

Universidad Nacional Autónoma de México
Facultad de Filosofía y Letras
Sistema de Universidad Abierta y Educación a
Distancia
Licenciatura en Filosofía

Introducción a la fenomenología trascendental.
Comentario crítico a la presentación de la
fenomenología en *Ideas I* y propuesta de nueva
presentación.

Tesis que presenta
Jethro Bravo González

para optar al grado de licenciado en filosofía

Director

Dr. Antonio Ziri3n Quijano



México, D.F. 17.11.15



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.

RESUMEN

Tesis que presenta un ensayo de renovación de introducción a la fenomenología trascendental, tratando de alejarse lo más posible del lenguaje técnico y de los sobrentendidos que suelen acompañar a ese género filosófico-literario. Se busca, por lo tanto, un estilo, una concepción y unos términos adecuados al que no sabe nada de fenomenología. Los objetivos son hacer visible la esfera trascendental y comprender la ciencia que la estudia.

De la A a la Z, esta tesis se la debo a Antonio Ziri3n.

ÍNDICE

Prólogo para fenomenólogos	1
para no fenomenólogos.....	15
Capítulo I:	
Primera sección.	
Introducción general	19
Segunda sección.	
El argumento del error	24
Capítulo II:	
El argumento del cambio	45
Capítulo III:	
El argumento de la trascendencia.....	62
Conclusión	
para no fenomenólogos:	
La fenomenología trascendental	74
para fenomenólogos	83
Bibliografía.....	86

Prólogo

para fenomenólogos

La epojé fenomenológica, que descubre el campo de la fenomenología pura, fue presentada públicamente por su descubridor, el filósofo alemán Edmund Husserl, en 1913, en un libro que tituló *Ideas relativas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*. La función de la epojé fenomenológica como método de acceso a la esfera fenomenológica pura acepta una definición general y relativamente simple: ella opera la puesta entre paréntesis del mundo natural a través de la suspensión de la tesis que lo pone o “afirma” —en el sentido más amplio—, con el objetivo de separar o “purificar” a la *conciencia*. En otras palabras, con la epojé fenomenológica logramos apresar o captar la conciencia como el ser que es o en pureza, sin la interferencia de algo ajeno a ella. De otro modo, sería objeto de una captación “impura” o heterónoma. Ahora bien, como fenomenología trascendental y ya no meramente pura, la fenomenología enfatiza el carácter absolutamente relativo que adquiere el mundo respecto de la conciencia. En otras palabras, ya no sólo tenemos clara comprensión del ser autónomo de la conciencia, sino también del ser dependiente del mundo. Este matiz de comprensión de una y la misma operación, nos hace ahora llamarla epojé fenomenológica, ahora reducción trascendental. En el libro anteriormente citado, Husserl puso el acento sobre la epojé fenomenológica y la fenomenología pura. Por eso, en adelante me referiré preferentemente a ellas.

En sus *Ideas*¹, Husserl presenta la epojé fenomenológica como una operación cuyos orígenes filosóficos quedan desplazados a favor de la concentración de la atención en la esfera fenomenológica pura. No obstante, la fenomenología pura es —según el mismo Husserl afirma en esa obra— filosofía primera, y los conocimientos que adquiere tienen como destino final la solución de problemas filosóficos.² En un lugar posterior de la misma obra, la adjetivación de la conciencia pura como “trascendental” se refiere íntegramente al carácter

¹ De ahora en adelante me referiré así a esta obra, porque se trata del primer libro de un proyecto de tres que Husserl tituló “Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.” Ver, *Ideas* I, “Introducción”, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziriión Quijano, FCE – UNAM, 2013, pp. 81 y 82.

