueve. El conocimiento, por consiguiente, no libera al hombre, no lo proyecta más allá de las necesidades más inmediatas. En este sentido, lo ata más a su circunstancia, haciendo que se consuma con las cosas mismas.

Al establecer a los hechos como lo primordial y ser estos contingentes, el conocimiento no consigue establecer un fundamento que sobrepase su facticidad. La teoría, el conocimiento desarrollado por las ciencias está dirigido al mundo para su transformación. Esto impide que no sea puro, con el problema de que no se desprendan de él las normas por las cuales puede regirse la existencia. El conocimiento, actualmente, tiene por objetivo principal resolver cuestiones meramente finitas. Es necesario un saber trascendental que manifieste su carácter ontológico, constituyente, y que deje surgir como en la antigua Grecia, a un nuevo hombre. La filosofía como autorreflexión de la humanidad es el saber que se requiere y la fenomenología es un reflexionar sobre lo infinito.



## CAPITULO SEGUNDO

### LA PROBLEMATICA DEL CONOCIMIENTO EN LA FILOSOFIA MODERNA

---

El problema del conocimiento en cuanto a su posibilidad (cómo es posible un conocimiento objetivo) y validez (criterio de la evidencial), se ha hecho presente en la historia de la filosofía junto con sus posibles soluciones. Comprender lo que implica la teoría del conocimiento es comprender el cambio radical dado en la filosofía por la modernidad. Para esto, acudir a los veneros originales, a las fuentes prístinas donde adquieren sentido e importancia las cuestiones gnoseológicas significa reasumir los motivos que dieron lugar a ellas. La teoría del conocimiento no se explica por sí misma, lo hemos dicho. La búsqueda de un conocimiento verdadero, de una verdad indubitable, es síntoma de una necesidad vital a satisfacer: dar fundamento a la existencia. En este sentido, el conocimiento por su carácter ontológico, revela ser un elemento importante; por él se da la conciencia de la libertad y, asimismo, por él se abre la posibilidad de que surja una nueva humanidad.

La verdad revelada no tiene cabida en filosofía. Mucho menos una verdad que nos dice qué son las cosas, sí, pero no nuestra vida, nuestra existencia. Al respecto, el problema mismo del conocimiento lleva irremediablemente a preguntar por el fundamento que da significación y razón de ser a todo. Así, a final de cuentas, la búsqueda del fundamento último es búsqueda de lo absoluto. Lo absoluto se enseñorea de los sistemas filosóficos porque el fundamento no sólo es de carácter gnoseológico sino ontológico también. Las investigaciones sobre el conocimiento requieren de lo absoluto necesariamente para su elucidación porque: ¿cómo dar cuenta del conocimiento si no se esclarece la condición ontológica del sujeto y del objeto de la relación cognoscitiva? To-

memos en cuenta lo anterior para comprender el planteamiento que se llevará a cabo sobre Kant y los sistemas poskantianos.

## 2.1. OBJETIVISMO.

Sostiene Husserl en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que la historia de la filosofía presenta una unidad a pesar de la diversidad de sistemas. El que haya una unidad quiere decir que existe una "teleología en el devenir histórico de la filosofía"(1), es decir, que hay una tarea que se continúa a través de los tiempos y que el filósofo contemporáneo, funcionario de la humanidad, es heredero de ella.

La tarea comenzada en la antigua Grecia, cuando se concibe el pensamiento de la existencia de un polo ideal que ha de normar al conocimiento y a la verdad natural(2), y que continúa a través de todas las filosofías en un sentido muy amplio, es la de lograr que la razón se conozca a sí misma, eso es, que la razón se autocomprenda porque, a final de cuentas para Husserl, la historia de la filosofía:

...es una lucha en el marco de la constante lucha de la razón «despertada», una lucha de la razón por llegar a sí misma, a su autocomprensión, a una razón que se comprende a sí misma de forma concreta...(3)

Ese devenir de la razón como autoconciencia posibilita comprender el esfuerzo de los filósofos predecesores y la labor ha realizar en nuestros días.

Pues bien, ha sucedido que ese deseo de normar el saber mediante lo ideal ha dado lugar a una situación que resulta ahora un problema. La ciencia en aras de la objetividad deja de lado toda subjetividad. Pero cuando se enfrenta ante el hecho irrecusable de que producto es de un rendimiento concienical, su validez y objetividad está en cuestión y con ello, la idea de un saber que por estar encima de las diferen

(1) Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ob. cit., véase Capítulo II (CII), §19, pág. 73.

(2) Dice Husserl exactamente: "Sólo que precisamente una nueva humanidad surgida en Grecia (la humanidad filosófica, científica), se vio alentada a transformar la idea teleológica «conocimiento» y «verdad» característica de la existencia natural, y a adscribir a la idea por primera vez configurada «verdad objetiva» la dignidad superior, la dignidad de una norma para todo conocimiento."; *ibid.*, CIII, §33, pág.127.

(3) *Ibid.*, §73, pág. 281.

cias, y que sea la pauta para establecer normas que den lugar a una comunidad racional se desvanece. Así, el problema del conocimiento se ha vuelto crucial porque no sólo pone en cuestión la evidencia del conocimiento científico en general sino que al hacerlo, pone en crisis a la ciencia misma en cuanto a su razón de ser para la vida.

El problema ha surgido, en concreto, porque se ha llevado a cabo una alteración de sentido que da lugar a una nueva manera de concebir y aprehender al mundo y a sus relaciones con él. El conocimiento tal y como se desarrolla actualmente no es ya aquella vía que da lugar a un hombre nuevo sino sólo el medio para dominar a la naturaleza y apropiarse de sus riquezas. Se olvida así, que el hombre no sólo tiene apetitos naturales sino espirituales también que, por igual, han de satisfacerse.

El mundo objetivo en sí, no obstante ser una construcción lógica, ideal, "sustituye hipotéticamente a la naturaleza realmente intuitiva"(4). La concepción de ese mundo objetivo altera el sentido original que tiene la ciencia para con los hombres y que es ser el medio para lograr un pensamiento libre, esto es, un pensamiento que al no estar ligado a la necesidad, da lugar a la autorreflexión y, en consecuencia, a la libertad, a la libertad de normar racionalmente la existencia.

Como sólo tiene cabida en las ciencias aquello que es verificable «objetivamente», lo humano -el «mundo de la vida» en que se afana la existencia humana- queda descalificado. El mundo de la ciencia es un "*mundo de cuerpos real y cerrado en sí*" (5), en el que lo subjetivo no tiene cabida. Al suscitarse tal separación, la ciencia pierde su sentido para él y para la vida misma, y no da lugar a la posibilidad que tiene la humanidad de concretizar su *eídos*. La ciencia ha dejado de significar la libertad pura frente a la necesidad ciega y, con ello, la posibilidad de gobernarse a sí mismo por la razón: la sabiduría. La ciencia moderna de hoy día acerca del sentido y finalidad de la existencia enmudece, no tiene nada que decir. Enfrascada en la conquista del mundo, se olvida de algo muy importante y que el conocimiento mismo manifiesta: que el hombre, por la razón es un ente trascendental.

La alteración de sentido que se inicia propiamente con la aritmetización de la geometría, cuando a esta última con la medición se

(4). Ibid., §64, pág. 231.

(5) Ibid., §10, pág. 62.

le vacía de sentido porque se tiende a lo meramente simbólico, se consolida con Galileo en el ámbito de las ciencias experimentales(6). Ese carácter de objetividad que reclaman las ciencias en lo que lo subjetivo-relativo queda descartado lleva a problemas que son la pauta para el surgimiento de una teoría del conocimiento(7). La relación entre intuir y pensar, por ejemplo, se ha vuelto enigmática(8). Así, en el caso de la física-matemática, v. gr., al cuantificar indirectamente a los fenómenos naturales y reducirlos a una relación funcional mediante fórmulas, se toma a lo que tan sólo es un método como al verdadero objeto (9), con el consiguiente demérito de la intuición porque, de acuerdo a ese objetivismo, todo lo que ofrece ella es relativo, careciendo por ello de toda comprobación. Con esta postura, no se da cuenta uno que los productos de la ciencia físico-matemática son el rendimiento de una operación más originaria que le proporciona sentido.

(6) Dice Husserl: "En la dirección de la mirada que desde la geometría dirige al mundo y a partir de lo que aparece sensiblemente y matematizable, Galileo *hace abstracción* de los sujetos en cuanto a personas con una vida personal, de cuanto en uno u otro sentido pertenece al espíritu; de todas las propiedades culturales que se allegan a las cosas en la praxis humana."; *ibid.*.

(7) Para Husserl: "Entran, pues, ahora en escena enigmas del mundo de un estilo anteriormente nunca vislumbrado, enigmas que condicionan y promueven una manera de todo punto nueva de filosofar, la «teoría del conocimiento», la «teoría de la razón», y pronto también filosofías sistemáticas, con una fijación de objetivos y un método enteramente nuevo. Esta revolución, la mayor de todas, es conocida como *la transformación del objetivismo científico*, del moderno, pero también del de *todas las filosofías de los siglos anteriores, en un subjetivismo trascendental*"; *ibid.*, CII, §13, pág. 71.

(8) Dice Husserl: "...el problema aparece en primer lugar como pregunta por la relación entre el pensar científico-objetivo y la intuición; así pues, por un lado tenemos el pensar lógico en tanto que pensar de pensamientos lógicos; por ejemplo: el pensar fisicalista de la teoría fisicalista o un pensar puramente matemático, donde la matemática en tanto que sistema de enseñanza tiene su lugar, a saber: la matemática en tanto que teoría. Por otro, tenemos el intuir y lo intuido mundano-vitalmente antes de la teoría. Aquí surge la inextirpable ilusión de un pensar puro, el cual, despreocupado de la intuición en tanto que pensar puro, ya tendría su verdad evidente e incluso la verdad del mundo."; *ibid.*, CIII, §34, pág. 141.

(9) Dice Husserl: "El ropaje de ideas que conocemos como «matemática y ciencia natural matemática», o incluso el *ropaje de símbolos* de las teorías matemático-simbólicas, cubre -tanto para el científico como para los hombres cultos- todo cuanto asumido como naturaleza «objetiva, real y verdadera», *ocupa el lugar* del mundo de vida, lo disfraza. El ropaje de ideas hace que tomemos por *ser verdadero* lo que es un método..."; *ibid.*, CII, §9, pág. 53.

a) Objetivismo y filosofía.

Para Husserl toda la filosofía antigua es objetivista y lo es porque:

Lleva en su círculo de investigación tan sólo los polos-objetos constituidos, pero queda ciega frente al ser y la vida plenos y concretos que constituyen trascendentalmente a tales polos-objeto. (1)

Salvando a la sofística que considera al saber en su relación con lo humano, la filosofía antigua sólo pondera al polo objeto en menoscabo de su correlato. Pensemos en Aristóteles: aunque él sostiene la idea de un entendimiento agente, activo, que procura 'fantasmas' al entendimiento pasivo, aquel entendimiento encuentra una *esencia* en sí terminada que tan sólo es necesario contemplar para conocerla. Ese polo-objeto ideal es un mundo cerrado en el que lo subjetivo se halla al margen. Cegándose ante la correlación lo objetivo necesariamente llega a ser enigmático. Esto no debe dar lugar al pensamiento, señala Husserl, de que la validez del método científico sea un engaño(2), sino que esa validez descansa sobre un supuesto que permanece oculto y es el que le da su carácter y sentido. No es sino hasta la filosofía moderna que el polo sujeto se considera importante para dar cuenta del carácter objetivo de las ciencias.

El objetivismo llegó a los extremos con los problemas entre el intuir y el pensar dando lugar a una teoría de la ciencia. Con la filosofía moderna, se cobra conciencia de la importancia de la subjetividad en el proceso del conocimiento pero se ocasiona un problema mayor: se concibe la posibilidad de que la ciencia sea una mera ficción.

No obstante el avance logrado por Descartes en cuanto a la pretensión de fundar a la filosofía sobre el *ego* no se logra, en su caso, superar el objetivismo. Su aspiración por lograr un saber objetivo hace que su descubrimiento de la *cogitatio* -«tener conciencia de», la intencionalidad-, se malogre. Cuando Descartes se cuestiona que qué cosa es y consigna que es una sustancia pensante, una alma, la subjetividad

(1) Ibid., CIII, §52, pág. 185-186.

(2) Dice Husserl exactamente: "Al igual que ya en Kant, la opinión no es la de que *la evidencia del método científico-positivo* es un engaño, ni de que sus resultados sean sólo aparentes, sino la de que esta misma evidencia es problema..."; *ibid.*, CII, §27, pág. 105.

trascendental se le escapa. Al sostener que la naturaleza del *cogito* es el pensar, da por descontado que ese pensar es la actividad de un agente, de una cosa. Por la duda hiperbólica Descartes logra descubrir al *ego* como cosa pensante. Descartes aprehesa a su propio yo pensando, al yo real y en base a él pretende fundamentar al edificio del conocimiento y a la filosofía toda. Husserl hace ver el error cartesiano:

Descartes no ve con la debida claridad que el Ego, es decir, *su yo desmundaneizado por la epojé*, y en cuyas cogitaciones funcionantes posee el mundo todo el sentido de ser que puede en absoluto tener para él, *no puede aparecer en el mundo* como tema, porque *todo lo mundano* toma su sentido precisamente *de esas funciones* y, por lo tanto, también el propio ser anímico, el yo en sentido usual.(3)

Al pensar que es una «cosa» que duda, entiende, quiere, etc., Descartes aprehende a un yo existente a partir del cual abstrae el alma pura. Es por eso que Descartes permanece en la epojé: sustrae una alma 'como residuo del cuerpo' y la objetiva; la hace objeto para una conciencia. De este modo, el alma es considerada como un objeto en sí, independiente de toda relación. Por lo anterior, necesariamente tenía que surgir una teoría del conocimiento porque ahora es un problema saber cómo:

...el Ego llega, en la intencionalidad de su razón (mediante actos racionales), a producir conocimiento objetivo, o dicho en lenguaje *cartesiano*: conocimiento que *transciende metafísicamente el Ego*.(4)

Si el sujeto es en sí, ¿cómo obtiene un conocimiento objetivo de algo ajeno a él? Observamos que Descartes si bien inaugura una nueva forma de filosofar, al objetivar a la conciencia y considerarla como en sí continúa atado al objetivismo. Absurdos son los que resultan de esta posición, v. gr., pretender inferir a partir del *ego* un 'afuera.' ¿No es absurdo concebir un 'afuera' de la esfera egológica del ser? Si el mundo es algo objetivo en sí, ¿cómo lo subjetivo puede apropiárselo?(5). La di

(3) Ibid., §19, pág. 86.

(4) Ibid., §20, pág. 87.

(5) Dice Husserl: "Esta ingenuidad case inextirpable hace también que durante siglos casi nadie haya formulado objeciones al «carácter obvio» de la posibilidad de inferir del Ego y su vida cogitativa a un «afuera» y que prácticamente nadie se haya planteado realmente la cuestión de si un «afuera» pueda tener absoluto sentido respecto de esa esfera egológica del ser, lo que sin duda *hace de este Ego una paradoja, el mayor de todos los enigmas*"; *ibid.*, pág. 84.

visión cartesiana entre cualidades primarias y secundarias busca resolver este problema. Hay ideas que no son productos de la imaginación (ideas ficticias), sino que son producidas por una realidad objetiva (ideas adventicias). Formalmente la idea es obra del espíritu pero si no es una idea ficticia, entonces lo formal no ha de tener más realidad que lo que la produce; *ergo*, hay una realidad objetiva causante de algunas ideas en el alma. Estas ideas adventicias, empero, se pueden confundir si no se toma en cuenta la división mencionada. Las ideas secundarias no poseen referencia objetiva alguna porque en ellas participan activamente las sensaciones y la percepción -color, sabor, olor, etc.-, de ahí que no nos proporcionen a las cosas tales como son en sí sino tal y como son para nosotros. Por eso, sólo aquellas que para la razón son evidentes, ideas primarias, hacen referencia a una realidad objetiva -tamaño, longitud, el movimiento, sustancia, duración y número-. Es un universo geométrico la verdadera naturaleza para Descartes, quien mediante el criterio de la claridad y distinción busca fundamentar a las ciencias para así obtener un conocimiento objetivo que trasciende el *ego*. Ahora bien, ese criterio de evidencia cartesiano requiere sin embargo de un fundamento, de un aval para considerarlo como tal, cosa que es un contrasentido. Descartes con la hipótesis del genio maligno admite, erróneamente, la posibilidad de concebir como subjetivo al criterio de la evidencia. Como el *ego* está encerrado en sí mismo, no puede tener la certeza absoluta de que lo claro y distinto con que se ofrecen al pensamiento las ideas de lo que es trascendente sea condición suficiente para considerarlas como verdaderas. Lo anterior confirma que Descartes toma como fundamento no al *ego* trascendental sino al *ego* comprendido en la epojé. En fin, es un *ego objetivado* que hace frente a un mundo objetivado también y que no es más que otra forma de expresar la famosa concepción cartesiana de las dos sustancias (pensamiento de tan nefastas consecuencias en filosofía y en las ciencias, en especial la psicología).

A pesar de apelar a lo subjetivo, el objetivismo al que a final de cuentas arribó el cartesianismo cerró todo un mundo de experiencias originarias por la siguiente razón: si bien lo objetivo a que hace referencia con sus conceptos la ciencia, nunca es experimentado directamente, se propicia la ilusión, por la forma de considerar las cosas el

objetivismo, que su evidencia se halla en su resolución lógica(6). Es por esto que su relación con la conciencia se concibe innecesaria. Las ciencias científico-naturales, en este sentido, no explican y no lo hacen porque ellas deducen, producen, predicen formas objetivas de estructuraciones de cuerpos físicos o químicos(7): deducen más no explican. Explicar es hacer comprensible el carácter lógico del que las ciencias infieren su conocimiento. Lo que hace falta es mostrar el carácter de evidencia de sus conocimientos. La ciencia buscando la objetividad hace a un lado a lo subjetivo, pero tal proceder se revierte en su contra porque al pretender justificar su conocimiento sucede que no puede porque hay un sinsentido incomprensible en su operar(8). No podía ser de otra manera: si la ciencia es un producto humano, ¿en dónde radica su objetividad y validez? El criterio de evidencia no puede ser de carácter subjetivo, sería relativo. Así aconteció con Descartes al buscar él justificación a su propio criterio de la evidencia apelando a Dios. La filosofía moderna en sus inicios erró al objetivar a la conciencia, naturalizándola. Al hacerlo, el sujeto se convierte en *tabula rasa* en la que un «no se qué» inscribe caracteres. Por evitar el objetivismo se cae en el psicologismo pero, como se verá más adelante, ello es un contrasentido mayor.

(6) Al respecto dice Husserl: "Ciertamente sus teorías, las figuras lógicas, no son cosas mundanos vitales como lo son las piedras, las casas, lo árboles. Son todos lógicos y partes lógicas a partir de los elementos lógicos últimos. Para expresarlo con Bolzano: son «representaciones en sí», «proposiciones en sí», conclusiones y demostraciones «en sí», unidades ideales de significación cuya idealidad lógica determina su *telos* «verdad en sí»"; *ibid.*, CIII, §34, pág. 136.

(7) Dice exactamente Husserl: "Hay que reconocer por fin que ninguna ciencia objetiva, por muy exacta que sea ni explica ni puede explicar nada con seriedad. Deducir no es explicar. Las predicciones o las formas de construcción objetivas de los cuerpos físicos o químicos dan lugar al conocimiento y, en esta medida, predicen: pero esto no explica nada, sino que necesita explicación."; *ibid.*, §55, pág. 199.

(8) Dice Husserl: "Nada podía paralizar la fuerza propia de las ciencias exactas, desarrolladas a ritmo acelerado e inatacables en sus propios resultados, ni la fe en su verdad. Y, sin embargo, tan pronto como se caía en cuenta de que son rendimientos concienciales de los sujetos cognoscentes, su evidencia y claridad mutan en un sinsentido ininteligible."; *ibid.*, CII, §24, pág. 94.



## 2.2. SUBJETIVISMO TRASCENDENTAL.

En Kant y el idealismo alemán encontramos el intento de fundamentar al conocimiento en base a la subjetividad. Este intento de tomar a la "subjetividad cognoscente como sede primordial de todas las formaciones de sentido y de todas las valideces de ser objetivas"(1), es lo más importante en estas doctrinas. Kant, por ejemplo:

...proyecta una gran filosofía de *tipo nuevo* y, sin embargo, científica, sistemáticamente elaborada, una filosofía en la que el giro cartesiano a la subjetividad de la conciencia se traduce a la forma de un subjetivismo trascendental.(2)

Si el sujeto es el elemento activo en el proceso del conocimiento ¿cómo es que logra un saber que va más allá de la experiencia: universal y necesario? Más allá de la experiencia inmediata el sujeto logra conocimientos como los de la ciencia física. Ahora bien, ¿cómo es ello posible?

### 2.2.1. Kant.

Para el racionalismo es un hecho que la razón obtiene conocimientos objetivos, esto es, conocimientos que nos dan a las cosas en sí mismas. Cuando las ideas son claras y distintas hacen referencia a objetividades. La fuente del error, para Descartes, brota cuando se invierte el orden natural que ha dispuesto Dios para con nosotros. El equívoco se hace presente cuando mediante la sensación y la percepción -que no son dadas para juzgar sino para "significar a mí espíritu las cosas convenientes y perjudiciales"(3)-, concluimos propiedades o cualidades relativas a los objetos trascendentes al *ego*. Pensamos así que la luz de un cerillo es mayor que la de una estrella. La razón es la única que puede juzgar acerca de estas cosas; por tanto, es imposible que un conocimiento de tipo sensible nos de las cosas en sí. La imposibilidad radica, entonces, en que en ese tipo de conocimiento participa tanto el cuerpo como el alma y no se sabe, con certidumbre, si las ideas corresponden a cosas reales (ideas primarias) o, son meras ficciones dependientes de la subjetividad (ideas secundarias).

(1) Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, ob. cit., véase CII, pág. 104.

(2) Ibid., §25, pág. 100.

(3) Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Ed. Porrúa, México, 1992. Véase "Meditación sexta", pág. 86.

El racionalismo tiene conciencia de que hay tipos diferentes de conocimientos y considera que aquel que nos da a las cosas tales como son en sí mismas no puede ser producto de la sensibilidad, sino sólo aquel que proviene de la razón pura. La razón siempre busca lo incondicionado, pero el racionalismo falla cuando concibe que la misma evidencia requiere de justificación; así, cuando su evidencia la fundamenta en la *veracitas divina*, lejos de resolver el problema lo hace más crítico por caer en un dogmatismo.

No obstante lo anterior, el racionalismo ha puesto de relieve el papel de la subjetividad en el proceso del conocimiento. De este modo, el empirismo al tratar de fundamentar al conocimiento fracasa, contrariamente a lo esperado, porque aún partiendo de la 'experiencia', deviene un escepticismo.

La filosofía anterior a Kant al tratar de fundamentar al conocimiento parte de la subjetividad como un *a priori*. Pero ese fundamento era la razón o la experiencia humanas. Esto hace comprensible la duda acerca de la validez y objetividad del conocimiento, porque:

...¿cómo pueden configuraciones racionales creadas en mi razón (mis propias «*clarae et distinctae perceptiones*») -las de la matemática y de la ciencia matemática de la naturaleza- aspirar a una validez objetivamente «verdadera», a una validez metafísicamente trascendente?(4)

Las ciencias son el resultado de una praxis y por ello su fundamentación implica al sujeto del conocimiento. El racionalismo fracasa, según Kant, porque asume la idea de que se puede obtener un saber de las cosas en sí mismas sin analizar al instrumento que tiene para conocer(5) Para Kant, la filosofía se vuelve dogmática porque no hace una previa crítica de la razón misma. Ciertamente, la razón logra conocimientos de carácter universal y necesario pero no explica cómo es esto posible, sobre todo si la razón es una razón humana. Si el sujeto es el elemento activo en el proceso, cómo es que se logra alcanzar un conocimiento independiente de la experiencia, objetivo. El empirismo ha visto la necesidad de encon

(4) Husserl, *Crisis de las ciencias ...*, ob. cit., CII, §19, pág 85.

(5) Dice Colomer al respecto: "La intuición intelectual de los racionalistas (ideas innatas, visión de Dios, etc.) siempre es concebida de algún modo como un salto por encima de la condición humana"; véase *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Ed. Herder, Vol. I, "La filosofía trascendental de Kant", pág. 15.

trar un fundamento al conocimiento, pero yerra al querer hallarlo en la experiencia sensible. La experiencia, dice Kant, "nos enseña que algo está constituido de este u otro modo, pero no que ello, no puede ser de otra manera"(6).

Ante estos fracasos del racionalismo y del empirismo, Kant va a mostrar que el hablar de sujeto y objeto conjuntamente es algo indispensable debido a que ambos se implican mutuamente, esto es, son correlativos. Tomando en cuenta que el conocimiento es una correlación, esa correlación necesita contemplar a un tercer término por el cual está mediada: la representación. Por la representación son dados los objetos al sujeto pero, ¿cómo sabemos que a las representaciones correspóndeles un objeto?; ¿cómo sabemos que las ideas claras y distintas son objetivas? Kant también se encuentra con el problema de la objetividad y validez del conocimiento, esto es, de su evidencia. Cartesianamente, de lo único cierto que estoy es de mi existencia como pensamiento. ¿Cómo se sabe con certeza que a las ideas o representaciones de la mente correspóndele un verdadero objeto? La vía cartesiana de la justificación de la evidencia no es posible aceptarla: (deus ex machina).

La idea de Kant para solucionar ese problema es que partiendo de la subjetividad se puede explicar al objeto sin caer en contradicción alguna realizando una crítica. Tal crítica tendrá como objetivo principal analizar el origen, la extensión y validez objetiva del saber *a priori*. Al hacerla se verá cómo es posible un conocimiento como el de las ciencias físico-matemáticas. Lo importante de esa investigación es que también da cuenta del *status* ontológico del objeto que se desvanece en el empirismo o que es aceptado dogmáticamente por el racionalismo. Veamos:

Para Kant:

Lo que no se halla en el objeto en sí mismo, sino siempre en la relación de éste con el sujeto, y es inseparable de la re presentación del primero, es fenómeno.(7)

Sólo hay un objeto para una conciencia y, cuando lo es, es fenómeno. En

(6) Kant, *Crítica de la razón pura*, (Krv), Ed. Porrúa, véase Introducción, pág. 28.

(7) *Ibid.*, "Prólogo a la Segunda edición", pág. 13.

este sentido Kant afirma que la "razón no conoce más que lo que ella misma produce según su bosquejo"(8), y que no tenemos un conocimiento *a priori* de las cosas más que lo que nosotros mismos ponemos en ellas.

Esa es la importancia de la revolución copernicana operada por la crítica; si ya no se debe girar en torno a los objetos sino estos regirse por nuestro conocimiento(9), una analítica del entendimiento puro es indispensable porque:

*¿Cómo condiciones subjetivas del pensar han de tener validez objetiva, es decir, deben ofrecer condiciones de la posibilidad de todo conocimiento de los objetos?(10)*

El objeto es para un sujeto, un fenómeno dirá Kant porque aparece conforme a las facultades cognoscitivas del sujeto. El objeto no es en sí sino para el sujeto quien mediante sus facultades lo 'alumbra'. El objeto no se presenta tal y como es en sí mismo, sino tal y como es para una conciencia. Para no caer en el más burdo subjetivismo se hace necesario elucidar cómo las condiciones subjetivas del pensar pueden tener validez objetiva.

a) Origen y validez del conocimiento.

Si el objeto está determinado por las formas de la sensibilidad y el entendimiento y el origen del conocimiento son, entonces, las intuiciones, conceptos e ideas y no ya el objeto cabe, por consiguiente, preguntarse en dónde radica la validez del mismo, esto es: ¿cómo es posible el conocimiento universal y necesario si su origen radica en formas subjetivas del pensar? A la cuestión gnoseológica de la validez le es indispensable un planteamiento ontológico en pos de su aclaración, es decir, una teoría del sujeto y del objeto para su explicación total.

La distinción de Kant entre fenómeno y noúmeno es fundamen-

(8) Ibid., pág. 15.

(9) Dice Kant: "Hasta ahora se admite que todo nuestro conocimiento tenía que regirse por los objetos; todos los ensayos, para decidir *a priori* algo, sobre estos, mediante conceptos, por donde sería extendido nuestro conocimiento aniquilábanse en esa suposición. Ensayase, pues, una vez sino adelantaremos más en los problemas de la metafísica, admitiendo que los objetos tienen que regirse por nuestro conocimiento, lo cual concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, que establezca algo sobre ellos antes de que nos sean dados."; Ibid., pág. 14.

(10) Ibid., Segunda parte, Segundo capítulo, 1a. Sección, §13, pág. 76.

tal para nuestro análisis: qué sean las cosas más allá fuera de nuestras facultades cognoscitivas con que las aprehendemos, ¡sólo Dios sabe! El objeto es fenómeno porque es la manera en que lo determina el sujeto en su conocer. Pero no malinterpretemos: el objeto no es creado por las facultades cognoscitivas sino que es determinado *a priori* como fenómeno. Al respecto dice Kant:

O que sea el objeto el que hace posible la representación o que sea ésta la que hace posible al objeto. Si ocurre lo primero, entonces la relación es empírica y la representación no es nunca posible *a priori* (...) Más si ocurre lo segundo, puesto que la representación en sí misma (aquí no se trata de la causalidad mediante la voluntad) no produce su propio objeto, según la existencia, habrá de ser la representación entonces determinante *a priori*, en lo que se refiere al objeto, cuando sólo por ella sea posible conocer algo como un objeto.(11)

Las intuiciones y conceptos no son creadores como es el caso, por ejemplo, de la intuición divina quien da existencia. La razón humana finita es porque sólo por la sensibilidad y el entendimiento puede conocer. Estas son las fuentes de donde mana la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. Pero así como es necesario conocer el origen de ese conocimiento, así también lo es el mostrar su validez. ¿Por qué?, porque podría ser una quimera el que nuestro conocimiento científico y el conocimiento en general sea objetivo al depender de las condiciones subjetivas del pensar. Si el objeto es en función de la actividad del sujeto, entonces es menester una analítica del entendimiento, de las formas del pensar del sujeto por las cuales nos son dados objetos.

Pues bien, ya que universalidad y necesidad tienen que ver con el sujeto, ha de mostrarse que las intuiciones y conceptos no solamente permiten conocer objetos sino que por y mediante ellos son posibles. Dicho de otro modo: tiene que mostrarse que las formas del pensar son formas de carácter trascendental que determinan a los objetos como fenómenos pero que no los crean.

(11) Ibid., §14, pág. 77.

b) Sujeto y objeto.

El idealismo trascendental de Kant asume la idea de un sujeto activo que es quien determina *a priori* al objeto. ¿Qué quiere esto decir?, no otra cosa que la determinación del objeto como fenómeno cognoscible depende de las formas puras de la sensibilidad y el entendimiento. Las formas del conocimiento son formas de la objetividad en general. Así, el espacio y el tiempo permiten que lo percibido sensorialmente sea ordenado espacio-temporalmente. Así, ellas conjuntamente con las formas puras del entendimiento (categorías), dan las condiciones que hacen posible toda experiencia. Esto no significa que los fenómenos sean meras apariencias. Para Kant:

Al decir que en el espacio y en el tiempo la intuición de los objetos exteriores y también la propia intuición del espíritu representan ambas cosas tal como afectan a nuestros sentidos, es decir, tal como *aparecen*, no quiere esto decir que esos objetos sean una mera apariencia. Pues en el fenómeno son siempre considerados los objetos, y aún las cualidades que les atribuimos, como algo realmente dado; sólo que en cuanto esa cualidad depende del modo de intuición del sujeto, en la relación del objeto dado con él, diferénciase dicho objeto como fenómeno, de sí mismo como objeto en sí.(12)

Conocemos fenómenos y de ellos tenemos un saber universal y necesario porque están determinados *a priori* por nuestras formas puras del pensar. El espacio y el tiempo forman el horizonte donde nos son dados los objetos como fenómenos. Estas intuiciones puras permiten la representación de los entes; ellas a su vez, representaciones de representaciones, conceptos. La síntesis de las representaciones por el entendimiento son realizadas por las categorías; síntesis suprema que determina lo que las intuiciones proporcionan. El conocer una manzana, por ejemplo, es posible por la síntesis de representaciones que hacen referencia a ese concepto empírico: sabor, olor, peso, etc.. Síntesis que es proporcionada por la categoría de totalidad. El concepto empírico de manzana no es un concepto vacío, meramente formal, sino que es una forma que determina al material que la intuición sensible proporciona, de tal modo que lo enlaza y determina.

Kant muestra que sin la síntesis espontánea del entendimien-

(12) Ibid., Primera parte, Segunda sección, §8, pág. 56.

to no es posible el conocimiento. Las impresiones sensibles que proporcionan los sentidos son una multiplicidad que requiere ser comprendida bajo una unidad. Al mismo tiempo, los conceptos empíricos que ya son síntesis de representaciones sensibles requieren de la síntesis del entendimiento puro para ordenar el caos de sensaciones que proporcionan los sentidos. En la "Deducción Trascendental" Kant pretende mostrar que las categorías no son sólo entes de razón, conceptos epistemológicos que determinan la forma lógica de nuestros pensamientos, sino que son formas trascendentales, esto es, formas que determinan a los objetos. Se comprende entonces por qué el principio supremo de los juicios sintéticos *a priori* sostiene que «las condiciones de posibilidad de la experiencia son también las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia». Se justifica así la validez y objetividad del conocimiento pues tiene la misma base que los objetos a conocer.

Kant encuentra que ya sea en la sensibilidad o en el entendimiento encontramos siempre un *a priori*, es decir, una condición que hace posible a las intuiciones y conceptos. Como las intuiciones puras posibilitan a los objetos de la experiencia, ese *a priori* no puede ser resultado de la misma experiencia, al contrario, debe precederla y hacerla posible. Asimismo los conceptos empíricos son posibles porque hay un *a priori* que los hace ser síntesis de intuiciones, enlaces y determinaciones: las categorías. Pero las categorías mismas requieren fundamentación y Kant, la encuentra en la unidad de la apercepción: el yo pienso debe de acompañar a cada una de nuestras representaciones.

El problema que se presenta bajo esta forma de ver las cosas es de que el objeto es sólo un resultado, el modo de actuar de la conciencia con el caos de sensaciones que procura la sensibilidad. El objeto no posee, digámoslo así, identidad propia. Si Kant apela al noúmeno lo hace orillado como consecuencia lógica de su doctrina(13). Kant, se comentó, está obligado a dar cuenta del tipo de objeto y sujeto de que consta la correlación. En el caso del objeto, si lo único que podemos conocer es a los fenómenos, estos como no son ficciones hacen re

(13) Dice Kant: "Sin embargo, y esto debe notarse bien, queda siempre la reserva de que estos mismos objetos, como cosas en sí, aunque no podamos conocerlos, podemos al menos pensarlos, pues si no, seguiríase la proposición absurda de que habría fenómeno sin algo que aparece."; *ibid.*, Prológo a la Segunda edición, pág. 18.

ferencia a la «cosa en sí». El noumeno no es un entidad sustancial ya que el suponerlo implicaría una hipóstasis cosa que no admitiría Kant. Del noumeno no podemos saber nada porque no es propiamente dicho, «algo»; de ahí que sea solamente pensado, concepto límite. Como el objeto no es creado sino más bien informado, se requiere del noumeno para no caer en absurdos porque, para explicar al fenómeno y no hacerlo ver como mera apariencia, tendrías que echar mano de otro objeto el cual sería su base; pero al hacerlo, ese otro objeto tendría que ser fenómeno a la vez porque de otro modo no tendríamos conocimiento de él y no sabríamos que es la base; ahora bien, para dar cuenta de ese otro fenómeno tendrías que apelar a otro y así hasta el infinito. Para explicar al fenómeno como algo trascendente al *ego*, Kant recurre al noumeno porque no quiere reducirlo a mero producto de la conciencia. Kant no duda de que haya cosas fuera del pensamiento, por el contrario, el pensamiento es acerca de ellas, sino que si han de ser objetos de conocimiento, ellas no pueden ser en sí, sino fenómenos. Lo trascendente al *ego* para ser conocido menester es conformarlo, determinarlo con las formas cognoscitivas. Sensibilidad y entendimiento son receptivos pero activos a la vez, por tanto, el sujeto es un sujeto trascendental, es decir, la determinación *a priori* del objeto.

Se parte de la experiencia pero al buscarse los fundamentos lo que logra Kant es un objeto lógico. El noumeno es meramente pensado, concepto límite deducido; en fin, una construcción mítica que carece de toda evidencia.

Desafortunadamente, por el lado del sujeto no se está mejor. Las intuiciones y conceptos puros necesitan, se señaló, fundamentación. Esta la brinda la apercepción pura, pero: qué sea el yo, no lo sabemos. Lo conocemos por su actuar más no en sí. Sin embargo, ese concepto es necesario para hacer comprensible la trascendentalidad de las formas de conocer ya que sin él, serían formas puras pero de algo trascendente al propio *ego*. El yo puro es un yo lógico semejante al noumeno. A Kant se le escapa lo trascendental pues sólo puede pensarlo. Kant no logra rebasar la subjetividad y tal impedimento hace que el fundamento del sujeto y del objeto sea obtenido sólo por deducción lógica ya que nada puede afirmarse más allá de la experiencia. Las representaciones tiene como base a entidades lógicas. En fin, el fundamento es algo meramente pensado a partir de la experiencia.



El hecho de las representaciones no está sujeto a dudas, pero partir de ellas para afirmar después que a toda representación le acompaña un «yo pienso» que las fundamenta no es lo suficientemente claro. Dice Kant al respecto:

Denomínola *apercepción pura*, para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, porque es aquella autoconciencia que, produciendo la representación *yo pienso* (que tiene que acompañar a todas las demás y que es una y la misma en toda conciencia, no puede ser deducida de ninguna otra. (14)

Esta *apercepción pura*, cierto, no puede ser deducida de ninguna otra, pues no sería entonces fundamento, pero se obtiene sólo mediante deducción, así:

...sólo porque no puedo enlazar en *una conciencia* un múltiple de representaciones dadas, es posible que me represente la *identidad de la conciencia en esas representaciones*, es decir, que la unidad *analítica* de la *apercepción* no es posible sino presuponiendo alguna unidad *sintética*. (15)

Este «presuponer» o «tener que poder» muestra que la *apercepción pura* es obtenida por consecuencia lógica, pero falta la evidencia del paso de lo fáctico a lo trascendental. A la *apercepción pura* como concepto no le corresponde intuición alguna. Tendrá que ser otro tipo de intuición, aparte de la sensible, quien proporcione al correlato objetivo pero esto es algo que no admite Kant. Si se es consecuente, habrá que aplicar a él mismo su condena, a saber: intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacíos. La *apercepción pura* es un concepto vacío al cual no corresponde intuición alguna.

Tenemos entonces que el fundamento de Kant es un fundamento de carácter lógico. Esto demuestra que permanece dentro de la correlación fáctica y que su evidencia se vea afectada por el relativismo. De ahí los reparos de Husserl al criticismo kantiano que si bien ha hollado en el terreno de lo trascendental, por errar tanto en el objeto como en el método, el *a priori* de la correlación queda velado a su investigación.

(14) Kant, Krv, Primera parte, Segunda sección, §16, pág. 80.

(15) Ibid., pág. 81.

### 2.2.2. Fichte

Como el conocimiento es una correlación en donde sujeto y objeto se condicionan mutuamente, la serie de los condicionamientos nunca termina. Encontrar el fundamento por el cual la experiencia es posible en la misma serie de los condicionamientos es un absurdo. Kant lo intentó pero sólo para conseguir un fundamento de carácter lógico (trascendental). Con Fichte hay mayor conciencia de lo trascendental. Para Hegel, Fichte:

...tiene el gran mérito de haber proclamado que la filosofía debe ser una ciencia basada en un principio supremo, del que se deriven necesariamente todas las determinaciones. Lo importante es esta unidad del principio y el intento de desarrollar, partiendo de él y de un modo científicamente consecuente, todo el contenido de la conciencia o, dicho en los términos entonces usuales, de construir a partir de él todo el universo.(1)

Fichte concuerda con Kant en cuanto a que se debe de partir del sujeto para fundamentar la relación cognoscitiva. Ahora bien, Fichte va a buscar a tal principio supremo del que se derivan todas las determinaciones fuera de la oposición sujeto-objeto.

El yo pienso de Kant es meramente formal, es decir, deducido en base a los hechos de la conciencia pero, como hace ver Fichte, son los hechos de la conciencia los que tienen que ser explicados porque:

...la representación no puede existir por sí sola; únicamente unida con otra cosa es algo, por sí sola no es nada.(2)

En la experiencia sujeto y objeto se hallan de tal modo implicados que sólo por abstracción es dable pensarlos por separado. Como la relación cognoscitiva requiere fundamentación no es posible fincarla en el sujeto empírico dada su finitud. El se encuentra dentro de la serie de los condicionamientos y el fundamento debe ser, como tal, incondicionado. Si el objeto es explicado en y a través del sujeto, éste no puede ser el sujeto finito porque aunque determinante, determinado es. Para Fichte, la relación cognoscitiva descansa sobre el sujeto, sí, pero es un sujeto trascendental que tanto explica al sujeto como al obje

(1) Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Ed. FCE, véase Volumen III, Tercera parte, Sección tercera, pág. 64.

(2) Fichte, *Primera introducción a la filosofía de la ciencia* (en adelante *Primera introducción*), Ed. Sarpe, véase pág. 43-44.

to. Como la conciencia teórica no se resuelve en sí misma -por la oposición irreductible- quiere decir que en ella no se halla la solución posible al problema del conocimiento. Esto muestra que la conciencia teórica no lo es todo sino que tan sólo es un modo. Para Fichte:

Yo no puedo dar un paso, ni mover mano ni pie, sin la intuición intelectual de mi conciencia de mí en estas acciones. Sólo por medio de esta intuición sé que *yo* lo hago, sólo por medio de ella distingo mi actuar, y en él a mí mismo, del objeto del actuar hallado ante mí. (3)

Hay un modo de conciencia más originario que posibilita al modo cognoscitivo y, asimismo, la validez. Al aprehesar a esa conciencia originaria nos ubicamos directamente en el plano trascendental. En este plano el yo se revela ante todo como actividad, esto es, como acto en el que se afirma a sí mismo como veremos más adelante. Es la libertad -acto moral en el que la voluntad se afirma- lo que nos manifiesta a la conciencia en su carácter originalmente propio, esto es, actividad. El actuar de la conciencia es el fundamento, el principio supremo tan buscado: «yo actuación».

Es comprensible que Fichte haya postulado tal fundamento porque es consciente de que la conciencia teórica es incapaz de trascender la oposición sujeto-objeto en que se resuelve. Pero si por esta vía no es posible hallar al principio supremo, por la conciencia práctica Fichte cree lograrlo. La razón teórica supone una función más originaria. Así, para Fichte:

Nosotros no obramos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a la acción, la razón práctica es la razón de toda razón. (4)

Para Fichte el saber no es lo primario: la conciencia no es sólo cognoscente sino primordialmente práctica.

a) El principio absoluto.

A diferencia de Kant, Fichte señala que:

...el yo no surge por medio de una síntesis cuya multiplici-

(3) Fichte, *Segunda introducción a la filosofía de la ciencia* (en adelante *Segunda introducción*), ob. cit., véase pág. 83.

(4). Véase Colomer, ob. cit., pág. 27.

dad básica se pudiera descomponer aún más, sino por medio de una tesis absoluta.(5)

El «yo actúo» es tesis, posición, a partir de la cual se deduce el universo entero. El punto de partida debe ser algo incondicionado y este requisito esencial sólo lo cumple el «yo actúo». Este no es un ser. El ser no es lo primario, lo primigenio, pues es lo dado, lo puesto. Dice Fichte:

Una cosa, por el contrario, puede ser lo que se quiera; pero tan pronto surge esta pregunta: *¿para quién es ella esto?*, nadie que entienda estas palabras responderá: para sí misma, sino que es indispensable añadir aún por medio del pensar una inteligencia *para* la cual ella sea...(6)

El objeto es para una conciencia, repetimos, así que no puede ser en sí y para sí, condición que impide que se le conciba como lo primigenio. Las dificultades se superan encontrando un verdadero principio que se halle libre de condicionamiento alguno.

Pues bien, reflexionando sobre sí, la inteligencia se vuelve objeto para sí misma y en esta medida es tanto sujeto como objeto. Para Fichte:

Todo el mundo puede, es de esperar, distinguir *este* actuar del *opuesto*, aquel que mediante el cual piensa objetos fuera de él, y encontrar que en este último el pensante y lo pensado son opuestos, por lo que su actividad se dirige a algo diferente de él mismo, mientras que, por el contrario, en el requerido, el pensante y lo pensado son lo mismo, y por ende, su actividad vuelve sobre sí misma.(7)

Al ser sujeto y objeto a la vez, el yo trasciende la oposición como fundamento de la misma. Por consiguiente, el «yo actúo» es lo único que puede explicar los dos órdenes en que se constituye la realidad: lo sensible y lo inteligible(8).

(5) Véase Fichte, ob. cit., *Segunda introducción*, pág. 135-136.

(6) Ibid., *Primera introducción*, pág. 48.

(7) Fichte, *Segunda introducción*, pág. 81.

(8) Dice Fichte: "El concepto del actuar, que sólo se hace posible por medio de esta intuición intelectual, del yo espontáneo, es el único que une los dos mundos que existen para nosotros, el sensible y el inteligible. Lo que se opone a mi actuar -algo tengo que oponerle, pues que soy finito- es el mundo sensible. Lo que debe surgir por medio de mí obrar, es el inteligible."; *ibid.*, pág. 88.

Como el «yo actúo» es un acto originario que está a la base de cualquier otro acto, sólo por la intuición intelectual puede ser aprehendido. De no ser así, es tan sólo algo meramente pensado con el inconveniente de que no se puede afirmar de su sólo concepto, su existencia.

En Fichte el principio supremo no es sólo de carácter epistemológico sino ontológico también(9). El carácter práctico es la base sobre la cual se despliega los demás caracteres. Correspondiente a la acción, el mundo se concibe como un escenario en el que el yo se pone a prueba en el orden moral. El mundo óbice es para que el yo se autoafirme por la lucha. Esto quiere decir que el yo puro es actividad infinita, actividad por lo que va conociéndose a sí mismo hasta lograr la libertad con la conciencia de que él es ambos miembros de la oposición, o sea, todo. Por tanto la conciencia de sí no es algo dado a lo absoluto sino algo que adquiere en su actuar infinito. Es claro, como indicamos arriba, que el yo puro no es el sujeto de la correlación fáctica, al que le es natural el pensar que haya cosas en sí independientes a su pensamiento. Paradójicamente, este yo de la correlación así como su objeto son necesarios para el yo puro, pues, es de lo que se vale para conocerse.

La objetividad del conocimiento está garantizada porque la realidad, el no-yo, es la objetivación del yo puro en búsqueda de sí mismo. De ahí que son posibles las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad porque es lo absoluto mismo objetivándose y conociéndose a sí mismo. Respondiendo a la pregunta de Fichte, ¿cuál es el fundamento de las representaciones?, no hay más respuesta que lo absoluto, el yo puro. En fin, el «yo actúo» fundamenta tanto a la rela-

(9) Con sus tres principios de la dialéctica del yo, Fichte pretende deducirlo todo. El primer principio: "el yo se ha puesto absolutamente como yo" lo que hace es mostrar que por propia necesidad el yo tiene que autoponerse, pero lo hace en referencia a la correlación fáctica de la que requiere para afirmarse como tal, esto es, tanto necesita del sujeto como del objeto. Es tan impensable este principio que se reclama inmediatamente el segundo: «el no-yo no es igual al yo». Al reconocerse como «yo», conoce también que el no-yo no es el yo. Limitado el yo no es el yo puro sino el empírico; un yo divisible al que se le opone un no-yo divisible (tercer principio), siendo doble la relación sujeto-objeto. Fichte auna a los principios lógicos las categorías, desarrollando así lo que Kant daba por supuesto.

ción teórica como práctica(10).

b) El criterio de la evidencia: la intuición.