² Desde la introducción a la obra, Husserl hace explícito el carácter filosófico de la fenomenología trascendental, no sólo como “ciencia fundamental de la filosofía”, sino como “genuina filosofía” o “filosofía primera”. *Ibid.*, pp.77 y 82 (Ver también nota II de la obra).

filosófico que puede reclamar su investigación.³ Por lo tanto, el tratamiento a filosófico de la esfera fenomenológica pura en *Ideas I* aparece como un recorte metodológico o expositivo dentro del marco más general en el que se inserta como proyecto filosófico. Este recorte, por lo demás, no carece de toda justificación, porque la esencia de la conciencia como un ser autónomo permite su tratamiento teórico con exclusión de cualesquiera consideraciones extrínsecas a ella misma.

Sin embargo, la *tesis de este trabajo* es que la meta de *introducírnos* a una ciencia de la conciencia pura o, lo que es lo mismo, de *mostrar por vez primera* una ciencia autónoma de la conciencia, tiene que ser el resultado de una exposición filosófica preliminar y no de un recorte expositivo. La supresión de las motivaciones filosóficas puede convertirse en obscuridad para un lector aún no consciente de los orígenes filosóficos de la fenomenología pura. Las observaciones fenomenológicas que contenga la obra, en este caso *Ideas I*, se pueden volver incomprensibles. La ausencia de los motivos filosóficos puede terminar en acusación de dogmatismo. Para evitar todo ello, el tipo de lector para el cual se escribe una introducción debe ser el motivo dominante de su estilo, estructura y contenido textuales y esto, en el caso de la fenomenología pura, significa la introducción por los motivos filosóficos. La introducción a la fenomenología pura es, además, la introducción a una ciencia novedosa por razones fundamentales. Por lo tanto, todos los lectores necesitan de una introducción genuina, es decir, adecuada a su género literario.

Husserl fue consciente de un problema introductorio que no debe ser confundido con el expuesto. En sus publicaciones en vida ensayó diversos modos de “introducción” a la fenomenología pura. La variación fundamental era el punto de partida: los problemas de la lógica, los de la percepción sensible, los éticos. Cada uno representa un hilo conductor para el planteamiento de investigaciones fenomenológicas. Sin embargo, creo que Husserl nunca nos entregó una verdadera introducción, es decir, una obra que tomara como punto de partida el nivel primario de la conciencia filosófica, es decir, aquel en que el sujeto se confronta con preguntas y argumentos, con pérdidas y ganancias teóricas, en una palabra, con sus motivaciones filosóficas. Lo que siempre nos entregó Husserl fue una introducción en niveles superiores de la actividad filosófica, en niveles que podemos llamar especializados.

³ *Ibid.*, §33, p. 149

La introducción a la fenomenología pura tiene que ser, si quiere ser una verdadera introducción, una autoexposición de la razón filosófica. La filosofía y, en la medida en que se identifica con ella, la fenomenología pura, son ajenas a una introducción dogmática, es decir, a una introducción sin trabajo crítico. La filosofía consiste en una parte fundamental en la *crítica* y la fenomenología pura, como resultado de la misma, es incomprendible sin ella. El objeto de la filosofía y de la fenomenología pura sólo puede ser descubierto cuando el sujeto que se inicia en ellas está realmente involucrado en ellas. Sin su participación no es posible ninguna de las dos. Por ello, la tarea de una verdadera introducción consiste en el trabajo de su razón.

A continuación expondré algunas razones generales por las que creo que Husserl erró en la labor introductoria en *Ideas I*. Justifico la exclusión del resto del *corpus* husserliano por tres razones. La primera, por ser *Ideas I* la obra dominante en mi recepción de la fenomenología pura. La segunda, porque es una obra importante en la recepción mexicana actual de la fenomenología pura, entre otras cosas, porque en 2013 se reeditó la obra con una refundición integral de su traducción. La tercera, porque también fue importante en la recepción histórica de la fenomenología pura, a tal grado que afectó la recepción de la misma en obras posteriores de Husserl, como en las *Meditaciones cartesianas*, a las cuales dedicaré una breve reflexión al final de este apartado.