Hemos visto rápidamente como Fichte pretende resolver el formalismo vacío de Kant al deducir el mundo del «yo actúo». Sin embargo tampoco el logra superar la subjetividad finita, ¿por qué?, consideremos lo siguiente:

i) Fichte si bien ha empleado la intuición intelectual para captar al principio supremo, cae en el error de inferir lógicamente al mundo. ¿Qué es lo que logra?, no otra cosa que un formalismo de corte kantiano(11). Los objetos son sólo determinaciones ideales. Estos no son en sí, sino sólo en función de una conciencia cognoscente y práctica. La naturaleza es deducida y sólo tiene como finalidad el ser un medio para que el yo puro, en su actividad infinita se conozca a sí mismo hasta lograr la libertad. Si la naturaleza es objeto de nuestra consideración de ella sólo conocemos su legalidad, esto es, las leyes que le gobiernan que no son más que expresión del yo puro actualizándose. Con esto, las cosas reales no son más que expresión del yo puro.

ii) Un idealismo subjetivo lo vemos claramente en la formulación de los principios. En el breve escrito pero sustancial, *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, Fichte invita al lector a realizar la intuición intelectual por la cual se aprehesa al «yo actúo», que es fundamento del pensar y de lo pensado. Esta intuición intelectual es un acto en el que el "yo se lleva a efecto sólo mediante el retornar del

(10) Teórica, porque las categorías de la realidad, negación y divisibilidad, se pueden deducir a partir de la reconstrucción de la conciencia; práctica, porque el yo puro se afirma a sí mismo imponiéndose obstáculos a sí mismo voluntariamente.

(11) Dice Hegel con respecto a la reducción del objeto al sujeto: "En cuanto que aquí el Yo convierte el objeto en su representación y lo niega, esta filosofía que examinamos es una filosofía *idealista* en la que todas las determinaciones del objeto son determinaciones ideales. Todo lo que el Yo tiene de determinado. Soy Yo quien convierto la chaqueta en chaqueta, las botas en botas, al ponérmelas. Sólo queda en pie el impulso vacío; es la cosa en sí de Kant, que tampoco Fichte acierta a superar, aunque la razón teórica siga ejerciendo hasta el infinito su acción determinante": *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Ed. F. C. E., (trad. Wenceslao Roces), Sec. de obras de filosofía, México, 1979. Véase vol. III, Parte tercera, Sec. Tercera, Capítulo C, pág.473.

pensar sobre sí mismo"(12). La intuición intelectual es la actividad que retorna a sí, y que tiene como resultado al yo. Es un acto en el que se intuye el actuar del yo, que es condición suficiente para toda conciencia. Más no debemos de confundirnos y cometer el error de aprehesar lo que no es propiamente la conciencia. Dice Fichte:

Mediante este ponerse a sí mismo no debe precisamente ser producida una existencia del Yo, como de una cosa subsistente en sí independiente de la conciencia; afirmación que sería sin duda la más grande de las absurdidades.(13)

Ello es comprensible: se caería en el error de tener al yo como objeto para una conciencia; al reflexionar sobre este nuevo acto, esa conciencia se convierte en objeto para una conciencia y así hasta el infinito. Por eso la intuición intelectual que es un ponerse a sí mismo como poniendo y el yo, son lo mismo, no son «cosas» diferentes, por el contrario: el "Yo como actúo y el Yo como objeto de mi actividad son el concepto del Yo"(14). Por lo mismo debemos de rechazar la idea de que:

Tampoco es presupuesta a esta intuición una existencia del Yo, como de cosa (intuitiva), independiente de la conciencia.(15)

La autoconciencia es quien determina a todo. No puede, por tanto, ser condicionada por una conciencia por principio ajena a ella. Pensar en tal cosa impide aprehesar al fundamento de toda experiencia. De ahí que el objetivo primordial de una filosofía trascendental sea "elevar en general a la conciencia a su modo de operación"(16). Esto es relevante porque se cae en absurdos como los anteriores cuando no hay conciencia clara del objeto propio de la filosofía: en el caso de Fichte, el yo puro. A pesar de lo anterior, claramente se ve que el yo

(12) Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia y tres escritos breves sobre la doctrina de la ciencia y sobre la filosofía trascendental*, Ed. UNAM. Véase *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, §1, pág. 59.

(13) Ibid., §2, pág. 64. (14) Ibid., §3, pág. 68. (15) Ibid., §2, pág. 59

(16) Fichte, *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia en general*, ob. cit. Véase, 2a. Sec., §7, pág. 42. Dice Fichte más adelante: "Todos los filósofos han perseguido la meta propuesta, todos han querido mediante reflexión separar el modo de operación necesario del espíritu humano de las eventuales condiciones del mismo; todos lo han separado realmente sólo que más o menos pura, y más o menos completamente"; ibid, pág. 44

de Fichte es el de la subjetividad humana. El yo finito es lo absoluto y es el objeto de estudio de la *Doctrina de la ciencia*(17). Se tiene conciencia de que el primer principio debe ser trascendental pero se yerra si se toma al yo humano como tal principio. En este sentido, la intuición intelectual con su abstracción y reflexión, que es lo que utiliza Fichte para aprehesar al yo, se queda a medio camino porque no logra purificar del todo a la conciencia en relación a una referencia objetiva. Abstrae a la conciencia de un contenido. Se parte de una experiencia pero ese residuo sigue perteneciendo a la cosa real de la que ha sido abstraída.

iii) Para Fichte su principio cumple en sí y por sí con el criterio de la evidencia. Es absolutamente incondicionado tanto por su forma como por su contenido(18). Sin embargo, Fichte comete un error fatal que hace que todo su gran trabajo se pierda. Veamos: el principio supremo Yo-Yo lo que expresa es la afirmación de la propia existencia como condición necesaria y suficiente para toda conciencia. Así, "TODA CONCIENCIA ESTA CONDICIONADA POR LA CONCIENCIA INMEDIATA DE NOSOTROS MISMOS"(19). Ahora bien, como la intuición intelectual nos da al yo como inteligencia, representa todo un problema el aprehesarla. Para solucionar tal dificultad Fichte sostiene que tanto el acto por el cual se aprehesa al yo como lo aprehesado son lo mismo. Esto permite escapar a la serie de los condicionamientos en que toda conciencia teórica se resuelve. Pero al hacerlo se pierde de vista a ese fenómeno originario de la intencionalidad que la intuición intelectual por vez primera alcanza a otear: la conciencia en su «tender hacia» o «estar dirigida a» un objeto.

(17) Para Fichte: "La forma de la conciencia, en la que debe ser acogido el modo de operación necesario del espíritu humano en general, pertenece sin duda también a los modos de operación necesarios del mismo"; *ibid.*, pág. 43. Como se ve la forma esencial del saber es la forma del saber humano, que es lo único, por eso: "El objeto de la doctrina de la ciencia es después de todo el sistema del saber humano"; *ibid.*, pág.41.

(18) Sobre lo absoluto del primer principio dice Fichte: "Ninguna proposición es posible sin contenido o sin forma, tiene que haber algo, delo cual se sabe, y algo, que se sabe de ello. El primer principio, de todo doctrina de la ciencia necesita tener por lo tanto ambos, contenido y forma. Ahora bien, él debe ser cierto inmediatamente y por sí mismo, y esto no puede significar otra cosa, sino que el contenido del mismo determina su forma y viceversa..."; *ibid.*, Primera Sección, §2, pág. 22.

(19) Fichte, *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, ob. cit., véase, epígrafe del capítulo I, pág. 57.



El yo se intuye a sí mismo, es autoconciencia, esto es, la afirmación de la propia existencia. Como bien lo hace ver Fichte, tal acto de autoconciencia no es un puro poner:

El yo no puede considerarse como puro objeto, así como hasta ahora se ha considerado casi sin excepción, sino como sujeto-objeto en el sentido indicado.(20)

El sentido indicado es de que el yo es un acto y objeto de ese acto a la vez. Fichte no se equivoca en ello, ni en admitir que el criterio de la evidencia es lo inmediato, esto es, lo que se da de un modo inmediato, sino en reducir la conciencia inmediata al yo únicamente. Aclaremos: Fichte sostiene que la conciencia inmediata es aquella en la que sujeto y objeto son lo mismo. El único contenido y forma que satisface a tal condición es el yo. Lo único evidente es él y no otra cosa. Por tal situación Fichte no puede justificar al objeto como tal, esto es, como aquello que le hace frente. Lo que se opone al actuar del yo es él y nada más que él mismo, objetivado inconscientemente.

Como con la acción se da lo puesto y es lo puesto, porque no es un puro poner, no cualquier contenido satisface las condiciones de un primer principio. Si se pone, v. gr., como contenido de la representación a la pared del cuarto, lo que se tiene es la conciencia de ese objeto y no de otra cosa; aún poniéndose la conciencia misma como objeto, sino se realiza la intuición intelectual en la que se abstrae todo lo individual, ese nuevo objeto lo es para una nueva conciencia y así, *ad infinitum*.

Salvar el condicionamiento es el objetivo para alcanzar a intuir al yo. Esto se logra, según Fichte, con la posición del yo, como contenido del primer principio. Pero como hemos visto, lo que se afirma es el yo, su existencia, solamente. Fichte no puede afirmar nada más que a su autoconciencia. El objeto es cero frente al sujeto que lo abarca todo. El objeto no es algo dado originariamente, vía intuición intelectual, sino tan sólo deducido, pensado. Contrariamente a lo que afirma Fichte, la conciencia inmediata muestra, ciertamente, que hay conciencia pero ella no lo es todo. Fichte mismo es consciente que en la

(20) Ibid., §1, pág. 65.

intuición hay algo más que el mero intuir: lo intuido. Pero como está preso en la subjetividad finita no puede afirmar nada más allá de su propia conciencia. Con esta posición está cancelando toda posibilidad de análisis de las operaciones de la conciencia porque no habiendo objeto de las operaciones no hay operación posible alguna. Por eso es tan impensable el primer principio que reclama inmediatamente al segundo, al no-yo. Pero sí este es él mismo yo objetivado inconscientemente la conciencia no sale nunca de sí misma. No hay forma de afirmar la realidad del objeto. La naturaleza es una pura nada 'frente' a la conciencia que lo es todo.

Fichte se equívoca. Hay conciencia sí, pero es «conciencia de». El verdadero *a priori* se le escapa a Fichte quien tan sólo consecuencias lógicas desarrolla. Ese yo que es constituido por la operación de la conciencia es un yo finito que depende de la misma constitución no siendo, por tanto, fundamento. La validez descansa en la intuición, pero ésta aprehesa al yo fáctico y no al yo trascendental.

### 2.2.3. Schelling.

Lo absoluto es el tema de la filosofía de Schelling. Contrariamente a Fichte, quien transforma a todo lo objetivo en subjetivo haciendo absoluto sólo al sujeto(1), Schelling para escapar también de la serie de los condicionamientos y restituir su realidad al objeto, plantea igualmente la idea de un primer principio como fundamento de su filosofía: la unidad indiferenciada.

Este primer principio (la autoconciencia, es decir, Yo=Yo) es el principio supremo porque es lo único fundado en sí mismo.

Ha sido un error considerar como absoluto al ser. La filosofía moderna aunque a partido de la tesis de que el ser es sólo ser para la conciencia, al fundamentar todo conocimiento sobre tal tesis cometió un equívoco que Schelling magistralmente detecta y explica; comenta Schelling:

Podemos imaginarnos perfectamente que nos limitamos al mero conocer y que con ello hemos ganado mantener aparte el Ser, no considerarlo, pues, con el mero conocer, dado que nos es más cercano que el Ser, creemos poder acabar de una manera más fácil y rápida y encontrar un camino, que nos lleve luego al Ser. Pero esta abstracción no se mantiene. Pues ¿de qué trata aquí? Contestación: sólo de un conocer del conocer. Con ello he hecho ya del conocer mismo el objeto, y lo explico entonces como un ente como cualquier otro. Pero la contraposición o la distinción entre el sujeto cognoscente y el ente cae también con la primera reflexión, y entonces no puedo escapar al Ser que quería evitar y rodear como un enemigo. Así, por tanto, el sujeto cognoscente es también lo conocido, un ente, y precisamente en esto ambos aparecen como uno; en éste aparece una característica común, en que ellos, ambos son ente. Por ello no podrá faltar que quien parte del mero conocer, considere al sujeto cognoscente como el Ser de manera perfecta y que conceda a lo que no es cognoscente ni el menor ni, en última instancia, *ningún* Ser.(2)

En efecto, objetivado el yo es un ente como el que más. Ese objetivismo de corte cartesiano lo detecta muy bien Schelling, quien para evitar ab-

(1) Dice Schelling de Fichte: "Fichte, como sucesor de Kant, ha fallado fundamentalmente en esto, habla siempre de una manera imprecisa del objeto en general, en lugar de hablar del objeto real, y no ha entendido ni comprendido cuánto hay ya de subjetivo en este objeto mismo. Eliminó completamente aquello incognoscible que Kant había hecho fundamento de lo cognoscible y lo transformó todo en *mera* subjetividad o mantuvo sólo lo cognoscente"; Schelling, *Presentación del empirismo filosófico*, este escrito se halla en *Schelling; antología*, Ed. Península, véase pág. 298.

(2) *Ibid.*, pág. 293.

solutizar al yo de la correlación va más allá de la relación misma. Piensa Schelling que es preciso encontrar un fundamento en el que la oposición no se dé, sí, pero que no obstante ello, sea lo suficientemente capaz de explicarla. Lo importante es, entonces, que se supere en la noción de autoconciencia toda denotación con existencia real alguna. Al respecto, Schelling mismo declara que lo primordial es "impedir toda intromisión de lo objetivo en el principio puramente subjetivo del saber"(3). De no lograrse tal impedimento, nunca se podrá aprehesar al verdadero absoluto y sí confundirlo como lo hizo el gran Fichte. Necesario es, por consiguiente, desarrollar una filosofía trascendental para intuir primeramente al principio supremo y, después, fundamentar a la relación cognoscitiva. Schelling, al respecto, recurre a un método que consiste en aprehesar a lo absoluto por construcción. Tal método ha de mostrar a la vez que, aún deduciéndose al sujeto y al objeto, ellos son del todo independientes haciendo así posible al conocimiento.

a) La intuición intelectual.

Por no atenerse a lo meramente subjetivo se ha confundido al yo absoluto con el fáctico. Como inicio de todo pensar trascendental:

...lo subjetivo es lo *primero* y el único fundamento de toda realidad, único principio de explicación de todo lo demás, ella comienza necesariamente con la duda universal sobre la realidad de lo objetivo.(4)

Aún el yo empírico de mi autoconciencia por ser una objetivación, no tiene cabida dentro del pensar trascendental y mucho menos ser fundamento del saber. Pero, ¿cómo aprehesar a lo absoluto? El no es una cosa, un ente, absurdo es pensarlo así. Fichte hacía ver que el yo era tanto el acto como el objeto de ese acto, pero no salía de la subjetividad al no poder afirmar a algo más que al propio yo. Schelling aprecia la dificultad e instalándose inmediatamente en lo absoluto deduce el mundo entero y a su correlato, la conciencia.

Pero como la filosofía no ha de partir de ningún supuesto ha de mostrar que el principio supremo no es algo ficticio, meramente pen-

(3) Schelling, *Sistema del idealismo trascendental* (en adelante *Sistema* Ed. ANTRHOPOS, véase, Introducción, §2, pág. 153.

(4) *Ibid.*, pág. 152.

sado, sino «algo» -no en el sentido de «cosa» sino algo en oposición a ficticio-. La intuición intelectual lo que proporciona es el "acto mismo de la construcción"(5), el actuar de la inteligencia. Comenta Schelling:

Este actuar es sólo comprensible por propia intuición interior inmediata, y ésta, a su vez, es sólo posible por la producción.(6)

Vamos, para intuir a la propia operación de la conciencia se tiene que producir, esto es, se tiene que construir al acto de la inteligencia. El actuar de la inteligencia no es dado directamente. Se requiere que el sentido interno produzca la acción originaria de la inteligencia para que pueda ser intuida. En este sentido, es un autointuir en donde "uno se comprenda en constante reflexión sobre este producir", o sea, "que sea siempre al mismo tiempo lo intuido (producto) y lo intuyente"(7).

La intuición intelectual es productiva, es decir, se construye su propio objeto que en este caso es el operar de la conciencia. Tal operar nunca aparece en escena sino que, más bien, es la misma escena, el fondo de donde surge y es posible todo.

¿Qué va a revelar la intuición intelectual?, no otra cosa más que la "autoconciencia es un acto y mediante todo acto se nos realiza algo"(8). El mismo yo fáctico es una realización, una producción, pues:

Por el acto de la autoconciencia ha de surgir en nosotros un concepto y éste no es otro que el del Yo. Al convertirme en objeto para mí por medio de la autoconciencia se origina para mí el concepto del Yo, y a la inversa, el concepto del Yo sólo es el concepto de autoobjetivarse.(9)

Repetimos, la intuición intelectual no instala en el absoluto. Ella nos da la operación de la inteligencia y asimismo, la conciencia de comprendernos como tal operación pues somos nosotros mismos quienes la llevamos a cabo, o dicho de otra forma, nos autointuimos como el actuar mismo. Para evita cualquier confusión Schelling aclara que no es lo mismo la

(5) Ibid., §4, pág. 159.

(6) Ibid., pág. 160.

(7) Ibid..

(8) Ibid., C1, Sección Segunda, pág. 174.

(9) Ibid.. Acerca del Yo dice Schelling: "El concepto del Yo se realiza en el acto de la autoconciencia, por tanto, *fuera* de éste acto el Yo no es nada; toda realidad descansa sobre este acto y *él mismo no es nada más que este acto*"; *ibid..*

"autoconciencia como acto y la conciencia meramente empírica"(10). Aquella es el principio de toda realidad, ésta una realidad derivada; en su concepto no está implícita la existencia. Schelling, no cabe duda, se encuentra en los terrenos de lo trascendental, para corroborarlo sirvámonos de otro ejemplo:

La autoconciencia pura es un acto que se encuentra fuera de todo tiempo y que lo constituye; la conciencia empírica es la que se produce sólo en el tiempo y en la sucesión de las representaciones.(11)

Al intuirse a sí misma la conciencia de modo trascendental se aprehesa no como cosa sino como acto. Acto por el cual son las cosas lo que son para la conciencia empírica. Como consecuencia, dirá Schelling, "hay un concepto más elevado que el de cosa, a saber, el de *actuar*, el de *actividad*"(12). Schelling logra un avance formidable con respecto a Fichte. En efecto, la conciencia empírica es una conciencia que sólo se explica por algo más originario que ella. Es una conciencia construida, no es en sí sino dependiente de un principio superior: la autoconciencia. Dice Schelling:

El acto eterno de la autoconciencia, no concebido en el tiempo, al que denominamos *Yo*, es lo que otorga la existencia a todas las cosas, por tanto, lo que no necesita él mismo de ningún otro ser que lo sostenga sino que, sosteniéndose y apoyándose en sí mismo, aparece objetivamente como el *eterno devenir*, subjetivamente como el *infinito producir*.(13)

Concebir al Yo como acto es la genial contribución de Schelling pero, ¿cómo se explica el paso de lo finito a lo infinito? Señalamos arriba que con la intuición intelectual nos instalamos en lo absoluto pero sí éste es la unidad indiferenciada, ¿cómo se explica la conciencia finita?

b) Deducción trascendental.

Como lo absoluto no puede ser ninguno de los elementos de la relación sino «algo» que los hace posibles, éste tiene que ser de carácter trascendental o sea, ajeno a toda conciencia real y condición objetiva.

(10) Ibid., pág. 175.

(12) ibid., pág. 183.

(11) Ibid., pág. 182.

(13) Ibid..

Por propia necesidad del mismo absoluto, lograr la autoconciencia, se autoobjetiva; así que la realidad producida por él lleva implícita una teleología. El absoluto para poder transformar su idealidad en realidad se autoobjetiva y a través de la historia de la conciencia humana se autoconoce, porque:

...en las otras criaturas el ser no se manifiesta más que en relámpagos aislados, mientras que en el hombre aparece su plenitud sin interrupción, no solamente le está permitido si no que está obligado a ver la naturaleza entera en el hombre sólo.(14)

Son dos los órdenes en el que lo absoluto se desarrolla: la naturaleza y la inteligencia. Ambos necesariamente tienen que ser independientes. Para Schelling, la naturaleza se espiritualiza a través de las leyes hasta llegar a los conceptos (los fenómenos se disuelven en la inteligencia en base a lo formal). El desarrollo de lo absoluto hacia su autoconciencia hace que sean concebidos naturaleza e inteligencia espíritus, esto es, procesos dinámicos que tienden a la espiritualización. El conocimiento, entonces, no es más que el proceso de este desarrollo hasta el saber absoluto en donde todas las oposiciones son resueltas. No importa por donde se comience: ya sea por la inteligencia o por la naturaleza, ambos órdenes siempre llevan a la unidad indiferenciada y con ello, a la conciencia de que sujeto y objeto son lo mismo(15).

El conocimiento, entonces, tiene un fin específico gracias al cual sus elementos adquieren grandísima relevancia. Por la conciencia del hombre lo absoluto se autoconoce; por la naturaleza se ofrece a sí mismo para conocerse. El hombre y la naturaleza no están por demás. La naturaleza no es una nada, es real y necesaria. La naturaleza inanimada:

es una inteligencia inmadura, por tanto, en sus fenómenos no conscientes se entrevé ya el carácter inteligente.(16)

Se precisa, entonces, no tanto ver cómo se desarrolla la naturaleza has-

(14) Schelling, *La relación del arte con la naturaleza*, Ed. Sarpe, Col. Los Grandes Pensadores, No. 68, ob. cit., véase pág. 75.

(15) Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, ob. cit., véase Introducción, §1, pág. 150.

(16) Ibid., pág. 151.

ser inteligencia sino cómo es que a partir de la unidad indiferenciada, unidad simple como veremos, se deduce la naturaleza. Con esto estaremos en condiciones de ver dónde Schelling finca la objetividad de lo real, que es lo que nos interesa por el problema del conocimiento y de lo absoluto.

En *Filosofía y religión*, Schelling indica cuál es el objetivo de la filosofía:

Además de la teoría de lo absoluto, los verdaderos misterios de la filosofía tienen por contenido preferente e incluso único el del nacimiento eterno de las cosas y en sus relaciones con Dios, pues sobre esto se funda, como consecuencia, toda la ética y las indicaciones para la vida bienaventurada tal y como aparecen en el ámbito de las doctrinas sagradas. (17)

Teniendo claro el fundamento que posibilita el 'nacimiento eterno de las cosas' se dará cuenta de la objetividad de ellas y, asimismo, de su total independencia que es condición suficiente para hacer viable al conocimiento. Con Fichte veíamos que la naturaleza al reducirse a una pura nada, hace prácticamente imposible al conocimiento la naturaleza debe ser independiente pues sólo así el sujeto puede efectivamente conocer a aquello que no es él mismo, sino lo otro, lo que le hace frente: el objeto.

Apoyándose en la intuición intelectual por la que el absoluto es intuitivo de forma inmediata (18), se revela que su esencia es la simplicidad. El "ser de Dios consiste en la idealidad absoluta" (19). Lo absoluto es lo absolutamente simple. Ahora bien, dice Fichte:

.....coeterno con lo absolutamente ideal es la forma eterna; no es que lo absolutamente ideal esté sometido a la forma, pues él mismo está fuera de toda forma tan ciertamente como que es absoluto, sino que esta forma está sometida a él, ya que le precede no según el tiempo, sino según el con-

(17) Schelling, *Filosofía y religión*, en *Schelling; antología*, Ed. Península, véase pag. 248.

(18) Dice Schelling: "Entonces todas las formas posibles de expresar lo absoluto son aún sólo formas de su manifestación en la reflexión, y en esto son completamente iguales. Por la esencia del *mismo* (del absoluto), que es tan inmediatamente real como ideal, no puede reconocerse por explicaciones, sino sólo por intuición, pues lo simple sólo quiere ser intuitivo."; *ibid.*, pág. 254.

(19) *Ibid.*, pág. 225.



cepto. Pero esta forma es de tal manera que lo absolutamente ideal, *inmediatamente como tal, sin salir de su idealidad, también es como tal real.*(20)

Lo absoluto es anterior a cualquier forma porque es simple por esencia. Pero siendo ideal, sin estar sometido a alguna forma es en sí mismo una: ser ideal. Como absoluto que es no puede ser condicionado: es el verdadero ser y, como tal, contiene en sí todas las posibilidades dentro de las cuales está el de ser real. Como la forma está sometida a él sin salir de su idealidad también 'es como tal real'. Por esencia, en fin, lo absoluto es ideal y real. Dice Schelling:

Esto real es una consecuencia de la forma, de la misma manera que ésta es una consecuencia tranquila y silenciosa de lo ideal, de lo absolutamente simple.(21)

Por esencia lo absoluto alberga en sí a las dos formas de ser. A partir de aquí no resta más que sacar consecuencia tras consecuencia y, sin embargo, falta mostrar que aún deducidos tanto sujeto como objeto, estos son independientes.

No olvidemos que la autoobjetivación del absoluto tiene una finalidad: autoconocerse. Cuenta para ello con sus potencias, esto es, la naturaleza y la conciencia humana que son "unidades o consecuencias particulares de la afirmación de Dios en tanto que regresan al todo real o ideal"(22).

Este autoobjetivarse no es al modo de una imagen ideal, sino en el modo de un reflejo en donde Dios se contempla a sí mismo(23). Ciertamente, la realidad es múltiple, categorialmente la totalidad la contiene, por eso Dios es lo absolutamente simple, la unidad. En su *Filosofía del Arte*, como tercer principio de la filosofía, Schelling dice que "Dios es inmediatamente el todo absoluto en virtud de su idea"; o sea, por esencia. No podría ser de otro modo porque, como dice, no hay nada fuera de él. Así, las posibilidades en él son efectividades: "Dios mismo

(20) Ibid., checar 225.

(21) *ibid.*, checar 225.

(22) Schelling, *Filosofía del arte*, en *Schelling; antología*, ob. cit., véase pág. 188.

(23) Dice Schelling: "De ahí que lo absoluto se objetiva mediante la forma, no en una mera imagen ideal, sino en un reflejo que es al mismo tiempo, en sí *otro absoluto verdadero*"; *ibid.*, véase *Filosofía y Religión*, pág. 260.

considerado en la afirmación infinita de sí mismo, es el todo absoluto" (24). La naturaleza es infinita porque es Dios mismo en su afirmación infinita. Es lo afirmado infinito que logra la identidad con la afirmación infinita en la unidad indiferenciada. Este afirmar de Dios, por otra parte, es libre, no está condicionado por ninguna causa. Así:

Su producir independiente es un conformarse, un contemplarse a sí mismo dentro de lo real, por lo que éste es independiente y en sí mismo igual que el primer absoluto.(25)

Como igual al primer absoluto, la naturaleza no puede dejar de tener la propiedad exclusiva de lo absoluto, esto es, la independencia. Luego, entonces, lo absoluto le presta a su reflejo la independencia. Para Schelling:

El reflejo, como un absoluto que tiene en común todas las propiedades del primero, si no fuera verdaderamente absoluto y en sí mismo, no podría comprenderse su autonomía para ser tan verdaderamente absoluto como el otro.(26)

Justificando a la naturaleza como realidad subsistente por sí es posible el conocimiento. Al término del conocimiento, si es que puede haber un término, la inteligencia comprenderá que la naturaleza es el absoluto mismo, que ella y la naturaleza son uno y lo mismo: naturaleza creadora y naturaleza creada. La realidad misma es cognoscible porque es el mismo Dios reflejado. Posee legalidad pero no es algo impuesto a ella sino proveniente de su misma esencia.

c) Lo absoluto y la conciencia.

Husserl señala que el problema en los sistemas poskantianos es la evidencia(27). La falta de evidencia determina, en gran medida, el rechazo por parte de las ciencias a las cuestiones trascendentales, rechazo que da lugar a toda esa secuela de dificultades en torno a la fun-

(24) Schelling, *Filosofía del Arte*, ob. cit., véase pág. 185.

(25) *Filosofía y Religión*, ob. cit., pág. 260. (26) *Ibid.*, pág. 264

(27) Habla Husserl del rechazo a los sistemas poskantianos: "Pero el hombre moderno, en tanto que hombre acuñado por la ciencia, reclama una penetración visual que, como correctamente indica la imagen del «ver», exige una evidencia de «ver» las metas y caminos y, en el camino, ver cada uno de los pasos(...) Las grandes filosofías trascendentales no satisficieron la necesidad científica en pro de tal evidencia, y por ello fueron abandonadas sus maneras de pensar."; *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, CIII, §57, págs. 210-211.

damentación y a la relevancia de las ciencias para con la vida humana.

Fichte se esforzó por mostrar que el primer principio es intuible para cualquiera. El problema que se presenta con Schelling es que, situándose de lleno en lo absoluto, fáltale la evidencia. De ahí la pregunta sobre la relación entre conciencia finita y lo absoluto debido a que la reflexión filosófica no logra la objetividad absoluta. Dice Schelling al respecto:

Que todo el sistema cae entre dos extremos, uno de los cuales es designado por la intuición intelectual, el otro, por la intuición estética. Lo que la intuición intelectual es para el filósofo, lo es para la estética para su objeto. La primera, siendo necesaria sólo con motivo de la dirección particular del espíritu que el toma al filosofar, no aparece en la conciencia común; la otra dado que no es sino la intelectual hecha universalmente válida y objetiva, al menos *puede* aparecer en cualquier conciencia. Y a partir de esto puede comprenderse también que la filosofía nunca puede llegar a ser universalmente válida *como* filosofía y por qué. A lo único que se le da objetividad absoluta es al arte. Se puede decir: quitad al arte la objetividad absoluta y entonces dejará de ser lo que es y se convertirá en filosofía: dad a la filosofía la objetividad y entonces dejará de ser filosofía y se convertirá en arte.(28)

Como la intuición intelectual produce su objeto, lo absoluto es aprehendido como unidad simple. Ahora bien, este producir no posee el carácter de la objetividad absoluta y esto se debe a que en él sólo aparece un polo de la correlación: lo subjetivo, el puro pensar. La filosofía alcanza lo supremo, pero éste es solamante pensado. A diferencia de ese intuir, la obra artística es ponente. En ella "se nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente"(29). La intuición estética es la única que nos da al verdadero absoluto, no sólo conforme al pensamiento, sino como la absoluta realidad. Dice Schelling:

Pero dado que esa coincidencia absoluta de ambas actividades que se rehuyen entre sí ya no se pueden explicar más sino que sólo es un *fenómeno* innegable, aunque incomprensible entonces el arte es la única y eterna revelación que existe y el milagro que, aunque hubiese existido una sola vez, debería convencernos de la absoluta realidad de aquello su-

(28) Schelling, *Sistema del idealismo trascendental*, ob. cit., véase "Nota general a todo el sistema", págs. 427-428.

(29) Ibid., véase C4, §2, pág. 417.

premo. (30)

Se pregunta Schelling sobre lo absoluto: "¿cómo esto absolutamente no-objetivo debe ser, sin embargo, llamado a la conciencia y comprendido, lo cual es necesario si él es condición de la comprensión de toda la filosofía?"(31). Si no es evidente lo absoluto no es posible filosofía ni sistema alguno. Bien señala Schelling que la evidencia no puede descansar en los solos conceptos -no saldríamos nunca de la subjetividad-, sino en la intuición intelectual objetivada que no es más que la intuición estética. Schelling es consciente del problema en que se ha metido:

Pues bien, si a pesar de todo hubiese una intuición que tuviera por objeto lo absolutamente idéntico, en sí ni subjetivo ni objetivo, y si a causa de esta intuición, qué sólo puede ser intelectual, se apelara a la experiencia inmediata, ¿de qué manera podría objetivarse a su vez esta intuición, es decir, cómo podría ponerse fuera de duda que ella no se basa en una ilusión meramente subjetiva si no hay una objetividad universal y reconocida por todos los hombres de esa intuición? Esta objetividad de la intuición intelectual, universalmente reconocida y de ningún modo negable, es el arte mismo.(32)

¿Cómo saber que la unidad indiferenciada no es una ficción? A través de la obra de arte es como se cobra conciencia de lo absoluto mismo. Tenemos por consiguiente que lo absoluto no es intuido directamente sino que producido, es expresado en y a través de la obra de arte. En la obra de arte aquello meramente pensado adquiere realidad. En la obra artística encontramos la identidad entre ser y pensamiento objetivada(33). Por ella adquirimos conciencia de que lo supremo es verdaderamente real y no mera fantasía.

Por el acto de la intuición estética tenemos que lo meramente pensado hace referencia a una realidad objetiva. Por eso, la naturaleza es algo real e independiente del sujeto. El conocimiento de la natura

(30) Ibid., §1, pág. 415. Dice más adelante: "Pero no sólo el primer principio de la filosofía y la primera intuición de la que parte, sino también todo el mecanismo que la filosofía deduce y sobre la cual ella misma se basa, se hacen objetivos por primera vez mediante la producción estética"; *ibid.*, §3, pág. 423.

(31) *Ibid.*, pág. 422.

(32) *Ibid.*

(33) Comenta Schelling: "La obra artística nos refleja la identidad de la actividad consciente y la no consciente."; C6, *ibid.*, pág. 417.

leza así, implica la objetividad de ella. No es una nada, sueños que el hombre forja.

Pues bien, paradójicamente Schelling para mostrar la «objetidad de su primer principio acude a los hechos y a la conciencia humana: a la obra de arte y a la reflexión filosófica. Extrañamente lo supremo requiere de sus productos para ser evidente. No obstante lo anterior, para la conciencia humana no es todo ello evidente de suyo. La dificultad estriba en que si bien la intuición nos coloca en lo trascendental lo absoluto nos es dado por medio de una producción, pero nunca directamente. Schelling respondería a esta objeción afirmando que si hay conciencia inmediata de lo absoluto y esta es producida por el sentimiento que despierta la obra artística. No hay que olvidar que lo absoluto se embarca en una odisea en que desarrollando momentos va conociéndose y es aquí donde surge la dificultad en torno a su relación con la conciencia humana: la conciencia en reflexión filosófica o es sólo espectadora del desarrollo del autoconocimiento de lo absoluto, o sólo es un medio por el cual se refleja lo absoluto para conocerse. Sea cual sea la alternativa, para la conciencia humana hay todo un juego del que no dispone evidencia alguna de su legalidad.

Para Schelling el artista, el verdadero artista claro es, por una fuerza irresistible de su naturaleza es impulsado a producir la obra de arte(34). Por el acto estético, el hombre intuye a lo absoluto, viviendo su identidad. Mediante ese acto el hombre supera toda contradicción en que se resuelve. Dice Schelling:

En efecto, si todo impulso parte de una contradicción tal que, puesta la contradicción, se sigue involuntariamente la actividad libre, también el impulso artístico ha de proceder del sentimiento de una contradicción interior. Pero dado que esta contradicción pone en movimiento al hombre entero con todas sus fuerzas, es, sin duda, una contradicción que afecta a *lo último en él*, a la raíz de toda su existencia. Es, por así decirlo, como si eso invariablemente idéntico, sobre lo cual está apoyada toda existencia, se hubiera despojado de su envoltura en los escasos hombres que son, antes que los demás, artistas en el más alto sentido de la palabra, en

(34) Dice Schelling: "Que toda producción estética se basa en una oposición de actividades se puede ya concluir ya con razón de los testimonios de todos los artistas de que son impulsados involuntariamente a la producción de sus obras y que mediante su producción sólo satisfacen un impulso irresistible de su naturaleza."; *ibid.*, pág. 414.

voltura con la que se cubre en los otros, y así, al ser afectado directamente por las cosas, reacciona inmediatamente a todo. (35)

Por ese acto la más extrema contradicción se supera al grado de que, la conciencia humana, podríamos decir, se identifica con lo absoluto, vive la identidad reiteramos. De este modo lo absoluto como tal se conoce a sí mismo y la reflexión filosófica adquiere contenido. En fin, lo absoluto deviene a conciencia de la realidad que es gracias a la producción estética. Como acto en que se refleja lo absoluto mismo, la producción estética es el medio de que se vale lo absoluto para ser evidente para la conciencia humana. Evidencia que descansa en la emoción que se obtiene del participar en la producción estética. Confirmemos:

Así como la producción estética parte del sentimiento de una contradicción aparentemente irresoluble, también termina, según la confesión de todos los artistas y de todos los que participan en su inspiración, en el sentimiento de una armonía *infinita*... (36)

Observamos que no se es más que un medio para lograr la verdad; verdad que no se "comprende del todo y cuyo sentido es infinito" (37). Como vemos, la evidencia para la conciencia en el modo de la reflexión filosófica descansa en la emoción del acto estético. La evidencia se logra al «salirse fuera de sí», esto es, por el éxtasis en que se vive el acto estético.

Schelling aún ubicándose en lo absoluto tiene el problema de la evidencia. El no puede mostrar más que mediante la experiencia estética, la realidad de ese principio supremo. La evidencia así, no es sino un sentimiento de armonía, un éxtasis en el que lo consciente y lo no consciente se funden; una emoción, un «arrobamiento del alma», del que pocos pueden participar.

(35) *ibid.*, pág. 414.

(36) *Ibid.*, pág. 415.

(37) Dice Schelling: "Al igual que el hombre sobre el que pesa la fatalidad no realiza lo que quiere o se propone, sino lo que ha de llevar a cabo por un destino incomprensible bajo cuya influencia está, así el artista por más pleno de intención que esté, sin embargo, respecto a lo que es propiamente objetivo en su producción, parece estar bajo la influencia de un poder que lo separa de todos los hombres y le fuerza a expresar o representar cosas que él mismo no comprende del todo y cuyo sentido es infinito."; *ibid.*.

Es comprensible lo anterior dado el tipo de absoluto que postula Schelling. Como la identidad en la que se han 'borrado' las diferencias lo absoluto se vacía, digámoslo así; pierde todo contenido; es la completa indiferencia que por voluntad propia se ve impulsada a conocerse. Como principio, como unidad indiferenciada, no puede hacerlo debido a que es la pura simplicidad. Se inicia en consecuencia esa odisea del espíritu en su objetivación para autoconocerse en y a través de la historia de la conciencia. Naturaleza y subjetividad se justifican. Como en la conciencia empírica es en donde se presenta la distinción entre la actividad consciente y la actividad inconsciente, sólo el «arrobamiento del alma», el extásis, permite superarla. La emoción artística es la que da fe de lo absoluto como unidad indiferenciada, como la identidad que se manifiesta por medio del arte. Tenemos entonces que lo absoluto no puede ser alguno de los polos sino la suma indiferencia y por la obra de arte el hombre vuelve a su fundamento, a lo absoluto, esto es, a lo que siempre ha sido. *Deo gratias.*

#### 2.2.4. Hegel.

Comenta Hegel:

La intuición intelectual es la más poderosa repulsa de la mediación y de la reflexión demostrativa, extrínseca.(1)

No podía ser menos: con la intuición intelectual estaríamos prácticamente en la religión y no en la filosofía. La verdad, así, es una verdad revelada donde tan sólo se participa emotivamente. Consciente de esta dificultad, la filosofía de Hegel como filosofía de lo absoluto también, tendrá que mostrar primero cómo la conciencia accede a la certeza y al saber absoluto y, segundo, cómo la *mediación*, donde se contempla la relación entre finito e infinito, es el verdadero fundamento y no uno sólo de los polos de la correlación. Con esto se podrá saber qué clase de absoluto es en el que piensa Hegel y, cómo ese absoluto da cuenta del problema del conocimiento y, con ello, del sentido de la existencia.

##### a) *Certeza y verdad:*

La dificultad que encuentra Hegel en el despliegue de cualquier sistema filosófico es el problema de la evidencia, de la certeza: ¿cómo saber que el conocimiento filosófico es verdadero? Se habla de lo absoluto como unidad indiferenciada, por ejemplo, pero no se tiene la certeza de ese pensar. 'Frente' a lo absoluto como lo verdadero, se halla la conciencia como saber de su objeto, la certeza, pero, repetimos, ¿cómo sabemos el concepto le corresponde al objeto?(2). Hegel pregunta en dónde está la pauta por la cual se mide el saber, llegando a la conclusión de que no hay tal porque:

...el concepto y el objeto, el ser para otro y el *ser en sí mismo* caen de por sí dentro del saber que investigamos, razón la por cual no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar

(1) Hegel, *Ciencia de la lógica*, Ed. Solar/Hachete, véase Libro I, pág. 71. Dice antes: "Sin este movimiento objetivo, el puro saber, aún siendo determinado como una intuición intelectual, aparece como un punto de vista arbitrario, o como uno de los estados empíricos de la conciencia, con respecto al cual se trataría de ver si uno lo *encuentra* o lo puede producir en sí y el otro no"; *ibid.*, pág. 70.

2) Dice Hegel: "Pues bien, si llamamos al saber el *concepto* y a la esencia o a lo verdadero lo que es o el objeto, el examen consistirá en ver si el concepto le corresponde al objeto."; *Fenomenología del espíritu*, Ed. F. C. E., véase Introducción, pág. 57



.en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellas precisamente como lo graremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí mis--* ma.(3)

Tomando al saber tal y como se presenta encontramos la solución al problema de la certeza porque:

- i) se prescinde de toda referencia subjetiva que implican «nuestros pensamientos e ideas personales» y, a la vez,
- ii) se prescinde de toda idea de trascendencia.

Consideremos cada una de estas razones rápidamente:

i) El atender al saber tal cual es, implica considerarlo como objeto, objeto al que le corresponde como correlato un modo de conciencia. Como demuestra Hegel, esto no se logra sino recorriendo todas las figuras de la conciencia. Esto es así, porque en forma ascendente se va superando la parcialidad de cada uno de los momentos en que la conciencia es en relación a su objeto. De figura en figura la conciencia se va apoderando de la verdad y esto se debe al poder de lo negativo que muestra la falsedad de cada uno de los momentos considerados como «la» verdad absoluta. La verdad, como se aprecia, no es algo dado en principio, sino algo que se establece a través de un proceso en que deviene a conciencia. Ahora bien, en la superación de cada figura de la conciencia es preciso remarcar que la determinación de un nuevo objeto implica un nuevo modo de conciencia también; a la vez que se va experimentando un nuevo objeto una nueva conciencia se apropia de la verdad de ese objeto. Dice Hegel:

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, en *cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia.(4)

La experiencia implica, entonces, tanto al saber (la conciencia), como al objeto. Si la experiencia hace brotar un nuevo objeto, como correlato correspóndele una conciencia en la que se supera, conservando (aufheben) a la verdad anterior. La correlación se mantiene sea el nivel que sea, tendiendo siempre a una superación.

(3) Ibid., págs. 57-58.

(4) Ibid., pág. 58.

Para Hegel:

...la conciencia es, de una parte conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber de ello.(5)

La conciencia es siempre en su relación con un objeto y aunque es la misma a través de toda la experiencia, difiere en cada figura por la experiencia que tiene de su objeto y de sí misma. Se comprende así la angustia de la conciencia en la aprehensión de la verdad, que no es sino el camino de la duda y la desesperación. Pero esa angustia solamente se sobrepasa cuando se logra el saber absoluto, en donde lo absoluto se reconoce como espíritu, esto es, se sabe a sí mismo. En ese saber se ha dejado toda postura relativa al que conoce, porque si bien la historia de la conciencia ha accedido al nivel de la razón, a partir de ese nivel se desarrolla el conocimiento filosófico por el cual lo absoluto se conoce a sí mismo. A partir de la conciencia natural Hegel muestra cómo se accede a nuevos modos hasta llegar al de la razón o autoconciencia. Toda conciencia es autoconciencia. La conciencia se va revelando a sí misma en cada figura de tal modo que no es algo que se admita y acepte por deducción o como algo dado previamente que no se puede justificar. No, la historia de la experiencia de la conciencia es el desarrollo desde su estado natural hasta su autoconciencia, esto es, hasta que se recobra a sí misma como espíritu(6). Por eso, al accederse a la razón, la conciencia toma al saber tal y como se manifiesta, no quedándole otra más que el limitarse a ver(7). Esa dificultad de considerar como subjetivo y, por ende, relativo al saber acerca de lo absoluto por ser obra de una conciencia

(5) Ibid..

(6) Dice Hegel: "En mi *Fenomenología del espíritu* (...) se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico..."; *Enciclopedia de la ciencias filosóficas*, Primera parte, §25, pág. 22.

(7) Dice Hegel: "Pero nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, la pauta y aquello a que ha de aplicarse, están presentes a la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del *examen* en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver."; *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., Introducción, pág. 58.

ajena a lo absoluto mismo deja de tener razón al mostrarse, en primer lugar, que todas las figuras de la conciencia son manifestaciones del espíritu mismo y, segundo, siendo lo absoluto mismo objeto no lo es de cualquier modo de conciencia sino tan sólo de la conciencia filosófica.

ii) Esto que demuestra Hegel en la *Fenomenología* nos ubica en el problema de la certeza. A lo absoluto como objeto le toca un modo de conciencia en el que se han depurado toda posición subjetiva y relativa. Ahora bien, como toda conciencia es autoconciencia no se necesita de pauta alguna para la cuestión de la certeza. Es más, como en realidad el saber no es de algo externo, distinto a la conciencia misma, el problema de saber si el concepto corresponde a su objeto ya no se presenta. La certeza sensible, la percepción y el entendimiento, son figuras de la conciencia, sí, pero de la conciencia del mismo espíritu que por mediación del hombre se reconoce(8).

El problema de la conciencia en la que ella se distingue de su objeto es sólo al nivel del entendimiento. A este nivel se abre un abismo de ininteligibilidad entre objeto y sujeto que justifica la pregunta acerca de la pauta por la cual ha de ser medido el saber(9). El ser para otro, el saber, y el ser en sí, el objeto, en las figuras de la conciencia se oponen. Sólo hasta el saber absoluto se resuelve esa oposición debido a que se descubre que la conciencia es igual a su objeto. El problema de algo externo a la conciencia con quien se mediría el saber desaparece; la conciencia se da cuenta de la alienación en que se hallaba en su objetivación en naturaleza y conciencia. Ese objeto externo que en principio aparece como totalmente acabado y que hace frente a la conciencia no es más que una objetivación del espíritu quién alienado se recobra a través de la historia de la conciencia y de la his

(8) Comenta Gadamer: "...la elevación y purificación del yo empírico al yo trascendental. Pero eso es precisamente lo que Hegel pretende haber realizado ahora mediante su *Fenomenología del Espíritu*. También cabe expresarlo así: Hegel demuestra que el yo puro es *espíritu*. Este es el resultado del itinerario que recorre el espíritu aparente, a medida que va dejando tras de sí su apariencia como conciencia y como autoconciencia (incluyendo también la «reconocida» autoconciencia del «nosotros», como también todas las figuras de lo racional y de lo espiritual que tiene aún en sí lo opuesto de la conciencia. La verdad del yo es el saber puro."; véase *Dialéctica de Hegel*, Ed. Cátedra, Cap. III, pág. 78.