Las *Ideas I* parecen justificadas en cuanto a su modo de proceder. Fueron publicadas originalmente en un órgano especializado, el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*. Es de imaginarse que el lector de esa publicación, el filósofo profesional, no encontraría dificultades relevantes para su comprensión. Sin embargo, eso supone la preexistencia de un fondo común de conocimientos. La suposición semeja estar, por otro lado, bien fundada. La filosofía aparenta ser una profesión. Sin embargo, no sólo se olvida que la filosofía es problemática de origen, es decir, incapaz del dogmatismo común a las ciencias no filosóficas, sino también su estado de hecho. La filosofía es con suma dificultad un campo de estudio libre de prejuicios. La comunidad filosófica a la que Husserl se dirigía no era la excepción. Luego, una obra escrita al estilo de *Ideas I* no podía más que tener una recepción predominantemente antagónica. Desde mi punto de vista, el recorte metodológico de los motivos filosóficos puede provocar una acusación fácil de dogmatismo, en la que se

impute a Husserl una vuelta a una metafísica injustificada. La exposición afilosófica de la fenomenología pura estaba y está destinada al fracaso. Sin embargo, no podemos acusar a Husserl de ignorar el camino que estaba tomando. En la misma obra exige la suspensión de cualquier postura filosófica heredada y del concepto mismo de filosofía para comprenderla.⁴ Es mi parecer que, en vez de apelar a una comunidad de especialistas a los que se les pedía deshacerse de su saber a cambio de lo que parecía un programa filosófico más, Husserl debió dirigirse al individuo motivado por las preguntas filosóficas originarias, el que somos todos cuando nos dedicamos a la filosofía, incluso, pues, aquellos que en sus días y en los nuestros han rechazado a la fenomenología pura, por una u otra razón. Patentemente, esto no es garantía de su comprensión, pero debe ser realizado si se aspira a cambiar un poco la situación. La paradoja de *Ideas I* es que no puede ayudar en nada a ello, pues es una obra sin receptor, un texto cuya intención comunicativa está mal diseñada de raíz.

En seguida justificaré mi postura con parte del contenido teórico de la fenomenología pura. Para ello, tomaré el modo en que son expuestos sus dos conceptos introductorios fundamentales, la actitud natural y la actitud fenomenológica. Me basaré en *Ideas I*, pero no descarto la posibilidad y la necesidad de hacer lo mismo con otras obras de Husserl.

3

Cuando vemos algo lo vemos porque no somos ese algo. De la misma manera, la actitud natural sólo se puede ver estando fuera de ella. El lugar para verla nos es dado por la epojé fenomenológica. Por lo tanto, ¿cómo podemos ver algo en lo que aún estamos, algo que aún compone la totalidad del ser para nosotros? En *Ideas I*, Husserl nos pone en una dificultad insalvable, al hablar de la actitud natural sin haber mostrado el lugar desde el cual se la puede ver. En efecto, tras algunas observaciones sobre el hecho y la esencia, la sección segunda, dedicada a la “consideración fenomenológica fundamental”, comienza con la definición de la actitud natural: “Empezamos —dice ahí Husserl— nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, queriendo “EN ACTITUD NATURAL”. Lo que

⁴ A esto le llama Husserl “epojé filosófica”. *Ibid.*, §18, pp. 117 y 118.

esto quiere decir nos lo ponemos en claro en sencillas meditaciones, que como mejor las llevamos a cabo es en primera persona”.⁵

Más adelante, en el párrafo 31 de la misma sección, Husserl presenta la epojé fenomenológica como el procedimiento para sacarnos de la actitud natural. Ahí nos dice que, “EN VEZ DE PERMANECER EN ESTA ACTITUD [la natural], LA VAMOS A CAMBIAR RADICALMENTE” y que lo primero será “convencernos de que ese cambio es posible”.⁶ Sin embargo, la prueba de esa posibilidad no nos muestra una nueva región de ser desde la cual se pueda ver la actitud natural. En realidad, Husserl tratará de una operación a la cual todavía no le es imputable resultado alguno y que presupone, de hecho, el cambio de actitud. Se trata de la suspensión de la tesis general de la actitud natural. Esta suspensión o epojé *aún no fenomenológica*, entonces sólo puede adquirir el valor de una operación sin sentido o el de una suspensión escéptica.⁷

Por lo que respecta al ser una operación sin sentido, la epojé así presentada es un procedimiento que muestra nada. Como dije, el sujeto en actitud natural es ciego para esta misma actitud, lo que implica que es igualmente ciego para el ser trascendental que la muestra. El único modo de superar esta ceguera es la exposición introductoria, sea asistida, sea propia. El que no ha aprendido a ver esa actitud y ese ser, pero se los refieren o mientan, está en la misma condición que el ciego de nacimiento al cual le hablan de los colores. La diferencia es que, en el caso del sujeto filosofante, enseñarle a ver no es ningún despropósito.

Por otro lado, la epojé puede ser comprendida como una suspensión escéptica, porque propone, al sujeto en actitud natural, la suspensión del todo del ser. La suspensión de la totalidad natural, si no es conducida a su fundamento de posibilidad, es decir, a la región de ser trascendental o fenomenológica, puede ser vista sólo como una postura escéptica. De ahí que la epojé se transfigure en una reedición del escepticismo.

Estos dos problemas de valor de la epojé son de orden expositivo y no de fondo para la fenomenología trascendental. Incluso tendría que decirse que son estrictamente de orden

⁵ *Ibid.*, §27, p. 135.

⁶ *Ibid.*, §31, p. 141.

⁷ Claro que, adoptar una u otra de estas posiciones implica ya una objetivación de la actitud natural y, por lo tanto, la posibilidad de adoptar otra. Sin embargo, esta posibilidad se frustra en la mayoría de los casos, por causas más bien fácticas que esenciales. La misma implicación de otra actitud está ya desde el comienzo mismo de la sección, al hablar sin más de una “actitud natural” y describirla.

propedéutico. Husserl mismo fue consciente de ellos, aunque con alguna variación respecto al segundo. La particularidad de la epojé, señala Husserl ya en el párrafo 31, es que frente a cualquier otra relación con la creencia o tesis, eminentemente frente a su negación y a la duda, inaugura un modo de conciencia peculiar que, en el párrafo siguiente, será caracterizado como el responsable de prestar su carácter fenomenológico a la epojé. Veamos el párrafo 31:

No se trata —escribe Husserl— de una conversión de la tesis en la antítesis, de la posición en la negación; tampoco de una conversión en conjetura, suposición, en indecisión, en una duda [...] Y, sin embargo, la tesis experimenta una modificación [...] Podemos decir también: la tesis es vivencia, PERO NO HACEMOS DE ELLA “NINGÚN USO”, y esto, naturalmente, no entendido como privación (como cuando decimos de un ente privado de conciencia que no hace uso alguno de una tesis); más bien se trata con ésta, como con todas las expresiones paralelas, de designaciones que hacen alusión a un determinado MODO DE CONCIENCIA PECULIAR que se agrega a la tesis primitiva (sea o no una POSICIÓN de existencia actual e incluso predicativa) y cambia su valor de una manera precisamente peculiar. [...] ⁸