(9) Hegel, *Fenomenología del espíritu*, ob. cit., Introducción, pág. 57.

toria de la humanidad. Lo absoluto es espíritu que se desarrolla en la naturaleza y en la conciencia finita se reconoce como tal. Por eso no es algo ajeno a esta realidad, por el contrario, él es la realidad. En este sentido el sujeto de conocimiento no es el yo empírico, finito, sino lo absoluto, que cobra conciencia de sí a través de la conciencia filosófica a que ha accedido el hombre(10). Lo absoluto, entonces, no es una ficción, sino la conciencia misma que se recobra a sí misma por medio de sus relaciones con el objeto dentro de una sociedad determinada. No olvidemos que estamos en el plano formal y que las figuras reales de lo absoluto son el espíritu del pueblo. La razón, por consiguiente, "es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es conocimiento de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma"(11). Esto se entiende más si tomamos en cuenta que sólo el "espíritu es, así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma"(12). Las figuras anteriores a la de la razón no se sostienen a sí mismas por la contradicción en que se hallan sus componentes. Como la verdad en ellas no se encuentra, se da paso a su superación mediante otra figura en que son conciliadas y, por lo tanto, no son sólo negadas, sino comprendidas en otro modo de conciencia más amplio y más enriquecido. Para Hegel:

Todas las figuras anteriores de la conciencia son abstracciones de este espíritu; son el analizarse del espíritu, el diferenciar sus momentos y el demorarse en momentos singulares. Este aislamiento de tales momentos tiene al espíritu mismo como *supuesto y subsistencia*, o existe solamente en el espíritu, que es la existencia. Estos momentos, aislados de esta manera, tienen la apariencia de *ser* como tales; pero, su progresión y su retorno a su fundamento y esencia muestran que son solamente momentos o magnitudes llamadas a *desaparecer*; y aquella esencia es precisamente este movimiento y esta disolución de tales momentos. (13)

Estas figuras tienen la apariencia de ser, pero no se justifican ni se explican por sí mismas sino en su relación con el todo, esto es, con el

(10) Comenta Garaudy: "El 'sujeto' no es el 'Yo' del idealismo subjetivo de Fichte, por ejemplo; es más bien Dios. El pensamiento no es una función subjetiva; posee realidad objetiva. "; véase *Dios ha muerto*, Ed. Siglo XX, Segunda parte, pág. 171.

(11) Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Capítulo VI, pág. 259.

(12) *Ibid.*, pág. 260.

(13) *Ibid.*

saber absoluto. El trabajo de lo negativo es hacer ver que tales figuras son momentos del espíritu mismo, esto es, figuras en que se desarrolla el saber. Tengamos presente siempre que estas figuras no son las de un sujeto ideal, sino las de un sujeto que pertenece al mundo y a la sociedad. La verdad no sólo es en el despliegue de lo absoluto en el pensamiento, sino también el despliegue real en los pueblos en que encarna como vida ética, por ejemplo(14). La autoconciencia es conocimiento y querer, es un "singular y un apetito"(15), que busca su reconocimiento en y por los otros. En fin, como vemos, el espíritu no se relaciona con nada exterior a él; él es la totalidad pero también la unidad. Es la identidad en la diferencia; la identidad del ser y del pensar; es por lo anterior que pensar en algo trascendente a él es un contrasentido(16).

La certeza, lo subjetivo, y la verdad, lo objetivo, en Hegel no tienen parangón con nada; como dice Hyppolite: la "originalidad de Hegel es poner la reflexión en lo absoluto, y en consecuencia superar el dualismo sin suprimirlo"(17). Lo absoluto es la identidad en la diferencia, por eso es sujeto y no sustancia. Lo absoluto es sujeto que se despliega en la naturaleza y en la historia. En tanto que sujeto, la certeza y la verdad se igualan, son uno y lo mismo. Para Hegel:

El saber absoluto es la *verdad* de todas las formas de la ciencia, porque como resultó de aquel desarrollo suyo, sólo en el saber absoluto se ha resuelto totalmente la separación entre el *objeto y la certeza de sí mismo*, y la verdad se igualó con esa certeza, como ésta se igualó con la verdad. (18)

Como sujeto, lo absoluto no está determinado por algo exte-

(14) Ibid., pág. 261.

(15) Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ob. cit., Tercera parte, §426. pág. 277.

(16) Dice Hyppolite: "La diferencia es que el saber absoluto ya no tiene necesidad de ir más allá de esta experiencia hacia no se sabe qué esencia oculta -una conciencia durmiente que permanecería atrás no se sabe donde- sino que la conciencia de sí universal en el Logos es la idealidad alcanzada del Sentido y del Ser, del para sí y del en sí, y que la reflexión es allí idéntica al Ser."; *Lógica y existencia*, ob. cit., pág. 78.

(17) Ibid., véase Segunda parte, pág. 75.

(18) Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., Introducción, pág. 46.

rior a él. Sus determinaciones, entonces, dependerían ya no de él, sino del que juzga. Como verdadero absoluto, lo absoluto es lo incondicionado. Las categorías, v. gr., no son algo que se prediquen de él como de una sustancia que, al final de cuentas como independiente que es, permanece al margen de ellas. Hegel, muestra por el método dialéctico, como el movimiento propio del ser son las categorías mismas. Por su movimiento mismo deviene en sí y para sí, es decir, espíritu. La reflexión no es algo ajeno al espíritu absoluto, es su perfección y máximo desarrollo(19). En este sentido, el espíritu es resultado, el despliegue mismo a partir de su enajenación en naturaleza y conciencia.

b) La mediación.

Conviene tener siempre presente que el conocimiento, como proceso, implica tanto a la conciencia como a su objeto(20). Prescindir de la forma en que nos es dado el objeto y atenernos sólo a él es caer de nueva cuenta en el *objetivismo*, esto es, en el modo en que no se tiene conciencia alguna de la participación de lo subjetivo en la constitución de su objeto de conocimiento. Ahora bien, partir inmediatamente de lo absoluto es no ver que todo es un producto, el resultado de un proceso. La intuición es contraria a toda especulación filosófica(21). Demostrando que a todo objeto correspóndele un modo de conciencia en particular, siendo lo absoluto objeto de conocimiento menester es alcanzar "el punto de vista de lo absoluto y mantenerse firmemente en él"(22). Para ello, se ha visto, que se requiere sustraerse de toda condición subjetiva y de toda idea de trascendencia. De este modo sólo resta ver cómo el concepto se desarrolla y despliega en sus determina-

(19) Dice Hegel: "Pero este ser en y para sí es primeramente para nosotros o en *sí*, es la sustancia espiritual. Y tiene que ser esto también *para sí mismo*, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu, es decir, tiene que ser como *objeto* y tiene que ser lo, asimismo, de modo inmediato, en cuanto objeto superado, reflejado en sí."; *Fenomenología del Espíritu*, Prólogo, pag. 19.

(20) Dice Hegel: "Precisamente por expresarse la forma como igual a la esencia constituye una equivocación creer que el conocimiento pueda contentarse con el en sí o la esencia y prescindir de toda forma, que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen que resulten superfluas la ejecución de aquél o el desarrollo de ésta"; *ibid.*, pág. 16.

(21) Dice Hegel: "El sujeto y el objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., son tomados sin exámen como base, dándoles por conocidos y valederos, como puntos fijos de partida y de re-  
torno."; *ibid.*, pág. 23.

(22) *Ibid.*, pág. 14.

ciones para comprender así en dónde se halla la objetividad y validez del conocimiento. Atendiendo a esta cuestión, veremos la relación finito e infinito para comprender el carácter de la mediación, así como la relación de esencia y existencia, por la cual observaremos que la concordancia en la relación del conocimiento entre sujeto y objeto obedece a condiciones ontológicas y no meramente epistemológicas. Obtendremos así la intelección de que la verdad es una adecuación de la realidad con su concepto y el papel de la mediación en todo ello.

i) Finito e infinito. Hegel sostiene que toda conciencia es autoconciencia. La historia de la conciencia es la historia de lo absoluto en su recobrar a sí como espíritu. El espíritu absoluto es resultado y no principio y como tal, debe mostrarse como se autorrealiza, cómo deviene él no para una conciencia que permanece 'frente' a él, ajena, sino para sí mismo logrando así un conocimiento especulativo, es decir, un conocimiento del ser y de sí mismo. Esto quiere decir que tanto el objeto como el método son lo mismo: el objeto es lo absoluto mismo y el método, el cómo se va apareciendo a sí, esto es, es reflejo, conciencia de su propio acaecer como historia de la humanidad y como naturaleza(23).

Frente a toda postura que considera a lo absoluto tan sólo como en sí, Hegel sostiene que ello es una abstracción del entendimiento que toma a las cosas de modo unilateral(24). "Lo verdadero es el todo" (25) y, por consiguiente, es nefasto empezar con lo absoluto de inmediato sin saber cómo es que se tiene conciencia de él, no solamente para el que lo piensa en particular, sino para cualquier conciencia o ser racional en general(26).

(23) Dice Hegel acerca del método: "Pero al mismo tiempo yo sé que este método es el único verdadero. Esto es ya evidente por sí mismo, porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, *la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo*"; véase *Ciencia de la lógica*, ob. cit., Introducción, pág. 50.

(24) Para Hegel: "La actividad del separar es la fuerza y la labor del *entendimiento*, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor dicho, de la potencia absoluta"; *Fenomenología del Espíritu*, ob. cit., véase Prólogo, pág. 23.

(25) *Ibid.*, pág. 16.

(26) Asumir como principio a la intuición, es para Hegel: "...pisotear la raíz de la humanidad, pues la naturaleza de ésta reside en tender aparentemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevadas a cabo. Y lo anti-humano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste."; *ibid.*, pág. 46.

Lo absoluto no puede ser intuitivo porque estaría dado a la conciencia sin saber como éste es para ella; por el contrario, lo absoluto es dado por la mediación en que se constituye como la unidad de la identidad y la diferencia. Por esto, él es resultado y mostrando su génesis es como se logra el verdadero saber absoluto. Ahora bien, lo que muestra esta génesis es que el movimiento por el cual deviene a espíritu es un movimiento provocado por la contradicción, contradicción inherente a lo absoluto mismo. La contradicción, por consiguiente, no es una cuestión meramente gnoseológica sino ontológica que caracteriza a la realidad.

Al mostrar Hegel en la *Fenomenología* que lo absoluto es sujeto, con eso establece que las determinaciones en que acaece, en las que se realiza, son determinaciones de carácter ontológico. Si hay concordancia entre saber y pensar esto obedece a que son dos órdenes, correlativos sí, aunque diferentes, en que se resuelve el espíritu absoluto, en su recobrar a sí de su enajenación. Esa idea se sustenta en el hecho mismo de la dialéctica; ésta, como se ha comentado, no es reflejo sólo del pensamiento en su obrar cognoscitivo, sino de la realidad misma en su ser. No hay nada estático en este universo. La realidad es un continuo fluir de formas y contenidos. Así, aquel saber que asume como esencial sólo a lo positivo, a lo que es y desecha a lo negativo, es un falso saber que esclerotiza a la vida y la mata. El poder de lo negativo no es una mala intelección sino un componente primordial de la realidad que la hace ser lo que es. Tomando en cuenta esto, entendemos por qué en el proceso de lo absoluto en su devenir espíritu, la rectificación no sólo es en el ámbito del saber sino del objeto mismo pues, en la medida en que se va superando las figuras de la conciencia, se llega por fin, a la aprehensión de lo absoluto mismo como objeto en el que se encuentra, por ende, a la conciencia consigo misma en toda su pureza. La ganancia de devenir objeto de sí mismo lo absoluto, es que se puede ver ya el desarrollo y despliegue del concepto mismo que hace posible a todo ente: la lógica. Antes no era posible esto porque el objeto para la conciencia guardaba siempre el carácter de ser, por principio, algo distinto a ella. La evidencia, así, se reducía a algo subjetivo que no era posible justificar debido a la unilateralidad (se comprendía sólo a un polo de la relación cognoscitiva). Es comprensible ahora



porque lo absoluto no se reduce a la sola naturaleza sino al desarrollo de la conciencia también. Su despliegue efectivo y real, contando sí con la naturaleza, se halla en la historia de la humanidad. Es aquí, en tanto que realización concreta, donde se va autoconociendo hasta aprehenderse como objeto y sujeto a la vez.

Pues bien, la *Fenomenología* nos ha puesto en la verdad por la superación de lo subjetivo y del extrañamiento. El espíritu absoluto cobra conciencia de sí mismo, de su identidad y diferencia en la naturaleza y en las objetivaciones concretas de la 'aventura' humana. Para la conciencia filosófica, es decir, para quien logra acceder a autoconciencia universal, el sentido inmanente de la historia humana y del mundo, se encuentra en el reconocimiento de lo absoluto como espíritu.

Lo absoluto es el espíritu: esto es la más alta definición de lo absoluto. Encontrar esta definición, y comprender su significado y su contenido, tal se puede decir ha sido la tendencia absoluta de toda cultura y de la filosofía; a este punto ha mirado con sus esfuerzos toda religión y toda ciencia; sólo este impulso explica la historia del mundo.(27)

Lo absoluto como resultado es lo que permite explicar a lo real en su devenir y, en especial, a la historia. Es lo que da sentido a la efímera existencia de lo real y de las instituciones por las que, sin embargo, se desarrolla y actualiza. Lo absoluto así, no es sino el acaecer mismo de la naturaleza y de la humanidad, y Hegel se esfuerza por mostrarlo en la *Ciencia de la lógica* y en sus historias de la filosofía y universal. Veamos algunos momentos del acaecer de lo absoluto para comprender que lo absoluto lleva al individuo a trascender su particularidad, logrando su plena integración en su realidad social.

Consideremos lo siguiente: en la *Ciencia de la lógica* el pensamiento puro es lo que se extiende. Mucho se discute el comienzo por el ser, pero si tomamos en conjunto a la filosofía de Hegel es comprensible y aún justificable. Como 'absolutos' el ser y la nada no pueden ser más que abstracciones; su verdad se halla no en ellos por separados sino en la unidad del devenir, en la mediación. Parece arbitrario este punto de

(27) Hegel, *Enciclopedia...*, ob. cit., §384, pág. 203.

partida pero si recordamos que estamos en el pensamiento puro(28), lo que se va a mostrar son a las determinaciones por las cuales todo ente es posible. Los entes finitos son tales porque son el acaecer de lo absoluto a través de sus determinaciones y éstas son las que se toman en cuenta en la *Gran Lógica*. Debido a esto, el comienzo, "el principio, dice Hegel, o lo Absoluto, tal como se enuncia primeramente y de un modo inmediato, es solamente universal"(29). ¿Qué es lo más universal?, no otra cosa que el ser. Antes de toda determinación las cosas simplemente *son y*, por ende, ser es el principio o el comienzo correcto de la *Gran Lógica*.

Como bien hace ver Hegel, "el ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada"(30). En el ser se halla la negación, pero ésta no es absoluta, sino que siendo ella 'positiva' a la vez, porque determina, en ella también se halla su negación, la negación de la negación. Con este movimiento dialéctico se conforma al *Dasein*, al existente, al ser determinado que es el "simple ser-uno del ser y la nada"(31), quien tiene como límites el nacer y el perecer, remitiéndonos éstos a la relación entre finito e infinito que es de suma importancia para nuestra investigación.

Con el simple hecho de la correlación, Hegel habría asegurado la realidad de lo absoluto, más como su sistema rechaza la intuición, por el método dialéctico va a mostrar su génesis y con ello su evidencia. En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel señala que hay una determinación recíproca entre finito e infinito. Esa determinación recíproca hace que en ninguno de los dos, por separado, se halle la verdad, sino en su mediación, porque en ella se da la unidad, pero no una unidad abstracta, inmóvil, sino concreta y vital. Esto quiere decir que, por un lado, ambos por sí solos no son nada, meras abstracciones; y, por otro, que sólo en su relación adquieren sentido y concreción. Hegel explica que en el

(28) Dice Hegel: "No se trata aquí de un pensamiento en torno de algo, que existe por sí como base, fuera del pensamiento; no se trata de formas que sólo proporcionarían simples *signos* de la verdad; sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensamiento son el contenido y la suprema verdad misma"; *Ciencia de la lógica*, ob. cit., Introducción, pág. 47.

(29) Hegel, *Fenomenología del espíritu*, véase Prológo, pág. 16.

(30) Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., Libro I, pág. 77.

(31) Ibid., pág. 99. Para Garaudy: "Cuando Hegel comienza por el ser se entiende por ello un concepto que es el germen a la vez de la realidad y del pensamiento"; véase *Dios ha muerto*, ob. cit., Seg. parte, pág. 283.

caso de la finitud, por ejemplo, que es una determinación de carácter ontológico pues es existencia determinada, se revela ella misma como "relación de su destinación hacia su término"(32). La destinación es su «deber ser» y el término el límite. Tener límites implica ya su superación porque lo finito no es absoluto sino que por la negación y la motilidad inherentes a él, siempre es un devenir otro. Para Marcuse, el "ente finito se encuentra bajo la construcción del lanzarse-a-sí-mismo-más allá de-sí mismo: a de devenir otro, pues sólo así deviene a sí mismo"(33). Este devenir otro no es sino lo infinito, más como superación de lo finito es toda una negación. Dice Hegel:

*Primero* está lo *finito*; luego se le supera, y este negativo o más allá de lo finito es el infinito; *en tercer lugar* se supera a su vez esta negación, y surge un nuevo término, esto es, otra vez un *finito*.(34)

Esta dialéctica en la que supera un momento al otro logra como resultado una mediación en la que los momentos superados no se hallan tan sólo negados, sino «levantados», «conservados». En el caso que nos ocupa, el nuevo finito contiene en sí a los dos momentos anteriores. Esto, para Hegel:

Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario.(35)

Como vemos, en lo finito mismo se halla cual momento constituyente de él lo infinito; y si analizamos a lo infinito encontraremos la misma situación(36); ellos son un resultado, la mediación en donde se determinan recíprocamente. Por consiguiente no hay algo trascendental ni algo absoluto por sí. La realidad no es un mero fenómeno sino la realiza

(32) Hegel, *Ciencia de la lógica*, ob. cit., Libro I, pág. 118.

(33) Marcuse, *Ontología de Hegel*, ob. cit., pág. 65.

(34) Hegel, *Ciencia de la Lógica*, ob. cit., Libro I, pág. 130.

(35) *Ibid.*, Introducción, pág. 50.

(36) Para Hegel: "De este modo lo finito y lo infinito, son este *movimiento* de retorno a sí por medio de su propia negación; están sólo como *mediación* en sí, y lo afirmativo de ambos contiene la negación de ambos y es la negación de la negación. Así son ellos un *resultado* ..."; *ibid.*, pág. 130.

ción misma del espíritu, su acaecer concreto. Comprendemos mejor así la razón de tomar a las determinaciones del pensamiento como determinaciones ontológicas que constituyen a todo ente en general como existente real. Al respecto tiene razón Marcuse al decir que la motilidad y la negatividad conforman la unidad estructural del ser porque por medio de ellas el ente es inmediato y presente, es ser-en-sí y estar(37). Cobra así importancia la mediación como resultado, porque es ahí en donde tanto pensamiento y ser se determinan mutuamente. Lo infinito así, no es trascendente a lo finito -infinito malo-. El verdadero infinito es lo que existe y existe aquí y ahora, presente(38). Lo verdaderamente existente es lo absoluto, pero como mediación(39); por ello es resultado y por ello sólo es en su acaecer, en su desarrollo y despliegue. Con esto se entiende el porque el ente infinito es lo ideal: es tan sólo un momento en el infinito desarrollo de lo absoluto. Lo finito no es algo subsistente por sí, sino algo que adquiere sentido por el desenvolvimiento de lo absoluto mismo en su recobramiento de sí como espíritu (40). Ciertamente, en el caso del hombre, éste como individualidad se pierde, pero se gana a la vez porque su vida y su historia toda, adquieren significación al tomar consciencia de ser el vehículo por el cual lo absoluto deviene espíritu. Por un lado se inserta plenamente en la natura-

(37) Dice Marcuse: "La negatividad y la motilidad del ser se pueden considerar como las determinaciones centrales obtenidas por la doctrina del «ser» como inmediatez", *Ontología de Hegel*, ob. cit., C6, pág. 72.

(38) Lo infinito para Hegel es: "...como ser-regresado-dentro-de-sí, o sea como referencia de sí a sí mismo, es un *ser*, pero no un ser carente de determinación, abstracto, porque se halla puesto como negando la negación en general y por ende la determinación. *Existe y existe aquí*, presente"; *Ciencia de la Lógica*, ob. cit., Libro I, pág. 131.

(39) Para reforzar nuestra posición nos apoyamos en Hyppolite: "Es como mediación que lo Absoluto debe ser pensado(...) lo Absoluto mismo es mediación. Su ser es su sentido, y su sentido es su ser."; véase *Lógica y Existencia*, Ed. U. A. P., Col. Filosofía, Nueva Serie, México 1987, Tercera Parte, pág. 187.

(40) Dice Garaudy: "No sólo es imposible *concebir* una cosa absolutamente aislada, separada de toda relación con cualquier otra, ya se trate de nuestro espíritu o de otras cosas, sino que tal cosa no puede existir. Lo finito, lo contingente como tales, son contradictorios: su finitud, y su contingencia no tienen sentido y realidad sino por relación con lo infinito y con lo necesario a los que ellos remiten. Toda cosa, en la naturaleza como en el pensamiento, exige la coexistencia de su opuesto, de lo que no es, de lo que es distinto de ella, que es su correlativo necesario."; *Dios ha muerto*, ob. cit., Segunda Parte, pág. 173.

leza y en su realidad social, se identifica con ellos, pero a la vez, se supera en su particularidad y trasciende su finitud por el fin. Lo absoluto es lo vivo, lo real concreto; el vive en y a través de lo finito. Es la totalidad, la mediación, en la que se resuelve la historia y el mundo.

ii) Esencia y existencia. La mediación la encontramos en todo el sistema de Hegel. La importancia de ella es que nos hace ver a las cosas como productos, es decir, como el resultado de todo un proceso en el que se hallan «levantados» los opuestos. Toda la realidad posee la contradicción. La dialéctica, en consecuencia, no es tan sólo un método sino el manifestarse de la realidad como tal. La realidad, unidad de esencia y existencia, es unidad en movimiento, en acto, en efectuación, en la que los opuestos se determinan recíprocamente. Con esto, Hegel reivindica a lo real, dándole a su vez fundamento: lo absoluto. La realidad no es un fenómeno que oculte tras de sí a lo verdadero. La realidad es, en fin, el concepto porque en él son momentos tanto el ser como la esencia, así como él es su verdad de ellos(41). La realidad es lo universal concreto, esto es, algo que es aquí y ahora, y que tiene una esencia que la caracteriza. Ahora bien, para pensar a lo real es necesario ubicarse desde el punto de vista de lo absoluto, pues sólo así veremos a las categorías que determinan a todo ente en general en cuanto a su sentido y existencia. A diferencia de otros sistemas, lo absoluto no es algo allende a sus productos; podríamos decir que es tanto el acto como el producto del acto. Las categorías, recordemos, son de carácter ontológico y la esencia, por ejemplo, se individualiza concretamente en lo real. Comenta Hegel:

El concepto, en relación con el ser y con la esencia, es determinado de este modo; es la esencia, que ha vuelto, como simple inmediatez, al ser, y cuya apariencia tiene por tal como realidad, realidad que es, a la vez, libre aparecer en sí misma; ser es una determinación tan pobre, que es lo que menos puede mostrarse en el concepto.(42)

(41) Dice Hegel: "El concepto es, por tanto, la verdad del ser y de la esencia, puesto que el aparecer de la reflexión en sí misma es a la vez inmediatez independiente, y este ser de diversa realidad es inmediatez sólo un aparecer en sí mismo."; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, ob. cit., §159, pág. 84.

(42) *Ibid.*, pág. 85.

El ser no es más que la realización de la esencia. Aquello que es distinto a su concepto no es real. Esto nos hace entender por qué si algo es real es entonces posible, y se debe a que la realidad contiene al ser en sí o la posibilidad. La esencia no es más que actualización que deviene por la finitud del ente. El objeto no es verdadero, no es real si no realiza su esencia. La verdad, por lo que vemos, es un carácter del ser en el que "se da la «adecuación» de la realidad al concepto"(43). Lo real es posible porque es la determinación de la esencia en su existir, pero tal realidad no la agota por su finitud, pero ésta, como es un lanzarse más allá de sí mismo, la actualiza. En suma, la existencia realiza la esencia, pero tengamos siempre presente que ella misma, la esencia, adquiere consistencia en el ente; es presencia presente(44)

(43) Dice Marcuse: "En cambio, la verdad en el sentido más profundo consiste en que la objetividad sea idéntica con el concepto. Este sentido más profundo de la verdad es aquello de lo que se trata, por ejemplo, cuando se habla de un verdadero estilo o de una verdadera obra de arte. Estos objetos son verdaderos cuando son lo que *deben ser*, esto es, cuando su realidad corresponde a su concepto"; *Ontología de Hegel*, ob. cit., véase pág. 149-150.

(44) Dice Marcuse: "...la esencia sólo deviene sólo en y desde la existencia; al mismo tiempo, la existencia es lo que es en cuanto «puesta» por la esencia; sólo por la esencia tiene subsistencia, fundamento y unidad"; *ibid.*, pág. 79.

### 2.3. La importancia del pensamiento kantiano y del idealismo alemán para la fenomenología.

Husserl claramente señala que su referencia inmediata lo es Kant. Se identifica en gran medida con él porque su filosofía es una nueva crítica de la razón. Crítica que tiene por objetivo hacer que la filosofía sea ciencia rigurosa. Como filósofo que es, reflexiona sobre la historia de la filosofía desde el punto de vista fenomenológico realizando, al término, un balance de ella. Lo importante de tal reflexión es que por la fenomenología los anteriores sistemas filosóficos adquieren nuevamente significación e importancia. Así, Kant y los filósofos idealistas cobran gran relevancia de nueva cuenta por permitir comprender el despliegue y desarrollo de la fenomenología mostrando a la vez su propia riqueza. Lo anterior nos autoriza afirmar que ninguna doctrina filosófica, en rigor, está cancelada totalmente. Quién no va a acudir a Schelling para buscar solución al problema de la experiencia estética, es decir, del éxtasis en donde lo consciente y lo no consciente se funden. Quién no acudirá a Fichte para replantear el fundamento de una moral conforme a una praxis. Y no se hable de Hegel que, con fenomenología o sin fenomenología, siempre es presente.

Para nuestros objetivos, con señalar sus aportaciones en torno al difícil problema de la aprehensión de la subjetividad trascendental es suficiente. El pensamiento husserliano accesible es a partir del planteamiento kantiano pero con el idealismo alemán y sus grandes reflexiones sobre lo absoluto se allana el camino aún más. Sirva este apartado para remarcar las grandes aportaciones del idealismo que se han consignado en esta unidad con la finalidad de comprender mejor el pensamiento de Husserl que, en adelante, desarrollaremos.

Kant al sostener que la objetividad y validez del conocimiento se encuentran en la subjetividad, supera de entrada todo objetivismo y a su problema de la evidencia. De acuerdo a su planteamiento, la solución al problema del conocimiento se dará con el establecimiento de un fundamento de carácter trascendental mediante el cual se elucide el *status* ontológico de los miembros de la correlación y, asimismo, se dilucide que el criterio de la evidencia no puede ser de carácter subjetivo como en Descartes. De ahí la necesidad de llevar a cabo una crítica de la razón en la que se explora por vez primera a la subjetividad como condición de posibilidad de toda experiencia.

Fichte es relevante para nuestro estudio porque establece claramente que la relación cognoscitiva tiene como fundamento a un modo de conciencia más originario en donde se genera todo sentido y validez de ser. El modo cognoscitivo supone un modo libre de condicionamiento alguno. Por otra parte, porque el principio absoluto es aprehendido por intuición intelectual, eso significa que lo absoluto como cualquier otro tipo de objetividad puede ser intuido y, con ello, sujeto a una descripción (fenomenológica). Con la intuición intelectual, el carácter de absoluto del «yo actúo» se revela en cuanto a que es lo único que encierra en sí, necesariamente, su existencia.

Schelling muestra que para la aprehensión de lo absoluto es necesaria la intuición intelectual en el sentido de acto, esto es, que el absoluto debe ser «construido». Para intuirlo, por consiguiente, es necesario recurrir al método constructivo que consigue aprehenderlo sin objetivarlo, es decir, lo aprehesa sin hacer referencia a existencia alguna. Con la intuición de la «operación de la inteligencia», gracias a la cual son las cosas lo que son, se encuentra explicación a la relación cognoscitiva pues a partir de ella son deducidos los miembros de la relación. Sujeto y objeto, sin embargo, si bien son deducidos independientes no obstante son. Schelling se afana por mostrar que la naturaleza y la conciencia correlativa son autónomos y que la deducción por la cual son obtenidos es de carácter trascendental y no meramente lógica.

Hegel, que es todo un capítulo aparte, establece a la mediación como lo fundamental. Conforme a una figura particular del espíritu, hay un modo de conciencia y objeto correspondiente. La reflexión no es algo ajeno a lo absoluto sino el medio por el cual adquiere su máximo desarrollo. Que toda conciencia es autoconciencia explica que lo absoluto sea sujeto y no sustancia. La realidad, entonces, es el resultado del devenir de la relación dialéctica del ser como cosa y como conciencia, esto es, lo absoluto que desplegándose en conciencia y realidad se autoconoce. Esta idea de lo absoluto es importante porque establece el fundamento no en alguno de los polos de la relación cognoscitiva sino en su mediación en donde son constituidos *a priori*. Asimismo, esa mediación es la realización concreta de la esencia que hace racional y, por ende, comprensible a la realidad. Porque hay una conciencia correlativa a cada modo de ser (ideal o real), el absoluto como mediación es la efectuación de la relación establecida entre los miembros de la correlación.



### CAPITULO TERCERO

#### FENOMENOLOGIA Y CONOCIMIENTO

---

Husserl sostiene que la filosofía no ha logrado desarrollarse como ciencia porque no establece con claridad absoluta al objeto suyo de investigación y tampoco, en consecuencia, el método adecuado para abordarlo(1). La misma idea de filosofía, por estas razones, tiene diferentes connotaciones. Ello tiene como resultado un doble inconveniente: por un lado, no se encauza debidamente el esfuerzo de todos los filósofos hacia un objetivo común (realización de una filosofía científica) y, por otro, que se da lugar al escepticismo al no establecerse nada definitivo con la consiguiente agudización de la crisis de la humanidad europea.

Para Husserl, relativizar a la verdad es relativizar al ser. Dado que, sofísticamente, si cada quien posee su «verdad», un universo en sí objetivo no es posible; habría un mundo para cada uno o para cada especie de seres haciéndose imposible la ciencia y, por ende, la filosofía(2). El que haya más de una doctrina filosófica es muestra clara de que la filosofía no se ha puesto en el verdadero camino que la conduce a ser la ciencia rigurosa que se anhela. La filosofía no se ha puesto, en fin, en el camino de la verdad. El venerable Sócrates en su lucha contra la sofística pugnaba porque la filosofía no deviniera a simple doxa, sino a episteme. Ahora nuevamente la tormenta escéptica es una amenaza: el relativismo en todas sus formas, hace imposible el filosofar y, por consiguiente, resolver al enigma de los enigmas que la filosofía moderna tenía que encontrar dado su planteamiento.

Al tomarse conciencia de que la ciencia es un producto humano, la cuestión principal se cifró en esclarecer la relación entre la ra

(1) Husserl, *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Ed. Crítica, véase CI, §5, pág. 14.

(2) Husserl, *Investigaciones lógicas*, ob. cit., véase "Prolegómenos a la lógica pura", C7, §36, pág. 116.

zón y su ente. Los intentos por resolver el enigma dió lugar a las dos posturas ya comentadas: objetivismo e idealismo. Lo conveniente ahora es precisar porque ambas posturas fracasan, según Husserl, desde el punto de vista del objeto y del método. Esto nos llevará a entender la relación entre psicología y fenomenología y, cómo ésta última, se erige con la pretensión de ser la única capaz de concretizar a la idea de la filosofía como ciencia rigurosa en desarrollo infinito.

a) El problema de la psicología naturalista.

Lo que caracteriza al objetivismo es que da por descontado al ser del mundo: sus investigaciones son por su verdad objetiva. En este sentido todas las ciencias son ingenuas y la filosofía precartesiana está afectada por el mismo carácter. No obstante que la filosofía moderna ha inaugurado un nuevo modo de pensar, el objetivismo se presenta bajo nuevos disfraces. Pongamos el caso del psicologismo: al pretender que la lógica tenga como fundamento a la psicología, se pasa por alto que esa ciencia es una ciencia de hechos que tiene como supuesto a la «tesis del mundo». El objetivismo es el carácter de esta ciencia porque a partir de los fenómenos psíquicos como hechos reales pertenecientes a la especie *homo* quiere fundamentar y justificar la validez de la lógica. Absurdos son los que resultan de tal empresa como las de la postura antropologista que sostiene que las leyes lógicas son válidas porque son leyes propias de la naturaleza humana. Cómo no comprender entonces el equívoco de un Sigwart, por ejemplo, de querer reducir "la verdad a ciertas vivencias de la conciencia"(3). Lo que se consigue, a final de cuentas, es relativizar a la verdad porque dado otro tipo de seres pensantes otros principios lógicos tendrán vigencia.

El problema de la psicología es que se ha tomado la tarea de explicar a lo psíquico al modo de las ciencias naturales, esto es, naturalizando u objetivando a su objeto. Por eso es válido preguntar: ¿por qué yerran tanto la filosofía y la psicología al pretender fundamentar a la ciencia? La respuesta correcta es que han errado porque no han descubierto al verdadero fundamento: la subjetividad trascendental.

(3) Ibid., §39, pág. 121.

Comenta Husserl:

Ninguna ciencia objetiva, ninguna psicología (que, sin embargo, quiso ser ciencia universal de lo subjetivo), ninguna filosofía, ha tematizado este reino de lo subjetivo y, en este sentido, tampoco lo han descubierto realmente. Tampoco la filosofía kantiana, que, sin embargo, quiere retrotraerse a las condiciones subjetivas de posibilidad del mundo experimentable y cognoscible objetivamente. Se trata de un reino de lo subjetivo absolutamente cerrado en sí, que es a su manera, que funciona en todo experimentar, en todo pensar, en todo vivir, así pues, que no puede disolverse en lo anterior y que, sin embargo, nunca ha sido captado, nunca ha sido aprehendido ni conceptuado.(4)

La subjetividad trascendental, es el objeto propio de la filosofía(5). Cuando la psicología quiere explicar al hecho de la conciencia, nunca supera la correlación empírico-mundana. En actitud natural, el polo objeto es el único del que se es consciente. La psicología naturalista aunque pretende aprehender a la subjetividad no lo consigue porque interpretando mal a los hechos, lo que toma como fundamento, erróneamente, es aquello a que hace referencia todo contenido de conciencia: el yo fáctico. Más este tipo de yo en lugar de aclarar la situación la ha hecho más crítica. Para Natorp, por ejemplo, es imposible aprehender a ese yo porque él no puede devenir nunca objeto(6).

El yo de la correlación, ciertamente no puede cambiar su función sin dejar de ser lo que es. Pero eso no implica que la subjetividad

(4) Husserl, *Crisis de las ciencias...*, ob. cit., véase C3, §29, pág.117

(5) Por la tanto, para Husserl: "Nuestro tema exclusivo es aprehender precisamente este estilo, precisamente todo este «río heraclíteo» meramente subjetivo aparentemente inaprehensible. Así pues, no tenemos como tema si y qué son realmente las cosas, las realidades del mundo (su ser-real y ser-real así según propiedades, relaciones, ligazones, etc.), ni tampoco qué es realmente el mundo considerado en su totalidad, ni que le corresponde por regla general, por ejemplo, como legalidad estructural apriórica o según «leyes naturales» fácticas; nada de eso constituye nuestro tema"; ibid., §44, pág. 164.

(6) Dice Natorp: "Pero en cuanto lo pensamos como objeto, hemos dejado de pensarlo como yo. Ser yo no significa ser objeto, sino ser, frente a todo objeto, aquello para lo que algo es objeto. Lo mismo cabe decir de la referencia al yo. *Algo es consciente* significa que es objeto para un yo: este ser objeto no tolera que se le haga a su vez objeto"; sic, citado por Husserl, *Investigaciones lógicas*, ob. cit., Investigación Quinta, CI, §8, pág. 485.

como tal no pueda ser objeto de consideración. El problema está en que la psicología al reducir la subjetividad al «yo» al cual nos remite todo contenido de conciencia, no capta a la operación que lo hace posible. Husserl habla de un río, un flujo de vivencias en que al momento de aprehesarse a alguna de ellas, nuevas vivencias se suceden, escabulléndose la vida concienical como tal. Así pues, aunque sea la misma conciencia la que se aprehese, al objetivarse es ya objeto para una conciencia. Es algo semejante a lo que pasa con la representación de la representación: si se tiene una representación, el percibir un pirul, por ejemplo, ella puede ser objeto de una representación también. En la primera el objeto es el pirul, ese árbol que está en la calle; en la segunda, «la representación del pirul». Otra representación puede tener como objeto a «la representación de 'la representación de un pirul'», y así infinitamente sin lograrse aprehesar lo que es la representación como tal. De igual modo, si observamos bien, notaremos que aún dirigiéndonos a las vivencias en el modo en que lo hace el psicologismo, éstas no son asumidas como tales, esto es, en su esencia, sino que al ser objetivadas siempre hacen referencia a un yo del cual son contenido. No se toma en cuenta que esas vivencias han sido ya constituidas objetos, que es lo propio de la vida concienical como vida operante y objetivante. Se ha naturalizado a lo psíquico dejando de lado a lo más evidente: la intencionalidad. En los actos intencionales estamos ocupados temáticamente con los objetos. Aún volviendo objeto de conocimiento a la vivencia misma, en actitud natural pasa desapercibido el actuar de lo subjetivo o se le confunde a ese actuar con lo objetivado, con el inconveniente de no poder después justificar el que una esfera cerrada en sí tenga conocimiento de otra esfera cerrada en sí también que es el polo objeto. En fin, cuando se objetiva a la vivencia, la atención se dirige a ésta y no a la vida operante misma que la hace posible. La psicología a errado porque quiere estudiar al fenómeno psíquico pero nunca lo coge como tal, sino como objeto en el que ya ha sido realizada toda una operación que le da sentido. La psicología estudia un objeto constituido categorialmente, a un objeto ya elaborado, realizado trascendentalmente.

Tenemos entonces que las vivencias psíquicas (como vivencias de una persona o de un ser psicofísico en especial) son el objeto propio de la psicología. Es un error elevar a absoluto las vivencias

psíquicas porque ellas son obras de un dar sentido más original. El yo psicológico-empírico es una «unidad empírica» constituida en la subjetividad trascendental. Las vivencias psíquicas, como vivencias pertenecientes a seres psíquicos son relativas a una «conciencia pura», la cual puede muy bien prescindir de ellas sin alterarse, sin dejar de ser lo que es. Una conciencia pura es absoluta debido a que no es "obra de un dar sentido"(7).

La psicología no es, por consiguiente, la ciencia que puede fundamentar a la lógica, pero es necesario que se desarrolle porque muestra fehacientemente que la fundamentación del saber y de las ciencias en general necesita ser de carácter trascendental. Por lo mismo, la subjetividad empírica y el saber, exigen que se les explique y esto sólo puede ser tomando como base a la subjetividad trascendental. La tarea, en consecuencia, es mostrar primeramente cómo es posible la aprehensión de la subjetividad trascendental.

Accediendo a la subjetividad trascendental nos daremos cuenta que, en su orientación de crítica del conocimiento, ella es la fuente de toda objetividad y validez y, en su orientación ontológica, el verdadero absoluto. Veamos entonces al método fenomenológico que es, en rigor, lo que da el acceso a la subjetividad trascendental. Hay que hacer notar, adelantemos, que mediante la exposición del método aparecerán los temas a desarrollar para la elucidación de nuestro tema.

(7) Husserl, *Ideas relativas*, Sec. Segunda, CIII, §54, págs. 129.

### 3.1. LA INTENCIONALIDAD

#### 3.1.1. LA CUESTION DEL METODO.

Para lograr que la filosofía sea ciencia rigurosa se requiere de la superación de la actitud natural quien ha sido en gran parte responsable de la crisis de la filosofía y, por ende, de la incorrecta fundamentación de la ciencia hasta nuestros días. Ha sido un error, ocasionado por la actitud natural, pensar que la filosofía ha de echar mano de métodos y objetivos pertenecientes a otras ciencias para resolver sus cuestiones. En filosofía, ningún supuesto ha de tener carta de naturalización por muy venerable y comprensible de suyo que sea. Una ciencia sin supuestos es la que puede ofrecer solución a la crisis con respecto al sentido o sinsentido de la existencia, pues sólo una filosofía tal puede adentrarse en los veneros originales y develar el verdadero fundamento que proporciona validez y sentido a todo.

La superación de la actitud natural y con ella la de su tesis «"El" mundo está ahí como realidad»(8), es condición de posibilidad para la aprehensión, vía intuición, de lo absoluto. Sin embargo, tal superación no es fácil y mucho menos el atenerse a lo dado. Frente a lo contingente del mundo se alza lo absoluto del *cogito*, pero para captarlo en su pureza se ha menester de un método: método fenomenológico. Con tal requerimiento, lo que hace Husserl es sostener que la intuición de lo absoluto no es de carácter sensible sino intelectual; luego, se necesita de un método que ofrezca a su objeto como fenómeno. Al respecto, el método fenomenológico es el único capaz de mostrar todo un campo de fenómenos que han pasado desapercibidos y que son el fundamento de la actitud natural, de la científica y de cualquier otra. Revelar la vida de conciencia y sus operaciones es tarea de la fenomenología

Mucha atención dedica Husserl a la cuestión del método y es comprensible: su preocupación es por aprehesar al *a priori*, es decir, hacer inteligible a esa vida de conciencia que siempre está oculta pero que gracias a ella se constituye todo sentido de ser. Aprehesar al *a priori* es lo primordial del método fenomenológico. Veamos como se cumple esta labor describiendo su fases.

(8) Husserl, *Ideas relativas*, ob. cit., Sec. Segunda, CI, §27, pág. 66.

a) Fases del método fenomenológico.

Para la actitud natural la tesis del mundo es evidente. Quiérase o no, el mundo real siempre está «ahí», haciendo frente -ese es su carácter-. La mayor parte de los actos o vivencias están dirigidas hacia él. Aún tomando otra actitud y pensando, v. gr., en una resolución matemática, el mundo real espacio-temporal, siempre está ahí, aunque no se atiende, presto a aparecer. El mundo es lo que se da por descontado y la práctica cotidiana y científica son posibles a partir de ese supuesto. Ciertamente, algunas veces erramos y, en un día caluroso, vemos agua en lontananza donde, en verdad, no hay; pero la experiencia cotidiana y científica ayudan a comprender el desacierto, ajustando la conciencia a los hechos.

Tenemos entonces que en este mundo están las cosas, los animales y las personas; uno mismo pertenece a él. Todas las cosas tienen su horizonte que es el mundo de donde se destacan según la *atención* se refiera a ellas o no. Las cosas que se me enfrentan, las ubico allá o más allá; a mi lado o detrás, eso es, son espaciales. Pero también lo son temporales, las cosas aparecen como recordadas, presentes en persona ante los ojos o esperadas. Inmersos en la actitud natural no vemos más que el mundo pero no como un montón de cosas, por el contrario, es «un mundo de valores y de bienes»(9), en fin, un mundo vital en el que se resuelve uno. En actitud natural estamos volcados hacia el mundo, es decir, hacia afuera. No obstante eso, al reflejar al mundo nos damos cuenta de que nosotros mismos formamos parte de él y que, si ofrecemos razones de las cosas, asimismo tenemos que dar cuenta de nosotros también. ¡Qué paradójico es esto!: el que explica requiere ser explicado. Para dar cuenta de tal situación, la psicología y la filosofía de cuño objetivista lo han intentado con el consabido resultado. Lo importante del idealismo alemán en este sentido es que nos hace ser conscientes de que el fundamento de todo sólo puede ser de carácter trascendental; de que es necesario un *a priori* para la comprensión de la conciencia y su mundo. Por tal motivo, lo primero que hay que mostrar es que el *a priori* no es una ficción y que, por ende, puede ser conocido porque es intuible.

(9) Husserl, *Ideas relativas*, véase Sección Segunda, C1, §27, pág.66.

i) *La vivencia como fenómeno.* Dirigiendo la mirada reflexiva no hacia afuera, hacia las cosas, sino hacia "adentro", dirá Husserl:

...me encuentro como con alguien que percibe, se representa, piensa, siente, apetece, etc., y al encontrarme así conmigo, me encuentro *las más de las veces* referido actualmente a la realidad que constantemente me circunda. (10)

Por estar en actitud natural no se acierta a explicar la relación entre la conciencia y su mundo. Se concibe ingenuamente, a la conciencia como una cosa -aunque de naturaleza *sui generis*- entre cosas. Esto hace que uno se pregunte en el caso del conocimiento, por ejemplo, de ¿cómo sabemos con certeza que éste nos da al objeto tal y como es?. En actitud natural lo anterior es todo un enigma ya que se asume a la conciencia como totalmente independiente del objeto(11). Sólo una relación de tipo causal se concibe para explicar tal enigma. Un hecho es la conciencia real; hecho lo es el mundo también. Somos en el mundo espacio-temporal y si preguntamos por la razón de ser de las cosas también tenemos que preguntarnos por la razón de ser de nuestra existencia, por su sentido. Permaneciendo en actitud natural no es posible lograr tal cosa pues, por principio, para tal actitud hay un abismo infranqueable entre conciencia y mundo. La ciencia moderna lejos de resolver el problema lo ha hecho más agudo porque al establecer sólo como verdadero al mundo objetivo, determinable en sí, cuantificable, rechaza toda subjetividad.

La actitud natural ha impedido el pleno descubrimiento del último continente del ser: la subjetividad trascendental, esto es, la región del *ser absoluto*(12). El ser como realidad (cosa) y el ser como con

(10) Ibid., §28, pág. 67.

(11) Estando en actitud natural uno se pregunta: "¿De dónde sé, o dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce que no sólo existen mis vivencias, esto actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?"; véase *Idea de la fenomenología*, Husserl, Ed. F. C. E., Madrid, 1982, Primera lección, pág. 29.

(12) Dice Husserl: "Pero justo por medio de esta  $\pi$  trascendental se abre a la intuición empírica y a la intuición en general la subjetividad trascendental como una región absolutamente autárquica, haciéndose accesible como región del ser 'absoluto'"; *Ideas relativas*, véase Apéndice, Adición IX, pag. 413.



ciencia (vivencia) no han sido del todo explicados. El método fenomenológico busca, en este orden de ideas, aprehesar primero a la conciencia como conciencia, esto es, no como conciencia de tal o cual individuo o ser psicofísico, no; pero tampoco como una mera generalidad sin referencia objetiva alguna. Si como se ha comentado, al reflejarse se encuentra uno como con alguien que percibe, que siente, etc., estas son vivencias por las cuales se es autoconsciente, pero tales vivencias son simplemente hechos y, para Husserl, los hechos son contingentes, es decir, implican la posibilidad de la no-existencia.

La conciencia y su mundo como hechos son contingentes: podrían no-ser. Tal contingencia, empero, no se explica sino por su contrario: lo necesario. Ahora bien, la actitud natural que establece como principio la realidad del mundo, hace inconcebible una fundamentación radical como lo es la del idealismo. Siglos de soterradas costumbres impiden el cambio de actitud que la filosofía moderna propicia al postular al *cogito* como lo absoluto.