El párrafo 32, último del capítulo, expone de una manera sucinta el tema de la limitación de la epojé, que conduce directamente a su carácter fenomenológico. La epojé, por su esencia misma, es decir, por ser una modificación de tesis de juicios posibles, se puede entender como una modificación iterada infinitamente. Sin embargo, en esta posible universalidad de la modificación perdemos cualquier juicio posible, mientras que la intención de la obra es, precisamente, mostrar una esfera de juicios posibles. Por lo tanto, la epojé debe ser limitada en su universalidad. Husserl no lo dice aún, pero aquello que no se suspende y sirve de fundamento para nuevos juicios es la conciencia pura con su objeto intencional o *de* conciencia. Por ello, Husserl recalca que el mundo natural sigue estando “ahí delante” aunque lo ponga entre paréntesis, es decir, aunque sea afectado por la suspensión de la tesis, que sigo teniendo conciencia de él. También inmediatamente ajusta, “NO por ello NIEGO este ‘mundo’, como si fuera un sofista, NI DUDO DE SU EXISTENCIA, como si fuera un escéptico; pero practico la epojé ‘fenomenológica’, que me CIERRA POR COMPLETO TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL.” ⁹ Sin embargo, la cuestión, de nuevo,

⁸ *Ibid.*, §31, pp. 142 y 143.

⁹ *Ibid.*, §32, pp. 144 y 145.

es que esto no puede ser comprendido sin la exposición introductoria de la esfera de ser que posibilita el sentido de esas afirmaciones. Finalmente, y en referencia a las ciencias del “mundo natural”, Husserl dirá que con la epojé no haremos uso de ninguna de sus proposiciones:

NI UNA SOLA HAGO MÍA, NI UNA ACEPTO, NI UNA ME SIRVE DE FUNDAMENTO —bien entendido, en tanto se la tome tal como se da en estas ciencias, como una verdad SOBRE REALIDADES de este mundo. SOLAMENTE PUEDO ADMITIRLA UNA VEZ QUE LE HE INFLIJIDO EL PARÉNTESIS. Lo que quiere decir: solamente en la conciencia modificadora de la desconexión del juicio, o sea, justamente NO COMO ELLA ES PROPOSICIÓN EN LA CIENCIA Y CUYA VALIDEZ YO RECONOZCO Y UTILIZO.¹⁰

sino, precisamente, podríamos rematar, como correlato de conciencia, del cual haré una descripción esencial según su sentido noético-noemático.

Un párrafo más adelante, en la sección ya dedicada a la exhibición de la nueva esfera de ser, Husserl dirá, lo que es irrefutable, que “únicamente por esta intelección [la de la nueva esfera de ser] merecerá la epojé ‘fenomenológica’ su nombre; su ejecución plenamente conciente [sic]¹¹ se pondrá de manifiesto como la operación necesaria para HACERNOS ACCESIBLE LA CONCIENCIA PURA Y A CONTINUACIÓN LA REGIÓN FENOMENOLÓGICA ENTERA.”¹² Con lo que nuestro autor demuestra comprender el problema introductorio en el que se ha metido. Esta ejecución “plenamente conciente”, a la que aspiramos como fenomenólogos trascendentales, es la que tiene que ser realizada de otra manera.

4

Todavía demostraré mi tesis sobre la introducción desarrollando brevemente el sentido de la epojé presentada por Husserl en el párrafo 31. Ahí, Husserl relaciona la actitud natural con el juicio. En la actitud natural ponemos o “afirmamos” —aunque no sea expresiva o conceptualmente— la existencia del mundo y de los objetos que lo componen. Ello le da su carácter de tesis o posición. Ahora bien, toda tesis puede ser elevada a posición expresa. La

¹⁰ *Ibid.*, §32, p. 145.

¹¹ Pues debería ser “sabedora” y no meramente “conciente”.

¹² *Ibid.*, §33, p. 149.

actitud natural tiene, por lo tanto, la forma de una proposición, es decir, de un contenido de juicio más la creencia del sujeto relativa a él. “Yo creo que el mundo existe”, “que este objeto espacio-temporal existe y que el mundo se extiende como un conjunto de objetos espacio-temporalmente existentes”, dice la tesis de la actitud natural. Por tesis, además, se puede entender exclusivamente la postura del sujeto —su creencia— relativa a cierto contenido judicativo, lo cual es aplicable, *mutatis mutandis*, a la proposición y al juicio.

La actitud natural se distingue de un acto singular en que es una disposición o, precisamente, una actitud. La actitud es de donde surgen los actos, tanto los enunciativos como los tácitos. Esto quiere decir que la actitud encierra una *tesis general*. Como actitud no vista, la actitud natural es el simple “dejarse vivir”. Sin embargo, yo soy capaz de ver la actitud natural, es decir, la puedo objetivar. Para esto, tengo que dirigir la atención sobre la tesis general que ella encierra. Entonces, ya no la ejecuto, expresa o no expresamente, sino que la hago objeto.

La epojé, por su lado, es el acto suspensivo del ser de cualquier ente o propiedad de ente. Esto es visible en relación con los juicios expresos. Pero como toda tesis implica un juicio posible, puedo hacer lo mismo con la tesis general de la actitud natural. Cuando la traslado a ella, la epojé se convierte en suspensión del ser del mundo.¹³ “Con la tesis potencial y no expresa [la tesis de la actitud natural] podemos proceder exactamente como con la tesis expresa del juicio”, nos dice Husserl, es decir, elevarla a conciencia y suspenderla.¹⁴ Evidentemente, la suspensión se funda en otra actitud y en otra tesis general, justamente las que llamamos *fenomenológicas*. Sin embargo, a falta de la demostración de la nueva región de ser, casi sólo podemos identificar dicha suspensión con una actitud escéptica.

Desde el punto de vista de los motivos filosóficos que animan este trabajo, tendríamos que decir que a pesar de la verdad de las proposiciones relativas a la tesis general de la actitud natural y a su suspensión, su origen y su necesidad están ausentes de la exposición que hace Husserl en esta obra. La epojé, por más que se señale su carácter de modificación y no de negación o duda, nos deja así frente a un vacío de sentido o frente a su carácter prefenomenológico.

¹³ En consonancia con lo apuntado en una nota anterior, sólo mencionaré aquí que hablar así de “suspensión del ser del mundo” sólo puede tener sentido cuando se ha comprendido lo no absoluto del mundo.

¹⁴ *Ibid.*, §31, p.141.

La insuficiencia fenomenológica de la presentación anterior de la epojé radica en que por sí misma enseña nada, por más que se hagan menciones de la modificación que ella misma, como acto suspensivo, implica. La epojé *fenomenológica*, es decir, aquella epojé que objetiva la actitud natural y su correlato, el mundo natural, es por esencia la comprensión de la relatividad de ese mundo natural que es puesto entre paréntesis y de la tesis de esa actitud, tesis que es suspendida. Sólo en tanto son comprendidos así, es decir, en tanto no son absolutos, son ese mundo y esa tesis objetos posibles de una suspensión y de una puesta entre paréntesis. La objetivación suspensiva y parentética radica esencialmente en su carácter *fenomenológico*, es decir, en su relatividad a la conciencia y, en primera instancia, a *mi* conciencia. Por lo tanto, la epojé, en tanto tiene una finalidad fenomenológica, requiere de su relación inmediata con la comprensión fenomenológica del mundo y de la actitud natural. En este sentido, los análisis psicológico-descriptivos con los que Husserl nos quiere mostrar el campo fenomenológico a renglón seguido no nos pueden servir de principio metódico. Empero, esta última afirmación necesita aún de una justificación.

Husserl divide la exposición del método de acceso a la fenomenología pura en sus *Ideas I* en dos partes: en la relativa a la epojé, que ya hemos visto, y en la relativa a lo que voy a llamar reducción psicológica. La finalidad de esta última es mostrar el rendimiento psicológico puro de cierta *abstracción*.¹⁵ Esta segunda parte del método de acceso está dedicada al análisis esencial de las vivencias de un ser real conciente, es decir, al análisis de las vivencias de un ser natural o puesto como correlato de la actitud natural. Para lograr tal descripción, abstrae la posición del mundo. El resultado es la descripción de la esencia psicológica de la conciencia, es decir, de los actos que aún son aprehendidos como actos de un ser en el mundo, pero cuya posición ha sido abstraída del análisis. De esta manera, la esencia de la