Sin embargo, más problemática es la postura de la actitud natural. Al tratarse de dar cuenta del mundo, de la conciencia y de sus relaciones, amén de que se establece una separación infranqueable entre ambos, para explicarlos se recurre a un nuevo tipo de objetividad: los objetos ideales de la ciencia. El mundo, como se comentó oportunamente, es cubierto con un ropaje de ideas que da lugar a una alteración de sentido que lleva a asumir como verdadero no el mundo cambiante y perecedero que se me ofrece a los sentidos y que es, por tanto, «subjetivo» según esa concepción, sino al mundo de la ciencia cuantificable en sí objetivo. Pero ese mundo que se me ofrece como verdadero, adolece del mismo problema: es un objeto que hace frente a la conciencia, y del cual no es evidente el conocimiento acerca de él. Porque la conciencia sigue siendo «ajena», ¿cómo sé que el conocimiento de esas objetividades ideales me ofrecen a éstas tales y como son?. La ciencias nunca ponen en cuestión al ser del mundo, lo dan por hecho pero lo recubren con idealidades. Por tal razón, al objetivar a la conciencia y sus vivencias nunca se aprehesa a la subjetividad como tal, pues para la conciencia que conoce, la vivencia se ofrece como un objeto sin más ajena a ella de la cual no puede dar explicación en cuanto a su sentido de ser. Para explicar a un objeto, se apela a otro. Pero ni uno ni otro son explicitados en su ser. Tal situación hace pensar que el

conocimiento científico puede ser una ficción, pues la condición de ser de sus objetividades no es del todo clara.

En actitud natural vemos las cosas más nunca las vivencias. Percibiendo al álamo que está en el jardín con su determinada forma, color, tamaño, etc., lo vemos a él, nunca a la percepción que nos lo hace objeto de atención. Una mirada reflexiva es la que abre la posibilidad de aprehesar a aquello por lo cual devienen las cosas; lo que hace que las vivamos, degustemos o aborrezcamos. Frente a lo contingente del mundo se erige lo absoluto de la *cogitatio*. Cartesianamente puedo dudar de todo, pero ya sea que se me engañe o que sufra alucinaciones, es indubitable la vivencia del soñar, dudar, etc.. Lo esencial no es el mundo sino el *cogito* en sus diversos cogitares.

El primer paso del método fenomenológico es, en este caso, la aprehensión de la vivencia como fenómeno. Para ello es primordial que el sujeto que la realiza asuma lo que Husserl denomina la actitud del espectador desinteresado.

ii) El espectador desinteresado. Por la reducción fenomenológica se da la actitud necesaria para ubicarse por encima de la "correlación-sujeto-objeto coperteneciente al mundo"(13). Esto no quiere decir que la correlación desaparezca sino que, como hace ver Husserl, la intención de la actitud se orienta hacia la correlación-sujeto-objeto trascendental.

Por la reducción fenomenológica la mirada del filósofo se ve libre de "aquella dación previa del mundo"(14): sólo así se coloca por encima de él. Para Husserl:

Yo, el yo que efectúa la epojé, no estoy incluido en su ámbito; estoy, por el contrario, -cuando la realizo realmente con toda radicalidad y universalidad-, excluido, por principio. (15)

Con la actitud del espectador desinteresado todos los fines y objetivos en que se resuelve la vida en actitud natural quedan suspendidos. La soledad filosófica que brinda la epojé es lo más conveniente para asumir la actitud fenomenológica-trascendental. Con ella se aprehesa a la vivencia como fenómeno, cosa que no lleva a cabo la psicología al naturalizar

(13) Véase *Crisis de las ciencias europeas*, ob. cit., C3, §53, pág. 191.

(14) Ibid., §41, pág. 159.

(15) Ibid., C2, §17, pág. 81.

a la subjetividad. La dación de la subjetividad trascendental es primordial para su conocimiento y, asimismo, para la elucidación de la correlación objetivo mundana. Aplicando la reducción a las vivencias intencionales el mundo no desaparece, pero se coloca entre paréntesis.

Superada la correlación-sujeto-objeto coperteneciente al mundo, la epojé nos da la esencia sí, de la correlación-sujeto-objeto trascendental, esto es, nos da al verdadero objeto de la filosofía.

Retomando al pensamiento hegeliano, el correlato de la subjetividad pura no puede ser el entendimiento sino la razón. Ahora bien, ese paso que no logra explicar Schelling del entendimiento a la razón, Hegel lo consigue dar al mostrar que toda conciencia es autoconciencia. Así, la conciencia que aprehende a lo absoluto no es una conciencia ajena a él, sino el absoluto mismo que se conoce a sí. De igual modo el método fenomenológico hace que la conciencia supere a la actitud natural ubicándose desde el punto de vista del *a priori* que hace posible todo.

iii) La experiencia trascendental del *ego cogito*. Muéstrase la vivencia como fenómeno merced al método en donde se pone entre paréntesis a todo aquello que tiene el carácter de lo contingente. Por vez primera, entonces, se está en condiciones de "*explorar el campo infinito de la experiencia trascendental*" (16). Para Husserl:

La  $\pi$  es, puede decirse, el método radical y universal por medio del cual me aprehendo como un *ego* puro, con la vida de conciencia que me es propia, en la cual y por la cual el mundo objetivo entero es para mí, y es precisamente tal como es para mí. (17)

Pues, bien, la reducción empieza con el *ego* propio del que filósofa. Mi *ego* en que residen todas aquellas peculiaridades que me hacen diferente de otros es con quien se inicia la reducción. Al realizarse, mi *ego* junto con el mundo queda entre paréntesis. Si bien me a-

(16) Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, "Meditación Segunda", §13, pág. 77. Para Husserl se equivoca Descartes porque: "...omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello el hecho de que el *ego* está ahí puesto, como un *campo de trabajo*, absolutamente singular y aislado, en cuanto que relacionándose sin duda con el mundo todo y con todas las ciencias objetivas, empero no da por supuesto su valor de realidad, y por ende está separado de todas estas ciencias y no linda con ellas de ninguna manera".

(17) Ibid., "Meditación Primera", §8, pág. 62.

preheso a mí mismo como *ego* lo hago sí, pero como el *ego* puro que soy también(18). El objeto que se aprehesa mediante la reducción no es una ficción, sino algo que encierra en sí tanto la esencia como la existencia. El *ego* puro no es una mera abstracción obtenido por una inferencia lógica. "Yo, el yo en actitud natural, dirá Husserl, soy *también*, y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica"(19). La epojé proporciona no a un *ego* vacío solamente pensado, sino a un *ego* que es intuitivo y que se revela con el carácter de «ser absoluto»(20). Husserl afirma que no:

...es la vacía identidad del «yo soy» el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental del yo...  
(21)

Por el contrario:

...yo el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal del *descubrimiento de mí mismo* como *ego* trascendental en mi plena *concreción*, o sea, con todos los correlatos intencionales encerrados en ésta.(22)

El *ego* mío y de todo aquel que es inmerso en la actitud natural, es la realización concreta del *ego* puro. Por tanto, no es algo ajeno e independiente del *ego* fáctico, quien lo ve desplegar y desarrollarse en la historia y en la naturaleza como lo concibe Schelling. En modo alguno, tampoco, es una ficción el *ego* puro, una ficción sin ningún fundamento *in re*.

El filósofo en ciernes, al dirigir la mirada hacia el 'interior', hacia la vida de conciencia, se obtiene como fenómeno por la re-

(18) Dice Husserl: "Si me sitúo por encima de toda *esta* vida, y me abstengo totalmente de esta creencia en la realidad que es ni más ni menos quien toma *el* mundo como real: si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, como conciencia *del* mundo, me obtengo a mí mismo como el *ego* puro con la corriente de mis cogitaciones"; *ibid.*, "Meditación Segunda", §15, pág. 84.

(19) *Ibid.*. Comenta De Muralt: "La epojé, en efecto, es una actitud teórica que permite al objeto aparecer *en sí*, en su ipseidad esencial, sin participación interesada del científico"; véase *Idea de la fenomenología*, *ob. cit.*, Sec. IV, §43, pág. 287.

(20) Habla Husserl de la epojé: "Lo que queda no es el reino de la intuición psicológica pura, sino la variante de su sentido, toda su esencia propia. Queda la región trascendental del ser, absolutamente autárquica, que en principio elimina la psicología misma"; véase *Ideas relativas*, *ob. cit.*, Apéndice, Adición IX, pág. 413.

(21) *Meditaciones Cartesianas*, "Meditación Segunda", §12, pág. 74.

(22) *Ibid.*, §16, pág. 85.

ducción fenomenológica-trascendental y por la reducción eidética obtiene su esencia, de tal modo que por ésta última se estudia el "a priori universal sin en el que no soy «imaginable» yo; ni yo trascendental alguno"(23).

El *ego* puro no es un género al que se subordina el *ego* fáctico. Por el contrario, porque participa del eidos, el *ego* fáctico tiene su índole peculiar en cuanto "es tal como es en sí mismo"(24), que permite que otras determinaciones le convengan. La reducción, por tanto, muestra que el *ego* fáctico es concreción del *ego* puro.

Es cuestión de mostrar más claramente que, en efecto, el método tanto proporciona al objeto propio de la filosofía como su esencia para la descripción y esto se conseguirá esclareciendo cómo es que son constituidos los objetos en el acto intencional.

b) La abstracción ideatoria.

Pero, ¿cómo es que somos conscientes de los objetos ideales? Desechando la postura nominalista con su idea de la atención, Husserl sostiene que la abstracción es el acto en "que se realiza la conciencia de la universalidad, como cumplimiento de la intención de los nombres universales"(25). La conciencia de la universalidad es, adelantándonos un poco, un nueva vivencia que tiene la característica de ser un acto fundado donde se realiza la síntesis de cumplimiento entre significaciones y objetos universales sobre una base intuitiva. La abstracción es un nuevo acto en el que la conciencia vive la universalidad. La abstracción es el modo de conciencia que "aprehende directamente la unidad específica sobre la base intuitiva."(26) No es condición suficiente con que haya un nombre universal para que se de la conciencia de lo *específico*. Para que se logre esa conciencia, a la nominación necesita corresponderle una intuición y, a la vez, un nuevo acto en que se realice la síntesis y se consiga así la conciencia de la universalidad. La abstracción, entonces, es una vivencia en la que los nombres universales logran cumplimiento en base a una intuición. Como vivencia intencional, por consiguiente, hace referencia a un objeto, objeto inten

(23) *Meditaciones cartesianas*, "Meditación Cuarta", §34, pág. 127.

(24) Husserl, *Ideas relativas*, ob. cit., Sec. Primera, C1, §2, pág. 19.

(25) Husserl, *Investigaciones lógicas*, ob. cit., I2, C3, §19, pág. 331.

(26) *Ibid.*, §20, pág. 333.

cional claro es.

La conciencia de lo universal sólo es posible por la abstracción ideatoria, o sea, por un acto por el que se apunta no a lo individual sino a la idea, a lo universal(27). Los objetos concretos, empero, son necesarios para aprehender a lo específico. Se mira al objeto rojo pero se apunta no al momento individual, momento rojez, sino a la idea de rojo. Las intuiciones sensibles dan al objeto concreto real, como «el mismo» en persona. La abstracción ideatoria, a partir de los fenómenos, apunta a nuevas objetividades que, sin embargo, no son las esencias exactas en el sentido kantiano(28). Se requiere de una formalización para aprehesar a la esencia tal cual.

En *Experiencia y juicio* Husserl describe claramente el proceso de la variación libre por el cual son intuitas las ideas. Consideremos brevemente este texto que, aún cuando es obra póstuma, en él se pone de manifiesto lo implícito en las *Investigaciones lógicas*. Veamos lo que se dice en ese texto al respecto y cómo eso se puso en práctica en las *Investigaciones*.

Por los conceptos que hacen referencia a objetos y mediante la variación libre, se pueden intuir lo universal. Dice Husserl en *Experiencia y juicio*:

De lo dicho ya ha resultado claro que para obtener los conceptos puros o conceptos de las esencias no puede bastar la comparación empírica, sino que, mediante disposiciones especiales, se debe liberar ante todo de su carácter de contingencia lo universal que se destaca por lo pronto en lo empíricamente dado.(29)

Por la imaginación se puede reproducir con diferentes imágenes al objeto pero, comenta Husserl:

Se muestra entonces que esta multiplicidad de reproducciones es atravezada por una unidad; que en semejantes variaciones libres de una imagen ordinaria, por ejemplo de una cosa, permanece conservada por necesidad una *invariante*, como la *forma general necesaria*, sin la cual algo semejante a esa cosa, sería absolutamente impensable como ejemplo de su especie.(30)

(27) Ibid., C6, §42, pág. 382.

(28) Véase ibid., I3, C1, §9, pág. 400.

(29) Husserl, *Experiencia y juicio*, 3a. parte, CII, §87, pág. 376.

(30) Ibid., pág. 377.

A través de la variación libre aparece una forma invariable. 'Aparece' un nuevo objeto (objeto categorialmente formado como se verá más adelante): el objeto concepto, correlato de una nueva intención y que no es, por tanto, una mera expresión que sirve para economizar pensamiento. Por la abstracción ideatoria somos conscientes de nuevas objetividades tales como las ideas. Las intuimos por intuición intelectual y nos referimos a ellas por conceptos. La idea posee objetividad ideal y sólo es aprehesable, repetimos, vía intuición intelectual. Husserl hace ver que la contemplación es "*de lo universal como eidos*" (31). Pero es una contemplación que tiene como base la "*aprehensión intuitiva activa de lo preconstituido*" (32). ¿Qué quiere esto decir?, no otra cosa que lo que se capta no es una idea en sí y por sí, sino una idea que se constituye por la intuición intelectual. La conciencia es conciencia de la pluralidad, esto es, de una diversidad que posee una semejanza. Así, a partir de esa pluralidad y, por tanto, de esa semejanza "se hace congruente una *mismidad*, que ahora puede ser contemplada por sí" (33). Es una contemplación pero de cómo se constituye y es para la conciencia la objetividad ideal.

i) La variación libre en las *Investigaciones Lógicas*. Husserl con respecto a las ideas de verdad, ciencia y actos intencionales, práctica la abstracción ideatoria o ideación para lograr la esencia de cada una de ellas. Así, en el caso de la verdad, dice Husserl:

Pues bien, también la verdad es una idea. La vivimos, como todas las demás ideas, en un acto de ideación fundada en la intuición (éste es naturalmente el acto de la intelección); y de su unidad idéntica frente a una multiplicidad dispersa de casos individuales concretos (o sea, aquí actos de juicio evidentes) adquirimos la evidencia mediante la comparación.  
(34)

Ante la multiplicidad que tiene el valor de verdad de verdadero se lleva a cabo una comparación que da como resultado una unidad que permite apreciar la semejanza entre juicios de diferente contenido. Esa unidad idéntica no es más que la verdad que permanece invariable en cada uno de los casos individuales concretos. La esencia de la verdad es la "*adaequatio rei et intellectus*: lo objetivo es «dato» o está «presen-

(31) Ibid., §87, pág. 379.

(32) Ibid..

(33) Ibid..

(34) Husserl, *Investigaciones lógicas*, "Prolegómenos a la lógica pura", C7, §39, pág. 122.

te» real y exactamente tal como lo que es en la intención"(35). La esencia pura es aprehendida en su idealidad eterna frente a los múltiples actos de conocimientos que son pasajeros y las situaciones objetivas contingentes.

Ahora bien, esta abstracción ideatoria es importante porque permite a la conciencia abandonar a la actitud natural y considerar como objetos a las vivencias mismas. En varias ocasiones Husserl manifiesta que la fenomenología es el estudio de las vivencias en general, esto es, de las "vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia"(36), y esto es viable por la reducción y la ideación que la constituyen. Habla Husserl acerca de la ideación de los actos intencionales:

...en la ideación verificada sobre casos particulares ejemplares de estas vivencias -y verificada de tal modo que resulte eliminada toda aprehensión y posición existencial psicológico-empírica, entrando sólo en consideración el contenido fenomenológico real de estas vivencias- nos da la idea fenomenológica pura del género *vivencia intencional* o acto, como nos da también lo de sus especies puras.(37)

Por la variación libre surge una mismidad a la que se dirige un nuevo modo de conciencia. Esa mismidad es la idea del acto intencional, idea que está constituida por una cualidad y una materia. Las especies puras de actos, las conexiones esenciales específicas, son intuitas merced a la abstracción ideatoria.

La ideación es lo que da ocasión para que se tome en cuenta lo de la ejemplaridad que tan importante es para el sistema de la fenomenología. En "Los prolegómenos a la lógica pura" Husserl ha mostrado que la lógica, en sentido estricto, es una teoría de la ciencia y, por lo tanto, como señalamos en el apartado de «LOS PROBLEMAS INICIALES», su objetivo principal es elucidar qué es lo que hace a una ciencia ser ciencia. A partir de las especies ínfimas de la idea de ciencia que son las ciencias particulares, por abstracción ideatoria surge el *eidos* ciencia. Este *eidos* tiene el carácter de lo *a priori*, esto es, no depende de los hechos sino que, por el contrario, los anticipa y al hacerlo es norma para ellos. Resulta, entonces, que el *eidos* ciencia, es ejemplar y normativo a la vez. Las ciencias naturales como

(35) Ibid., I6, C5, §37, pág. 683.

(36) Ibid., Introducción, pág. 216. (37) Ibid., I5, C2, §10, pág. 492.



la física aspiran lograr la unidad teórica por leyes en todas sus fundamentaciones. Si se constata que hay una "escala de progreso en el desarrollo de las ciencias"(38), es porque ellas mismas se van acercando a la idea de ciencia. La van realizando, cumpliendo, siendo el *eidos* ciencia, en términos aristotélicos, acto y las ciencias reales potencia. Vienen a mente estos términos porque lo que se trata de evitar es el pensar la relación entre hechos e ideas como una relación entre entidades absolutas. Para Aristóteles, por acto no sólo debe entenderse al estado opuesto de la potencia sino que también acto será "el ser que construye, relativamente al que tiene la facultad de construir; el ser despierto, relativamente al que duerme; el ser que ve, con respecto al que tiene los ojos cerrados, teniendo la facultad de ver; el objeto que sale de la materia relativamente a la materia"(39). El acto es realización, actuación; la substancia primera posee una forma realizada y una materia formalizada. En semejanza con esto se halla la relación entre esencias y hechos. Por abstracción ideatoria, a partir de los objetos individuales, intuimos las esencias. Su carácter de necesidad *a priori* implica la existencia. Son trascendentes porque, sirviendo de norma indican, por ejemplo, si una ciencia es una ciencia. Dice Husserl:

Una ciencia es en verdad ciencia, un método es en verdad método, si es conforme al fin que tiende. La lógica aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias, a las ciencias válidas como tales, o con otras palabras, lo que constituye la idea de la ciencia, para poder saber por ello si las ciencias empíricamente dadas responden a su idea y hasta que punto se acercan a ella, o en que chocan contra ella.(40)

Las ciencias particulares son realizaciones imperfectas del *eidos* ciencia. Las ciencias reales están en acto, son la realización en busca de la perfección. Potencialmente se acercan más y más a la realización perfecta de la idea. Hay trascendencia, cierto, porque sirven de forma ejemplar, pero también hay inmanencia porque en cada una de las ciencias actuales se va realizando, en grados cada vez mas altos de perfección, al *eidos*. Acto y potencia son correlativos: la ciencia real es la efectuación del *eidos* ciencia aunque imperfecta, estando en poten-

(38) Ibid., "Prolegómenos a la lógica pura", C1 §6, pág. 43.

(39) Aristóteles, *Metafísica*, Libro Noveno, §6, pág. 197.

(40) Husserl, *Investigaciones lógicas*, "Prolegómenos" C1, §11, pág. 50

cia que lo sea. Ahora bien, la ciencia será ciencia si 'es conforme al fin que tiende'. Hay un devenir en que implican los hechos y las esencias. El eidos es forma ejemplar al que tienden las individualizaciones fácticas y, por tanto, hay una teleología. Esto es algo esencial porque el hecho nos remite inevitablemente al *eidos*. El objeto percibido siempre nos remite más allá de su mera presencia fenoménica(41). Ahora bien, el *eidos* también implica al hecho porque a partir de él se constituye al ser intuido por abstracción ideatoria. Un ser sólo es aprehensible en el juzgar; el mismo concepto de ser "sólo puede surgir cuando se nos pone adelante de los ojos, real o imaginativamente, algún ser"(42). Si el *eidos* no contiene ninguna referencia a lo fáctico y no es ningún tipo de entidad substancial como lo sostenía el realismo, no queda más que decir que la relación entre hechos e ideas es de participación. La ciencia real es acto y potencia a la vez: acto, porque es realización (imperfecta) del *eidos* ciencia; potencia, porque tiende a realizar perfectamente ese *eidos*. Están en una relación de participación porque el hecho es una realización de la idea, tiene algo en común con la idea; la idea se constituye a partir del hecho y es como deviene lo real. Dice De Muralt:

El en sí es, en efecto, una cierta trascendencia en relación a la cosa que no es, sino que la posee sólo de manera parcial. La cosa participa, pues, de su en sí y no olvidemos que la participación (methexis) implica la coposesión, el hecho de tener algo en común con alguien. *Reemplaza al ser por el tener*, en esta diálectica que ya hemos encontrado en *reemplazar el ser por la participación*, es decir, sustituir a la determinación inmanente la determinación por denominación extrínseca según una esencia trascendente; es reemplazar la identidad substancial por la relación.(43)

Ni el eidos ni el hecho son en sí y por sí. La idea, en sentido kantiano, es regulativa: "prescribe *a priori* la estructura de la ciencia real"(44).

(41) Dice Husserl, en *Ideas relativas*: "Un objeto individual no es meramente individual: un 'eso que está allí', un objeto que se da solamente una vez tiene cuanto constituido 'en sí mismo' de tal o cual manera, *su índole peculiar*, su dosis de predicados *esenciales*, que necesita convenirle (en cuanto 'es tal como es en sí mismo') para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas"; Sec. Primera, C1, §2, pág. 19.

(42) Husserl, *Investigaciones lógicas*, I6, Sec. 2a., C6, §44, pág. 19.

(43) De Muralt, *La idea de la fenomenología*, Sec. Primera, §7, pág.34.

(44) Ibid., pág. 26.

c) El resultado del método.

La elucidación de la relación entre conciencia y objeto exige un planteamiento radical que sea capaz de superar toda parcialidad y aporía que se haya presentado hasta el momento. Hegel hace ver que la certeza es, dentro de los saberes, lo más pobre porque lo que enuncia es simplemente la existencia. Faltará toda una experiencia en la que la conciencia se recobraré como autoconciencia para descubrir que detrás del escenario no hay nada sino su propio quehacer. La certeza tras todo ese recorrido, se ha colmado de contenido y, en efecto, del saber más pobre se ha convertido en el más pletórico porque amén de la afirmación de la existencia de su objeto posee la esencia.

En Hegel encontramos que la evidencia plena se consigue hasta que se tiene conciencia de la identidad en la diferencia. Husserl sostendrá, por el contrario que, en cualquier vivencia intencional hay sí, evidencia. Es comprensible tal afirmación de Husserl porque por el método fenomenológico se aprehesa la esencia de todo acto intencional y, si en todo acto de ese tipo se revela una «tender hacia», un «dirigirse a» de la conciencia a su objeto, eso es evidente, sea cual sea la vivencia. Así, entonces, lo evidente no sólo es la conciencia que se encuentra a sí misma «como con alguien que percibe», sino también su referencia objetiva.

El problema concerniente a lo absoluto en el que la conciencia se halla frente a él se anula cuando en Hegel, por ejemplo, se descubre que toda conciencia es autoconciencia y, en Husserl, cuando se logra mediante la aprehensión de la esencia de la vivencia, descubrir que yo el que filosofa soy el yo trascendental a la vez. Pero esto sólo se sabe cuando se asume el punto de vista de la conciencia universal como en Hegel, o se asume la actitud del espectador desinteresado de la fenomenología. En ésta última, yo el que filósofa no soy esta o aquella conciencia inmersa en la correlación-sujeto-objeto mundana, sino la conciencia en la correlación-sujeto-objeto trascendental.

Esa distinción entre conciencia y objeto orilló a concebirlos como entidades subsistentes en sí y por sí. Situación que abrió una escisión en el propio ser injustificable del todo. La fenomenología muestra, de ahí su importancia, que el ser como conciencia y el ser como cosa no son dos órdenes distintos sino que, por el contrario, forman una unidad inseparable, una correlación en la que a cada modo de conciencia

correspóndele un objeto en especial y viceversa. El carácter intencional de la vivencia es evidente y en tal carácter están asumidos tanto el sujeto (conciencia) como el objeto (objeto intencional). Ir más allá de ese carácter en busca de una fundamentación más originaria es un contrasentido que orilla a establecer fundamentos de carácter lógico, tal vez, sin tenerse conciencia de que la misma lógica posee un sentido que descansa en la intencionalidad.

Consideremos ahora ese carácter intencional de las vivencias tal como nos lo proporciona el método y la importancia de la constitución para la elucidación de lo absoluto.

### 3.1.2. ESENCIA INTENCIONAL.

La esencia intencional de las viviendas nos muestran cómo éstas son siempre «conciencia de». Por tanto, la descripción no sólo atañe al tipo de acto que es sino también al sentido con que aprehende al objeto. La esencia intencional del acto muestra a éste como una correlación en donde el tipo de referencia es intencional y no causal. Consideremos, entonces, la esencia intencional de todo acto para que se advierta el carácter distintivo de la vida de conciencia y de cómo ésta es sólo a través de sus actos.

Todo acto intencional posee, por esencia, cualidad y materia. Para Husserl la cualidad de un acto es:

...la distinción entre el carácter general de acto, que le da a éste el sello de meramente representativo o de judicativo, afectivo, apetitivo, etc...(1)

Acto es el término que designa a la vivencia intencional. Es un término unívoco que tiene como diferencias específicas a representaciones, juicios, deseos, anhelos, etc.. Todos ellos son actos sí, pero diferentes por la cualidad. Si bien actos son tanto el odiar a algo o a alguien como el ver a la gente que pasa por la calle, ellos son diferentes por su cualidad: aquél un acto de odio; éste, un acto de percepción; *ergo*, lo que distingue a un acto de otro es la cualidad.

Por materia de acto entiéndase:

...aquella propiedad del acto incluida en el contenido fenomenológico del mismo, que no sólo determina que el acto aprehenda al objeto correspondiente, sino que también determina *cómo que* lo aprehende, que notas, relaciones, formas categoriales le atribuye el acto en sí mismo.(2)

Al respecto hagamos dos observaciones que permitirán comprender mejor a la esencia intencional de todo acto:

i) El deseo no sería un acto, una vivencia, sino aprehende al objeto como deseado, esto es, sino lo coge como tal, como objeto deseado. La ma

(1) Véase *Investigaciones Lógicas*, ob. cit., Vol. 2, Investigación Quinta (en adelante I 5a), Capítulo 2 (C2), §19, pág. 520.

(2) Ibid., §20, pág. 523.

teria es la que da dirección al acto, de tal modo que aprehende al objeto tal como es intencionado; por eso dice Husserl que la materia determina 'como que lo aprehende', 'que notas', 'relaciones' o 'formas categoriales' le atribuye al objeto. La materia del acto permite comprender mejor el carácter de intencionalidad de las vivencias. Si el deseo no fuera vivencia intencional, el objeto atendido nunca daría lugar a una praxis determinada, me explico: la migala nunca me produciría miedo y no me haría reaccionar de tal modo (brincar), si a ella no la considerase como peligrosa para mi persona. La migala es un peligro y lo asumo como tal. La actitud medrosa es ocasionada por la intención con que aprehesamos al objeto, mas no pensemos en un vulgar subjetivismo porque el objeto es constituido en un señalado sentido de aprehensión. La materia, entonces, es el carácter del acto que expresa la intencionalidad, pues manifiesta el carácter de estar hacia afuera, volcada a los objetos la conciencia. La materia del acto, en fin, manifiesta la asunción del objeto por la conciencia en un señalado sentido de aprehesión.

ii) Si la materia es el carácter de acto que permite la asunción del objeto como tal objeto, entonces ella expresa, a la vez, la individuación de la especie. De otro modo: la cualidad manifiesta la distinción entre especies de actos; la materia manifiesta también una distinción sí, pero ahora dentro de la misma especie. Así, por ejemplo, el «Angel de la Independencia» y el «Monumento a la Revolución»; ambas son representaciones nominales (cualidad), pero una mienta al monumento que está en «Paseo de la Reforma» y otra, al monumento cercano a «Calzada Puente de Alvarado» (materia). En términos aristotélicos podemos pensar que la materia de acto es el principio de individuación porque señala, diseña, la referencia objetiva que es mera generalidad en la cualidad.

La esencia intencional de todo acto muestra lo peculiar de él, a saber: «conciencia de», su «estar dirigido a» el objeto, valorándolo, juzgándolo, deseándolo, etc.. Ahora bien, la conciencia no es nada fuera de sus actos, por el contrario, es necesario, dirá Husserl:

que existan los *actos*, para que podamos *vivir* en ellos, para que podamos eventualmente «sumergirnos» en su ejecución, y haciendo esto (...), tender a los objetos de dichos actos, volvernos hacia ellos accesoria o primariamente, ocuparnos temáticamente con los mismos, según las ocasiones.(3)

Cuando estamos en el modo de la percepción sensible, sea el caso de percibir «el cuadro mal colgado» o «libros sobre el escritorio», en ningún momento nos son conscientes los actos en que son dados aquellos objetos o situaciones objetivas. Ese cuadro mal colgado activa o da pie a una conducta; exige que se le asuma como 'cuadro mal colgado'

(3). Ibid., §19, pág. 517.

y, así, levantándose uno del escritorio, dirigiéndose a él, se le enderza. La percepción no es un acto tal que se halle al lado del objeto percibido, una «cosa» junto a otra cosa. Para Husserl:

...no hay dos cosas que estén presentes en el modo de la vivencia, no es vivido el objeto y junto a él la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva. Esta constituye plena y exclusivamente el representar este objeto, o el juzgar sobre él, etc., según la naturaleza específica de la misma.(4)

Vivimos la situación porque la intención me la hace vivir como tal, esto es, como peligrosa, placentera, aburrida, ridícula, etc., de tal modo que el objeto mentado y vivido es peligroso, placentero, aburrido, ridículo, etc.. Sumergidos en las vivencias tendemos a los objetos por la cualidad del acto y, por su materia, el objeto a que tendemos lo asumimos como tal. Es un error, por consiguiente, considerar a la intencionalidad como una relación causal: aquí la conciencia y allá las cosas influyendo una sobre otra. Si hay una vivencia *eo ipso* hay un objeto presente intencionalmente(5), intencionado de tal o cual modo (cualidad), constituido, asumido y vivido de ese modo (materia). La conciencia no es una cosa, es un flujo de vivencias formando unidad en correlación con su objeto intencional. La conciencia es tejido de vivencias, es la «compleción de vivencias»(6). Percibiendo al objeto lo asumo como realmente existente, presente aquí y ahora, ocupándome de él ya sea de una manera teórica (pretendiendo saber qué es), o práctica (utilizándolo para ciertos fines). No podría hacer lo dicho si no hay acto. Sin acto intencional el objeto no sería objeto para mí, es más, no habría nada. Sin acto no hay objeto pero tampoco conciencia en sentido lato. La cualidad y la materia, expresan el carácter de intencionalidad de todo acto. Por ende, se infiere de lo anterior lo siguiente: si todo acto posee una esencia intencional y hay el hecho de que nos todos los actos son iguales, entonces, los objetos también tienen que ser diferentes.

Ahora bien, esa distinción fenomenológica de cualidad y materia justifica que se considere como actos a los deseos, dubitaciones y

(4) Ibid., §11, pág. 495.

(5) Ibid..

(6) Ibid., §14, pág. 504.

demás, realzando aún más el carácter de intencionalidad que es lo que interesa. Para hacer más explícito esto, veamos el caso de la representación en sus dos modalidades: como acto y como materia de acto. Esto eliminará cualquier duda acerca del carácter intencional de las vivencias.

a) La representación como acto:

Dentro de las especies de actos hay una que tiene la primacía sobre las demás: la representación. Para Husserl:

El objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no llevase a cabo un representar que es justamente el que hace de aquél un objeto y posibilita que sea también objeto de un sentir, de un apetecer, etc..(7)

La representación es *«todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en cierto sentido estricto»*(8). Hay varias especies de representación; estrictamente, la rememoración, la fantasía, la reproducción imaginativa y simbólica, son representaciones; pero también lo es la percepción. Ella, por ejemplo, "aprehende a su objeto como presente en su misma corporeidad"(9).

b) La representación como materia de acto:

Husserl hace ver que el principio que propone Brentano de que todo fenómeno psíquico o es una representación o descansa en una representación contiene un equívoco que tergiversa y hace imposible ver a la intencionalidad como el verdadero carácter de los actos. Si bien es cierto que la representación es un acto, éste no es el único modo en que se resuelve la conciencia. Esa interpretación de Brentano hace concebir a las demás vivencias como meras operaciones de una conciencia en sí. Si la descripción fenomenológica muestra que lo esencial es la referencia de la conciencia a un contenido -contenido entendido como objeto intencional-, tanto es evidente la judicación, en donde es juzgado algo, como la duda o el deseo. La representación, ciertamente, tiene aprioridad sobre cualquier otro acto porque nos hace ser conscientes del objeto, lo hace presente a la conciencia. Pero eso no quiere decir que el a-

(7) Ibid., C3, §23, pág. 532.

(8) Ibid., C4, §33, pág. 555.

(9) Ibid., C1, §5, pág. 481.



mor sea algo que se añade a la representación, ;así no es posible amar a alguien!; no se es en la vivencia amorosa, vivencia en la que el objeto no es tan sólo representado sino, más bien, amado. Ciertamente, si se ama se ama a algo. Ahora bien, el objeto amado presente es a la conciencia por algún modo de la representación, pero la intención, el modo en que es intencionado el objeto, lo aprehesa como amado, querido. Merleau-Ponty en su *Fenomenología de la percepción*, nos muestra como la sexualidad es una vivencia en la que se proyecta y se vive, se opera y se objetiva, un mundo erótico en el que se es, por intención, un ser sexuado(10).

El que sea un acto la representación lo admite Husserl, pero que en otras vivencias fuera de las de su especie siga siendo un acto es un error que lo tergiversa todo. El equívoco consiste en no ver la connotación del término representación: una vez como acto, otra, como materia de acto. Si las representaciones han de servir como base a otras vivencias no deben ser tomadas como actos sino como materia de posibles actos. La materia es el sentido de aprehensión, esto es, la que diseña al objeto como objeto agradable, placentero, en fin, el nóema. La representación es la base para nuevas vivencias, pero ella no puede seguir manteniendo su carácter de acto, la cualidad: solamente su materia puede cumplir con ese cometido. Por la nueva intención, la materia diseña un nuevo sentido con que es aprehendido el objeto. Tenemos, entonces, que cualquier otro acto requiere de representaciones, eso es, de vivencias del representar que hagan presente al objeto en sus diferentes modos. La esencia intencional de un acto desiderativo implica, sí, representación del objeto deseado, pero ya no como acto sino como materia de acto. Los objetos son asumidos en un nuevo modo de intención: objeto deseado en persona, recordado, etc.. Ahora se comprende mejor el por qué varios actos pueden tener la misma materia intencional pero ser diferentes: ora un deseo, ora un dubitación, etc., y esto es debido a la cualidad y viceversa.

(10) Véase Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Primera parte, todo el capítulo V. Al respecto dice Husserl: "Más no tenemos meramente la representación y además el sentimiento, como algo exento en sí y por sí de referencia a la cosa, bien que enlazada con ella de un modo meramente *asociativo*, sino que el agrado o desagrado *se dirigen* al objeto representado, y sin esta dirección no pueden existir"; *Investigaciones lógicas*, ob. cit., Ibid., C2, §15, pág. 506.

Los actos de representación otorgan el valor del ser y así la percepción:

...es el carácter de acto que anima la sensación, por así decirlo, y que hace por *esencia* que percibamos este o aquel *objeto*, por ejemplo, que veamos este árbol, oigamos aquel campanillazo, aspiremos el aroma de las flores, etc..(11)

No vemos «cosas» sino personas -conocidas o desconocidas-, ni a objetos aislados sino situaciones o estados de cosas -la pelota que está en el jardín-. Esa persona que viene ahí, no es cualquier persona sino «mi amigo Vicente». Viviendo los actos no los vemos a ellos, es decir, a los procesos, a las percepciones por las cuales se me aparecen los objetos, solamente vemos a «la ave que vuela», a «la Alameda iluminada». Por tener el carácter de ponentes, Husserl llama a esas vivencias actos objetivantes, y éstos tienen la «peculiar función de representar a todos los restantes actos la objetividad a la cual deben referirse en sus nuevos modos»(12).

Los actos objetivantes pueden ser téticos y sintéticos. Los téticos nos dan un objeto, son simples, unirradiales, constituyen al objeto en un sólo rayo de mención. Los sintéticos son actos compuestos que, como en el caso de la judicación como unidad peculiar de la conciencia, enlazan representaciones y diseñan la conciencia de la situación objetiva; en fin, son actos plurirradiales.

Por lo anterior, Husserl señala que la verdad sobre la esencia intencional de los actos no es la que ofrece Brentano, sino su posición que consiste en considerar que "toda vivencia intencional o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»"(13) Veamos unos ejemplos para corroborar tal aserción:

i) Para el divorciado, su «mujer» ya no es lo que antes era. Aquel sentimiento afectivo que la ofrecía a sus ojos como la mujer de sus sueños, ya no existe más; ya no es una vivencia en que «sumergido», se consume. Anteriormente, objeto de deseo, ahora su ser sexuado no responde como antes a la presencia de ella, no hay esa intención; por el contrario, es repulsa y fastidio su actual vivencia. Para él, es inconcebible que «esa» mujer, que tan sólo repudia, sea objeto de deseo para otro. ¿Qué se puede ver en ella si todo es defecto?, se pregunta. Ya no es más en la vivencia amorosa y su odio no le permite más que despreciar la. La persona aprehendida físicamente es la misma, pero intencionalmen-

(11) Véase Husserl, ob. cit., *ibid.*, §14, pág. 503.

(12) *Ibid.*, C5, §41, pág. 579.

(13) *Ibid.*, pág. 578.

te es distinta; antes, objeto de deseo; ahora, de desprecio. La cualidad del acto ha cambiado y, por tanto, la materia intencional diseña de un nuevo modo al objeto intencional.

ii) Husserl nos habla de la «bella desconocida» que resulta ser un maniquí(14). La impresión primera es de considerarla como a toda una mujer. Si la ilusión no fuese un acto, nunca se cometerían ese tipo de errores. Asumimos al objeto tal como es intencionado y así lo vivimos. No es el caso de que primero representemos al objeto y después, por la imaginación, pensemos que es toda una persona real atractiva. Por mucha imaginación que tengamos nunca la tomaríamos como real. La primera impresión nos ofrece a una bella desconocida y nuestra intención es de abordarla; más al acercarse uno, ¡oh!, desilusión, resulta que nos hemos engañado, nos decepcionamos. El abordar a la bella desconocida ha dejado de tener sentido; aquello que producía la ilusión ha dado lugar a la decepción. La ilusión como vivencia intencional tiene como momento el *belief* que da la fuerza y vivacidad suficiente para tomar como real lo que en verdad es tan sólo una ilusión. Por ese *belief* se motiva nuestra acción asumiendo, tal como es intencionado, al objeto.

### 3.1.3) La atención y los modos de la intencionalidad.

La mayor parte de los actos intencionales son complejos, esto es, son un entramado de varios actos que conforman una unidad. A excepción de las representaciones como actos en los que la cualidad y la materia se identifican, en los demás la esencia intencional manifiesta la pluralidad de actos que la conforman. Así, en el juicio distinguimos entre la representación que ofrece a la situación objetiva mentada que se juzga (materia), y al juicio mismo (cualidad), que se edifica a partir de la representación.

El carácter de asunción que expresa la materia intencional se esclarece mejor si consideramos que en los actos hay una función selectiva que determina la dirección del acto en su totalidad. Esa función selectiva la denomina Husserl *atención* (15). La atención no sólo hace que advirtamos o notemos a los objetos -que es en el sentido en que se entiende regularmente el término-, sino que los vivamos tal como son intencionados. Así, lo que se «destaca» es, ciertamente, un objeto del campo perceptivo -que está como mera existencia-; pero al hacerlo la conciencia lo objetiva. La atención, por lo tanto, es una función selectiva de los actos que, en el caso de la percepción, hace que el objeto intencionado bajo esa cualidad se presente como «el mismo» en persona. En los actos plurirradiales la atención hace que una intención preva

(14) Ibid., C3, §27, pág. 542.

(15) Ibid., C2, §19, pág. 519.

lezca sobre otras. De ahí que la representación sea sólo materia para posibles actos porque su cualidad se subordina al nuevo carácter del acto. Decimos que se subordina y no que se cancela porque la atención puede volver a ese modo de conciencia original y aprehesar al objeto tan sólo como presente en persona. La atención, pues, no es un destacar propiamente dicho sino una forma de dirigir la intención, el rayo de mención en que se resuelve la conciencia.

Sucede que estamos en el «Museo del Templo Mayor». Ante nuestra presencia surge la monumental «Coyolxauhqui». En varias perspectivas se nos aparece y en todas ellas es majestuosa. Lo es porque ella es para nosotros símbolo de nuestras aún vivientes raíces prehispánicas. Así la aprehendemos, así es como la intencionalidad del acto la diseña, la hace para nosotros, extasiándonos ante ese mundo mágico-religioso que representa. Ahora bien, ese mismo objeto puede ser atendido de otro modo, bajo otra intención: puede ser también un simple objeto físico con determinados atributos y lejos de extasiarme por sus connotaciones mítico-religiosas la atención del acto me lleva a considerar esos aspectos físicos que la constituyen -qué forma tiene, cuánto pesa, de qué material está hecha, etc. El objeto ya no es un objeto cultural sino un objeto físico. El carácter del acto ha cambiado y, en consecuencia, su correlato intencional también.

La mirada del espíritu, el rayo de mención, es dirigido por la atención de modo tal que el objeto es aprehendido tal como es intencionado: como obra de arte, como agradable o desagradable, como imaginado, etc.. Gracias a la atención se hace evidente el por qué la conciencia puede ir más allá de lo meramente dado. Si la conciencia sólo fuera en el modo de la representación nunca un objeto evocaría más de lo percibido o fantaseado. Viendo a una persona conocida aquí y ahora, ella es más de lo que su mera presencia física ofrece; es la persona que me ha hecho daño y procurado males; ella es para mí, no cualquier persona sino la persona que odio, que hace aparecer sentimientos de ira y repulsión en mí; la atiende, sí, pero como un enemigo del cual debo cuidarme. Vivimos volcados hacia los objetos pero no sólo en actos del representar sino en actos afectivos, valorativos, cognoscitivos y demás. Es comprensible, entonces, que nos cause tristeza la miseria en que vive la gente o nos indigne; es cierto, realmente, que produce náuseas la «política mexicana». Los actos no sólo ponen al objeto intencional sino que también disponen la toma de posición con respecto a ellos, como qué se les vive. Componentes de los actos, por consecuencia, son las sensaciones; por ellas, el objeto intencional lo vivimos «como cubierto por

un velo rosado»(16) o con tintes sombríos, por ejemplo.

a) Modos de la intencionalidad.

Husserl en las *Investigaciones lógicas* considera a las vivencias intencionales como actos. Esto lleva a pensar que la conciencia es sólo actual, en afectuación. Para Gurvitch esto origina una gran dificultad. Dice este crítico:

Husserl suponía en su primera obra que toda conciencia es necesariamente actual, es decir, implica una presencia directa de los contenidos ante ella, lo cual daba por resultado que la noción de la conciencia conservaba cierto carácter subjetivo, ya que esta última estaba como dirigida solamente hacia contenidos que le son efectivamente dados.(17)

En *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* Husserl rectifica su posición. Para Husserl, las vivencias "actuales están rodeadas de un 'halo' de inactuales; *la corriente de las vivencias no puede constar nunca de puras actualidades*"(18). La conciencia es un flujo de vivencias en el que no todas están en acto sino en potencia. En la percepción hay inactualidades, un halo de intuiciones de fondo que no son conscientes hasta que se dirige el rayo de la mirada del espíritu a ellas y las ilumina haciéndolas presentes. Así, viendo la mesa puedo dirigir la mirada del espíritu para no ver la cosa física presente a mis sentidos, sino a un objeto que es producto de un quehacer humano.

Lo actual y potencial de la intencionalidad hacen ver que la referencia objetiva del acto, el objeto intencional, es independiente, aunque constituido es por la subjetividad trascendental. Por eso, si la intención con que es atendido el objeto va más allá de lo dado, no es porque la conciencia empírica así lo disponga. Se va más allá de lo dado porque en el objeto se da la pauta para hacerlo. Una obra de arte, el «Hombre en llamas» de Crozco, por ejemplo, no lo es sólo por una disposición subjetiva, sino porque ese objeto participa del valor de lo bello

(16) Ibid., §15, pág. 510.

(17) Gurvitch, Georges, *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, C1, §5, pág. 65.

(18) Véase Husserl, *Ideas relativas a...*, Libro 1, Sección Segunda, C2, §35, pág. 81.

que la conciencia aprehende como tal.

b) El acto intencional y la evidencia.

Husserl al mostrar por la descripción fenomenológica que toda vivencia posee una esencia intencional (cualidad y materia), apela a la evidencia, esto es, a la operación "intencional de darse las cosas mismas"(19) para justificar tal afirmación. Toda evidencia descansa en actos de naturaleza vidente y hasta donde alcanza la evidencia, el ver, alcanza el conocimiento. De ninguna manera la evidencia es una operación subjetiva, sino la operación por la cual la conciencia está con el objeto mismo. Por la evidencia las cosas se dan originariamente como correlatos de los actos intencionales.

Con el método fenomenológico, esa vida de conciencia en toda experiencia vuélvese fenómeno. Lo importante, entonces, es que al igual que la evidencia de cosas reales, como dadas ellas mismas en persona, al

(19) Husserl, *Lógica formal y trascendental*, ob. cit., Sección Segunda, Capítulo primero, §59, pág. 166. La lectura de las *Investigaciones lógicas* se hace difícil porque es la primera gran obra fenomenológica de Husserl. Por ser tal, cierta ambigüedad presentan los términos ahí empleados, específicamente los de cualidad y materia. Husserl mismo reconoce que esas *Investigaciones* se quedan 'cortas', pero es comprensible porque es la primera vez que la fenomenología irrumpe en el escenario filosófico. El problema se agudiza cuando de esa obra se pasa directamente a su obra de madurez, las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* en donde ya con un vocabulario adecuado se precisan las ideas más importantes como las de intencionalidad por ejemplo. Términos como noésis y nóema precisan el carácter estructural de la conciencia pura dando lugar a la comprensión de la vida concienical como vida intencional. Al respecto, la obra *Idea de la fenomenología* nos muestra la evolución del pensamiento husserliano y cómo con los términos de inmanencia y trascendencia se puede ver el paso dado que se da entre la cualidad y la materia, de las *Investigaciones lógicas*, a los términos de noésis nóema de las *Ideas relativas*. En las *Investigaciones* Husserl descubre el hecho de que a la esencia intencional de todo acto le corresponde una referencia objetiva que, no obstante ello, es totalmente independiente de la vivencia como tal. Pero no es sino hasta la *Idea de la fenomenología* que, con el término de inmanencia, Husserl logra esclarecer el carácter del objeto intencional como componente in-existente de las vivencias. Que el objeto es intencional quiere decir que hay un «dirigirse a», un «tender hacia» un objeto, que es lo esencial de la conciencia. Esta explicación que se da en la *Idea de la fenomenología* hace comprender a los términos empleados en *Ideas relativas* y su conexión con las *Investigaciones*. Como vemos, el pensamiento de Husserl tiene una evolución que no termina con su última obra, sino que está abierto el campo de las investigaciones fenomenológicas, mismas que irán determinando cada vez más a la propia fenomenología.

al llevarse a cabo la reducción la vivencia intencional también se da como ella misma, en persona. Sin intuición no hay conocimiento pues, la intención no tiene correlato objetivo alguno(20).

El acto intencional como fenómeno es el correlato objetivo de un acto. Como correlato que es, su sentido depende de la subjetividad que la aprehende presentándose, al parecer, de nuevo el problema del objetivismo. Sin embargo, y en esto se corrobora lo importante de la epojé, por el método se objetiva la subjetividad trascendental para comprenderse a sí misma porque ha sido superada toda relación con la existencia del mundo y de la conciencia mundana. Por la epojé, no queda una nada como podría pensarse al ponerse entre paréntesis tanto el mundo como el *ego* fáctico, sino que se da lugar a la misma subjetividad trascendental que se vuelve objeto para sí misma conservándose, en consecuencia, el carácter de intencionalidad como lo esencial de todo cogito. La vida de conciencia por la que soy yo y todo ente imaginable para conocerse, se da a sí misma, se constituye objeto. La evidencia es así, entonces, un acto donde la objetividad se hace presente a la conciencia como ella misma. De este modo, la subjetividad trascendental se aprehesa como tal y quien la aprehesa no es algo ajeno a ella, sino ella misma que partir de la vivencias de la correlación-sujeto-objeto mundana, se constituye. En este nivel se puede hablar de una evidencia de carácter apodíctico: tanto evidente es el acto como su contenido. La vida de conciencia que subyace en toda experiencia se vuelve consciente al intuir su esencia. Con la experiencia trascendental del cogito, el que filósofo se descubre a sí como *ego* puro y toda evidencia de carácter asertórico no encuentra explicación sin la evidencia absoluta del cogito. La evidencia apodíctica comprende en sí, tanto el objeto como al sujeto de tal manera que pensar a la subjetividad pura como una sustancia allende sus contenidos es contrasentido(21).

(20) Dice Husserl: "Con todo, hay que señalar en seguida que la evidencia tiene varios modos de originalidad. El *modo primordial de darse las cosas mismas* es la percepción. Para mí, en cuanto percipiente, estar el objeto con la conciencia es estar yo, ahora con el objeto: yo mismo estoy con el percepto"; *ibid.*.

(21) Al respecto, comenta Kolakowski: "El Ego no es una substancia, es real solamente en cuanto dirigido hacia algo; el Ego es conocido solamente como *substratum* de actos, pero el Ego y el objeto juntos no tienen otro nombre que los agrupe más que conciencia trascendental"; véase, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Alianza Editorial, Col. Libro de Bolsillo No. 658, Conferencia 3, pág. 61.

### 3.2. Descripción fenomenológica de un acto de conocimiento.

#### a) Inmanencia-trascendencia.

Al tratar de aprehesarse en su pureza a la subjetividad trascendental se ha cometido por lo general un error: considerar a lo inmanente como lo propio de ella, en el sentido de ingrediente. Así, todo lo que no forma parte de la conciencia como componente real, es considerado trascendente. Gracias al método fenomenológico los términos de inmanencia y trascendencia adquieren su real significado, haciendo absurda a aquella concepción que tiene como consecuencia el pensar al sujeto y al objeto en el sentido de entidades absolutas por sí.

En la *Idea de la fenomenología* Husserl establece que inmanente es el carácter de lo que se da con modo absoluto: con evidencia. En esta acepción, las cogitaciones son datos absolutos: no hay duda alguna en torno a su existencia(1). En la percepción de dirección inmanente la vivencia es un dato absoluto porque "la evidencia intelectual de que no esté ahí es, por principio, imposible; sería un contrasentido tener por posible que una vivencia *así dada*, en verdad no existiese(2). Por tal razón, Husserl afirma que:

...*mi* intrafección, *mi* conciencia en general, está dada originaria y absolutamente, no sólo en esencia, sino en existencia.(3)

La conciencia pura como es lo único que reúne en sí tanto a la esencia como a la existencia, es el verdadero ser. Trascendente, por ende, es todo aquello cuyo ser no es un dato absoluto. El ego fáctico, el mundo real, son trascendentes, porque amén de no ser datos absolutos -cabe la posibilidad de su no-existencia(4)-, se ofrecen en escorzos, en perspectivas siempre cambiantes.

Inmanente y trascendente, por consiguiente, son categorías de carácter ontológico mediante las cuales se revela la cogitatio como

(1) Dice Husserl: "*Toda evidencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto puro de ver y captar y, en él, es un dato absoluto. Está dada como ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido dudar.*"; *ibid.*, *La idea de la fenomenología*, ob. cit., Segunda Lección, pág. 40.

(2) Husserl, *Ideas relativas*, ob. cit., Sec. Primera CII, §46, pág. 105.

(3) *Ibid.*.

(4) *Ibid.*, pág. 106.



lo absoluto. Asimismo, estas categorías hacen posible la reducción fenomenológica porque se muestra como no esencial al cogito la existencia del mundo y de la conciencia empírico-psicológica. Tras la epojé, no queda una nada sino la conciencia pura en su esencia.

La evidencia apodíctica de la conciencia pura es la base para cualquier otra evidencia, pero reducir esa evidencia a su composición real es abrir de nueva cuenta el abismo que tanto el realismo como el empirismo establecieron al distinguir tajantemente entre conciencia y mundo. Dice Husserl:

Por consiguiente, la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de lo inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el «esto que está aquí» absoluto de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de lo que *se da puramente en sí mismo*; a la esfera de aquello de que no sólo se habla y que no sólo se mienta -tampoco a la de lo que se percibe-; sino a la esfera de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado, y dado ello mismo en el más estricto sentido, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado. En una palabra: restricción a la esfera de la pura evidencia.(5)

Si hay la vivencia, hay el objeto correlativo a esa vivencia, no como ingrediente, reiteramos, sino como objeto intencional (in-existente). Para Husserl:

Empleando el concepto de evidencia, podemos ahora decir también: del ser de la *cogitatio*, tenemos evidencia, y porque la tenemos, la *cogitatio* no implica enigma alguno, luego tampoco el enigma de la trascendencia; vale para nosotros como algo incuestionable de que podemos disponer. No menos tenemos evidencia de lo universal: *objetos universales y situaciones objetivas universales* llegan a dársenos ellos mismos, y están dados en el mismo sentido, o sea incuestionablemente; dados ellos mismos de modo adecuado justo en el sentido más riguroso.(6)

Lo inmanente manifiesta el carácter esencial de la conciencia -la intencionalidad-, mostrando con ello que fuera de la subjetividad trascendental no hay nada sin perderse, por ello, la objetividad de su correlato. La aporía entre inmanente y trascendente en el sentido tradicional es, contrasentido.

(5) Husserl, *La idea de la fenomenología*, Segunda Lección, pág. 74 y 75.

(6) Ibid., pág. 74.

Pues bien, con el sentido correcto de lo inmanente y trascendente se justifica la ampliación, en uno de los términos, del principio cartesiano *ego cogito*, realizada por Husserl. Para él:

El título trascendental del *ego cogito* tiene que ampliarse en un miembro: todo *cogito*, toda vivencia de la conciencia, decimos también *asume algo*, y lleva en sí misma, en este modo de lo asumido, su peculiar *cogitatum*. (7)

Atendiendo a la vivencia como tal, por el método, se describe su esencia encontrándose que el mundo, ese mundo que ha quedado entre paréntesis por la reducción, no se ha perdido. La referencia objetiva es algo dado originariamente con toda evidencia: el mundo es inmanente, es el correlato intencional de todo cogito. El mundo en la reducción fenomenológica se conserva *qua cogitatum*. "En otras palabras, dice Husserl: el universo está constantemente incluido en la unidad de una conciencia" (8). Esta es en sí la ampliación que propone Husserl al principio cartesiano y que se ofrece con toda evidencia apodíctica. Por ello, la fórmula correcta es:

#### *EGO-COGITO-COGITATUM*

Por consiguiente, en la descripción fenomenológica:

...perdura para nosotros, noéticamente, la vida pura, abierta e infinita de la conciencia, y del lado del correlato noemático de ésta, el mundo presumido, puramente en cuanto tal. (9)

Una descripción fenomenológica de la vivencia contemplará siempre a los modos de conciencia y, asimismo, a sus correlatos intencionales, en su diversos modos de ser. Al llevarse a cabo la reducción se abre el acceso a la consideración trascendental en donde se revela con toda evidencia que:

El mundo objetivo que para mí existe, que para mí ha existido y existirá siempre, y que siempre puede existir, con todos su objetos, saca, he dicho antes, todo su sentido y su valor de realidad, aquel que en cada caso tiene para mí, de mí mismo, *pero de mí en cuanto soy el yo trascendental*, el yo que surge únicamente con la  $\pi$  fenomenológico-trascendental. (10)

(7) *Meditaciones cartesianas*, ob. cit., "Meditación Segunda", §14, pág. 79

(8) Ibid., §15, pág. 84.

(9) Ibid..

(10) Ibid., "Meditación Primera", §11, pág. 68.

b) El conocimiento como acto sintético.

Los actos significativos e intuitivos concuerdan por sus materias; apuntan hacia el mismo objeto, otorgan el mismo sentido. Sin embargo, la concordancia en sí no es condición suficiente para que se de el conocimiento. Para que sea evidente que el conocimiento es un acto, Husserl hace ver que la relación entre intuición y significación no es la de mera coexistencia, dice:

Pero tampoco debemos contentarnos entonces con describir como mera coexistencia la unidad entre la palabra llena de sentido y la intuición correspondiente. Si imaginamos la palabra tal como es consciente fuera de toda nominación actual, siendo *entendida de un modo meramente simbólico*, y, si además imaginamos la *intuición* correspondiente, podrá ser que los dos fenómenos se fundan pronto, por motivos genéticos, en la unidad fenomenológica de la nominación; pero la coexistencia no es, en sí, esta mismidad, la cual *brot*a como algo notoriamente nuevo. Sería concebible *a priori* que no brotase: pero entonces los fenómenos coexistentes carecerían fenomenológicamente de toda relación... (1)

Es concebible *a priori* que aún dándose a una significación su correspondiente intuición no brote el conocimiento. El conocimiento no es un añadido más que se agregue a aquellos actos. Hay síntesis de las vivencias intencionales, síntesis por las que sufren modificaciones tanto la significación como la intuición, dando lugar a una unidad no antes producida. Ahora bien, esa unidad es unidad de cumplimiento considerada desde el punto de vista de los actos. Atendiendo a esto, Husserl considera a los actos desde diferentes enfoques: la relación entre los actos mismos, unidad de cumplimiento; la relación entre las vivencias intencionales y su correlato objetivo. Consideremos ambas.

i) Dice Husserl:

Así pues, un conocer que fusiona de un modo muy sencillo y determinado la vivencia expresiva con la percepción correspondiente es, por tanto, lo que constituye esta vivencia: conocer esta cosa como *mi tintero*. (2)

Al entrar en relación la vivencia expresiva y la percepción

(1) *Investigaciones lógicas*, ob. cit., 16, C1, §7, pág. 618.

(2) *Ibid.*, §6, pág. 617.

brotan una unidad que Husserl denomina unidad de cumplimiento. La significación vacía se ve colmada por la intuición; la intuición le da cumplimiento a lo meramente mentado. Esta unidad, sin embargo, no deja inalterados a los elementos que la componen: a la significación le da una determinación objetiva que le permite adquirir una consistencia por la cual trasciende a lo percibido y se comprende su sentido sin necesidad, ya después, de contar con el objeto que sirvió de base. Podemos hablar de 'mi tintero' y decir que es así y azá, porque en la expresión está la significación determinada objetivamente y, aunque no esté presente el objeto, la imaginación da cumplimiento a lo pensado. El lenguaje también conforma al objeto y es por eso que aún sin vivir la situación objetiva, la expresión 'un mirlo hecha a volar', es comprensible por las referencias objetivas que la imaginación proporciona. El término 'mirlo', el término 'volar' son expresiones que tienen sentido para el que escucha porque hacen referencia a objetividades, y la expresión guarda ese sentido y los vierte en significaciones *in specie*. La intención significativa se ve entonces alterada por la relación de cumplimiento. No es ya una generalidad vacía y como no lo es, tampoco la intuición correspondiente puede continuar siendo la misma. Para Husserl: "la mera sensibilidad no puede dar nunca cumplimiento a las intenciones que encierran formas categoriales"(3). Las intuiciones determinan a la significación(4), pero es patente que no es la intuición sensible la que da referencia objetiva a la significación *in specie*. La intuición categorial es quien da cumplimiento al igual que la intuición sensible.

ii) Si el conocimiento es un acto intermedio, sintético, se puede, por abstracción, considerar de dos maneras distintas de acuerdo a las relaciones que pueden tener sus componentes: la síntesis o es estática o dinámica. La importancia de estas distinciones fenomenológicas -ya sea que la intuición se le nombre con el término adecuado o viceversa, a

(3) Ibid., Introducción, pág. 600.

(4) Dice Husserl: "La presencia de la intuición tiene como efecto determinar ese elemento común de la significación, que es indeterminado en su abstracción. La intuición le da la determinación de la dirección objetiva y con ella su última diferencia. Esto, empero, no exige que resida en la intuición una parte de la significación misma"; *ibid.*, C1, §5, pág. 612.

la significación corresponda una intuición(5)-, radica en que dejan apreciar a la síntesis que unifica a ambos actos, a las significaciones e intuiciones, por su materia y que es lo que da lugar al cumplimiento. El conocer fusiona a las vivencias ya sea en la forma de la clasificación, nominación o judicación. Esa unidad o síntesis, considerando a los actos por su materia, es unidad de cumplimiento(6). Pero es una unidad de identificación cuando la conciencia vive la concordancia entre lo intuido y lo significado; es un nuevo modo de ser de la conciencia. Dice Husserl:

El cumplimiento definitivo representa un ideal de perfección. Reside siempre en una «percepción» correspondiente (lo cual supone, es cierto, una necesaria ampliación del concepto de percepción por encima de los límites de la sensibilidad). La síntesis de cumplimiento en este caso es la *evidencia* o el *conocimiento en el sentido estricto de la palabra*. En él está realizado el ser en el sentido de la verdad, de la «concordancia» bien entendida, de la *adaequatio rei ac intellectus*; en él está dada ella misma, es directamente intuible y aprehensible.(7)

Es un nuevo modo de ser de la conciencia, repetimos, en donde 'está realizado el ser en el sentido de la verdad'. En los actos intencionales de carácter cognoscitivo el ser se conforma como ser verdadero. La unidad de identificación tiene el carácter de conocimiento porque en ella, la conciencia vive la concordancia, la adecuación entre ser y pensamiento; la conciencia es vivencia de la evidencia, la vivencia de la síntesis donde el objeto se consume como verdadero. En fin, el acto intencional, como síntesis de actos parciales, cuando tiene el carácter de la concordancia es un acto de identificación o de conocimiento por su carácter objetivante. Se conoce cuando se hace referencia a lo intuido mediante una expresión con sentido: «es mi tintero» o, cuando a la mera significación se le asocia una intuición: «la puerta es

(5) Dice Husserl con respecto de la unidad estática: "... *el pensamiento que da significación se basa en una intuición y se refiere por medio de ella a su objeto*"; *ibid.*, §6, pág. 616. Con respecto a la unidad dinámica: "A la expresión que funciona primero de un modo meramente simbólico se asocia posteriormente la intuición (más o menos) correspondiente. Cuando esto sucede, vivimos una *conciencia de cumplimiento*, descriptivamente peculiar"; *ibid.*, §8, pág. 621.

(6) Dice Husserl: "...que los dos actos, de los cuales el uno constituye para nosotros la palabra plena y el otro la cosa, se funden intencionalmente en la *unidad de acto*"; *ibid.*, §7, pág. 618.

(7) *Ibid.*, Introducción, pág. 599.

roja», etc..

iii) Si líneas arriba se habla sobre la identificación, tomando en cuenta la relación entre las vivencias y el objeto conocido, una descripción fenomenológica quedaría trunca sino mostrase la correlación entre la identificación y lo objetivo. Así es como la descripción fenomenológica muestra la objetividad de la 'unidad de identidad'. Dice Husserl:

Hemos dicho, en efecto, y pudimos decirlo con evidencia, que el objeto de la intuición es *el mismo* que el objeto del pensamiento, que en ella se cumple; y en el caso de la adecuación exacta, incluso que el objeto es intuitido exactamente como el mismo que es pensado (o lo que siempre quiero decir aquí lo mismo: significado). (8)

El objeto intencional no es algo subjetivo. El *mismo* hace referencia a una identidad objetiva. La esencia del acto intencional muestra que tanto la conciencia como el objeto se constituyen al interior del acto. La conciencia es aprehensión, esto es, presta sentido objetivo a ciertas vivencias; la conciencia es deseo y la representación sirve de base para una nueva materia, un nuevo sentido, lo deseado. El objeto no es un ser en sí y por sí, independiente de la conciencia. Que el objeto es intencional quiere decir que hay un "estado de conciencia determinado de tal o cual manera" (9) en el que el objeto intencional es constituido. Al referirnos al objeto necesariamente implicamos al estado de la conciencia por el cual el objeto es. La identificación como el tipo de cumplimiento en que se sintetizan los actos significativos e intuitivos -nóesis-, 'reclama' la unidad de identidad -nóema: el objeto intencional. (10). Es el mismo objeto porque los actos apuntan con igual sentido. La vivencia de la identidad requiere de nuevos actos que sobre las intuiciones sensibles puedan fundarse. Pero cuando lo mentado y lo intuitido, ahora con referencia al objeto, es decir, cuando el objeto mentado y el objeto intuitido son el mismo, vivimos la conciencia de identidad, es decir, tenemos la evidencia del objeto. Dice Husserl:

Es claro que la identidad no es traída por la reflexión com-

(8) *Investigaciones lógicas*, ob. cit., I6, C1, §8, pág. 622.

(9) *Ibid.*, §7, pág. 617.

(10) Husserl no emplea estos términos en las *Investigaciones lógicas*, pero es preciso tomarlos en cuenta para clarificar mejor su pensamiento.

parativa e intelectual, sino que existe ya antes, es una vivencia no expresada, ni concebida.(11)

La conciencia de identidad es la vivencia de que el objeto es siempre el mismo. Cuando nuestra atención no está dirigida a los actos sino a los objetos se habla, entonces, no de cumplimiento sino de conocer, de que el objeto es conocido.

Husserl muy bien no ha querido utilizar el término 'concepto' porque éste es equívoco. Por concepto se puede entender tanto la significación, como la representación universal o a los objetos universales. La confusión estaría en tomar indistintamente por términos sinónimos estas distinciones que se encuentran vía descripción fenomenológica, en el acto intencional. Una cosa distinta es la significación -intención significativa- de la representación universal y del objeto universal. Husserl enjuicia duramente a Kant por no hacer esta distinción que es lo que le impide realizar una verdadera crítica del conocimiento(12). A la representación universal le corresponde como correlato el objeto universal. Esto es algo que no vió Kant por pasar por alto la intencionalidad de la conciencia. El objeto es el *mismo* no porque sea un deseo de la conciencia, sino porque está determinado por una necesidad de carácter trascendental que tanto vale para el objeto como para la conciencia. El acto intencional está bajo un *a priori* en el que la objetividad del objeto sólo se constituye en el acto intencional bajo ciertas condiciones y márgenes que no se pueden pasar por alto sin caer en contrasentido.

c) Plenitud.

¿Qué relación hay entre significación e intuición? Si son actos diferentes, ¿en base a qué se da la adecuación? Habíamos señalado antes que no es condición suficiente para que se de el conocimiento contar sólo con la intención significativa y el acto intuitivo. Menester es un nuevo acto que con el carácter de la identificación se tenga conciencia de la síntesis de cumplimiento. Ahora bien, el objeto de la

(11) I6, C1, §8, pág. 623.

(12) Dice Husserl acerca de Kant: "Por lo mismo tampoco distingue entre los conceptos, como significaciones universales de las palabras, los conceptos como especies del representar universal *propio* y los conceptos como objetos universales, es decir, como correlatos intencionales de las representaciones universales"; *ibid.*, C9, §66, pág. 746.

intención es un objeto intencional, esto es, un objeto para una conciencia; un objeto que sólo se da mediante actos o, lo que es lo mismo, con la participación de la conciencia. En esto acierta el *idealismo* al ponderar la actividad del sujeto en el proceso del conocimiento más, en la mayoría de los casos, en menoscabo del objeto, el idealismo depara derroteros de carácter lógico únicamente. La 'vuelta a las cosas mismas' es lo que clama la fenomenología, pero es obvio que esta expresión mienta la idea de que antes de toda teoría ha menester una descripción. De este modo se evita caer en formalismos que son consecuencia de un principio de carácter lógico. Si la intencionalidad es el *a priori* de la relación cognoscitiva, en la descripción fenomenológica del acto intencional a de darse cuenta tanto del sujeto como del objeto y esto es lo que hace en parte Husserl cuando nos habla de la plenitud. Si la intuición es un acto (en el modo de ser de la conciencia en la que los objetos se presentan en persona, esto es, percepción), ¿cómo es que ese acto da los objetos?. En la percepción se da ya un 'tejido de intenciones parciales' que por la aprehensión se funden en una unidad total, acto perceptivo final, y que tiene como correlato a la 'cosa' (13). ¿Qué quiere esto decir?, no más que la intuición como tal en sus modos de ser -percepción e imaginación-, es un acto por el cual se es consciente del objeto sí, pero un acto en el que la conciencia amén de resolverse como percepción o imaginación posee sus correlatos: los perceptos o lo imaginado. En este sentido, si la percepción es lo que da cumplimiento a la significación, se la da porque le aporta algo, y este algo es el de la presentación del objeto como «el mismo» en persona que tan sólo es mentado en la significación. Continuando, si la conciencia se resuelve en el modo de la percepción, el percepto tiene una forma de darse. En la percepción pura encontramos escorzos, fragmentos del objeto total. Así, un cubo se nos da ofreciéndonos algunas de sus caras. El cambio de perspectiva nunca dará al cubo en su totalidad sino siempre por 'partes', sin embargo, estas partes apuntan más allá de lo meramente dado.

(13) Dice Husserl: "Según nuestra concepción, toda percepción e intención es un tejido de intenciones parciales fundadas en la unidad de una intención total. El correlato de esta última es la cosa, mientras que en los correlatos de aquellas intenciones parciales son partes y momentos de la cosa"; *Investigaciones lógicas*, I6, C1, §10, pág. 627.



Dice Husserl:

...lo no-expuesto es mentado concomitantemente en la representación intuitiva y que, por tanto, ha de atribuirse a ésta un contenido de componentes signitivos.(14)

En la percepción se halla más de lo expuesto tanto que es un tejido de intenciones el acto final. Esto nos demuestra que en la síntesis de cumplimiento, la intuición puede dar una mayor o menor plenitud a lo expresado, y cuando en verdad a lo mentado le toca como correlato un objeto, se habla entonces de verdadera intuitivación(15). Ciertamente lo que se describen son vivencias pero sólo en ellas es como se da el objeto, 'aparece' el objeto de tal modo que las intenciones significativas que son miembros de la unidad de cumplimiento permanecen ciegas hasta que el miembro intuitivo les da plenitud con la representación del objeto: la intención "intuitiva lo representa en sentido estricto; tiene algo de la plenitud del objeto mismo"(16). Tenemos por tanto que la intuición nos da objetos, pero de no ser pura, esto es, sin contenido significativo alguno, la intuición va representando al objeto de tal modo que entre más *extensión, vivacidad y contenido de la realidad* posea, aprehenderá al objeto dándole mayor o menor plenitud a la significación. Por grados, entonces, la intuición presenta objetos y en el caso de la percepción adecuada, ella:

...representa el ideal en todos estos respectos. Ella tiene el máximo de extensión, vivacidad y realidad, justamente como aprehensión del pleno y total objeto mismo...(17)

La percepción adecuada a diferencia de la imaginación aprehende al objeto como «el mismo». La plenitud de la representación, como un momento más amén de la materia y la cualidad del acto intencional, hace presente al objeto. Por eso es que hay grados en el conocimien

(14) Ibid., C3, §23, pág. 656.

(15) Dice Husserl: "No siempre que se lleva a cabo el cumplimiento de una intención significativa sobre la base de una intuición están las materias de ambos actos en relación de coincidencia, como se ha supuesto anteriormente, de tal suerte que el objeto mismo que aparece de un modo intuitivo se halle presente como mentado en la significación. Pero sólo cuando esto es así cabe hablar en el verdadero sentido de intuitivación; sólo entonces está realizado el pensamiento en el modo de la percepción, o ilustrado en el modo de la imaginación"; *ibid.*, C3, §20, pág. 652.

(16) *Ibid.*, §21, pág. 653.

(17) *Ibid.*, §24, pág. 659.

to porque el objeto intuido es aprehendido, representado, en unidad de cumplimiento con el acto significativo, en donde a cada propiedad de él, correspóndele "ciertos momentos o fragmentos del acto"(18). La plenitud sería la conciencia de las relaciones entre los momentos internos de las representaciones entre sí con los momentos objetivos intencionales. En este sentido es como se constituye el contenido representante con que la intuición da plenitud a la significación. El acto significativo por su carácter ponente, menesteroso es. Como tal, exige un cumplimiento que le de plenitud; pero al dárselo, el acto significativo se adecua a la intuición pero también a la cosa misma, tal como es representada por la intuición; de ahí que haya un más o un menos en la forma de representar al objeto. Así por ejemplo, en la percepción mentada de 'silla', hay allí una unidad de cumplimiento entre la expresión mentada que tiene su sentido o significación y la intuición correspondiente que tiene el carácter de la identificación, pero en la representación como tal se halla más de lo meramente representado -no solamente el escorzo-, con lo que se da cumplimiento a la significación. Miento 'silla' y como lo ha mostrado la relación dinámica del conocimiento, a tal significación le 'sigue' la intuición correspondiente; pero en el acto perceptivo se contiene ya un tejido de actos que forman unidad.

Miento silla y percibo no un color y una forma aislada sino un objeto constituido que da plenitud a lo mentado. Ya después se destacará si ese objeto es de tal color o tiene cuatro patas. Lo percibido da cumplimiento, como representante, a lo significado. Por eso dice Husserl que la representación funcional intuitiva es la unidad de la materia y contenido representante, por lo cual podemos ir más allá de lo dado aquí y ahora. Si no fuese así, si el objeto percibido no fuese constituido en actos de unidad de cumplimiento, de identificación, a lo mentado sólo le tocaría percepciones aisladas que en sucesión sólo darían escorzos y partes del objeto, pero no a éste en su totalidad como concreción de un *eidos*. La representación funcional en relación con los momentos objetivos intencionales es lo que da plenitud a la significación. Esta es la actividad de la conciencia que no es más que

(18) Dice Husserl: "En la representación intuitiva es mentado un objeto en el modo de la imaginación o la percepción, «aparece» en ella más o menos perfectamente. Por necesidad han de corresponder ciertos momentos o fragmentos del acto a cada parte y en general a cada propiedad del objeto, y del objeto en cuanto mentado *hic et nunc*"; *ibid.*, §23, pág. 656.

constitución de su objeto.

La percepción va representando al objeto pero necesita ser una percepción adecuada que otorgue total plenitud a la expresión llena de sentido.

Por la intuición estamos constantemente en presencia del ser. La conciencia es como una mano abierta a la experiencia del ser o como un rayo de luz que le ilumina. Contrariamente a otras posturas que sostienen que la conciencia por sus representaciones se vincula a un mundo, Husserl muestra que la conciencia es sólo a través de sus vivencias, así como sus objetos. La percepción y cualquier otra modalidad de la intuición nos coloca en presencia inmediata con el objeto, con el ser, viviéndolo tal y como es intencionado, esto es, recordado, imaginado, etc..

El problema de los absolutos en sí que mediante relación causal se relacionan deja de tener razón de ser mediante esta concepción. Asimismo, la dificultad que encontramos en Kant y el idealismo alemán en lo concerniente a que la intuición, específicamente, es una forma subjetiva del pensar por la cual son dados objetos a la conciencia también se supera porque todo ello implica la referencia a un yo, trascendental o no, que dispone de tal forma subjetiva para relacionarse con el no-yo, permaneciendo al margen de la relación misma. Un yo puro que por medio de la intuición se dirige a objetos. Como acto, nos hace vivir al ser como ser percibido, de ahí que ni sea mera forma subjetiva del pensar ni tampoco una forma de carácter ontológico como en Hegel. A la percepción, como polo de la correlación le corresponde el percepto. Es en la relación misma en donde ambos polos se constituyen.

### 3.2.1. Constitución.

i) La unidad entre materia y contenido representante es lo que da plenitud a la significación. Hace presente al objeto como a «el mismo» en el caso de la percepción adecuada. En la percepción simple, acto por el cual el objeto está 'delante', presente en persona:

...se nos aparece la cosa «externa» de un solo golpe tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer como presente la cosa es un modo *simple*... (1)

En este acto se encuentran fusionados otros. La percepción simple es ya conciencia de lo percibido como unidad. Ahora bien, esa unidad no es producto de un nuevo acto(2): volteo hacia la izquierda y de golpe ofrécese a la vista el pino que se halla en el jardín. No se percibe primero un color, después una forma que una conciencia se encargaría de enlazar para formar el objeto. No, súbitamente, el pino se hace presente en persona y a esa intuición correspóndele una significación por lo cual adquiere sentido(3). Si bien el objeto se me ofrece en perspectiva (ora por delante, ora por atrás, etc.), en cada una de esas perspectivas, sin embargo, se presenta el mismo objeto una y otra vez; siempre es el mismo. ¿A qué se debe esto?: a que tanto la expresión como la intuición al caso tienen el mismo sentido de aprehensión. Pueden las percepciones variar e incluso la expresión ser diferente, «pine», no obstante eso la percepción simple como acto intuitivo expresado(4), po-

(1) *Investigaciones Lógicas*, I6 (Investigación 6), C6, §47, pág. 706.

(2) Dice Husserl: "En el sentido *estricto* de la percepción *sensible* es aprehendido directamente o está presente *in persona* un objeto que se *constituye de modo simple* en el acto de la percepción"; *ibid.*, §46. pág. 705. Dice más adelante: "...el acto de percepción es en todo tiempo una unidad homogénea, que presenta al objeto en un modo simple e inmediato"; *ibid.*, §47, pág. 707.

(3) Dice Christoff al respecto: "Los actos significantes aislados apuntan al objeto, pero ciegamente. Por esencia se refieren siempre a los actos de efectuación -que le dan su sentido- como una pregunta, por así decir, se refiere a la respuesta que reclama, o incluso como una promesa remite a su realización efectiva. Los actos que hacen efectivas unas significaciones responden a los primeros y los acaban; pero no tendrían, a su vez, sentido si ninguna significación hubiera sido planteada por estos"; *Husserl*, Cap. 'Análisis y descripciones', pág. 36

(4) Dice Husserl con respecto a la relación entre intuición y expresión: "Pero con todo esto, la intuición tiene también en este caso, y en toda esfera en general, una relación esencial a la expresión y a su signifi-

see todo un sentido que hace posible nuevas objetividades y esto es algo que debemos de considerar.

No es verdad que las percepciones simples sean síntesis de otros actos que una conciencia realizaría para darse cuenta que el objeto es «el mismo» a través de todos los actos perceptivos singulares. Suponer lo anterior lleva a pensar que, por ejemplo, la unidad que presentan los objetos es una unidad solamente pensada, algo que el sujeto pone en los objetos y que no posee objetividad propia. Sería una forma del pensar de estilo kantiano que vincula al sujeto con su mundo. Contra esta postura la fenomenología sostiene que la conciencia no realiza una «actividad» sintética que modele al objeto sensible. Si en la percepción el objeto muestráse conformando una unidad, ello no es el resultado de la actividad de la conciencia en el sentido de que lo modela tal como es, como el alfarero a la vasija sino de la intencionalidad que constituye a ambos. La unidad de la cosa real es un unidad empírica mucho muy diferente de la unidad formada categorialmente que se aprehesa mediante la abstracción formalizadora. Por eso en el acto mismo de percepción no se nos presenta la unidad como tal sino lo que se presenta es el objeto con todos sus componentes que en un momento dado pueden destacarse. Como la percepción es un acto intencional, vivimos al objeto como objeto percibido. El objeto real es el polo objeto de la vivencia perceptiva. El objeto es el fin de la intención lo que demuestra que la conciencia es siempre apertura al ser(5). Por la percepción se vive al objeto, se cuenta con él, ella hace posible que se le manipule o se considere repugnante, etcétera. El objeto no queda reducido a mero contenido de conciencia, por el contrario, se muestra como la materia de todo acto intencional. Por tanto, no se desvanece en el polo subjetivo de la correlación.

---

cación; estas forman, por ende, una vivencia de conocimiento universal; no mera suma, sino una unidad palpablemente coherente"; ob. cit., C6, §41, pág. 696.

(5) Dice Christoff al respecto de la intencionalidad: "El objeto, en primer lugar, queda prendido, desde luego, en esa relación que es la conciencia, pero como término de la intencionalidad; decir que está «en» la conciencia significa que no está en ella «realmente», sino que es un contenido intencional: la existencia-en (la in-existencia, para emplear un término del latín escolástico que el alemán calca mejor que el francés) es intencional"; ob. cit., Cap. "Intencionalidad y visión de las esencias", pág. 47.

El objeto conserva *status* ontológico(6). Mas, sin embargo, es constituido: no es en sí y por sí, sino siempre en relación a una conciencia y ello bajo un *a priori* que los constituye a ambos: la intencionalidad. Por tal razón Husserl distingue de entre todas las clases de objetos a los sensibles, como aquellos objetos de grado inferior que son intuitos mediante un acto simple y los objetos ideales que son objetos categorialmente formados(7), esto es, objetos que por intuición intelectual son aprehendidos. Como podemos observar, dado un modo de conciencia en particular un objeto le corresponde en particular. La intencionalidad de la conciencia conservase en cualquier nivel de la relación cognoscitiva.

En *Experiencia y Juicio* Husserl considera que la experiencia pre-predicativa está a la base de todo acto. Esa experiencia muestra que «todo pensar presupone objetos previamente dados»(8). Si el conocimiento es siempre conocimiento de un objeto, éste es necesariamente un ente que se encuentra en un horizonte que es el mundo. De ahí que Husserl considere que:

...por un lado, es correcto que un objeto que existe verdaderamente no es sino el producto de nuestra actividad cognoscitiva, pero también como para toda actividad semejante, donde quiera que se inicie, esta producción del objeto que verdaderamente existe no significa que aquella lo extrae de la nada sino más bien que siempre hay objetos que son pre-dados, así como para nosotros siempre está ya dado de antemano un mundo en-torno objetivo.(9)

La percepción misma es ya conocimiento en donde se determina al «ente» como objeto intencional (materia), y a la conciencia en la mo-

(6) Dice Husserl refiriéndose a la vivencia intencional: "El adjetivo calificativo *intencional* indica el carácter esencial común a la clase de vivencias que se trata de definir, la propiedad de la *intención*, al referirse a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier modo análogo"; ob. cit., I5, §13, pág. 498.

(7) Dice Husserl: "Los objetos sensibles son percibidos *en un sólo grado de actos*, no están sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente en actos de un grado superior, los cuales constituyen sus objetos por medio de otros objetos constituidos ya por sí en otros actos". Dice antes: "Podemos caracterizar, en efecto, los objetos sensibles o *reales* como *objetos del grado inferior de toda intuición posible* y los *categoriales* o ideales como *objetos de los grados superiores*"; ibid., I6, C6, §46, pág. 705.

(8) Husserl, *Experiencia y juicio*, §4, pág. 19.

(9) Ibid., §8, pág. 39.

dadidad de la percepción (cualidad). Para Husserl, "los objetos no nos son dados en un mero vivir que es en sí ciego, sino única y exclusivamente en un percibir"(10); y aunque puede ser desconocido su «qué es» ese desconocimiento es, sin embargo, conocimiento. La unidad empírica que ofrecen los objetos es conciencia de unidad vivida. Los objetos aparecen en el modo de ser de la conciencia pero, a la vez, denotan algo más: sus componentes, su relación con otros objetos u horizonte mundano, su mismidad, etc..

ii) Como los objetos sensibles apuntan más allá de su mera presencia permiten que se les relacionen y se les considere bajo diferentes modos. Si en un momento dado el objeto es «desconocido» temáticamente, nuevos actos permitirán identificarlo; es posible eso porque hay una identidad que permite referirse siempre al mismo objeto, una referencia objetiva hacia la cual tiende la intención. En la percepción sensible a pesar de las diferentes perspectivas en que un objeto es para una conciencia, siempre es «el mismo», porque si bien son diferentes, por la materia son lo mismo. Como veremos más adelante, el «lenguaje es el medio por el cual el conocimiento obtiene una consistencia objetiva»(11). Así, si los actos poseen la misma materia esto permite que sean aprehendidos nuevos objetos quedando registrados en el lenguaje. Por medio de la significación se apunta siempre a la objetividad constituida que es por la cual adquiere sentido la expresión. Dice Husserl:

Percibo una casa y, reflexionando sobre la percepción, formo el concepto de percepción. Pero si miro simplemente a la *ca-sa*, utilizando como acto fundamentante de la abstracción, en lugar de la percepción de esta percepción, esta percepción misma, surge el concepto de casa. (12)

Por la expresión animada de sentido, aquella *vivacidad, extensión y contenido* que ofrece la intuición a la significación adquiere consistencia el conocimiento, pues, por la expresión se puede mentar

(10) *Investigaciones lógicas*, I6, C7, §57, pág. 727.

(11) Para Husserl, Kant: "...tampoco distingue entre los conceptos, como significaciones universales de las palabras, los conceptos como especies de representar universal *propio*, y los conceptos como objetos universales, es decir, como correlatos intencionales de las representaciones universales", *ibid.*.

(12) *Ibid.*, §58, pág. 729.

al objeto conocido las veces que se quiera, logrando con ello la conciencia de una nueva clase de objetividades que son los conceptos en su sentido objetivo.

iii) En la percepción sensible, a toda significación una intuición le da plenitud. Si consideramos ahora a las proposiciones tal parece que no se cumple con esa condición. En las proposiciones, como formas del pensamiento, las categoremáticas poseerían, sí, intuición pero, ¿qué sucede con los sincategoremáticas?. Sea el pensamiento : «el pino es verde». A «pino» y a «verde» corresponden intuiciones; es lo que llama Husserl elementos materiales porque encuentran "cumplimiento directo en la intuición"(15). Pero a los términos «el» y «es» no hay algo que se adecue a ellos. El ser no es un predicado real. En la forma predicativa el «es» es el cumplimiento, esto es, "*el darse cuenta de la situación objetiva*"(16), de vivirla como tal.

Ahora bien, como el ser no es un predicado real no es atributo del objeto, no:

...es nada dentro del objeto, ninguna parte del mismo, ningún momento inherente a él, ninguna cualidad ni intensidad..  
(17)

Pero tampoco es algo externo. Cuando se mienta «el pino es verde», el «es» es sólo significado. Pero sí a esa expresión se le da plenitud vía intuición, el «es» de ningún modo mienta cosas, propiedades del objeto; antes bien, es el estar la conciencia en la situación objetiva respectiva, de vivirla y ser partícipe en ella. Es la vivencia misma con su objeto intencional en un modo determinado. En este sentido, las formas categoriales no son meras formas cognoscitivas. Son el modo en que la conciencia se determina en sus darse objetos, de intuirlos y de pensarlos. Así, por ejemplo, en el caso de la proposición conjuntiva que expresa una situación real: «la manzana y el plátano son frutos», se puede ver al «plátano» y a la «manzana», incluso pintarlos. Más no se ve

(15) Para Husserl, esos términos: "Los llamamos elementos materiales. En encuentran cumplimiento directo en la intuición (percepción, imaginación, mientras que las *formas* complementarias aunque en cuanto formas significativas piden asimismo cumplimiento, no encuentran inmediatamente en la percepción, ni en los actos coordinados a ella, nada que pueda ser alguna vez conforme a ellas"; *ibid.*, §42, pág. 698.

(16) *Ibid.*, §44, pág. 701.

(17) *Ibid.*, §43, pág. 699.



ni se puede pintar al «y». Sin embargo, este modo de aprehesar de la conciencia, de darse objetos, tiene como base intuiciones sensibles sobre las cuales se erigen nuevos actos en que se vive la situación objetiva. Se es consciente de que tanto el plátano, no ya como representación sensible, sino como especie y, asimismo, la manzana, entran en relación, forman una unidad. Esta forma de aprehesar la situación objetiva en base a otros actos, la hacen posible las formas categoriales que tienen como función, precisamente, constituir y aprehesar a nuevas objetividades. Las formas categoriales constituyen a la cualidad del acto intencional y, por consecuencia, tienen su correlato ideal: las categorías. A cada forma categorial en que se determina la conciencia correspóndele una objetividad de carácter ideal como correlato. Los objetos son constituidos, se hacen presente a la conciencia de acuerdo al modo en que ésta los aprehende. Esta aprehensión no es subjetiva y esto es algo que hay que demostrar.

Para Husserl, aún en las significaciones complejas siguéese dando el carácter de intencionalidad, pero ahora es entre "las intenciones significativas y aquellos *actos que están fundados en las percepciones*" (18).

Cuando la intención no va dirigida al acto mismo sino a la situación objetiva debemos de atender a lo que el acto da y esto es posible por las formas categoriales en sentido objetivo y por la cualidad del acto que no es más que el nuevo modo de ser la conciencia con sus objetos, Dice Husserl al respecto:

...todo acto simple de percepción puede funcionar, ya sea por sí sólo, ya sea junto con otros actos, que ya le incluyen, ya le supongan meramente y que en su nuevo modo de conciencia *hagan brotar una nueva conciencia de objetividad, que supone esencialmente a la primitiva.* (19)

Los actos categoriales son nuevos modos de ser de la conciencia, de vivir y darse nuevas objetividades. Así, por ejemplo, la identificación es un nuevo modo de ser consciente de lo ideal. La identifica-

(18) Ibid., §40, pág. 695.

(19) Ibid., §46, pág. 705. Dice Husserl: "Pero lo individual intuitivo no es mentado en este caso, a lo sumo, funciona como un caso singular, como ejemplo, o sólo tosca analogía de un ejemplo de lo universal, que es lo único a que se endereza la intención"; *ibid.*, §41, pág. 696.

ción es ese "acto superior que sintetiza a todos los actos de abstracción"(20), esto es, todos aquellos actos que hacen presente a lo universal. Atendiendo a 'lo mismo' en los diferentes actos perceptivos, el mismo pino, el mismo rojo, es como la abstracción ideatoria aprehesa a lo universal. Adquirimos conciencia de la identidad del objeto porque hay un acto, en donde la identificación como cualidad de ese acto tiene de correlato una objetividad o materia que queda expresada en el lenguaje. A la identificación le corresponde la identidad de lo universal. Pero la conciencia no vive la 'identidad', vive el objeto, la situación de que 'la puerta es roja', o de que 'el plátano y la manzana son frutos'. Se requiere de un nuevo modo de conciencia que haga convertirse en objetos a la 'identificación' y a su correlato intencional que es la 'identidad'. En estas formas categoriales se determina la conciencia en su intención hacia su objeto.

iv) Los actos que tienen como base a otros actos no modifican en nada a los objetos sensibles. El objeto es el mismo de antes pero la conciencia lo vive en una nueva modalidad(21). En este sentido, el objeto en las formas de enlace categorial puede cumplir diferente papel. Para Husserl:

La inclusión en el nexa categorial le da un determinado pues to y papel en él, el papel de un *miembro de relación*, especialmente el de un sujeto y objeto; y estas son distinciones que se denotan fenomenológicamente.(22)

Es en las relaciones categoriales donde el objeto sensible puede prestarse a nuevos modos de aprehensión permaneciendo tal cual es. La intuición de la situación objetiva expresada, «la puerta es roja», en donde el «es», repetimos, es el vivir la situación objetiva -de vivirla en el modo de estar presente, de que, efectivamente, la puerta posee tal cualidad, la rojez- puede dar lugar a otros actos en los que la intención sea diferente. Así, «el rojo es un color»; de predicado, pasar a sujeto. Es una nueva vivencia porque se apunta no a la situación objeti-

(20) Ibid., §52, pág. 716.

(21) Habla Husserl acerca de las representaciones: "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*."; *ibid.*, §49, pág. 713.

(22) *Ibid.*.

va mentada anteriormente sino al objeto ideal. Ya no se habla de la cualidad de la puerta, sino de lo rojo como especie. Las formas categoriales son las formas de resolverse la conciencia pura en su darse objetos.

v) Por un lado tenemos que un nuevo modo de conciencia es necesario para aprehender a lo ideal. Ahora bien, no es un acto si no le correspondiese objeto ideal alguno. Hay actos en que lo universal se nos hace presente como «el mismo». ¿Qué implica esto?, dice Husserl:

Solamente los actos intuitivos hacen «aparecer» el objeto; sólo ellos dan la «intuición» del mismo; y si es así, existe un representante que la forma de la aprehensión aprehende como un análogo del objeto o como el objeto «mismo».(23)

Los actos categoriales, entonces, son actos intuitivos(24). Actos en los cuales los objetos son categorialmente formados. Sólo así es posible vivir las cosas. La percepción nos "implanta" en la situación objetiva correspondiente. Pensar, pues, que las formas categoriales son subjetivas -modos del pensar-, es un equívoco que se ha dado por no distinguir entre intuición y pensamiento -la. antítesis(25)-. No está por demás decir que es objetivo el modo de aprehensión de la intuición porque ella misma está bajo una forma que determina tanto a su cualidad como a su materia, de tal modo que es percepción o imaginación. Al confundirse a la 'identidad' con la 'identificación'(26), se hace imposible el comprender que el acto categorial no modifica de ningún modo al objeto sensible debido a que no es a él al que tiende la intención(27). El acto

(23) Ibid., C7, §55, pág. 723.

(24) Dice Husserl: "Esta interpretación de los actos categoriales como intuiciones es la única que hace realmente diáfana la relación entre el pensar y el intuir..."; ibid., §53, pág. 720.

(25) Dice Husserl: "1, La antítesis entre la intuición y la significación. La intuición como percepción o imaginación (lo mismo si es categorial que sensual, si es adecuada o inadecuada) es opuesta al mero pensamiento, como mero mentar significativo. Las distinciones puestas entre paréntesis son pasadas por alto habitualmente; nosotros les concedemos el mayor peso y las consideramos particularmente"; ibid., C8, §66, pág. 745.

(26) Por eso dice Husserl que: "El momento objetivo «identidad» no es un acto, ni una forma de acto, es una forma categorial objetiva"; ibid., C7, §58, págs. 728-729.

(27) Dice Husserl: "Pero las formas categoriales dejan intactos los objetos; y no pueden afectarlos tampoco en nada, no pueden alterar sus senti

tegorial aprehesa nuevas objetividades que se constituyen al interior mismo del acto. Las formas categoriales implican un doble carácter: por un lado, "los caracteres de actos fundados 'que dan forma a los actos de simple intuición' y, por otro, en sentido objetivo, las formas que presentan con un nuevo sentido a los objetos primitivos, esto es, que los aprehesan y exhiben de un nuevo modo(28).

Por consiguiente, los actos categoriales son intuiciones que al igual que las sensibles tienen por objetivo dar cumplimiento a las significaciones. Esto hace que el concepto de intuición no se reduzca a lo sensible. De hecho, el conocimiento en general, tiene como base a actos categoriales.

Todo acto categorial posee cualidad, materia y representante. Es este último el que determina la plenitud con que la intuición da cumplimiento a la significación. Si no hay representante la significación es vacía y no se cumple el acto de conocimiento. Husserl hará ver que los actos categoriales ponen objetos sí, pero objetos formados categorialmente; dan cumplimiento a la significación formando objetos ideales. La unidad material es diferente de la unidad categorial sí, pero tanto una como otra se pueden intuir. Olvidando el carácter intencional de toda vivencia, la unidad categorial podría considerarse como algo subjetivo, pero se olvida que:

Lo categorial no pertenece a los contenidos representantes sensibles, sino -y necesariamente- a los objetos; y a estos tampoco según su contenido sensible (real).(29)

Se viven los objetos formados categorialmente pero también se puede vivir, dirigir la intención, a las mismas formas categoriales

---

dos propios, porque el resultado sería entonces un nuevo objeto en sentido primario y real, mientras que evidentemente el resultado del acto categorial (por ejemplo del colectivo o del relacionante) consiste en una aprehensión objetiva de lo intuido primariamente, aprehensión que *sólo* en un acto fundado de esta clase puede darse..."; *ibid.*, C8, §61, pág. 735.

(28) *Ibid.*, pág. 734. Dice Husserl más adelante: "...a cada forma categorial *propia*, ya sea esta una forma categorial en sentido objetivo, ya sea la correspondiente forma categorial de la intuición (de la intuición en que se *constituye perceptivamente o imaginativamente* lo categorialmente objetivo)"; *ibid.*, §63, pág. 739.

(29) *Ibid.*, C7, §57, pág. 726.

en su sentido objetivo. Categorías como unidad, pluralidad, relación, etc, puede intuirse como se intuyen los objetos sensibles, pero es un absurdo pretender encontrar en estos, como componentes reales, a las formas categoriales por las cuales intuimos objetos de orden superior. Dice Husserl:

La identidad, por ejemplo, no es inmediatamente una forma de unidad de contenidos sensibles, sino una «unidad de la conciencia» que se funda en una u otra conciencia («repetida» o de diverso contenido) del mismo objeto.(30)

La forma categorial se constituye en actos como objeto intencional. En fin, aunque constituida (inmanente), trascendente es.

vi) El conocimiento científico se considera como un mundo cerrado en sí y su validez se concibe de carácter lógico-formal. Esto es un error que, como se ha comentado, lleva a la ciencia a perder todo sentido para la existencia humana. Husserl explica que la validez del conocimiento científico no se comprende si no se toma en cuenta el fundamento que proporciona la experiencia pre-predicativa. Consideremos brevemente la cuestión del mundo vital para corroborar que el conocimiento es un acto categorialmente formado.

Por Lebenswelt Husserl designa al mundo vital, "el mundo en que siempre hemos vivido"(31). Es el mundo en que tienen cabida todas las actividades prácticas como cognoscitivas. Cuando la *intentio* es en el modo de conocimiento, ello es posible porque hay objetos pre-dados hacia los que se tiende y asimismo, hay objetos pre-dados a los cuales se refiere la *intentio* porque hay un horizonte que les da sentido: el mundo vital. Por lo anterior, hay que poner en claro cómo es que ese mundo vital en el que somos y por el que somos, posee un ropaje de ideas que lo cubren dando lugar al mundo en sí de la ciencia, mundo determinable en general (por el cual se oculta la experiencia originaria sobre la cual se constituye un nuevo sentido). Asimismo, se debe de explicar cómo es que a partir de esa experiencia originaria se erigen los actos de conocimiento como actos categorialmente formados.

Este mundo, «el mismo para todos», nos es familiar. Estamos tan acostumbrados a él que, aún cuando sigue siendo un horizonte de inde

(30) Ibid..

(31) Husserl, *Experiencia y juicio*, véase Introducción, §10, pág. 43.

terminabilidad -no sabemos todo acerca de él-, aún siendo desconocido, repetimos, nos es familiar. En este mundo vital se nos enfrentan las cosas como amadas, deseadas, sorprendentes quizá, etcétera. Se nos hacen presentes como tales porque ya en ellas se ha operado una intención que les ha dado sentido. Existe una pre-señalización por la cual no solamente las cosas del mundo son objetos para nosotros, sino una pre-señalización que determina la tipificación de los objetos que nos hacen frente(32). El mundo no es un mundo libre de significaciones, de sentidos que posteriormente una conciencia en sí le adjudicaría. La experiencia dóxica aprehende a un mundo significado en lo que lo experimentable y explicable no es una «cosa», sino un hombre, una obra humana(33). La alteración de sentido que ha producido la ciencia moderna ha determinado, en gran parte, el modo y la forma de considerar al ser y a sus relaciones con él. El mundo ya no es el mismo desde que se inaugura el discurso científico, tal y como lo conocemos, con Galileo. El mundo para santo Tomás, por ejemplo, es el medio para conocer a Dios y ser semejantes a Él. Todo lo que nos afecta es en el mundo bajo un horizonte de sentido que condiciona la experiencia. El mundo moderno es el «resultado» de la nueva forma de concebir y experimentar al ser, pues está "impregnado de una sedimentación de funciones lógicas"(34) que le dan sentido. Como el mundo es, ahora, determinable en sí cuantitativamente, el conocimiento tiene el carácter de ser definitivo, es decir, "de una vez por todas y válido "para cada uno"(35).

Husserl habla de un horizonte externo bajo el cual adquiere sentido el objeto dado en percepción sensible. Previo al acto cognoscitivo como tal, el objeto de conocimiento se halla en potencia conformando el horizonte de posibles experiencias que es el mundo. Previo a su «qué es» o «cómo es», el objeto de conocimiento es dado en la certeza simple o, para decirlo de otro modo, en la "creencia pasiva

(32) Ibid., §8, pág. 84.

(33) Dice Husserl al respecto: "Cuando nos topamos con animales y seres humanos y con objetos culturales (cosas de uso, obras de arte, etcétera) no nos encontramos con la naturaleza simple, sino con la expresión de un sentido mental del ser; somos conducidos más allá del ámbito de lo simple y sensiblemente experimentable, la percepción en cuanto pura percepción sensible se dirige a la mera corporidad, directa y simplemente"; *ibid.*, §12, pág. 58.

(34) *Ibid.*, §10, pág. 44

(35) *Ibid.*, pág. 45.

en el ser"(36), que ya es conocimiento en sentido lato. El objeto de conocimiento se constituye así, no sólo como un ente que se revela a partir de las determinaciones que conforman su horizonte interno sino también como un ente que adquiere sentido conforme a sus relaciones con el mundo. De acuerdo a lo anterior, existe una armonía o paralelismo entre nuestras creencias y los objetos del mundo porque tienen una base común que es el «mundo de la vida», mismo que permite que todo tipo de actividad se realice sin obstáculos mayores. Si la armonía se rompe se dan las modalidades de la creencia -duda, conjetura, probabilidad, etc.-, haciendo que esa familiaridad en la que se aprehesan los objetos del mundo como "existentes y siendo en tal forma, como si fueran válidos para nosotros aún antes del conocimiento"(37), se vea necesitada de confirmación. La actividad crítica del conocimiento busca que el conocimiento no sólo sea saber de su objeto, sino también que sea evidente, es decir, que se tenga plena conciencia de que entre el conocimiento y el objeto hay una adecuación. Por tal razón:

...si es un conocimiento en sentido estricto, esto es, si juzgamos con evidencia, lo objetivo nos es *dato* originariamente. La situación objetiva no se halla entonces frente a nosotros de un modo meramente presunto, sino que está realmente ante nuestros ojos, y en ella el objeto mismo como lo que es, o sea, exactamente tal como es mentado en este conocimiento y no de otra manera: como sede de estas propiedades como miembro de estas relaciones, etc..(38)

Tenemos conocimiento sí, en sentido estricto, cuando se da la completa evidencia de que a la significación le corresponde una situación objetiva que le da cumplimiento (relación dinámica del conocimiento). Es una evidencia en la que se vive la verdad. En el conocimiento científico su evidencia se justifica aún más por sus relaciones de funda

(36) Ibid., §12, pág. 56. Dice Husserl más adelante con respecto a la prioridad del «mundo de la vida»: "Y siempre se pasa por alto que este universo de determinaciones en sí, en el que la ciencia exacta aprehende el universo del ser, no es más que un ropaje de ideas con que se cubre el mundo de la intuición y la experiencia inmediata, el mundo vital, de manera que cada uno de los resultados de la ciencia funda su sentido en esta experiencia inmediata y en este mundo de la experiencia y se refiere a ellos"; *ibid.*

(37) Ibid., §7, pág. 30.

(38) Véase *Investigaciones lógicas*, ob. cit., "Prolegómenos a la lógica pura", C11, §62, pág. 192.

mentación. Un conocimiento empírico no es conocimiento en sentido estricto porque aunque es una verdad que "se ha hecho actual y se ha individualizado en la vivencia del juicio evidente"(39), es una verdad aislada sin conexión teórica alguna. Hay conocimiento en sentido lato cuando se tiene conciencia de algo, más esta acepción no alberga el carácter de científico porque no hay en él fundamentación. En el mundo vital no sólo la acción cognoscitiva es la única que se da, pero condición suficiente para que sean posibles otros modos de conciencia es la experiencia pre-predicativa. Esta experiencia proporciona el material sobre el cual puede edificarse nuevos actos que son ya actos categorialmente formados. Para que el conocimiento sea posible, en sentido estricto, la experiencia pre-predicativa a de dar los entes sobre los cuales verse, para que se inquiera sobre su «qué es» y «cómo es». La praxis vital se realiza en un mundo pre-dado lleno de significación porque se halla sedimentado un sentido el cual pre-señala las formas de aprehensión prácticas como cognoscitivas y que nos remiten a los polos en que está estructurada toda vivencia intencional. Sobre la experiencia originaria se erige el conocimiento exacto de las ciencias.

(39) Ibid..



a) El polo objeto de la correlación.

El esclarecimiento del conocimiento como acto precisa de la descripción del carácter intencional de los actos. Esta descripción, empero, nos hace ver que no solamente se ha de dar cuenta de la relación de la conciencia con su objeto sino que, por un lado, se tiene que describir los modos en que se resuelve la conciencia (cualidad) y, por otro, el tipo de objeto que se constituye en la relación intencional (materia). Atendiendo a este último punto, la Investigación III, "Sobre la teoría de los todos y las partes", mostrará que la idealidad de la especie forma una esfera cerrada que obedece a leyes, esto es, a una legalidad que no es resultado de una operación subjetiva sino a una legalidad esencial. Esta *Investigación* es, por tanto, de carácter ontológico. Lo anterior es importante porque pondrá en claro que el orden legal que van formando las ciencias en el conocimiento de la realidad no es un orden ficticio, sino que es expresión de la legalidad objetiva que rige al universo. Por eso Husserl afirmará tajantemente que nuestro conocimiento acerca de la naturaleza puede ser sí, falso, pero nunca contradictorio, es decir, que implique la existencia de otro tipo de legalidad porque, entonces, querría decir que las leyes de la física y demás ciencias naturales son relativas.

Pues bien, basta con saber que Kant al ponderar sólo al polo subjetivo tenía que llegar como consecuencia al relativismo debido a que deja de lado a lo más importante: la correlación. En Kant encontramos que falta mostrar la objetividad del correlato. Así, en la "*Crítica de la razón pura*" Kant señala:

En cambio, el concepto trascendental de los fenómenos, en el espacio, es un recuerdo crítico de que nada en general de lo intuido en el espacio es cosa en sí, y de que el espacio no es la forma de las cosas mismas, sino que los objetos en sí no nos son conocidos y lo que llamamos objetos exteriores no son otra cosa que meras representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio, pero cuyo verdadero correlativo, es decir, la cosa en sí misma, no es conocida ni puede serlo. Más en la experiencia no se pregunta nunca por ella.  
(40).

Es en la representación y no en la correlación donde se juega la objetividad del conocimiento. Si bien es cierto que mediante intuición nos son

(40) Kant, *Crítica de la razón pura*, "Estética Trascendental", Primera Sección, pág. 47.

dados objetos, no es en ella sino en la determinación de sus representaciones y representación de representaciones, conceptos, en donde se da para Kant, la validez del conocimiento. Por ello tiene que postular el principio de que las condiciones de posibilidad del conocimiento son las mismas que posibilitan a todo objeto de experiencia. Al hacer esto, Kant no sale de la subjetividad porque es el mismo sujeto quien determina al objeto con sus formas y, a la vez, esas mismas formas son quienes otorgan validez al conocimiento.

Es verdad que Kant habla de un *a priori* pero es un *a priori* de carácter lógico-trascendental en el que el objeto sólo se da como fenómeno, esto es, en su relación con la conciencia finita. En este sentido es que Husserl dice que a Kant le falta el verdadero *a priori*: el de la correlación. De ahí también que sea explicable el paso dado por Fichte al suprimir el último obstáculo metafísico que encierra el kantismo: la «cosa en sí». Si el sujeto es quien determina al objeto y las determinaciones de la conciencia son las que dan validez al saber, entonces, no hay más que «yo actúo».

Husserl piensa que aquellos contenidos, esto es, aquellas representaciones referentes a un objeto que lo aprehenden de tal modo que "no puede-ser-de otro modo", no son meros contenidos de conciencia. Que los objetos independientes y no independientes sean tales que, de acuerdo a su esencia, unos no se fundan bajo "ninguna dependencia con respecto a otros contenidos"(41) y, los otros que si "existen sólo pueden existir como partes de todos más amplios de cierta especie correspondiente"(42), son distinciones objetivas, distinciones que "arraigan en el puro ser de las cosas"(43) y no meros pensamientos sin referencia objetiva alguna. Kant admitiría lo anterior siempre y cuando se considerara que las representaciones sean determinadas por las formas puras del pensar y que, en consecuencia, son fenómenos y no cosas en sí lo pensado. Esto quiere decir que las categorías son meras formas del pensar subjetivo a las cuales no les corresponde correlato objetivo alguno. En Kant, el ser y el pensar continúan separados, no forman la unidad que la correlación implica y que Husserl lleva al extremo porque para él:

(41) Husserl, *Investigaciones lógicas*, ob. cit., I3, C1, §5, pág. 394.

(42) Ibid., §7, pág. 397.

(43) Ibid., §6, pág. 396.

El subjetivismo sólo puede ser superado mediante el subjetivismo más universal y consecuente (el trascendental). Así configurado, es a la vez objetivismo, en tanto que justifica el derecho de toda objetividad que se acredite mediante una experiencia concordante; pero, por cierto, también hace valer su pleno y genuino sentido, contra el cual peca el objetivismo presuntamente realista por su incomprensión de la constitución trascendental.(44)

A la distinción objetiva entre contenidos independientes y no independientes, v. gr., le corresponde la conciencia de la evidencia apodíctica. De este modo, las categorías no son meros entes de razón, pero tampoco meras formas del pensar subjetivo sino que, a las categorías como unidades ideales, les corresponde una intuición de tipo categorial, de conciencia que las aprehende con su carácter de contenidos no independientes. Así es como Husserl llega a afirmar que lo "que no podemos pensar, no puede ser: lo que no puede ser, no podemos pensarlo"(45).

El pensar y el ser forman una unidad intencional, correlativa, pero es obvio que a diferentes objetos diferentes intenciones con que se les aprehende. No podemos pensar lo que no puede ser y viceversa porque el pensar, en su sentido riguroso, siempre implica al objeto y al sujeto.

Mientras Kant no logra aprehesar al verdadero *a priori*, sus categorías determinan la objetividad y validez del conocimiento justificándose mediante principios. Los principios son necesarios porque con ellos la experiencia es posible; así el principio "las condiciones de posibilidad..." es indispensable porque sin él la relación entre categorías y representaciones no tendrían justificación. Pero si admitimos que las condiciones de posibilidad de toda experiencia son las mismas condiciones de posibilidad de todo objeto de experiencia, entonces, se justifica la aplicación de las categorías a las representaciones y la experiencia es por tanto objetiva.

Los juicios de percepción no son universales y necesarios porque expresan meras impresiones subjetivas; pero si aplicamos las categorías a esos juicios de percepción, lo que se logra es un juicio de experiencia. Ahora bien, porque Kant sostiene que los juicios analíticos

(44) Husserl, *El artículo de la ENCICLOPEDIA BRITANNICA*, Primer borrador, CII, §3, pág. 33.

(45) Husserl, *Investigaciones lógicas*, ob. cit., I3, C1, §6, pág. 396.

son universales y necesarios por la aplicación de categorías, eso le impide aprehender la relación formal ideal sujeta a leyes, entre los conceptos mismos. El que el predicado B pertenezca al sujeto A no es porque esté determinado por la aplicación de las categorías sino porque se funda en una legalidad ideal *a priori* que lo hace posible(46). A Kant se le escapa lo ideal, como objetividad que tiene su fundamento en una legalidad *a priori*.

i) Fundación. La legalidad y orden que guardan los objetos ideales no está sujeta a las formas cognitivas del sujeto sino que halla sus bases precisamente en la formalización de las esencias encontrándose, entonces, una conexión necesaria y, por ende, apriorística. En este sentido, los mismos concretos, objetos independientes, remiten a sus momentos no-independientes como es el caso de la "unidad".

Para Husserl:

Como real (perceptible en una sensibilidad) no existe nada más que el conjunto de los pedazos del todo, así como las formas sensibles de unidad, que se fundan en la conjunción de los pedazos.(47)

Cierto, la unidad no es sin fundamento, pero las formas sensibles de unidad no son posibles sino por medio de las fundamentaciones. Me explico: los pedazos de un objeto concreto considerados en sí mismos no da lugar a la unidad; es necesario, para ello, una relación por la cual se fundamente. Así, una «conjunción de pedazos» es lo que posibilita la unidad, pero esa conjunción es un acto, una vivencia. Pero si lo abstracto no puede ser sin lo concreto, no implica ello que la unidad como tal se reduzca a lo sensible: "La unidad es justamente un predicado categorial"(48), que se funda en las relaciones entre partes. Esto nos lleva a considerar que las relaciones de fundación, como conexiones necesarias, determinan un nuevo tipo de objeto que por vía de la abstracción formalizadora es consciente. No se da el caso, por ejemplo, que el color como género sea separable del rojo u otra especie como lo

(46) Dice Schérer al respecto: "Se puede considerar, en efecto, que al hacer depender la diferencia entre lo analítico y lo sintético únicamente de la naturaleza del lazo de unión establecido en los juicios, y no de la naturaleza de los géneros ideales en relación, Kant la ha contaminado de psicología"; *La fenomenología de las Investigaciones lógicas de Husserl*, ob. cit., pág. 209.

(47) Husserl, *Investigaciones lógicas*, I3, C2, §22, pág. 425.

(48) *Ibid.*, pág. 424.

concreto. Color no es algo semejante a una parte concreta subsistente por sí, pero tampoco es una mero ente de razón. Mediante abstracción formalizadora se destaca un abstracto en el cual, en absoluto, existen contenidos de índole material, sino las meras formas, esto es, las categorías(49).

Mediante abstracción ideatoria se destacan las especies; mediante abstracción formalizadora se destacan las categorías. Empero lo importante es la fundación. Si estos abstractos no son ficciones pero tampoco algo semejante a los concretos, ellos son objetos ideales que hallan su objetividad en la fundación, en la conexión necesaria por ser una relación entre esencias. Conexión apriorística que definen las leyes y que permite explicar la relación entre lo formal y lo concreto. Si Husserl señala que no se puede pensar lo que no puede ser, es que hay una legalidad ideal que se desprende de la esencia de las cosas y que le corresponde como correlato la evidencia objetiva por la cual tenemos conciencia de ella. Lo abstracto, las especies y lo categorial hallan su fundamento sobre lo sensible, son no-independientes, pero poseen una objetividad propia con fundamento en la conexión necesaria de esencias. El que un objeto concreto sea considerado como un todo o una parte del todo, o como elemento de relación que funda la unidad, depende de la intención conque se le aprehese y del tipo de relación en que se constituye, pero no implica ello que estos predicados se hallen dentro de él, a manera de partes que mediante análisis se pudieran destacar. El objeto concreto sigue siendo lo que es, lo que sucede es que se ofrece de 'un nuevo modo'(50). Lo categorial se halla en conexión necesaria, fundado en lo sensible, ofreciéndolo con un nuevo sentido. En fin, dice Husserl:

Un contenido fundado pende, empero, de la «naturaleza» peculiar de los contenidos fundamentantes; existe una ley pura que hace depender el género del contenido fundado de los géneros determinadamente señalados de los contenidos fundamentantes. (51)

(49) Dice Husserl: "Dada una especie cualquiera de todos, nos elevamos a su forma pura, a su tipo categorial, al «abstraer» la particularidad de las especies de contenidos correspondientes"; *ibid.*, §24, pág. 427.

(50) Para Husserl: "El objeto no se ofrece con nuevas propiedades reales; está presente el mismo (del) antes, pero en un nuevo modo"; *ibid.*, I6, C6, §48, pág. 713.

(51) *Ibid.*, I3, C2, §23, pág. 426.

Por abstracción formalizante llegamos a las categorías, mismas que permiten postular una teoría apriorística. Un *a priori* formal que da unidad a toda esfera de esencias. Esto demuestra que por la conexión necesaria, necesidad ideal, fundación, y por las condiciones subjetivas del pensar, correlatos suyos, hay legalidad ideal en la relación esencial.

ii) *La unidad ideal de la especie*. La descripción fenomenológica del acto expresivo hacer ver que alguna de las dificultades que impiden dar cuenta de lo que es el conocimiento tiene sus bases en el hecho de no distinguir entre la significación y el objeto. Es una dificultad porque con ello sólo se concede objetividad a lo real, es decir, a lo concreto espacio-temporal; luego, todo aquello que no tiene esta propiedad es sólo producto del pensar, 'producto por el cual se economiza pensamiento' o, en el mejor de los casos, una mera generalización que se obtiene como consecuencia de la asociación de ideas. Aquellos términos que expresan universalidad son, se piensa, tan sólo palabras que no son signo de objetividad alguna.

Cabe preguntarse, dado lo anterior, si así es posible la ciencia. La ciencia es de lo universal. Si lo universal no tiene ningún tipo de ser, entonces la ciencia es una ficción, un juego que muy bien pudiera ser de otra manera.

Se yerra al confundir el contenido psíquico con el objeto. Con ello dejamos de considerar el carácter intencional de la conciencia, carácter esencial que permite aclarar lo que es el conocimiento.

Pues bien, afirma Husserl contra nominalistas:

Olvidan que, ya verifiquemos *intuiciones* percibiendo, imaginando, recordando, o ya pensemos en formas empíricas y lógico-matemáticas, siempre existe una mención, una intención que se endereza hacia un objeto; siempre existe una conciencia que es conciencia *de* ese objeto. (52)

No es cierto que objeto es sólo lo real. Que sea sujeto de predicados y atribuciones es suficiente para que algo sea llamado objeto. Como se ve, no se puede afirmar algo de los objetos ideales sin implicar el modo en que nos son dados, esto es, las representaciones universales. No aclarar esto podría conducir a equívocos tales como el de considerar a la unidad ideal de la especie como cualidad de las representaciones. Podría pensar

(52) Ibid., C3, §23, pág. 339.

se que cuando mentamos 'tres', mentamos a tres objetos o el conjunto de tres objetos. Explicar el número 'tres' como la suma determinada de 'x' objetos, es reducir la unidad ideal de la especie a una serie de acciones psíquicas (conteo). Contra estas interpretaciones erróneas el carácter de intencionalidad ofrece la solución que permite justificar la objetividad del conocimiento. El que mentamos una y otra vez lo mismo, el mismo rojo, el mismo número dos y, sin embargo sean diferentes las intuiciones en que se fundan, es que al mentar tal expresión no nos dirigimos a las representaciones individuales, sino a la especie, a la unidad ideal. Vemos tres objetos, tres personas por ejemplo, y, no obstante la intuición de estos seres, cuando se mienta 'tres', la intención es conciencia de la unidad, pero de la unidad ideal que es el 'tres'. Con base a la percepción sensible -las tres personas-, fúndase una nueva intención, un nuevo modo de conciencia que aprehesa la unidad ideal de la especie: la conciencia es en la representación unitaria. Claro es que el tres como tal no es parte de las cosas. La conciencia en representación unitaria, constituye al número tres como unidad ideal, haciéndolo objeto de atributos o asignándole la función de predicado: 'el tres es un número primo' o 'los Reyes Magos son tres'. Hay conciencia de lo universal (representación) sí, pero porque hay objeto universal. Dice Husserl:

...los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no sólo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo: del número dos, de la cualidad rojez, del principio de contradicción, y otros semejantes) y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos *intelectivamente* ciertas verdades categóricas, que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez.(53)

La unidad ideal de la especie no es algo en sí y por sí, sino que es algo que se constituye en el acto intencional. Es la vivencia de unidad lo que objetiva, hace objetivo a lo específico, lo actualiza. La conciencia vive lo universal como vive lo singular. Nuevos actos de sentido permiten tener la vivencia de lo ideal; no es, entonces, con las representaciones sensibles con que se aprehenden. Es necesario una intención, un sentido que apunte hacia la unidad de la especie. Esto explica el cómo sea posible el conocimiento. Esté no es una actividad que una conciencia

(53) Ibid., C2, §8, pág. 309.

en sí y por sí utilizaría para vincularse con el mundo. El conocimiento es un acto, una vivencia en que la conciencia aprehende al ser en el sentido de la verdad. Una vivencia, en consecuencia, en que se vive el objeto o la situación objetiva bajo la intención cognoscitiva (qué es o cómo es). Cuando la enseñanza se reduce a la simple transmisión de conocimiento, al alumno no se le hace vivir la verdad, esto es, no reproduce al acto de conocimiento sino sólo se enfrenta a el resultado, al producto del acto cognoscitivo que no le dice nada. La verdad no es, en rigor, conocida sino impuesta. De ahí que sea importante la distinción fundamental que encontramos en el ser: ser ideal y ser real; "ser como especie y ser como individualidad"(54). Con la conciencia de lo universal, el saber no es una construcción lógica sin referencia objetiva alguna. El conocimiento es una vivencia en que el objeto conocido es vivido como presente en persona. Así, el objeto ideal, por el acto cognoscitivo correspondiente nos es dado.

(54) Dice Husserl: "...no negamos sino más bien acentuamos que dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general), existe una diferencia fundamental; de la que justamente nos hacemos cargo al distinguir entre ser ideal y ser real..."; ibid..



b) Análisis noemático.

La descripción del acto intencional en las *Investigaciones lógicas* llegó a descubrir a la cualidad y a la materia como elementos de la esencia intencional. Consecuentemente, por la evolución de su pensamiento, Husserl más tarde reconocerá que esa descripción era incompleta ya que sólo atendía al aspecto noético de la vivencia intencional. Para salvar ese desacierto y mostrar en pleno el carácter de la intencionalidad, Husserl extenderá el campo de aplicación de esos conceptos hasta cubrir al aspecto noemático también(1). Con esto Husserl conseguirá mostrar que hay un paralelismo que se mantiene constante entre la nóesis y el nóema -que es lo que nos interesa- y que, por consiguiente, el objeto intencional puede, con las reservas del caso, ser objeto de reflexión. Así, el problema acerca de la objetividad y validez del conocimiento estriba, en gran parte, en justificar que el aspecto noemático no se reduce a operaciones subjetivas, noéticas, sin ningún fundamento *in re*. Mostrar que lo noemático es el paralelo objetivo de operaciones noéticas correspondientes, es llevar a la conciencia a la intelección de que ambos órdenes están determinados por el *a priori* de la intencionalidad; *a priori* tal que, a cada elemento noético correspóndele, paralelamente, un elemento o componente noemático.

Consideremos, pues, al aspecto noemático pero no ya en el sentido de *materia*, como se vió oportunamente (entendiéndola claro es en el sentido noemático); pero tampoco como la legalidad ideal en la relación esencial vista más arriba. Veámoslo ahora desde el punto de vista de su estructura con la finalidad de ver a la operación de constitución de la objetividad en el acto intencional o, dicho en otros términos, de la constitución del polo objeto de la correlación.

(1) Explica Husserl: "Lo unilateral de la dirección noética de la mirada en que se llevaron a cabo y se entendieron esas distinciones, se supera fácilmente tomando en consideración los paralelos fenómenos noemáticos. Podemos entender, pues, noemáticamente los conceptos: la "cualidad" (cualidad del juicio, cualidad del deseo, etc.) no es otra cosa que aquello que hemos tratado hasta aquí bajo el nombre de carácter de "posición", carácter tético en el sentido lato (...). Patentemente corresponde la "materia", que es en cada caso "lo que" recibe por parte de la "cualidad" el carácter de posición, al "núcleo noemático"; *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, ob. cit., Sección Cuarta, C1, §129, pág. 309.

i) Nóema: una buena descripción fenomenológica empieza con los objetos porque ellos nos remiten, necesariamente, a los modos de conciencia con que son aprehendidos como correlatos. Husserl, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, desarrolla un análisis noemático a sabiendas de que ese análisis es incompleto porque el polo objeto de la correlación no se justifica por sí mismo sino en su relación con el polo sujeto. No obstante esto, el análisis noemático es conveniente porque lleva a la develación de su estructura misma, estructura que hace posible al objeto para la conciencia.

Así, por nóema se entiende, la referencia objetiva de los actos, al *cogitatum*, el polo objeto de la vivencia. Esto quiere decir que la peculiaridad del nóema como tal es la de no ser un componente, elemento real, de la conciencia; es en fin, inmanente intencional y, como tal, es una objetividad aneja a ella(2), a la que apuntan las noésis. El análisis muestra que el nóema posee un núcleo que es el sentido, entendido como la "significación del objeto reducido al rango del fenómeno trascendental"(3). El nóema no es la significación sino el polo intencional, repetimos, correlato de la conciencia. Por su núcleo (la significación) es que se mantiene la identidad en la diversidad. Ahora bien, Husserl aclara que el sentido, la significación, no es una esencia concreta, antes bien, es:

...una especie de forma abstracta inmanente a él. Es decir que si mantenemos fijo el sentido, o sea, lo "mentado" exactamente con el contenido de determinaciones que está mentado, resulta claramente un *segundo* concepto del "objeto en el cómo" - *en el cómo de sus modos de darse*.(4)

ii) Sentido noemático y el objeto-X determinada. Por la reflexión noemática se descubre que el nóema tiene "un 'contenido', a saber, su 'sen-

(2) Con respecto al carácter del nóema, dice Husserl: "Hemos insistido anteriormente en que la conciencia en general debe considerarse como una región peculiar del ser. Pero luego, reconocimos, que la descripción de la esencia a la de lo consciente en ella, que el correlato de la conciencia es inseparable de ésta y que, sin embargo, no está encerrado como un ingrediente en ella. Así se destaca lo noemático como una objetividad aneja a la conciencia y, sin embargo, *sui generis*"; *ibid.*, §128, pág. 306.

(3) De Mural, *Idea de la fenomenología*, ob. cit., Sección Cuarta, CII, §43, pág. 289.

(4) *Ideas relativas a...*, ob. cit., Sección Cuarta, CI, §132, pág. 315.

tido', y se refiere mediante él a 'su' objeto"(5). Estas distinciones que logra apreciar Husserl en el nóema son de suma importancia, como veremos, para la cuestión de la constitución de las objetividades 'trascendentes'. Por sentido noemático se entiende a el objeto mentado en cuanto tal(6). Si bien los actos perceptivos que aprehesan al mismo objeto son diferentes, por la referencia objetiva se identifican; así, por ejemplo: percibiendo a la *Diana Cazadora* en diferentes momentos, por la mañana, por la tarde y por la noche, los actos perceptivos como tales son distintos, pero es el mismo percepto en sus diferentes modos de darse (con luz natural, la *Diana* se percibe claramente, se notan sus rasgos fisonómicos; con luz artificial la *Diana* se ve borrosa, se ofrece entre penumbras). Los actos aunque diferentes, aprehenden a la misma objetividad. Ésta no es 'producto' solamente del nóema; a cada elemento noético-tético correspóndele un elemento noemático. Existe un paralelismo constante en la constitución noético-noemática de objetividades, porque está determinada por el *a priori* de la correlación: la intencionalidad. Por consiguiente, lo que revela el sentido noemático es a los distintos modos de aparecer del objeto intencional. El sentido noemático no es obra subjetiva, noética, sino que son los modos en que se ofrece el objeto a la conciencia, sus modos de darse, de ser la objetividad real o ideal para la conciencia en sus vivencias. Los caracteres noemáticos determinan cómo que se aparece el objeto: como recordado, presente en persona, amado, etc.. 'Sobre' el núcleo del nóema, el sentido, que se mantiene firmemente, los caracteres noemáticos conforman al objeto intencional en el «cómo de sus determinaciones». La *Diana cazadora* es percibida oscuramente porque es la forma de darse a la conciencia, de ser para ella con sus horizontes externos e internos. El percepto, la *Diana*, posee su núcleo noemático (la significación "Diana Cazadora"), sobre la cual los caracteres noemáticos la ofrecen en el cómo de sus determinaciones: objeto bosquejado, en penumbras, en donde sus formas generosas apenas son discernidas. Estas distinciones entre núcleo y sentido noemático, entre el qué y el cómo, el sentido y los caracteres noe-

(5) Ibid., §129, pág. 308.

(6) Dice Husserl: "Las operaciones sintético-analíticas son dijimos, operaciones posibles con todos los sentidos o proposiciones posibles cuyo contenido en determinaciones puede acoger en sí 'no explícitamente', el sentido noemático del caso (que no es, en efecto, otra cosa que el objeto 'mentado' en cuanto tal y en el correspondiente 'cómo' de su contenido de determinaciones)";ibid..

máticos, facilitan la comprensión de la constitución del objeto intencional. Percibida es la *Diana* pero no como un objeto más sino como un objeto artístico, portador del valor belleza; portador, a la vez, del pensamiento mítico griego y de múltiples caracteres noemáticos más. Si cambiáramos el modo de intención dirigida al objeto, como ya se ha hecho, los caracteres noemáticos ofrecen el paralelo correspondiente a los nuevos actos noéticos: ya no es más el objeto cultural el que se ofrece a los ojos, sino el objeto físico de tal color y peso que se da en los actos correspondientes. No solamente en lo noético del acto se presenta la diferencia de intención sino también en lo noemático se da un cambio. El núcleo permanece, pero adquiere nuevos modos de darse por los caracteres noemáticos. Un objeto, entonces, es bello no porque subjetivamente se disponga así; es bella la *Diana Cazadora* porque el valor de lo bello la constituye así ofreciendo un objeto hermoso.

El análisis noemático muestra cómo en el mismo nóema se halla implícito lo objetivo porque tanto los caracteres como el núcleo noemático delatan la presencia de 'algo', esto es, no son nada sin el 'algo'. Señala Husserl:

En ningún nóema puede faltar, ni puede faltar su necesario centro de unidad, la pura X determinable. No hay sentido sin el "algo", ni sin contenido determinante. (7)

Que el nóema haga referencia a un objeto, no quiere decir que por un lado se halla el nóema y, por otro, el objeto. Hemos dicho que el nóema es la objetividad aneja a la conciencia y con esto se expresa la necesidad esencial de que el sentido y los caracteres noemáticos no son meras ficciones que una operación subjetiva produjera. Los caracteres noemáticos no son "determinaciones de la 'reflexión'" (8): 'cosas' que la reflexión 'encontrara' pero que no son en verdad, propiedad real del objeto. Con la elaboración de un conjunto cerrado de predicados formales o materiales se determina al núcleo del nóema. Dice Husserl:

Se distingue como elemento noemático central: el "objeto" lo "idéntico", el sujeto determinable de sus posibles predicados -la pura X con abstracción de todos los predicados- y se distingue de estos predicados, o más exactamente de los nóemas de los predicados. (9)

(7) Ibid., §131, pág. 314.

(8) Ibid., Sección Tercera, CIV, §108, pág. 256. (9) ibid., pág. 313.

Los caracteres noemáticos, repetimos, lo que muestran es que no son sin 'algo'; ellos delatan la presencia del objeto, pero el objeto mismo no es sin sus caracteres, ni su sentido. Para Husserl:

Decimos que el objeto intencional es constantemente consciente en el progreso continuo o sintético de la conciencia, "pero dándose de distinta manera", siempre en él; es el "mismo", sólo que dado con otros predicados, con otro contenido de determinaciones, mostrándose "él", sólo que por distintos lados, a la vez, que se determinaron más exactamente los predicados que habían permanecido indeterminados; o bien "el" objeto ha permanecido inalterado a lo largo de este trayecto de su darse, más ahora se altera "él", el idéntico, aumentando merced a esta alteración en belleza, perdiendo en valor de utilidad, etc..(10)

El objeto=X determinable es lo que demuestra la objetividad del nóema porque tanto el núcleo noemático como sus caracteres que lo arropan en el «cómo de sus determinaciones» delatan una identidad que se mantiene al través de los nóemas. El "algo", como lo "ello mismo" es lo que se da en y por las exhibiciones noemáticas. Por eso dice Husserl que no hay sentido sin el 'algo', pero este 'algo', 'el mismo', se da con otros predicados, determinándose como bello, útil, pasado de moda(11).

Comenta Husserl:

La "X" pertrechada con diverso "contenido de determinaciones" en los diversos actos o nóemas de actos es necesariamente consciente como la misma(12)

La *Diana* nocturna, vespéral o matutina es, conscientemente como la misma. Es una polo de identidad que se mantiene presente a la conciencia. Esto quiere decir que:

En la síntesis de repetidas experiencias, primero en la continua variación de la percepción momentánea, en retención

(10) Ibid., pág. 312.

(11) Fernando Montero da una mejor explicación: "...el objeto en el *cómo de sus determinaciones*, el objeto noemático constituido y expresado mediante los actos de la conciencia que lo describen entraña un momento de identidad, vale como una identidad reiterable en otras muchas apariciones noemáticas. Y en la medida en que esa identidad es delatada por cada una de sus exhibiciones noemáticas, es referida por ellas como la «X» que los agrupa. Lo dicho y lo descrito de un objeto, lo que integra su nóema en tanto que es objeto de una descripción o de un acto de conciencia inteligente, hace referencia a la identidad que «soporta» esas descripciones."; véase *Retorno a la fenomenología*, CII, §16, pág. 168

(12) Husserl, *Ideas relativas*, Sección Cuarta, CI §135, pág. 323.

y protención, luego en la rememoraciones posibles susceptibles de repetirse a voluntad, tiene lugar una conciencia de algo idéntico, una "experiencia" de esa identidad.(13)

Esa conciencia de algo idéntico es porque los actos apuntan con igual sentido; 'la conciencia de identidad, hemos dicho, es la vivencia de que el objeto es siempre «el mismo»'. Tenemos, por consiguiente, que el objeto=X determinable es lo que muestra que los nóemas no son ficciones sino las determinaciones con que el objeto es presente a la conciencia. El objeto no es más que en sus modos de aparecer, el blanco al que apunta la intención y que si bien, es correlato, no se halla en la conciencia, no lo es a manera de ingrediente sino como objeto intencional.

Pues bien, 'sobre' la "X" se van configurando con los predicados correspondientes al caso, un ropaje que determina al ser en sus modos: ser cierto, posible, probable, bello, bueno, útil, etcétera, que tienen como correlato su nóesis (evidencia, duda, etc.).

c) Carácter de la objetividad.

Los objetos, sean reales o ideales, se "presentan como unidades intencionales bajo el modo de lo 'dado ello mismo'"(14). Al igual que Hegel, Husserl considera que los objetos son productos, esto es, la unidad de múltiples actos que, como veremos en la génesis activa y pasiva, los conforman como tales. Para la conciencia en actitud natural, los objetos son 'cosas' acabadas, cosas que hacen frente a la conciencia y que son totalmente independientes, absolutas. Ya Schelling señalaba que no se alcanzaba a ver cuánto había ya de subjetivo en el objeto(15). Si se habla de constitución es en referencia al establecimiento del objeto en la conciencia. El objeto no es en sí y por sí, pero tampoco algo subjetivo que, como en el caso de Fichte, careciera de *status* ontológico alguno.

Con el análisis noemático hemos llegado a ver que a cada elemento de la nóesis, correspóndele paralelamente, un elemento del nóema: así, lo hylético pertenece a la vivencia, la sensación de color;

(13) Husserl, *Lógica formal y trascendental*, ob., cit, Sección II, CI, §58, pág. 164.

(14) *Ibid.*, §61, pág. 171.

(15) *Supra*, cita 1 de 2.3. Schelling.

pero, paralelamente, se exhibe, se matiza, el color objetivo(16). Lo noemático es lo inmanente intencional. Los objetos son inmanentes-trascendentes y este carácter de ellos nos revela la participación, en su constitución, tanto de la función noética como de la noemática. El objeto se revela, se muestra con tales y cuales propiedades, conforme a las vivencias con que es intencionado, obedeciendo a un *a priori*. Sólo mediante la actividad, operación noética-noemática, categorial, objetividades nuevas se ofrecen a la conciencia. Hay que hacer énfasis en que la actividad categorial lo que hace es exhibir esa objetividad. El sujeto es activo y un aspecto de su actividad consiste en hacer aparecer, mediante actos categoriales o sensibles, los objetos a los que apunta su intención, del que son blanco y quienes consuman a la vivencia. Esto nos lleva a ver con mayor profundidad al carácter de la intencionalidad de toda cogitatio: que la conciencia es siempre «conciencia de», no quiere decir otra cosa que la conciencia está volcada hacia su objeto sí, pero de tal modo que realiza las operaciones constitutivas necesarias para hacerlo presente y exhibirlo, teniendo así objeto de intención. Mientras no se realicen esas operaciones, los objetos no se dan para la conciencia y aunque lo hicieran, se mostrasen, nunca serían aprehendidos como tales; es una "X" vacía que determinaciones posteriores, mediante predicados noemáticos, irán colmando hasta lograr pleno sentido y, pueda decirse, que se conoce.

Que el objeto es constituido quiere decir, noemáticamente, que es exhibido mediante ciertos actos que lo hacen consciente. Por eso es que, a diferencia de Kant, por ejemplo, la actividad categorial, en modo alguno, altera al objeto percibido, por ejemplo, sino que en base a nuevos actos erigidos sobre las representaciones como materia de posibles actos, el objeto ideal es posible, se hace presente a la conciencia como «el mismo», como dado «ello mismo»; es una nueva objetividad a la

(16) Comenta Husserl: "El color del tronco del árbol, consciente puramente como el percibido, es exactamente 'el mismo' que aquel que antes de la reducción fenomenológica teníamos por el del árbol real (al menos, en cuanto hombres 'naturales' y antes de la intrusión de conocimientos físicos), *Este* color, puesto entre parentésis, pertenece al nóema. Pero no pertenece como ingrediente a la vivencia de percepción, aún cuando también en ésta encontramos 'algo de color', a saber, la 'sensación de color', elemento hylético de la vivencia concreta en el que se 'matiza' el color noemático u 'objetivo'"; *Ideas relativas*, Secc. III, CIV, §97, págs. 236-237.

que tiende la conciencia. Acudamos a un ejemplo para aclarar esto:

A nivel de escuela secundaria, en la mayoría de los casos, al alumno se le proporcionan conocimientos y más conocimientos sin reparar en los procesos que dieron lugar a ellos. Los alumnos se familiarizan con las fórmulas, con sus operaciones y posibles aplicaciones en la vida cotidiana. Rara vez, se muestra a los alumnos el por qué son válidos esos conocimientos. El alumno para resolver problemas concernientes a la circunferencia, sea el caso, dispone de todo un acervo de conocimientos a su servicio que el maestro proporciona; así, el alumno aprehende a «despejar», a vertir en el lenguaje lógico-matemático los datos proporcionados en lenguaje natural, a identificar la «incógnita», etc.. Difícilmente, dado los enfoques de la educación, se enseña al alumno el por qué « $\pi$ », por ejemplo, tiene el valor que tiene. Al alumno se le dice que  $\pi$  equivale a tanto pero no por qué ello es así. A nivel bachillerato, el alumno debe continuar aumentando su caudal de conocimientos pero al contrario de el estadio anterior, en que prácticamente es pasivo en el proceso de enseñanza, él debe comenzar por reproducir el conocimiento en la medida de lo posible. Ya no es el momento tan sólo de seguir aplicando fórmulas para resolver cuestiones sin más, sino de ver cómo es que se llega a ellas, cómo es que el lenguaje lógico-matemático alcanza a aprehesar a la realidad dando solución a problemas del mundo cotidiano. Ese mundo cerrado en sí de la matemática, requiere de la evidencia, o sea, de que se muestre que no es mero juego sino la expresión ideal del orden de lo real. En fin, « $\pi$ » es ahora nuestro objeto de estudio: ¿por qué « $\pi$ » es igual a 3.1416? Si les preguntamos eso a los alumnos de nuevo ingreso a nivel medio superior, pocos, pero muy pocos dan la respuesta acertada. No nos interesa, se les hace notar, saber a cuánto equivale el perímetro de una circunferencia en especial. Sabemos que para resolver ese problema se requiere utilizar el valor de « $\pi$ » junto con la fórmula correspondiente. No, lo que nos interesa es conocer por qué « $\pi$ » tiene tal valor. Como objeto, « $\pi$ » no es igual a una cosa real que podamos palpar u oler: es un objeto ideal. A los alumnos se les dificulta el considerarlo así porque por objeto entienden, la mayoría de las veces, al modo real del ser. Para aprehesar ese nuevo tipo de objeto, el « $\pi$ » ideal, se requiere que el alumno viva ciertos actos. Para la aprehensión de objetos sensibles, un modo de conciencia se requiere, la conciencia en el modo de la percepción, nóesis. Si el alumno no logra acceder al nuevo modo de conciencia, intuición intelectual, jamás podrá aprehesar a la objetividad correspondiente (primera fase del método fenomenológico). Ahora bien, haciendo notar la diferencia entre objetos reales e ideales es como se logra acceder al nuevo modo de conciencia y a su correlato respectivo. No olvidemos que si hablamos de constitución es a nivel trascendental, más tengamos presente que a cualquier nivel de la correlación hay tanto una génesis pasiva como activa que da lugar a la objetividad correspondiente. Cuando al alumno se le dice que « $\pi=3.1416$ », para él, esto es un 'objeto' acabado, terminado, que tiene una mera denotación lingüística que no representa nada. La enseñanza se mueve, por lo común, en estos ámbitos de tal modo que lo que aprehende el alumno sólo tiene el sentido de ser una mera significación vacía. Continuando, un objeto categorialmente formado requiere de un modo de conciencia en especial. La diferencia entre tipos de objetos apunta hacia esta distinción: que el objeto real se presente a la conciencia



percipiente en escorzos no es debido a una deficiencia de nuestro conocer, por el contrario, es lo que caracteriza a ese tipo de objetos y que, en los ideales no se da ese caso. En fin, consideraciones de este tipo fueron ya realizadas y no es el caso de referirnos a ellas nuevamente. Ahora bien, si acudimos a una demostración lo más intuitiva posible, podemos hacer que el alumno logre aprehender al objeto ideal. Para esto, se pidió a los alumnos que trajeran a la siguiente sesión un pedazo de cinta o cordón, una regla, y un aro u objeto que tuviese alguna forma circular. Iniciando la clase se les hizo saber que « $\pi$ » era el resultado de la relación constante entre diámetro y perímetro. Como están las cosas, muchos preguntaban que qué era el diámetro y qué el perímetro (confundían al diámetro con el radio). Esto manifestó que, para algunos, esos términos como muchos otros más no tienen ninguna significación para ellos, es decir, que son meras palabras sin referencia objetiva alguna y que en algún momento las han manejado pero sin intelección plena, mecánicamente. Con la cinta rodearon al objeto circular para después medir su longitud con la regla. Después de haber medido el diámetro del mismo objeto, se les pidió que utilizaran la fórmula « $\pi = \frac{d}{p}$ ». Realizaron la operación y encontraron, en la mayoría de los casos, que había una gran diferencia con respecto al valor de « $\pi$ ». Se preguntó el por qué de tales diferencias y los alumnos lo achacaban a la mala medición; así que, volviendo sobre sus 'instrumentos' midieron nuevamente. Algunos obtuvieron aproximadamente el valor de « $\pi$ ». Los que no lo consiguieron argumentaban que era por los malos materiales empleados (aros que no eran perfectos círculos, etc.). Hubo un hecho que no pasó desapercibido: que a pesar de la diferencia de tamaño de los objetos a medir, sin embargo, la relación se mantenía constante entre perímetro y diámetro. Al respecto, se les preguntó que si tenía algo que ver el tipo de material (aros de madera, cilindros de metal, tapas de plástico etc.) con el resultado y ellos vieron que no, que era indiferente el material del objeto. Cuando se les preguntó que si « $\pi$ » era el resultado de un aro en particular, de ese aro real que tenían en sus manos, hicieron la observación de que ese aro era tan sólo un ejemplar, una 'base' para obtenerlo, pero que en verdad el resultado vale para cualquier objeto que posea figura circular. « $\pi$ » es ahora ya no una mera significación vacía, ellos saben cómo es que se da ese resultado, por qué tiene ese valor y no otro y que, por la tanto, es un objeto que es independiente de todo tiempo y lugar. Esa significación antes vacía, es ahora ya la referencia a una objetividad de tipo ideal y que puede ser objeto de estudio.

Un objeto que solamente es consciente mediante ciertas operaciones que lo exhiben, es un objeto constituido que aparece a la conciencia en su ipseidad. Es el mismo objeto, siempre y cuando la intención se dirige a él con igual sentido de aprehensión.

Los objetos irreales son objetos categorialmente formados.

Dice Husserl:

Aquí es dónde surge también la radical distinción entre los *objetos reales* (en un sentido amplio) y los *categoriales*; estos últimos remontándose a un origen en «operaciones», a una actividad del yo que genera y construye paso a paso; los

primeros, a las obras de una síntesis meramente pasiva.(17)

Los objetos, entonces, se presentan "como apariciones de algo dado 'ello mismo'"(18); como el polo de identidad al que las sucesivas apariciones en el campo de la conciencia, apunta la intención, lo ilumina la conciencia. Ahora ya con el análisis noemático sabemos que, por ejemplo, 'sobre' el objeto percibido, se sobreponen caracteres que van conformando al nuevo objeto del que se es consciente en una nueva modalidad de conciencia. El objeto es constituido sí, immanente, porque la conciencia lo hace aparecer mediante ciertos actos en los que se exhibe pero es trascendente.

d) El polo sujeto de la correlación.

El análisis noemático de la correlación reveló la relatividad del objeto; lo absoluto es el «cogito». Dirijamos ahora nuestra reflexión al polo sujeto de la correlación porque, como sostiene Husserl, el sentido de toda objetividad se halla propiamente en ella(19).

Como correlato del nóema, la nóesis nos da cuenta de la subjetividad como tal. Pues bien, al igual que en el nóema, en la nóesis hay un centro de referencia que da "sustento" y "consistencia" a las vivencias. Para Husserl, en fase posterior, es posible una teoría del yo "como polo de sus actos y como sustrato de habitualidades"(20).

Al llevar a cabo la reducción eidética, poniendo entre paréntesis a la tesis del mundo, no resulta una nada, un vacío, como habría de esperarse si la intencionalidad es el carácter esencial de toda vivencia. Por el contrario, Husserl demuestra que la intencionalidad es sí, lo esencial, pero la vida de conciencia intencional como tal no es

(17) *Meditaciones cartesianas*, "Meditación Segunda", §21, pág. 100.

(18) *Lógica formal y trascendental*, Sección II, C1, §61, pág. 171

(19) Comenta Husserl: "...cualquier objeto (incluso, por ejemplo, un objeto físico) sólo de los procesos vivenciales de experiencia extrae originalmente el sentido óntico que le es peculiar (gracias al cual significa lo que significa en todos los posibles modos de conciencia); extrae su sentido, de procesos que justamente se caracterizan como modos de tener conciencia de las 'cosas mismas', como apariciones de algo dado 'ello mismo', como presentaciones de la cosas ante la conciencia, acompañadas de la certeza de su existencia."; *Lógica formal y lógica trascendental*, ob. cit., Sec. II, C1, §62, pág. 172.

(20) Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, véase "Meditación cuarta", §34, pág. 123.

### 3.3. Conocimiento y Expresión.

La ciencia como conjunto de conocimientos sistematizados en unidad teórica requiere del lenguaje por las siguientes razones: lograr consistencia y ser, por tanto, patrimonio universal. Consideremos ambos:

i) Consistencia: la ciencia es el producto de actos de saber, pero estos son pasajeros. El acto de juzgar es "una vivencia efímera, que nace y muere"(1); pero el producto de ese juzgar, el juicio, en sentido lógico es objetivo y, por tanto es siempre uno y el mismo, es siempre la verdad. Que «dos más dos son cuatro», es verdad eterna sean cuales sean las vivencias en que se produzcan. El saber logra la unidad ante la pluralidad de los actos gracias a la consistencia que le da el lenguaje. Dice Hegel que una verdad nada pierde con ser escrita, pero sí gana mucho porque ante lo efímero de las vivencias del pensar, se constituye en una unidad que las trasciende.

ii) Patrimonio universal: el juicio «el agua es químicamente  $H_2O$ », no solamente es verdadero para la persona que lo enuncia sino también para el que la escucha. La verdad es algo comunitario porque puede reproducirse y verificarse de tal modo que se logra el consenso ante la comunidad científica. Por el lenguaje, los pensamientos se convierten en tesoros del saber porque no dependen de las circunstancias, ni de quien los enuncia o se vale de ellos. El juicio verdadero trasciende, "se propaga a través de los milenios y sobrevive a los individuos, las generaciones y las naciones"(2), por el lenguaje.

Ahora bien, debemos considerar que si por el lenguaje logra consistencia objetiva el saber, no por ello debe tomársele como una especie de etiqueta que se pone a los objetos para así denominarlos. Para Husserl:

...todos los objetos y relaciones objetivas son para nosotros lo que son, merced tan sólo a los actos de mención -esencialmente distintos de ellos-, en los cuales los representamos y en los cuales ellos, se nos enfrentan como unida-

(1) *Investigaciones Lógicas*, ob. cit., véase Investigación Primera, CI, §11, pág. 247.

(2) *Ibid.*, véase "Prolegómenos a la lógica pura", CI, §6, pág. 41.

mentadas.(3)

El objeto del conocimiento es un objeto mentado. Es la unidad que por el lenguaje se fija al referirse al mismo objeto una y otra vez en diferentes actos. Los objetos se nos enfrentan en y a través del lenguaje. Un hecho real espacio-temporal, por ejemplo, se nos mostrará diferente de acuerdo a la perspectiva desde la cual se observe, sin embargo, es «el mismo» porque el lenguaje lo aprehesa en su identidad ideal como la unidad ideal de la especie(4). El lenguaje proporciona el objeto estable y permanente que necesita el conocimiento.

La malinterpretación de la función del lenguaje en el conocimiento ha ocasionado que la validez y objetividad del saber sufra menoscabo al grado de llevar al escepticismo. El lenguaje no es una forma de economizar pensamiento. Esclarecer, entonces, las relaciones entre conocimiento y expresión es vital para no caer en errores de fundamentación. De ahí que una descripción fenomenológica de la forma en que nos es dado el conocimiento permite sobrepasar equívocos concernientes a su concepto.

a) El fenómeno de la expresión como acto expresivo:

En el fenómeno de la expresión animada de sentido, distinguimos a los siguientes elementos que la componen: La expresión en su parte física y, los actos que le dan la significación o sentido, así como también, actos de plenitud intuitiva, esto es, actos en los que se constituye la referencia a la objetividad expresada. Esto último es importante porque nos hace ver que cuando la expresión tiene la función del conocimiento es acto expresivo y no solamente un mero mentar. Pensemos lo siguiente: la expresión «el libro de lógica está sobre el escritorio». Para el que la enuncia, ella hace referencia a un situación objetiva que, si se ajusta se da la pauta para considerarla como verdadera.

(3) Ibid., CI, §10, pág. 246.

(4) Para De Muralto: "Por una parte el acto mismo de conocer es inefable, es puro acto y como tal exige continuarse en un devenir ulterior. Por otra parte, el objeto mismo, la cosa misma, es igualmente incommunicable, pues el verde de este árbol que capto actualmente no es ya el verde que capto inmediatamente después. Ni sobre el acto noético, ni sobre el objeto, el *Gegenstand* mismo, podemos apoyar este carácter estable objetivo que necesitamos para justificar nuestro conocimiento."; *La idea de la fenomenología*, UNAM, veáse, Tercera Sección, pág. 129.

Esto explica el error de Berkeley, por ejemplo, al aseverar él que es imposible pensar un triángulo que sea equilátero, escaleno e isóceles a la vez, obteniendo como consecuencia que tal concepto es una mera ficción sin correlato objetivo alguno. Se confunde la imagen con la especie. Se exige tener en cuenta siempre que son diferentes el significar, el significado y la objetividad expresada.

En el caso del conocimiento, no basta sólo con la intención significativa sino que requiere de otros actos, la expresión, para que cumpla con esa función. Contemplemos lo siguiente:

«El árbol del jardín es un pirul». Esta es una expresión con sentido para quien habla el castellano, sin embargo, el que tenga un sentido no implica ya conocimiento en sentido estricto. Una expresión objetiva vale independientemente del sujeto que la enuncia y de las circunstancias de su enunciación; pero para que sea conocimiento, esa expresión necesita su referencia objetiva para que sea calificada de verdadera. A la vivencia del significar le falta el cumplimiento, conciencia de cumplimiento; realmente hay un árbol en el jardín y éste es un pirul. Claro es que está es una verdad asertórica, individual, que contiene afirmaciones sobre la existencia real de objetos. Esa verdad se halla contenida en el enunciado, pero no es «propiedad» del que la escucha hasta que se halla verificado si realmente expresa o no la situación objetiva mentada.

c) La expresión y la reproducción del conocimiento.

En la expresión objetiva como producto del acto cognoscitivo es donde adquiere consistencia el saber. Como patrimonio, esas expresiones necesitan realmente ser vividas para una correcta apropiación por parte del sujeto cognoscente. El sujeto es activo, en este sentido, por que tiene que volver a reproducir el conocimiento sedimentado en las expresiones objetivas.

Sea el caso siguiente: enseñanza de la tabla de verdad de la proposición condicional. Si al alumno se le proporciona la tabla de verdad, utilizando para ello el lenguaje de la lógica-matemática, lo que se hace mediante este recurso es ofrecer al alumno, al principio, simples representaciones sensibles (símbolos gráficos convencionalmente aceptados):

p	->	q
V	V	V
V	F	F
F	V	V
F	V	F

El alumno, para apropiarse la verdad que encierra esto, necesita reproducir, repetimos, el conocimiento sedimentado en tal esquema

simbólico. Como la enseñanza de la relación condicional entre proposiciones no es lo primero que se da, a estas alturas no les es del todo desconocida; ellos saben que las letras 'p' y 'q', son variables proposicionales que representan cualquier proposición en general; ellos saben qué son los valores de verdad y qué un conectivo. Sin embargo, la reactivación del conocimiento previo es importante en la enseñanza y no está por demás hacer que el alumno recuerde lo antes ya aprehendido, preguntándole. Pues bien, si el objetivo es que el alumno aprehenda efectivamente tal conocimiento, el de la tabla de verdad, no queda otro camino más que el que lo reproduzca, esto es, lo reelabore de tal modo que sepa cómo es que se produjo, cómo es que se da esa serie de valores de verdad y no otra. ¿Por qué, se hará notar, la relación antecedente verdadero y consecuente falso, es la única combinación de valores de verdad que hacen falsa a la proposición condicional? Para ellos es algo que a simple vista no se ve con intelección. No es inteligible y menos aún si observan que la combinación de valores de verdad falso-falso, resulta verdadera. Apelando a la intuición podemos lograr que la verdad, el conocimiento, contenido en la tabla de verdad, realmente se lo apropie el alumno. No se puede conocer lo que no se ve, y si no se ve en qué consiste la relación de implicación, entonces nunca podrán entender intelectivamente la tabla. La manejarán sí, mecánicamente y por necesidad de acreditar el exámen. Cuando se elaboran proposiciones tales como: «Si la luna es de queso, entonces México es un país del continente americano», la confusión es mayor porque se suele intercalar, al pensamiento lógico, pensamientos efectivos o valorativos que lo ofuscan. ¿Qué demonios tiene que ver la luna, y más si es de queso, con que México pertenezca realmente al Continente Americano? La expresión como tal, es comprensible, no así la relación entre proposiciones que es lo revelante en este caso. No se llega a la intelección porque, en ocasiones, se juzgan por separado y no en su relación implicativa a las proposiciones que componen a la proposición condicional. Para mostrar la validez de la tabla de verdad no se debe ir a una demostración formal, resultaría igual, sino a una demostración, lo más intuitiva posible, que resulte ser evidente para cualquier persona. Veamos:

Si la única combinación de valores de verdad de la tabla de la condicional es verdadero-falso, igual a falso, querrá decir que toda otra combinación resulta verdadera. Si justificamos diciendo que de la verdad sólo se sigue la verdad y de la falsedad, tanto la verdad como la falsedad nos estamos moviendo aún en un plano formal y nada intuitivo, que no es significativo aún para el alumno. Se requiere, entonces, ser lo más intuitivo posible, reiteramos, para que el alumno «llene» de significación aquel discurso que a sus ojos es todavía meramente formal y sin significado alguno. Acudamos, pues, a un ejemplo, en dónde la experiencia del alumno sea vital: un padre de familia condiciona a su hijo: «si logras calificación de diez en tú exámen de matemáticas, sin auxilio de nadie y por tí mismo, estudiando, entonces podrás asistir a los quince años de tu novia». ¿Qué sucede si, efectivamente, el hijo estudiando logra calificación de diez?, esto es, se les dice a los alumnos, que el antecedente realmente es verdadero. Ellos con toda seguridad afirman que el hijo podrá asistir a tal evento. Más haciéndoles ver que la única condición que se necesitaba para ir a la fiesta era aquella y no otra, se les pregunta. ¿Qué diríais vosotros si, a final de cuentas el hijo no fue a la fiesta porque el padre se lo prohibió?. Su respuesta es que no cumplió con lo prometido, que no tiene palabra, en fin, que no es consecuente. Por lo anterior, ellos ven con intelección que hay una relación implicativa entre antecedente y

consecuente, relación en la que, ahora sí necesariamente, si el antecedente es verdadero y el consecuente es falso, por implicación la proposición condicional no puede ser más que falsa, porque de la verdad, sólo se sigue la verdad. Los alumnos han logrado que aquel conocimiento que se halla encerrado en aquella expresión simbólica sea suyo, reproduciéndolo. Los alumnos por intuición, han entendido la relación implicativa a través del hecho fáctico a que hace referencia el ejemplo; paso necesario para que intuyeran intelectivamente la relación de implicación formal que hace posible y necesaria la serie de valores contenida en la tabla.

La fenomenología puede empezar por las condiciones noemáticas, pero hay que considerarlas siempre en su relación con las noéticas de las que son correlatos. Las condiciones noéticas implican que uno sea capaz de ver intelectivamente, eso es, de ver la necesidad apodíctica. Por eso es que en el ejemplo anterior no hay conocimiento si no se ve, con intelección, la relación lógica entre las proposiciones. Esa intelección es de acuerdo al tipo de objetos que se aprehesa. De acuerdo al objeto hay un modo de conciencia correlativo. La conciencia de lo universal será aquella vivencia que aprehende a los significados como unidad en la multiplicidad. Este modo de conciencia será diferente a aquél que tiene por objeto a la realidad espacio-temporal. La expresión cumple su función de conocimiento, juicio verdadero, cuando mentada no se refiere uno a ese conjunto de sonidos o de signos escritos, sino al objeto significado y se adecua a él. Tenemos, como consecuencia, la evidencia apodíctica de que a la significación correspóndele una intuición que le da su referencia objetiva y que se objetiva mediante la expresión. La expresión encierra esa evidencia apodíctica que justifica el conocimiento, de tal modo que nuevos conocimientos se pueden erigir a partir de los ya obtenidos, por fundamentación. Puede darse el caso de que una vez establecido un conocimiento, al fundamentar a otros, tenga que reproducirse nuevamente y en el caso pertinente corregirse, al ver sus relaciones lógicas con los nuevos conocimientos. El conocimiento fundamentante no permanece tal cual sino que se enriquece y a la vez, toma el lugar que le corresponde en una teoría consolidándose más. Así sucedió con la teoría heliocéntrica: Galileo terminó por demostrar que la tierra no era el centro del universo sino que ella giraba en torno al sol, más suponía que esté permanecía fijo en el espacio; esto que se consideraba verdad y que se daba con toda evidencia tuvo que rectificarse, enriquecerse con

los nuevos conocimientos que demostraban que al igual que la tierra, el sol también se desplaza en el espacio. Por la expresión, por el lenguaje que da consistencia al conocimiento y porque éste puede, una vez sedimentado, volverse a reproducir, es como la ciencia ha progresado sistematizando su saber, convirtiéndose en patrimonio de la humanidad.

d) Objetividad y validez del conocimiento.

Desde un inicio se ha planteado el problema acerca de la objetividad y validez del conocimiento. Esto nos ha llevado al fundamento absoluto que no sólo da cuenta de ese problema específicamente sino de cuestiones más generales que lo abarcan y que son quienes le dan sentido y relevancia. Una teoría del conocimiento tiene su razón de ser en una problemática más amplia a la que se subordina. Esto hace que la labor de las ciencias sea por principio una labor inconclusa porque si bien buscan la verdad, por su ingenuidad sólo podrán sí, comprender mejor al universo, pero no a la vida toda que es lo que le da sentido. La ciencia al igual que la filosofía busca que su conocimiento sea verdadero, más el problema que se le presenta es que su fundamento no se halla en ella. Son portentosos los avances científicos y más aún los desarrollos tecnológicos que se logran en base a esos avances. Esto no se niega, por el contrario, ese desarrollo es muestra fehaciente de que la ciencia efectivamente conoce más y mejor a su objeto de conocimiento, al universo y a su leyes que lo gobiernan. Sin embargo, y por necesidad esencial de la propia ciencia, de su idea de ciencia, la unidad teórica exige la fundamentación última y, en el caso del conocimiento, la fundamentación que permita explicar el cómo es posible el conocimiento objetivo, en dónde radica su validez, de tal modo que la pretensión de la ciencia de que su representación es la única verdaderamente válida frente a toda otra representación, es realmente tal.

La ciencia no obstante su ingenuidad, al igual que la filosofía, busca satisfacer ese deseo por conocer que por naturaleza posee el hombre. La ciencia como vocación humana expresa ese afán desinteresado por saber. No importa que su producto, el conocimiento científico, se emplee para solucionar o dar respuesta a necesidades primarias o secundarias. El científico es quien por la verdad consume su existencia sin buscar otra cosa.



Hace algunos años en el periódico Universal se dió a conocer la noticia de que *México exporta moscas*. Ante tal encabezado uno siente repulsa y hasta cierta vergüenza. Pero esa actitud negativa se abandona al leer el contenido del artículo. En el artículo se hace referencia de que científicos mexicanos en Chiapas, para variar, están 'produciendo' moscas en sus laboratorios para exportarlas. ¿Que pasa aquí? uno ingenuamente se pregunta; ¿qué no hay ya suficientes?; ¡y el colmo!: se producen para exportarlas. Lo que sucede es que en los laboratorios se están produciendo una clase especial de moscas con la finalidad de acabar con estos molestos insectos. De la admiración pasa uno a la perplejidad: ¿cómo acabar con ellas sí, por el contrario, hasta se están 'haciendo' más?, esto es absurdo. La pregunta: ¿cómo acabar con estos insectos sin dañar más a la naturaleza? es lo que no hace comprender todo. Los pesticidas lejos de acabar con ellos perjudican al medio ambiente. La ciencia en busca del código genético ha ido descifrando la estructura que el DNA posee. El científico desea conocer cómo es que se produce la vida, cuáles son las leyes que la gobiernan, en fin, su deseo de conocer no descansará hasta que todas sus preguntas se vean resueltas, cosa que nunca sucederá como sabemos. Pues bien, al ir descubriendo la estructura del DNA se ha hallado que ciertos genes tienen un función específica y que es lo que determina que uno sea bajo o alto, obeso o delgado, etcétera. Los científicos mexicanos a partir de los conocimientos que la ciencia produce al respecto, se han dedicado a 'fabricar' moscas con la finalidad, parádojicamente, de acabar con ellas y en verdad es muy *sencillo* su planteamiento. Como en la estructura del DNA se encuentran los genes que determinan como va a ser uno físicamente, así también hay genes que 'deciden' que uno sea estéril o cumplidamente fértil. Las moscas producidas en el laboratorio tienen una peculiaridad: son estériles. Su código genético ha sido manipulado de tal modo que en ellas la reproducción no se lleva a cabo. Las moscas estériles se libe- ran mezclándose con las moscas comunes y corrientes apareándose llegado el momento. La cadena reproductiva con estas moscas de laboratorio llega a su fin: no hay ya descendencia. Si tal procedimiento continúa, podemos entrever la posibilidad de una disminución en la población real de estos insectos y tal vez su futura extinción. Fue necesario que la ciencia con su afán desinteresado descubriera los mecanismos en que se produce la vida primero, y después el gen que determina la reproducción misma para que, por demás brillantemente, nuestros científicos ofrecieran esta alternativa sin perjudicar a la naturaleza. ¿Cómo acabar con estos molestos insectos?, *fácil*: rompiendo la cadena reproductiva.

El científico desea saber, hay un impulso irresistible en él que no encuentra satisfacción hasta que logra su objetivo. La ciencia es es el resultado de ese afán desinteresado por saber. El científico quiere conocer su mundo llevado por un fuerza irresistible, fuerza que le lleva a consumir gran parte de su vida en la búsqueda de una explicación racional del universo.

La ciencia al buscar la unidad teorética que la fundamente, por su objetivismo no se percata de la actitud ingenua en la que se despliega. Quiere hallar el fundamento último a partir de su perspectiva y

de su metodología sin darse cuenta de la confusión de esferas, metabá-  
sis, en que cae. A su conocimiento, por ejemplo, fáltale la evidencia  
por muy objetivo que sea. En este sentido, sólo la filosofía, y la feno-  
menología en particular, puede dar cuenta del problema del conocimiento,  
problema de carácter trascendental. La filosofía, como ciencia rigurosa,  
es la ciencia de lo trascendental. Aprehesar y describir la esencia del  
conocimiento, tal es la tarea ha cumplir por la fenomenología pero es un  
problema que solamente en la consideración de lo absoluto puede hallarse  
solución. Lo absoluto es el tema de la filosofía, su objeto propio que  
lo distingue de cualquier otro saber y que con el método respectivo,  
método fenomenológico, lo aprehesa en esencia y describe.

i) Objetividad del conocimiento. Retomando el hilo conductor que nos  
llevó hacia lo trascendental, el conocimiento, esclarezcamos plenamente  
so pena de ser ambiguos, lo que ya de un modo y otro se asentó con  
respecto a su objetividad, máxime cuando la amenaza del solipsismo se  
cierne como pesada sombra sobre el planteamiento fenomenológico.

Preguntamos: ¿si el objeto de conocimiento es constituido,  
cómo es que es objetivo? La constitución es algo que hay que aclarar  
perfectamente para no dar pie a ese tipo de cuestiones que fenomenológi-  
camente sólo implican contrasentido. El conocimiento es conocimiento de  
«algo» claro es. El objeto conocido, de entrada tiene que ser diferente  
a la vivencia misma, esto es, diferente en el sentido de que no es un  
componente real de ella como mostró la investigación. Lo que se ha  
puesto de manifiesto también es que para que un objeto sea intencionado  
de tal manera se requiere de una base, es decir, de una experiencia  
pre-predicativa en la que los objetos son pre-dados por la génesis  
pasiva. Se aseveró con anterioridad que cuando «la *intentio* es en el  
modo del conocimiento ello es posible porque hay objetos pre-dados hacia  
los que tiende la intención». La experiencia pre-predicativa es la base  
de cualquier otra; en ella, lo enfrentado (Gegenstand) es la «materia»  
sobre la que se edifican nuevas objetividades correspondientes a nuevas  
intenciones. De este modo es que se comprende ya lo de la constitución.  
La descripción de la esencia de la vivencia dió como resultado que la  
referencia objetiva es algo esencial a la misma(8). El polo objeto es co-  
correlato intencional, el fin de la intención que, como tal, es la X va-

(8) Para Husserl: "Las vivencias cognoscitivas -esto es cosa que pertene-

cía determinable por el núcleo y las capas noemáticas que lo configuran paralelamente en los modos en que es intencionado. El objeto pre-dado en la experiencia pre-predicativa correlativamente a la cualidad del acto, va ofreciéndose y exhibiéndose como el objeto en el cómo de sus determinaciones o, para decirlo de otro modo, como la unidad de los diferentes propiedades de «el mismo», del «ello mismo», unidad que es conformada sólo en los actos. Es así de por qué se habla de objetividades categorialmente formadas, es decir, de objetos que para ser «objetos de conocimiento» requieren de un acto que los conforme y exhiba de ese modo.

En actitud natural nos enfrentamos con las cosas y las consideramos como acabadas, absolutas; cosas no necesitan de subjetividad alguna para ser lo que son. Si la vivencia como tal implica esencialmente su objetividad, ésta no es, sin embargo, ingrediente de ella, pero tampoco en sí. Si un objeto me trae a la mente el recuerdo de un ser querido, no es que sólo sea una manera subjetiva de considerarlo así. Ese objeto se ha conformado de tal modo que dentro de sus propiedades se halla el que sea intencionado de ese modo y corresponda paralelamente a la intención del acto. No es un objeto físico sin más, sino el objeto que me regalo tal persona y de esa manera es como es configurado y exhibido de ese modo. Para Husserl:

Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígase inmanente o trascendente, cae dentro de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad.(9)

No hay objeto sin sujeto y viceversa, pero para que sea tal objeto tiene que constituirse, componerse para ser correlato. Asimismo el sujeto: para la aprehensión de una objetividad, la conciencia tiene que acceder al nivel que la objetividad exige. Sea real o ideal la objetividad correspondiente, el *ego* puro pone el ser en alguno de esos modos y así exhibe a los objetos, como reales o ideales. La subjetividad trascendental es el verdadero absoluto porque es la que hace posible toda realidad.

---

ce a su esencia- tienen una *intentio* ; mientan algo; se refieren, de uno u otro modo, a un objeto. Pertenece a ellas el referirse a un objeto, aunque el objeto no pertenece a ellas"; véase *Idea de la fenomenología*, "Cuarta lección", pág. 67.

(9) *Meditaciones cartesianas*, véase "Meditación cuarta", §41, pág. 141.

Por consiguiente, queda descartada aquella acepción de objetividad en la que se concibe al objeto de conocimiento como algo en sí y por sí que no requiere de referencia alguna con la subjetividad. Hablar de algo fuera de la subjetividad trascendental es un contrasentido. Los objetos ideales, por ejemplo, no son "sino formaciones irreales del espíritu, cuya esencia característica excluye la extensión espacial, la propiedad original de la locación y la movilidad"(10) Un conocimiento objetivo es, en consecuencia, aquel que se refiere a objetos o estados de cosas que, no siendo pertenecientes a la conciencia a manera de ingrediente, son componentes de ella intencionalmente, trascendentes. Conocimiento que refiriéndose a esos objetos, nos los da originariamente, o sea, nos da las cosas mismas como realmente son. Un conocimiento es objetivo, en fin, porque se refiere a una objetividad real o ideal y al referirse a ella nos la da originariamente, esto es, como ella misma, por lo que es evidente.

ii) Validez del conocimiento. Lo anterior simplifica lo que debemos de entender cuando hablamos de conocimiento válido. ¿Cuándo sabemos que un conocimiento efectivamente nos da las cosas mismas, es decir, es verdadero? Con esto nos ubicamos en el problema de la evidencia -evidencia pretendida y evidencia auténtica-. Un conocimiento, un juicio con intención cognoscitiva, puede corregirse y hasta desecharse para dar paso a otro que nos brinde mejor las cosas o situación objetiva. Se habla entonces de verificación para certificar su validez actual y esto se satisface con la evidencia. Pero no con cualquier tipo de evidencia sino con aquella en la que hay conciencia "*original de la corrección del juicio*" (11), que se da con la adecuación a las cosas mismas. Un conocimiento válido es aquel que tiene una evidencia auténtica como resultado de que dándose las cosas mismas (objetividad), hay conciencia de la corrección del juicio y, por tanto, de que éste se adecua a las cosas mismas (evidencia), es decir, es un certero alcanzar su objeto.

El criterio para decidir si un conocimiento es válido o no es la evidencia. Si un conocimiento refiriéndose a su objeto, no lo da como «el mismo» no es un conocimiento válido, no es conocimiento propiamente hablando.

(10) *Lógica formal y lógica trascendental*, Sec. 2a., C1, §57, pág. 163

(11) *Ibid.*, Sección Primera, CIV, §46, pág. 132.

## CAPITULO CUARTO

### LA SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL COMO EL VERDADERO ABSOLUTO

---

¿Con el carácter de lo inmanente-trascendente de toda objetividad es suficiente para afirmar que la subjetividad trascendental es el verdadero absoluto?

Husserl afirma que 'toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento'. Sin intuición no hay saber, pues, la intención no tiene referencia objetiva alguna: ni se lleva a cabo la relación dinámica del conocimiento porque no hay conciencia de cumplimiento, ni la relación estática se establece pues no existe objeto alguno que una significación refiera.

Lo relevante es que se ha mostrado que en toda vivencia intencional la referencia objetiva es algo esencial. Eso es algo evidente que tiene como base a la *cogitatio* que evidente apodícticamente es.

Siendo originaria y absoluta la *cogitatio*, el *ego cogito* y el *cogitatum* lo son también. Toda vivencia es así, por esencia, y el problema del *status* ontológico del objeto de conocimiento y del conocimiento mismo como «un certero alcanzar su objeto» se esclarece. El objeto, en efecto, es para una conciencia que lo constituye pero es trascendente porque es la referencia objetiva a que tiende y consuma, la intención por esencia. El conocimiento es así posible porque es una vivencia en donde el objeto en modo cognoscitivo es lo enfrentado, lo que hace frente en el qué y el cómo -no un simple contenido de conciencia-; y es válido porque presenta el carácter de la evidencia, la vivencia de la adecuación entre el pensamiento y la cosa conocida, o más bien, la vivencia de la verdad. Por esta razón, la enconada lucha por mostrar la objetividad de las formaciones irreales lógicas, ideas, se convirtió en una nueva titanomaquia que decidió sobre la posibilidad o no de toda cuestión trascendental.

Después de mostrar el cómo se constituyen los objetos para la conciencia, considerar a lo lógico en términos escolásticos como un universal *post rem* no tiene sentido -así como tampoco lo tiene considerarlo *ante rem* o *in re*-. Es objetivo sí, pero con el carácter de lo inmanente-trascendente, esto es, unidades de significación que por un acto son y que, por ende, su sentido y validez tienen como fundamento a la subjetividad trascendental.

Con base en lo anterior, consideremos los siguientes puntos para poner en claro que el verdadero absoluto es la subjetividad trascendental.

i) *El carácter ideal de las formaciones lógicas no resuelve el problema de la evidencia.* Los objetos ideales son unidades de significación actualizadas, concretizadas por actos ponentes con el sentido noético-noemático del caso. Apelar a otras objetividades tal y como se procede en las ciencias, descubriéndolas claro es, para interpretar al mundo otorgándole sentido, es una labor que ciega es ante la vida operante y objetivante. Es algo semejante al argumento del tercer hombre: la nueva objetividad requiere explicación y, ciertamente, las ciencias lo proporcionan pero apelando a otra objetividad que también *es*, gracias a una constitución categorial siempre desapercibida por lo general.

ii) *Lo absoluto como objeto no es aprehesable en cualquier tipo de conciencia.* Si a todo objeto correspondiere un modo de conciencia en particular que lo ofrece en su ipseidad, a lo absoluto le toca, en efecto, un modo de conciencia en especial. Hegel sostiene, por ejemplo, que para la aprehensión de lo absoluto, la conciencia finita necesita acceder a un nivel superior: conciencia universal. Pero esa conciencia universal no es algo allende lo absoluto mismo. Como toda conciencia es autoconciencia, la reflexión no es algo ajena a lo absoluto sino su perfección.

Previo a su «qué es» y «cómo es» de los objetos, hay la vida de conciencia originaria. Esa vida de conciencia originaria objeto de la filosofía no es aprehesable en su pureza sin el correlato que, gracias al acto correspondiente, la concretiza y vuelve fenómeno. Otro modo de conciencia puede concebir sí, a lo absoluto, pero es la intención ciega, la mano que se cierra vacía porque carece de referencia objetiva. Lo absoluto, en este sentido, es el infinito malo de Hegel, esto es, el infi-

nito meramente pensado que no contiene y tiene frente a sí a lo finito.

iii) *En la aprehensión del acto intencional, en su pureza eidética, la conciencia de quien filósofa cobra conciencia de sí como subjetividad trascendental.* La aprehensión de lo absoluto (subjetividad trascendental), como de todo objeto, no es posible sino a través de un acto intencional. Por ese acto, el absoluto, se hace presente a la conciencia y ello de un modo originario y absoluto como se ha visto. Mas la realización de ese acto no es llevado a efecto por cualquier conciencia sino por la conciencia correlativa al caso. Esa conciencia que no puede ser ajena a lo absoluto mismo porque plantearía nuevamente el problema del psicologismo que ciego es ante la operación que da sentido, es la conciencia del que filósofa en la actitud del espectador desinteresado. El absoluto aprehendido hace frente a la conciencia pero como esencia, es decir, como aquello que hace posible todo sentido de ser y fuente de validez. Por esta razón el yo que filósofa es a la vez el yo trascendental, es decir, que como correlato suyo la conciencia filosófica tiene ante sí la esencia por la cual toda vivencia es operante y objetivante, donadora de sentido.

Lo anterior muestra cuán compleja es la realidad como tal: un entramado de intenciones configuradoras del ser del mundo con fundamento en la vida operante y objetivante. En actitud natural, las cosas se ofrecen acabadas y del todo ajenas a subjetividad alguna, pero es la vida de conciencia en su bipolaridad, la realidad misma constituida categorialmente. Ella es el mundo y el sentido de él como tal. El sentido que ofrecen las cosas por la sedimentación de las configuraciones lógicas que arropan al núcleo noemático es posible por los actos en que la subjetividad trascendental se concretiza. Por consiguiente, sea cual sea el objeto, sólo por un acto intencional deviene a existencia. La subjetividad trascendental por un acto se da originariamente. Sin acto, la conciencia pura es meramente pensada; una significación vacía cuyas determinaciones carecen de fundamento.

iv) *La relación sujeto-objeto no es de oposición sino de composición.* El objeto no es sin el acto por el cual deviene a conciencia y, la conciencia no es sin correlato objetivo alguno. La realidad está conformada por los polos sujeto y objeto. Es una unidad originaria que sólo por descrip

ción fenomenológica se aprehesa como tal y que para el entendimiento es una relación entre un sujeto y algo que tiene frente a sí, algo que le enfrenta.

El conocimiento no es una relación que un sujeto establece con un objeto. Es la vivencia del objeto o situación objetiva mentada en el modo de lo dado ello mismo. El conocimiento es el modo en que el ser se concretiza, configura, como presente en persona bajo su qué y su cómo. Cuando el entendimiento distingue entre sujeto y objeto se vive una nueva vivencia que da lugar a una nuevo tipo de objetividad categorialmente formada. El objeto de conocimiento no es ya la situación objetiva sino la vivencia de relación que ha devenido a conciencia, es decir, se ha concretizado. Por no considerar al conocimiento como un acto se da el equívoco de pensar que es una relación de oposición que establece la conciencia para vincularse con el mundo, con el no-yo. Esto explica porque no se conseguía aprehesar del todo a la *cogitatio* y la importancia de la fenomenología al respecto. Cuando la reflexión en la actitud del espectador desinteresado aprehesa a la vivencia cual vivencia lo hace en acto y no, como erróneamente se piensa, mediante una relación donde la objetividad aprehendida tiene ante sí al sujeto aprehensor al que hace frente. Como vivencia, ahora se entiende, el yo que filósofa se vive a sí mismo como yo puro, como la subjetividad trascendental que por esencia es. La vivencia así, resuelve el problema de la objetivación de la subjetividad trascendental que da lugar al escepticismo al impedir elevarse al plano trascendental.

v) *El ser como conciencia y el ser como realidad son caras de la misma moneda.* Basta de concebir a la conciencia como una isla a cuyas playas restos del ser llegan. La conciencia es la iluminación del ser, la aprehensión de él en un señalado sentido. Sin la conciencia, el ser no tiene sentido alguno, es la noche oscura de las noches donde reina la indiferencia. La conciencia da lugar a objetos que se actualizan o concretizan sólo bajo una intención. El objeto no es sino en correlación de la conciencia quien lo exhibe y lo hace presente.

Para la conciencia en actitud natural, toda la operación objetivante, ponente, categorial por la cual nos son dados objetos pasa desapercibida. Para ella, la subjetividad es un orden aparte del de las cosas que, incólumnes la afrontan. Por otra parte, pensar que la reali-



dad depende de ese tipo de subjetividad encerrada en su isla, es hacer de ella una simple idea sin referencia objetiva alguna. La conciencia pura, por otra parte, al igual que toda objeto es por un correlato intencional que deviene a existencia a realidad en un acto.

vi) *Por el acto intencional se es consciente de los objetos.* Si el acto mismo es ahora objeto, quiere decir que hay toda una operación que lo hace objeto intencional. Si hay el objeto, hay la conciencia correlativa a ese objeto. Así, el objeto constituido categorialmente es dado originariamente. La actividad categorial da lugar a una nueva objetividad, esto es, lejos de ser una actividad que modele al objeto como el alfarero al barro, la actividad categorial da acceso al ser en un nuevo sentido conforme a una legalidad ideal. La operación que da sentido al ser es compleja, pero el resultado es la dación del objeto en forma originaria y es así como se le vive.

vii) *La conciencia pura es lo más originario y absoluto porque no es obra de un dar sentido.* Para que haya cosas, se requiere de actos, de vivencias por las cuales se apunte a ellos. Un objeto sólo es, porque hay un acto que lo hace presente. La conciencia pura sólo por un acto es también. Su esencia, cualidad y materia, manifiesta su condición de operante y objetivante que posibilita todas las cosas, razón por la cual no puede ser producto de un operar más originario.

Revélase así, entonces, que todo sentido o sinsentido, validez o invalidez, verdad o falsedad, etc., tienen un fundamento en el que descansan: la subjetividad trascendental. Ella en cuanto tal, como está fuera de toda posición, es quién da pie a todo tipo de objetivación y de conciencia correlativa, esto es, al mundo y su sentido. Existir es ser bajo un señalado sentido de aprehensión, por tal razón, colocando entre paréntesis toda existencia, se está en condiciones de apreciar que la conciencia pura es el verdadero absoluto porque, lejos de reducirse a la nada, ella se muestra como la base que soporta todo sentido, de tal manera que es lo único verdaderamente necesario.

#### 4.1. Los modos del ser y la subjetividad trascendental.

La intuición, como criterio de evidencia, exigió la dilucidación del carácter de inmanencia-trascendencia de toda objetividad. Que hay ser, no es posible negarlo pero, la condición de objetividad y validez del conocimiento requirió de la elucidación de la subjetividad trascendental, como vida operante y objetivante, que da sentido al ser. Que el ser no sea meramente lo real sino también lo ideal es debido a la correlación en el que la subjetividad trascendental se resuelve. Ese polo ideal que el griego antiguo descubrió y anheló normar bajo él su existencia, no es un juego o fantasía sin ningún fundamento. Antes bien, los objetos ideales y reales como los dos órdenes en que se constituye el ser, obedecen a un *a priori*: la intencionalidad.

Por la intencionalidad se van dando lugar a nuevas objetividades que, en forma originaria se brindan y exhiben. Es toda una labor, constitución, en donde la sedimentación de funciones lógicas que cubren al núcleo noemático hacen posible al nuevo objeto. La Coyolcauhqui no es una simple roca que ocupa un lugar en el espacio sino que, sobre el núcleo noemático del caso se estructuran, digámoslo así, nuevas intenciones que ofrecen al objeto bajo un nuevo modo: pieza arqueológica testimonio de nuestro pasado.

##### a) Necesidad.

Pues bien, la intuición intelectual muestra que evidente apodícticamente, la *cogitatio* es. Y lo es porque por esencia encierra en sí misma la existencia. El ser no sólo es ideal y real sino también subjetividad (conciencia). La investigación ha mostrado que el sentido de ser (ser real, ideal, percibido, recordado, odiado, bello, etc..), es el resultado de la correlación, del modo en que es intencionado y estructurado. Sin la conciencia, el ser no se actualiza, no adquiere un señalado sentido. Necesario, por consiguiente, no es el ser en la acepción de realidad sino en la acepción de conciencia, conciencia trascendental que engloba a ambos.

Ese sentido que le es del todo incomprensible a la ciencia en cuanto a la condición ontológica de sus objetos, no encuentra otra explicación que recurriendo a la subjetividad trascendental como fuente de sentido y validez. Las cosas reales son contingentes, abrigan la po-

sibilidad de no ser, pero la vivencia en donde es constituido el objeto a la par que la conciencia correlativa a él es necesaria.

Esta necesidad no es de carácter lógico. La intuición nos ofrece a la subjetividad trascendental en su esencia y no es, por tanto, deducida. Cobra así, de nueva cuenta, importancia el carácter de acto intencional donde el objeto es vivido, intuitivo. La subjetividad trascendental es el modo necesario del ser («no poder ser de otra manera»).

#### b) Efectividad.

La subjetividad trascendental como fundamento absoluto no es independiente de lo fundado. La realidad es su resolución en conciencia y objeto. En este orden de ideas, la subjetividad trascendental es efectividad, es decir, es «así y no de otra manera».

En cada realización, la subjetividad trascendental acaece, se resuelve bajo un orden en que son constituidos sus polos. Esa es la razón por la cual, estableciendo regiones del ser, ontologías regionales darán cuenta de ellas. Ontologías que explican el sentido del ser en cuestión y que, en consecuencia, harán explícito el conocimiento de sus objetividades. Cada realidad obedece al *a priori* de la correlación. Es la concreción de la subjetividad trascendental. Por lo anterior, a cada modo de conciencia correlativamente le pertenece un objeto y viceversa. Por la percepción sensible sólo perceptos reales podemos percibir y, perceptos de esa clase sólo por la percepción sensible son aprehensibles. El sentido del ser, en consecuencia, no es obra de la subjetividad finita que no sabe por qué es objetivo y válido su conocimiento, sino la forma de aprehensión del ser bajo una legalidad *a priori*. Por lo anterior, el ser es racional, inteligible y captando en esencia la subjetividad trascendental que da lugar a cada región del ser, es que la realidad deviene comprensible. En cada región del ser, se establecen *a priori* los polos de la correlación: la experiencia cognoscitiva da lugar al modo de conciencia de cumplimiento cuando hay adecuación entre la significación y la objetividad. De no efectuarse, sobrevienen los modos de la dubitación, incertidumbre y demás con los respectivos correlatos intencionales. Una vivencia intencional, entonces, es la realización, la efectuación, de la subjetividad trascendental en un señalado sentido, que no puede ser de otra manera. Una percepción que no proporcione un percepto es un contrasentido. La subjetividad trascendental es la rea-

lización del ser.

c) Posibilidad.

Necesidad y efectividad como modos del ser tal parece que nos brindan a éste tan sólo en acto presente. Pero el ser no es aquí y ahora nada más sino que, como flujo de vivencias en que la subjetividad trascendental es, también en protensión y retención se resuelve. Eso quiere decir que el modo en que en efectuación es la subjetividad trascendental no es el único. Su realización implica, sí, ser así y no de otra manera, pero ello no cancela otras formas. La realidad es, mas puede ser de otra manera bajo otros modos de aprehensión. Actualmente, sirva de ejemplo la forma en que el conocimiento es considerado, la naturaleza es valiosa porque es el medio para lograr el bienestar y la comodidad, se estudia pero para obtener sus riquezas. Su destrucción no importa mientras sea redituable. El ser, bajo esta forma de ver las cosas, es un ser cuantificable, mensurable y del todo objetivo. Es un número, una cifra sin valor anejo alguno.

En cuanto que posible, la subjetividad trascendental es todo un universo de experiencias abierto que de realizarse será en el modo de la efectuación y ello, necesariamente. No por ser posibilidad estará o irá contra el orden legal. De efectuarse lo hará estableciendo el *a priori* de la intencionalidad correspondiente que dará lugar a una realidad legal, inteligible.

Por otra parte, si es posible el objeto, es posible la conciencia respectiva y ello se debe al *a priori* de la correlación como lo necesario. Toda una legalidad determina *a priori* al objeto y a la conciencia correspondiente. No obstante un objeto imposible (cuadrado redondo), como objeto intencional que es a él tiende una intención, por un acto es posible. Un mundo perfecto donde no haya dolor es posible pero, para que deje ser mera posibilidad tanto el objeto como la conciencia correspondiente han de constituirse por igual. Muchas cosas que anteriormente se pensaba imposibles no lo son ahora (la reproducción artificial). Con el descubrimiento de un *a priori* y de una legalidad que dispone a la conciencia y a su correlato, los márgenes de lo posible se han ampliado para dar cabida a un mayor número de realidades enriqueciendo al mundo.

La subjetividad trascendental encierra en sí todas las modalidades del ser: necesario, efectivo, posible. Sólo ella posee ese carácter y por tal razón es absoluta. La subjetividad trascendental es necesaria, sin ella no hay sentido de ser. Como tal, no es una entidad ajena a lo real, sino la forma de resolverse, de ser efectiva. Pero su efectividad no es de modo unívoco sino que, abierta siempre, es la posibilidad de realizarse en otros sentidos. Si la subjetividad trascendental no encerrase en sí también la posibilidad, sujeta sólo sería a la necesidad: determinada a una forma de realización, no habría lugar para la opción (ser así o de otra manera).

#### 4.2. La subjetividad trascendental como sistema de principios.

La distinción entre un *a priori* material y uno formal es lo que permite a Husserl hablar de una «razón pura», como "sistema concluso de los principios puros que preceden todo el *a priori* hylético-material y a todas las ciencias que se ocupan de él"(1). Como forma fundamental, la razón pura, posee los componentes esencialmente necesarios para toda objetividad. Por tal motivo, la lógica trascendental no es más que "la *autoexposición de la razón pura* misma"(2), objetivada en un sistema de principios. La realidad es racional no por un deseo subjetivo sino por una legalidad *a priori* que determina tanto a la conciencia como a su objeto. Encontrando la esencia del objeto se descubre las regiones que lo hacen posible e inteligible. Querer comprender al objeto fuera de su relación con la conciencia es ya un retroceso que hace ininteligible la labor de las ciencias. La fuente de validez se encuentra en la subjetividad trascendental porque es el *a priori* que determina la forma de conciencia y su objeto correspondiente.

Como sistema de principios la subjetividad trascendental determina sí *a priori* pero en cuanto al modo de conciencia y objeto correspondiente. En este sentido todo acaecer de la subjetividad trascendental establece un sistema que hace posibles a los polos de la correla-

(1) Husserl, *Lógica formal y lógica trascendental*, ob. cit., véase Consideraciones preliminares, §6, pág. 32.

(2) Ibid., pág. 33.

ción y, a la vez, los márgenes en que se resolverán. Márgenes que de sobrepasarse llevan al sinsentido. Es como en la música: la región que acota del ser tiene su sistema de principios que permiten toda la variación de ritmos a los cuales no se le ve fin, afortunadamente. La *ars inventiva* del músico está abierta porque la múltiples instrumentaciones implementadas tienen cabida en el *a priori* que da lugar a la música. Correlativamente la conciencia se constituye también: para los amantes de la música de hoy un buen ritmo lo es el rap, cosa que sería abominable para quienes vivieron el período romántico de la música clásica.

#### 4.3. *A priori* e historia.

La intuición de esencias, esencia de la vivencia intencional, de la ciencia etc., y su formalización no son más que expresión de un apriorismo que, obviamente, no es sujeto a la contingencia. La subjetividad trascendental no tendría el carácter de lo absoluto si valiese para una tiempo y lugar en especial. Husserl reprueba a las filosofías de la cosmovisión que establecen principios y normas que valen únicamente para su época.

La categoría lógica de identidad como carácter señero de lo absoluto impedía que lo contingente se albergarse dentro del sistema y con ello la temporalidad. Un absoluto fuera de todo tiempo y lugar, sin mácula alguna, cerrado en sí mismo se concebía. Con el *idealismo alemán* se ha logrado superar tal concepción que dió como resultado el establecimiento de un abismo infranqueable entre realidad y absoluto. El *idealismo* mostró, entre otras cosas, que lo absoluto mismo no puede concebirse como allende el mundo fugaz y perecedero en que se vive. De ser así, la relación entre ellos no es clara, evidente (armonía preestablecida, ocasionalismo etc.). Por el contrario, la realidad es el desarrollo de lo absoluto mismo que en búsqueda de sí deviene en naturaleza e historia. Lo absoluto es desarrollo, devenir, tránsito hacia autoconciencia.

Con esta forma de concebir a lo absoluto, el acto intencional cobra gran importancia porque además de ser la forma en que lo absoluto es efectivo, éste lo hace no en su pureza como necesidad absoluta sino bajo la relación en que se resuelven sus polos. Como

sistema de principios, lo absoluto no puede ser sino el margen en que los actos son efectivos. Por esencia, toda vivencia intencional es la realización de lo absoluto. El *a priori*, la intencionalidad, constituye a los polos de la correlación. Tales polos no son puros sino que, constituyéndose en un horizonte de sentido que es el mundo pre-dado, base de las configuraciones lógicas, adquieren sentido pleno. Podemos comprender ahora que la percepción de la realidad, vamos, de ver las cosas no es igual en todo tiempo y lugar. La forma de ver a la realidad nuestros indígenas no es igual a la de nosotros. Eso no quiere decir que un *a priori* vale para ellos y otro para nosotros. Si el acto es un acto perceptivo posee una esencia (cualidad y materia), pero es un acto que cubierto bajo un ropaje de ideas hace vivir una realidad diferente según el bagaje cultural o el lugar que se ocupe socialmente hablando. En este sentido es que la subjetividad trascendental es en el modo de ser posible. No hay una única realización de la subjetividad trascendental, el mundo sería uniforme, sino posibles realizaciones bajo el *a priori* de la intencionalidad.

En *Crisis de la ciencias europeas y la fenomenología trascendental* Husserl muestra que la historia de la filosofía no es más que el esfuerzo mismo de la razón por autocomprenderse. Ello confirma que en el acaecer es como deviene autoconciencia y que la historia es la forma de resolverse ella. En este sentido, cada uno de los sistemas filosóficos es un paso más hacia su autocomprensión. La efectividad, como modo de ser de la subjetividad trascendental revela así la realización cada vez más perfecta de su esencia, realización por la cual el ser adquiere sentido y conciencia de sí. Por eso es tan importante el acto intencional porque sólo en acto es como deviene para sí y ello solamente lo conseguirá cuando se viva racionalmente, esto es, conforme a la razón.

Por la anterior, Husserl no está en contra de una historia sino de una historización de la subjetividad trascendental que daría al traste con su carácter de absoluto. Con la postulación de un absoluto de ninguna manera se está negando a la realidad y a toda su complejidad sino que, al contrario, se trata mediante él, de hacerla inteligible y eso sólo puede ser con base a un fundamento que esclarezca su condición ontológica.

#### 4.4. Excurso filosófico: TALES, filósofo.

La enseñanza de la filosofía a nivel medio superior enfrenta dificultades de todo tipo que la hacen ver, en términos generales, como un saber del cual se puede prescindir y vivir con la conciencia tranquila. La filosofía, aquel terrible tábano, ya no inquieta más a la conciencia. Su peligrosidad se ha reducido a un mal sueño o a una broma de mal gusto; al vértigo le han sucedido los vahídos y a la náusea, un simple malestar estomacal curable con medicamentos y reposo. El que se aventura en la filosofía ya no se angustia ni sufre de insomnio, pues, en la enseñanza sólo se atiende a su lado doctrinario por los que los sistemas se muestran, a los ojos de los profanos, como restos fósiles de un pensamiento ha tiempo muerto. El que se adentra en la filosofía dada la forma de enseñarla, encuentra sólo cadáveres, despojos, frases sin sentido, pensamientos hueros que no significan nada, en fin, el fastidio total. Cómo no ha de ser así, si no hay una línea directriz que de sentido y ayude a la interpretación del pasado filosófico y sobre todo, unidad. Para solucionar esto, tomando a la fenomenología como base, podemos buscar, como dice Fernando Montero en su *Retorno a la fenomenología*, aquellos «fenómenos originarios» que han logrado aprehesar los filósofos en la historia de la filosofía, esto es, los genuinos fenómenos en los que los filósofos han reparado, y encontrar así esas aportaciones aún vivas con «valor de eternidad», como diría Husserl, que podrán mostrar a la filosofía, a los ojos de los profanos, que ella no es como un cementerio abandonado sino como un campo abierto en el que las vivencias personales son vitales. Esto viene a mención porque hacer comprender al alumno lo importante que es, para la filosofía, Tales de Mileto no es nada fácil. Decir que él fue el primero en preguntar por la physis de todas las cosa no es problema. Los alumnos pueden tomar cualquier historia de la filosofía y tanto encuentran la pregunta como la respuesta. Lo difícil se halla en hacer inteligible el por qué de la pregunta. Se requiere, entonces, que se asuma o se tome la misma actitud del gran Tales y se recree la experiencia que dió lugar al descubrimiento del fenómeno originario en el que éste filósofo se extasió.

¿Por qué Tales se preguntó acerca de la physis de todas las



cosas? ¿Cuál fué el fenómeno originario que ante los ojos de Tales apareció?. Apoyándose en la fenomenología podemos recrear la actitud que llevó a Tales al filosofar y descubrir asimismo ese fenómeno originario, como correlato intencional, del que tomó conciencia inaugurando así la filosofía. Veamos:

a) La actitud natural.

Inmersos en la realidad, los antiguos egipcios para resolver sus necesidades vitales desarrollaron un saber de carácter práctico, empírico. El Gran Nilo «fuente de vida» también es una fuente de problemas. Al desbordarse, fertiliza las sedientas y calcinadas tierras, más en sus crecidas, en sus torrentes vivificadores, los límites que han puesto los humanos se borran; se pierden los surcos, la medida. Ante un nuevo ciclo agrícola menester se ha de un saber que restaure el orden, el orden de la vida. Pero los egipcios son sólo en el mundo, esto es, en el mundo como horizonte abierto de posibles experiencias. Son en el mundo en que se vive. El mundo en el que los afanes e intereses consumen la mayor parte de la existencia. Viven en el mundo del dolor, de la tragedia y de la dicha; son en el mundo. Es el mundo en el que contamos con las cosas manipulándolas, transformándolas, destruyéndolas. Para los venerables egipcios el saber sólo tiene una dimensión práctica. Sus conocimientos mismos de ultratumba son saberes que se limitan a proporcionar sabiduría para vencer los sortilegios que los muertos enfrentarán en la otra vida. El difunto requiere de ciertos saberes que serán útiles en la otra existencia, y así, por ejemplo, de ciertas fórmulas mágicas que le permitan hacer trabajar a los *usabt.i* -estatuillas de piedra- en lugar de él en las tareas que se le encomienden en el más allá.

Cuando Tales de Mileto -en una de sus tantas anécdotas que se cuentan de él- visitó al Antiguo Egipto, si bien también era en el mundo, su actitud era diferente. Tales, espíritu abierto, extrañado ante el fenómeno de la inundación del Gran Nilo quiso dar cuenta de ello. La actitud natural de contar con la inundación, de asumirlo como un fenómeno familiar, cotidiano que no causa admiración, Tales la supera y asombrado por tal fenómeno se pregunta por su causa. Que su respuesta no fuera acertada no demérita la actitud alcanzada por Tales. Para Tales

el mundo es un enigma, es causa de admiración. ¿Por qué el Nilo se desborda?, he aquí una interrogante que para los egipcios, en actitud natural, no podían plantearse y si lo hacían, el discurso religioso la satisfacía plenamente. En la actitud natural el mundo vivido nos es familiar, cotidiano. Los problemas que enfrentamos dan por descontado al mundo. En la actitud natural el mundo como tal no ofrece reparos; está ahí, siempre ahí, más no somos conscientes de él porque estamos inmersos en él.

b) Primer paso hacia la superación de la actitud natural (la ciencia): Los acotamientos con que los egipcios diferenciaban las tierras no representaban para ellos más que simples líneas que deslindaban, que indicaban los límites de sus propiedades. Esos acotamientos formaban figuras, pero éstas nunca fueron objeto de *nóus*. Los triángulos de cebada, los rectángulos de trigo era a lo que a su vista se presentaban perdiéndose la forma en el contenido. Tales, se cuenta, midió la altura de una pirámide y lo pudo hacer porque contemplando a las formas -la idea de triángulo-, superaba la actitud natural en la que consume la mayor parte de su vida el hombre; esto fue lo que impidió a aquellos venerables egipcios establecer la geometría como ciencia, esto es, saber en unidad teórica.

Por 'encima' del contenido material, los triángulos y rectángulos son objetos con atributos muy específicos. A Tales de Mileto se le atribuyen teoremas en los que las necesidades prácticas han cedido su lugar a especulaciones meramente teóricas: que «los segmentos determinados por rectas paralelas en dos concurrentes son proporcionales», es un enunciado en el que la vida con sus intereses, objetivos y deseos, no tiene cabida. En el teorema de Tales la actitud natural queda suspendida, puesta entre paréntesis a grado tal que, a partir de ese teorema, se infieren consecuencias que implican una necesidad apodíctica que rebasan a la experiencia cotidiana y que, nos remite por tanto, a otra realidad, a otro mundo.

Tales astrónomo, político, sabio de Grecia. Por su libertad de pensamiento fue un espíritu abierto, atento a las manifestaciones del ser y, sin embargo, el más torpe de los hombres en el mundo cotidiano. Caía donde nadie más podía caer: en hoyos, pero también en algo más. Ciertamente nadie cae en zanjas, uno se cuida de ellos porque forman

parte de nuestra realidad habitual. Ante ellos, uno los esquivo sin pensarlo, los salta. La intencionalidad de la conciencia se manifiesta en el mundo cotidiano en el cuidarse, preocuparse de lo enfrentado, por que ella es un «dirigirse a», un modo de ser en el «mundo de la vida». La conciencia es un estar abierto al mundo, ser en el mundo. Tales cae y se burlan de él y es que estando en otros mundos -el de la astronomía-, el cotidiano ha quedado entre paréntesis.

Paradójicamente la caída es el emblema de Tales, su distintivo. La caída es la condición de posibilidad de la ciencia y de la filosofía. Tales no solamente cae en hirientes y zahirientes oquedades sino que también cae en nuevos mundos, en nuevas realidades, perfectas y eternas, nunca antes contempladas. Aquellos triángulos y rectángulos que los antiguos egipcios 'veían' no lograban 'desprenderlos' de su contenido material y de sus intenciones vitales más inmediatas. Solamente para el espíritu griego, representado por Tales, se ofrecieron como formas independientes en toda su pureza. Para los griegos el cielo estrellado era la pizarra en donde las estrellas son a los puntos. Con la caída de Tales se abrió el acceso hacia el mundo ideal; la conciencia es en una nueva intención, en un nuevo modo de ser que le hace cuidarse de otras cosas y establecer un nuevo mundo: el de la ciencia.

Tales investigador de la naturaleza: cambiaba el flujo de los ríos para hacerlos vadeables; pronosticaba eclipses y las buenas temporadas para los olivos. Tales sabio, más no filósofo aún. Había dado el paso que dejaba atrás a la actitud natural comenzando la ciencia, pero que no la superaba -la actitud científica es todavía aún actitud ingenua hacia el mundo-. A Tales, para ser filósofo, le faltaba un paso más para inaugurar la filosofía y su proyecto racional: comprender las cosas vía la razón.

c) Segundo paso hacia la superación de la actitud natural (la filosofía)

Tales por ser uno de los Siete Sabios de Grecia habría ya pasado a la historia, sin embargo, un honor más le estaba reservado: *philosophatus primun.*

Si el mito es condición de posibilidad para el surgimiento de la filosofía y en éste lo primordial es la relación del hombre con lo divino, ¿cómo es que la filosofía no inicia con el tema del hombre? ¿Por

qué Tales se pregunta por la physis de todas las cosas? Para Nicol, en *La Idea del Hombre*, Tales inicia la filosofía porque el orden que el hombre había puesto en la *polis* mediante la legalidad jurídica, lo quiere implantar en un orden más basto del que forma parte: «*El microcosmos precedió al macrocosmos*». Para realizar esto Tales tuvo que haberse dado cuenta de un hecho que pasa desapercibido para el común de la gente. Ciertamente la filosofía no podía haberse inaugurado con el tema del hombre porque entonces no rebasaría la particularidad. La filosofía no puede empezar por una de sus ramas porque le faltaría el fundamento. Si la filosofía es razón sobre los fundamentos, ella no puede ser tal sino empieza por el ser, y eso fue lo que hizo el gran Tales de Mileto.

De Tales se dice que se preguntó sobre la physis de todas las cosas. Su respuesta, aunque errónea, también es filosófica y es que el milesio consiguió superar totalmente a la actitud natural. ¿Por qué Tales se preguntó eso?.

Tales cae en cuenta de la existencia de las figuras geométricas, iniciando así la ciencia y la actitud necesaria para desarrollarla. Pero ésta no hace posible a la filosofía pero lleva a ella, claro es, porque es la vía regia.

Tales, tumbado en la playa. Las preocupaciones e intenciones de la actitud natural han pasado para él a segundo término. Ocioso, contempla el espectáculo de la naturaleza: las nubes, en movimiento; el mar, en ondulante vaivén; las aves, posándose sobre el aire perezosamente; los pescadores, tirando de sus interminables redes. Es un espectáculo sí, pero en movimiento: todo se mueve, hay movimiento por doquier, todo tipo de movimiento (*Kinesis*). La suave arena se dibuja y desdibuja en interminables médanos; el sol, lentamente desaparece en el horizonte. La actitud científica -ingenua todavía-, haría preguntas concernientes a ese espectáculo, como por ejemplo, cómo medir la distancia que guardan las embarcaciones en altamar desde la playa, y otras más de esa índole. Pero Tales, el gran Tales, superando esa actitud también, siendo consciente de que todo está en movimiento propondrá, para explicarlo, que «*Todo está lleno de dioses*». Esta postura que no la promueve ningún interés de tipo práctico y es un acto totalmente libre, lleva a Tales a descubrir ese fenómeno originario

conque inaugura la filosofía. Si todo se mueve, esta cualidad que observamos en todo fenómeno nos hace concebir que a todas las cosas las podemos considerar desde un mismo punto de vista, esto es, el movimiento. Si las cosas se mueven es porque están llenas de dioses, la unidad en la pluralidad es lo que se ha vuelto consciente, se ha constituido para una conciencia que percibe una nueva objetividad que puede ser sujeto de posibles predicados. Esta actitud desinteresada en la que se descubre que al margen de los intereses vitales más inmediatos, las cosas ofrecen por sí mismas problemas es lo que está inaugurando Tales al dar la respuesta acerca del por qué del movimiento de las cosas. Pero aún falta más. El cambio, el movimiento, está en todo: ¿no habrá algo que permanezca a pesar del cambio? Las nubes se suceden unas a otras; el mar lentamente, ola tras ola, desgasta las negras rocas que aspiran vanamente a la eternidad; las caracolas marinas ruedan incansablemente entre olas y arena. Estas cosas tan vanales para el común de la gente, en Tales son causa de admiración. Su mirada ya no se pierde en las cosas como en la actitud ingenua. Su mirar cae sobre las cosas, iluminándolas. Es un mirar en el que las cosas van emergiendo poco a poco como de entre un foso o de una oscura noche para la conciencia, ofreciendo así una infinidad de interrogantes. Superando la actitud natural, Tales ha caído en cuenta de que hay otra clase de objetos, las figuras geométricas. Superando la actitud científica, Tales caerá en cuenta en algo mucho más importante. Nos imaginamos así, a Tales, tumbado en la playa, mirando en el cielo estrellado triángulos y rectángulos, donde los venerables sabios de Egipto, tan sólo dioses veían.

Tales en sentido estricto, es el primer humano que ve, que mira. Y ¿qué es lo que mira? No ciertamente que el mar golpea a las rocas con sus furibundas olas, eso todos lo vemos; tampoco que el aire desgarrar las nubes y que las aves se posan en el, ¿cualquiera lo ve!. Tales mira donde sólo nosotros actuamos, pues el mirar de Tales es un mirar consciente. ¿Pero de qué es consciente? Todo está en movimiento, cierto es, y es gracias a la conciencia de esa unidad en la pluralidad por la que accedemos a un fenómeno más originario, a saber: Tales es el primer hombre que mira, ¿extraño no!, porque es el primer hombre en darse cuenta de que ¡hay cosas!. Estamos entre las cosas y, por estar ocupados temáticamente con ellas, sin embargo no las vemos. Las vemos cuando nos

'separamos' de ellas, en cuanto las tenemos 'frente' a nosotros. Tales es el primero en darse cuenta del mundo como unidad de la totalidad. y porque hay mundo, porque hay cosas, Tales maravillado se preguntará: ¿y qué son las cosas? Esa respuesta que encontramos en las historias de la filosofía -la physis de todas las cosas es el agua-, no es inteligible ni para el alumno ni para el que enseña. Ahora bien, se vuelve comprensible si volvemos aprehesar el mismo fenómeno originario en que se extasió Tales.

Estamos en el mundo y, paradójicamente, no somos conscientes de él. La filosofía se origina cuando el fenómeno del mundo deviene conciencia. Tales se da cuenta de que hay cosas y, estupefacto, se pregunta por ellas: ¿qué son las cosas? ¿cuál es su naturaleza? ¿hay algo que permanezca a través de las transformaciones? Tales nunca se hubiera preguntado eso si no hubiera tomado conciencia del mundo, del polo objeto de la correlación, hablando fenomenológicamente. Este mundo que por ser tan cotidiano por estar siempre presente, se nos pasa desapercibido. Tales, como hemos dicho, supera tanto la actitud natural como la científica que son ingenuas porque asumen el fenómeno del mundo sin más y, tropezando con el mundo, cae en él por primera vez iniciando así la filosofía (objetivista claro es). La actitud del espectador desinteresado la encontramos en Tales. Si él dice que todas las cosas son agua es porque ha cobrado conciencia de ellas como totalidad, esto es, como mundo y las ha visto, no en su particularidad, ni en su uso o finalidad práctico o teórica. Tales es filósofo porque ve el mundo y se interroga por él. El ser se hace presente por primera vez, a la conciencia y por eso Tales es el primer filósofo: «Loor al gran Tales».

## CONCLUSIONES.

La exigencia de una racionalidad total requiere de una fundamentación radical. Si bien con el idealismo alemán se dió inicio a ese clase de fundamentación al tomarse como base a la subjetividad, el problema del *status* ontológico del objeto junto con el problema de la evidencia, hicieron del todo imposible que tal empresa llegara a buen término.

Husserl -que no es continuador de ese pensamiento pero que sin él no es plenamente comprensible-, en efecto, ofrece solución a esos problemas revelando el carácter de intencionalidad de la vivencia, llevando hasta el extremo tal postura.

Ciertamente, y en su oportunidad lo vimos, el idealismo alemán, sobre todo con Hegel y la mediación, absolutiza a la subjetividad. Sin embargo, de la falta de evidencia, esto es, de la luminosa conciencia de que ello es así, adolece. Claro que la conciencia de la unidad en la diferencia no es la subjetividad finita sino la trascendental pero yo, el que filósofa, o soy sólo un parte del espíritu absoluto, esto es, un medio por el cual cobra conciencia de sí o, lo soy todo y el mundo es mi voluntad y mi representación.

Cuando Husserl afirma tajantemente que quien filósofa es, a la vez, el yo puro, ese todo o nada por el que la conciencia desespera no tiene lugar más y, con ello, se vislumbra la solución al problema del conocimiento. Como la subjetividad trascendental no es solamente el sujeto sino propiamente la correlación misma, es decir, el campo de posibilidad en el que se constituyen *a priori* tanto el objeto como la subjetividad correlativa, el yo fáctico es, por esencia, yo puro, su realización. Por tal motivo, la evidencia no es otra cosa que la adecuación entre pensamiento y objeto y, su idea, la verdad. Lo relevante al caso no es que se vuelva a aseverar la idea tradicional de verdad, sino el hecho de que para toda verdad, la correlación es necesaria; correlación en donde el objeto es dado originaria y presente en persona como «el mismo» de la mención y la evidencia. Es la conciencia del ser en el señalado sentido de aprehensión, esto es, la vivencia del ser en el que ningún margen de duda ha lugar.

El problema, entonces, del conocimiento en cuanto a ser un certero alcanzar su objeto no tiene razón de ser en la forma tradicional

en que se plantea. El conocimiento es un acto por el cual el objeto es constituido en el sentido de ser verdadero y esto, *a priori*. La conciencia no determina al mundo, esto es, no reduce al objeto a la nada, pero tampoco éste es algo en sí y por sí. Si hay un objeto, hay la conciencia correlativa; si hay la vivencia, luego hay el objeto al que tiende la intención. Por otra parte, conocer no es mero intuir, sino intuir adecuadamente en actos categorialmente formados adecuados al pensar. No olvidemos, empero, que para lograr el conocimiento verdadero hay grados y, el grado sumo, es aquel en que se logra la intuición adecuada.

Por lo anterior, la fundamentación radical que satisface del todo el afán de racionalidad no puede ser otra sino la que ofrece la fenomenología con la subjetividad trascendental. Por una lado, explica el carácter ontológico del objeto (inmanente-trascendente) y, por otro, consecuencia de lo anterior, muestra que la evidencia descansa en la intuición. Si no hay intuición no hay conocimiento. Por tanto, un conocimiento objetivo y válido es aquel en que intuyéndose originariamente el objeto, hay adecuación entre él y el pensar

La actividad del sujeto se consume en actos categoriales que dan lugar a los objetos. Sin tales actos, no hay objetos hacia los cuales se dirija la intención y que sean la base para erigir nuevas objetividades. La subjetividad trascendental con sus polos hacen del todo injustificable el pensar un afuera, esto es, una realidad ajena a toda subjetividad. Si eso fuera verdad, en efecto, no se tendría la seguridad de que el conocimiento nos la ofreciera tal y como es. Habría un sentido del todo inexplicable que determinaría el orden de lo real; al cual nunca habría acceso. Nuestro conocimiento sería sólo válido para nuestra experiencia y, al margen de él, una legalidad siempre oculta. La pretensión de la ciencia de ser un conocimiento universal y necesario, de ser el conocimiento por excelencia, no tendría razón de ser.

Pero, ¿qué se logra el concebir como fundamento a la subjetividad trascendental en estos aspectos? En la investigación se planteó la posibilidad de considerar tanto a la ciencia como a la lógica misma como una ficción. Ahora comprendemos claramente que nuestro saber puede ser, sí, falso, pero no que haya otro orden distinto al que la ciencia da acceso. La ciencia nos abre el reino de la verdad; lo descubre y, por ella, asimismo nos lo apropiamos. La ciencia, entonces, no es un juego



ideado sin ningún fundamento. Es corregible, sí, porque como realización imperfecta que es, constantemente se acerca más y más a su *eídos*, ciertamente en una tarea infinita. La ciencia como producto del conocimiento científico aprehende al objeto en un señalado sentido. Pero ese sentido no es una arbitrariedad sino la realización de un modo de ser, como ser verdadero, dentro de márgenes posibles, márgenes que están determinados *a priori* -formal y material-, y que rebasarlos implica contrasentido -ontologías regionales-. La legalidad ideal descubierta por la ciencia determina el modo de ser intencionado y a la conciencia. No es una ficción porque en correspondencia con el pensar se constituye el objeto, haciéndose posible la adecuación. Antes se hablaba de la clonación como una ficción porque el conocimiento científico y su objeto limitados a una concepción estaban, como por ejemplo: sostener que al llevarse a cabo la especialización de las células por la división celular, dentro del DNA de cada una de ellas solo se tenía la información pertinente al caso. Como la ciencia es autocorregible, actualmente se ha demostrado fehacientemente que en toda célula se encuentra la información genética necesaria para crear todo un ser vivo completo. Por tal motivo, crear un ser que tenga el mismo código genético de otro a partir de cualquier célula, es ahora posible porque el objeto célula, constituido categorialmente ha dado lugar a descubrir por el pensar, mayores propiedades de las que usualmente se le concebían enriqueciendo al concepto. Para ello ha tenido que darse toda una serie de descubrimientos científicos, como la inseminación artificial, la manipulación genética, etc., para dar paso a la clonación. La clonación es ya un hecho, tan grande e importante que cambiará al mundo y a su concepción de él.

Por lo anterior, el conocimiento tanto da lugar a su objeto como al pensamiento correlativo a él -pensar en un objeto en el que la actividad categorial no ha lugar es absurdo-. El objeto sólo puede aparecer mediante los actos que lo determinan como tal, que lo diseñan. Para acceder a ellos es necesario la actividad de la conciencia, es decir, que el sujeto sea activo, pero no que modele al objeto realmente sino de actividad categorial, actividad que brinda al ser de un nuevo modo sobre el mundo vital que es el soporte y sedimentación de las estructuras lógicas.

Con la subjetividad trascendental, ese carácter que presentan los objetos como acabados y del todo ajenos a conciencia alguna, ese

abismo que se abrió entre la conciencia y su mundo por la filosofía moderna, se supera con la postulación de ella como fundamento. Fundamento no simple sino compuesto donde, sujeto y objeto, ser como conciencia y ser como realidad son los polos que se constituyen en la correlación y ello *a priori*. La conciencia no es algo ajeno a lo absoluto, así como tampoco a la realidad. Por el contrario, es la iluminación del ser, la vivencia por la que el ser adquiere sentido y significación. Por la conciencia hay mundo, pero el mundo también influye en el modo de ser de la conciencia. El ser es conciencia y objeto, es sentido y objetivación.

La realidad, pues, es un entramado de actos por los cuales el ser se concretiza en objetividades siempre diseñadas categorialmente sobre el mundo pre-dado de la vida. De acuerdo a la intención, una objetividad correspondiente tiene lugar y así, lejos de ser el mundo un abigarrado conjunto de cosas, es nuestro hogar en el que somos y por el que somos. De acuerdo al modo de conciencia, percipiente, desiderativa, etc., el ser es percibido, deseado. El mundo, por consiguiente, es un mundo de valores y de bienes, amenazante u hospitalario, bello o feo, sublime o grotesco. Conforme a los actos, el mundo se configura dentro de los márgenes de lo posible *a priori*. Dadas las vivencias, objetividades y situaciones objetivas al caso se presentan. Un mundo configurado científicamente da lugar sólo a ciertas prácticas y cancela otras: si necesitamos la lluvia para los sembradíos ,ésta no se conseguirá danzando o elevando preces a los dioses sino desarrollando actividades respaldadas por la investigación científica.

La realidad es racional porque es realización del *eidos*, su concreción conforme a un *a priori*; por ello posee legalidad, a la cual se accede por el saber científico. Para explicar, sin embargo, su qué es y cómo es, se necesita poner en claro su ser. El mundo que ha sido cubierto por un ropaje de ideas, configurado por la ciencia, no está del todo explicado porque su sentido falta por esclarecer. Tal cuestión, empero, no puede solucionarse por la misma ciencia. La solución halláse en el plano trascendental, plano que ha sido negado por el cientificismo erróneamente y que sin él no hay solución satisfactoria. Recordemos la lucha de Husserl contra el relativismo en todas sus formas -escepticismo, antropologismo, etc..-. Porque todo sentido tiene su fuente en la subjetividad trascendental (vida de conciencia objetivante y operante),

el mundo constituido por la ciencia encuentra su explicación en ella y no en la ciencia que da cuenta de su legalidad. La ciencia misma posee un sentido que tampoco se esclarece por sus métodos y operaciones propias. Mientras no se proporcione una fundamentación radical la pretensión de la ciencia, v. gr., de ser un saber universal y necesario y, en consecuencia objetivo, no está del todo justificada. La ciencia es altamente eficiente, resuelve o resolverá problemas que la humanidad enfrenta para lograr transformar al mundo en un lugar placentero. Las enfermedades que anteriormente diezaban a la humanidad (peste y demás) prácticamente han desaparecido. Se ha dado lugar a otras, cierto es, pero la medicina terminará al fin y al cabo con ellas. Sin embargo, y esto es lo importante de la investigación, sin la fundamentación radical su labor carece de significación para la existencia.

¿Por qué tal aseveración? Husserl al mostrar que el conocimiento es un acto, con ello hace ver que no solamente es de carácter epistemológico sino ontológico también. Así, el conocimiento no es la simple relación que la conciencia establece con su mundo para apropiárselo y beneficiarse permaneciendo, a final de cuentas, al margen; sino la forma de ser del ente que se proyecta y realiza a través de sus actos, de modo que es lo único que sirve de base para la realización del *eídos* humanidad. El conocimiento no solamente es la respuesta al qué o cómo es, sino la forma de ser por la cual se configura el mundo y la conciencia en otros órdenes.

Con el descubrimiento del carácter esencial de toda vivencia, la intencionalidad, se muestra que, en efecto, la conciencia no es sin el objeto. Para conocerla, la referencia objetiva es esencial dado que es la forma de brindarse. En este sentido, al abocarse al polo objeto de la correlación la ciencia, si bien conociendo al objeto se conoce a la conciencia, ello no es suficiente para aprehesar el sentido que subyace en toda manifestación. Sentido que no es de carácter subjetivo y que, por el contrario, determina tanto a la conciencia como al objeto de toda correlación. Todo objeto implica un sentido de ser y al objetivarse a la conciencia se pasa por alto la operación en que se determina cual objeto como oportunamente se vió. Tal dificultad que la ciencia por sí misma no puede superar, lleva a la idea de que el conocimiento es únicamente para arrancar los secretos a la naturaleza y transformarla en beneficio personal. Conociéndola se le domina, siendo

la forma de afirmarse el hombre. Así, entonces, el conocimiento es sobre lo categorialmente formado, nunca sobre la operación constituyente, ponente, con el terrible inconveniente de que aún cuando el polo objeto se enriquece continuamente, el ser se ha enriquecido con la labor del hombre, su correlato lo ha conseguido meramente en el aspecto epistemológico. En efecto, hoy conocemos más pero, tal cúmulo de conocimientos no es suficiente para determinar una actitud del todo racional.

Preguntábamos que cómo habiendo tanto desarrollo científico-tecnológico, a la vez, hay tanta barbarie. Considerando al conocimiento sólo en su carácter epistemológico, la respuesta es manifiesta. La ciencia revela cada vez mejor al objeto, pero su saber, si bien determina en términos generales la conducta, encausándola dentro de los márgenes de una práctica establecida, no lleva a la humanidad a la autorreflexión que es lo que permite asumir la vida de un modo originario y auténtico con toda la responsabilidad que ello implica. Al no promoverse el carácter ontológico, el conocimiento no es el componente esencial por el cual el individuo se autodetermina a sí mismo y enriquece espiritualmente con todas sus creaciones y descubrimientos. Por ello, el conocimiento tal y como se desarrolla actualmente, lejos está de llevar a la sabiduría. No podemos negar que la ciencia de hoy nos dice mejor cómo somos en cuanto seres psicofísicos y, tampoco, que el mundo es cada vez más comfortable gracias a ella, pues, sus secretos han sido arrancados en forma por demás increíble. Pero, la ciencia es ciencia de hechos y, lo que produce, son hombres de hechos. Hombres que, en actitud natural, atados a las cosas están sin poder superarlas debido a que no se lleva a cabo la autorreflexión que libera de todo condicionamiento. Con el conocimiento enfocado a la transformación de la naturaleza para satisfacer ciertos intereses en particular, deja de ser la vivencia en que se realiza el *éidos* de humanidad, esto es, el modo de ser en que la autorreflexión da lugar a una praxis basada en la razón. La conciencia como el polo sujeto de la correlación se enriquece sí, no hay duda de ello, pues conoce mejor al mundo y se lo apropia, pero como conciencia pura, está vacía: su conocer sólo se limita a saber de objetos, a mero saber de hechos. Con tal limitante, se quita del todo al individuo la oportunidad de asumir su libertad, de autodeterminarse conforme a la razón. Esto es lo que origina la disociación entre lo que

dicta la razón y lo que la voluntad realiza: hay un saber que no obliga, que no determina la conducta a seguir porque, por un lado, es un saber dirigido a objetos y, por otro, un saber que no esclarece el sentido de ser y que, al no hacerlo, no se justifica del todo para la conciencia que no solamente es cognoscitiva sino práctica y desiderativa también. La conciencia necesita vivir la verdad para asumirla. Al respecto, Husserl nos dice que no hay diferentes razones sino una sola que debe atenderse por igual en sus diversos modos. Al escindirse la razón, el enriquecimiento de una «parte», no necesariamente enriquece al todo. Al no vivirse la verdad, el saber no tiene la fuerza suficiente para imponerse del todo, a la voluntad a seguirlo. El saber, en este orden de ideas, es secundario, se puede vivir muy bien con el mínimo necesario para satisfacer siempre las necesidades de carácter práctico o utilitario. No puede ser otro el resultado tomando al conocimiento en su mero carácter epistemológico (la verdad para transformar y aprovechar el mundo). Por lo anterior es que el conocimiento actualmente no tiene significado alguno para la existencia. Se dispone de él, sí, para la práctica cotidiana y sus problemas, pero se dispensa de él para normar la conducta y hallar el significado a la vida recurriendo a otras fuentes. Se busca en el conocimiento no la liberación del individuo frente a sus intereses y necesidades inmediatas sino el medio para satisfacerlos, siempre momentáneamente por ser interminables. Desarrollando el conocimiento fuera de todo interés pragmático, necesariamente lleva a lo trascendental, a las condiciones de posibilidad y, con ello, a la búsqueda de un fundamento y a la autorreflexión en la que el hombre es consciente de no estar del todo atado inexorablemente a la necesidad, sino que es libre de determinarse a sí mismo, de normar su conducta no con creencias o formas de pensar vigentes en una comunidad, sino conforme a ideales que son válidos para todo ser racional. El desarrollo del conocimiento en cuanto nos hace vivir la verdad, muestra que cada uno es el propio responsable de su propia existencia y de su actuar. Que se está obligado a la autodeterminación y enriquecimiento espiritual para realizar el *eídos* humanidad. Por factores externos (sociales, políticos, económicos, etc.), la educación y formación de los individuos sólo atiende al conocimiento en su carácter epistemológico dejando de lado una formación integral que conseguiría el poder de autorreflexión. Pero también hay factores internos que, promovidos por los

externos, hacen imposible el desarrollo del conocimiento como carácter ontológico. Para no perder el confort y la comodidad que la ciencia y la sociedad proporcionan, el hombre tiene miedo al sacrificio, al trabajo, a la lucha. En fin, por el miedo a la verdad (autodeterminación y responsabilidad), los hombres de hoy nos libramos de toda compromiso que desestabilice o ponga en riesgo lo logrado. El conocimiento así no cumple con su cometido esencial, que es de realizar el *eidos* humanidad y sí, da lugar, a una vida sin trascendencia alguna por artificial y falsa. Con ello se pierde la libertad y se está sujeto a factores externos que determinan del todo la conducta. Este carácter de conocimiento en el que la conciencia no se siente comprometida, en la que el conocer es algo totalmente ajeno a la forma de resolverse cada uno, es alentado por el tipo de sociedad en que vivimos. El conocer libera, nos da la libertad porque nos hace vivir la verdad en cuanto a que ofrece a las cosas originariamente y en persona, por eso es constituyente ontológico.

El hombre de nuestras sociedades postmodernas no ve en el conocimiento su liberación sino sólo la forma de beneficiarse materialmente. El conocimiento se restringe por ello a lo meramente útil, a lo que reporta beneficio. Aquel saber que no tiene por objetivo proporcionar ganancias para satisfacer los intereses de la vida cotidiana, no tiene razón de ser. Es un conocimiento del cual se puede prescindir. Es un hecho que el hombre puede vivir sin el planteamiento y resolución de los problemas trascendentales. Una existencia sin fundamento es posible, pero es una existencia que se consume en los objetos sin lograr la plenitud completa.

Transformando al mundo es como se pretende transformar al hombre pero, como lo muestran los hechos, sólo gnoseológicamente se ha avanzado. Los profesionistas de hoy son más bien técnicos, que se aprovechan del saber no para lograr la perfección enriqueciéndose espiritualmente, enalteciendo los valores, sino tan sólo materialmente sin detenerse en los medios para hacerlo. Sin desarrollar el carácter ontológico del conocimiento no puede haber una transformación real del hombre sino parcial. El saber puede utilizarse para cualquier empresa sin problema alguno para la conciencia. Las guerras, la manipulación económica, política y demás, tienen como base el desarrollo tecnológico a que la ciencia ha dado lugar. Para todo se utiliza, menos para realizar lo propio del hombre que es la razón y su actuar conforme a ella.

Ese ideal de los griegos de normar racionalmente la vida no es posible si el conocimiento no fundamenta el cambio. Por considerar al conocimiento como algo no esencial al hombre se le quita la oportunidad de decidir libremente su vida. El conocimiento se cree inesencial, no definitivo para el ser del hombre. El desarrollo del conocimiento revela, por el contrario, que el hombre no solamente es un ser de hechos sino un ser trascendental porque es un ser que puede autodeterminarse y llevar una vida conforme a ideales, esto es, que es libre.

Todo lo anterior nos revela cuán importante es la búsqueda de lo absoluto. Al descubrirse que todo sentido tiene su fuente en la subjetividad trascendental; que ella es el verdadero absoluto porque es la configuración y actualización del ser, toda la problemática del conocimiento en el sentido tradicional no tiene justificación pero sí, la necesidad de desarrollar paralelamente a la ciencia, un saber que elucide su condición ideal de posibilidad, que unifique a todo el conocimiento y, en consecuencia, lleve a la autorreflexión. Junto con la ciencia, la filosofía como *crítica epistemológica* es el complemento necesario para perfeccionar al conocimiento puro y teórico. Esto con toda claridad muestra que, conjuntamente con un conocimiento del mundo y del hombre como ser psicofísico, es necesario un saber complementario que esclarezca su sentido. La ciencia nos abre el camino hacia la verdad y hacia lo trascendental pero al apelar a otras objetividades para dar cuenta del mundo no resuelve el problema del conocimiento en cuanto a su objetividad y validez. La nueva objetividad, el objeto ideal, se ofrece como independiente a la conciencia con el consiguiente problema de que no se concibe con toda claridad el fundamento que tanto de razón del mundo como de la conciencia aneja a él. Con la subjetividad trascendental como fundamento ese problema se resuelve para dar lugar a la conciencia de una legalidad ideal que se cumple en esta realidad, en este orden del mundo. Ello implica que el discurso de la ciencia a pesar de que no es del todo definitivo es válido y que, de acuerdo a cada región del ser hay una legalidad ideal que rige y que está por aprehesarse. Con esta forma de concebir a la realidad con fundamento en la conciencia pura, se vuelve comprensible por más compleja, caótica o absurda que puede ser, como lo es, todo el ámbito humano.

Lo que ha mostrado el carácter de intencionalidad es que al parejo de la constitución del objeto o situación objetiva, se constituye

la conciencia correlativa. Como el objeto es constituido en actos categoriales, el modo de conciencia no puede ser diferente y en este sentido se habla de una legalidad ideal que rige -dado el objeto, hay el modo de conciencia correspondiente y viceversa-. Dada una realidad, una conciencia respectiva al caso existe. Si no es posible aún la cura para el sida, es que aún no se tiene el conocimiento necesario que da lugar a su curación, el objeto (el medicamento). Por tal motivo, al accederse al plano trascendental fuente de todo sentido, no se está en la unidad indiferenciada como sostendría Schelling, sino en la estructura esencial por la que es posible todo: la subjetividad trascendental en su carácter esencial de intencionalidad. Principio de racionalidad.

El afán de normar la vida conforme a ideales y valores no es un sueño. La filosofía, autorreflexión, lleva al saber a su máxima perfección con la aprehensión de lo absoluto y, con ello, a la vivencia de la libertad. Al colocarse en la fuente de toda determinación, de todo sentido, el hombre se reconoce como libre para optar por una vida sujeta a normas y conseguir así un vida auténtica, originaria. Por esa razón el conocimiento es de carácter ontológico. Sin él, en cuanto puro, no se llega a la autorreflexión y, en consecuencia al descubrimiento de la libertad. Por la actitud natural atados estamos a las cosas, por la autorreflexión la superamos y se abre la posibilidad de una conducta libremente elegida.

Por todo lo anterior, el verdadero fundamento, en efecto, es la subjetividad trascendental que, como se comentó en el cuarto capítulo, lo es en cuanto sistema de principios por el cual la realidad es como es e inteligible.



## BIBLIOGRAFIA

### BASICA:

#### HUSSERL.

- "*Investigaciones lógicas*", 2 tomos, Ed. Alianza Editorial, Col. Alianza Universidad, números 331 y 332, [trad. Manuel García Morente y José Gaos], Madrid, 1988.

- "*La filosofía como ciencia estricta*", Ed. Nova [trad. Elsa Tabernig], Buenos Aires, 1962.

- "*La idea de la fenomenología*", Ed. F. C. E., Sección de obras de filosofía, [trad. Manuel García-Baro], Madrid, 1982.

- "*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*", Ed. F. C. E., Sección de obras de filosofía, [trad. José Gaos], México, 1986.

- "*Meditaciones Cartesianas*", Ed. F. C. E., Sección de obra de filosofía, [trad. José Gaos y Miguel García-Baró], México, 1986.

- "*Las conferencias de París*", Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Cuadernos, No. 48, [trad. Antonio Ziri6n], México, 1988.

- "*El artículo de la ENCYCLOPEDIA BRITANNICA*", Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Cuadernos, No. 52, [trad. Antonio Ziri6n], México, 1990.

- "*Lógica formal y lógica trascendental*", Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1962.

- "*La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*", Ed. Crítica, Serie Clásicos, [trad. Jacobo Muñoz, et. al.], Barcelona, 1991.

- "*Experiencia y juicio*", Ed. UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Col. Filosofía Contemporánea, México, 1980.

#### DE APOYO:

Cabrera, Manuel, "*Los supuestos del idealismo fenomenológico*", Ed. UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Col. Opúsculos, México, 1979.

Christoff, Daniel, "*Husserl*", Ed. EDAF, Col. Filósofos de todos los tiempos, [trad. Isidro Gómez], Madrid, 1979.

De Muralt, André, "*La idea de la fenomenología*", Ed. UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, Col. Filosofía Contemporánea, [trad. Ricardo Guerra], México, 1963.

Kolakowski, Leszek, *Husserl y la búsqueda de la certeza*, Ed. Alianza Editorial, Sec. Humanidades, Libro de Bolsillo, No. 658, [trad. Adolfo Murguía], Madrid, 1983.

Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento: el problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Ed. Universidad de Venezuela, Fac. de Humanidades y Educación, Col. Tesis Doctorales, Buenos Aires, 1956.

Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Ed. Península, Col. historia, ciencia, sociedad, No. 121, [trad. Jem Cabanes], Barcelona, 1975.

Montero, Fernando, *Retorno a la fenomenología*, Ed. Anthropos, Col. Autores, textos y temas de filosofía, No. 11, Barcelona, 1987.

Nicol, Eduardo, *La reforma de la filosofía*, Ed. F. C. E., Sección de obras de filosofía, México, 1980.

San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Ed. Anthropos, Col. Autores, textos y temas de filosofía, No. 10, Barcelona, 1987.

Schéerer, René, *La fenomenología de las 'Investigaciones lógicas' de Husserl*, Ed. Gredos, Col. Biblioteca hispánica de filosofía, No. 59, [trad. Jesús Díaz], Madrid, 1969.

Szilasi, Wilhelm, *Introducción a la fenomenología de Husserl*, Ed. Amorrortu Editores, Col. Biblioteca de filosofía, antropología y religión, [trad. Ricardo Maliandi], Buenos Aires, 1973.

#### OTROS AUTORES.

#### BASICA:

Descartes, René, *Meditaciones Metafísicas*, Ed. Porrúa, Col. Sepan cuantos, No. 177, [trad. Manuel Machado], México, 1992.

Kant, Manuel, *Crítica de la razón pura*, Ed. Porrúa, Col. Sepan cuantos, No. 203, [trad. Manuel García Morente, et. al.], México, 1979.

Fichte, J. B.:

- *Introducción a la teoría de la ciencia*, Ed. Sarpe, Col. Los grandes pensadores, No. 49, [trad. José Gaos], Madrid, 1984.

- *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia y tres escritos breves sobre la doctrina de la ciencia y sobre la filosofía trascendental*, Ed. UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, Col. Cuadernos, No. 11, [trad. Bernabe Navarro], México, 1963.

Schelling, F. W. J.:

- *Sistema del idealismo trascendental*, Ed. Anthropos, Col. Autores, textos y temas de filosofía, No. 14, [trad. Jacinto Rivera de Rosales, et. al.], Barcelona, 1988.

- *Schelling, antología*, Ed. Península, Col. Textos cardinales, No. 6, [trad. José L. Villacañas B.], Barcelona, 1987.

Hegel, G.W. F.:

- "*Fenomenología del espíritu*", Ed. F. C. E., Sección de obras de filosofía, [trad. Wenceslao Roces], México, 1982.

- "*Ciencia de la lógica*", Ed. Solar/Hachette, [trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo], Buenos Aires, 1968.

- "*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*", Ed. Porrúa, Col. Sepan cuantos, No. 187, [trad. E. Ovejero y Maury], México, 1990.

DE APOYO:

Höffe, Otfried, "*Inmanuel Kant*", Ed. Herder, Col. Biblioteca de filosofía, No. 21, [trad. Diorkil], Barcelona, 1986.

D'Hondt, Jacques, "*Hegel, filósofo de la historia viviente*", Ed. Amorrortu Editores, Col. Biblioteca de filosofía, antropología y religión, [trad. Aníbal C. Leal], Buenos Aires, 1971.

Gadamer, Hans, Georg, "*La dialéctica de Hegel*", Ed. Cátedra, Col. Teorema, [trad. Manuel Garrido], Madrid, 1988.

Garaudy, Roger, "*Dios ha muerto*", Ed. Siglo XX, [trad. Alfredo Llanos], Buenos Aires, 1973.

Marcuse, Herbert, "*Ontología de Hegel; y teoría de la historicidad*", Ed. Martínez Roca, Col. Novocurso, [trad. Manuel Sacristán], Barcelona, 1970.