¹⁵ "Comenzamos con una serie de consideraciones dentro de las cuales no nos fatigaremos con ninguna epojé fenomenológica. Estamos dirigidos de manera natural al "mundo exterior" y ejecutamos, sin abandonar la actitud natural, una reflexión psicológica sobre nuestro yo y su vivenciar." *Ibid.*, §34, 150. Por lo demás, sería erróneo hablar aquí de una epojé psicológica, porque la psicología no neutraliza la tesis de realidad, sino que secciona un campo de estudio dentro de ella.

conciencia debe destacar su autonomía ontológica. Sin embargo, este camino tiene dos inconvenientes. Por un lado, subordina la comprensión de la fenomenología a cuestiones psicológicas, que debemos llamar de ciencia dogmática o positiva. Por otro lado, necesita tales reajustes para otorgarle el sentido puro y trascendental que complica más de lo necesario la labor introductoria. En otras palabras y en referencia a esto último, este camino aún necesita deshacerse de la tesis de general de la actitud natural con que opera y mostrar la relatividad del mundo a la conciencia.

Fijaremos nuestra atención en la esencia del enlace entre epojé y lo fenomenológico con el fin de clarificar de otra manera su inadecuación expositiva en *Ideas I*.

7

La epojé y lo fenomenológico que ella tiene como fin son indisolubles. Si los consideramos como partes de un todo, pueden ser considerados como partes no independientes de ese todo. En este sentido, ninguna de las dos se explica aisladamente. El todo de que son partes lo llamaré acto filosófico primigenio. Este acto es el despierto cuestionar por la verdad.

Tanto la epojé como lo fenomenológico pueden y, desde mi perspectiva, deben ser comprendidos como sendos actos de conciencia. Por ello, a continuación emplearé la terminología que la fenomenología trascendental ha acuñado para estudiar los actos de conciencia.

La epojé es una suerte de reflexión sobre un acto previo. Su sentido es lo que denominamos suspensión. Esta nóesis o intención peculiar suspende la tesis de realidad de su soporte vivencial. De esta manera, el acto previo sobre el que se vuelve pierde el asentimiento del yo. Deja, entonces, de ser un acto ejecutado. Ahora bien, la ejecución de todo acto es poner un ser de tal o cual manera, con tal o cual determinación. Cuando la epojé suspende tal posición, ésta se vuelve objeto de mi observación. En otras palabras, la tesis se vuelve tesis observada, mas no vivida. El objeto de dicha tesis pasa a ser, respectivamente, un objeto puesto entre paréntesis.

Lo que es correlato objetivo de la nóesis es lo noemático. Lo noemático o nóema es lo que definimos como objeto intencional de la conciencia. El nóema de la nóesis de epojé es lo puesto entre paréntesis —el objeto parentético— y su tesis protodóxica suspendida.

Lo fenomenológico es el soporte de la epojé, pero aprehendido como objeto de descripciones puras. Para lograr tal aprehensión, el yo reflexiona sobre el contenido fenomenológico de la epojé. Entonces, deja de estar interesado en la suspensión y el objeto parentético, para ocuparse con su fundamento, es decir, con la vivencia pura. La nóesis fenomenológica puede ser así descrita como otra suerte de reflexión, pero esta vez de carácter plenamente inmanente. La epojé queda así de lado para concentrar mi interés libremente en la esfera de ser que la fundamenta. La mirada fenomenológica se caracteriza por saber que la suspensión tiene un fundamento que no puede ser suspendido y que puede ser consecuentemente investigado. En una definición no clásica podemos decir que la fenomenología pura y la trascendental son el análisis descriptivo de los sucesos universales que posibilitan la epojé y la consiguiente atención libre en ellos.

Se ve, por otro lado, que no necesito objetivar ninguna de las dos reflexiones para ejecutarlas. Así, la consideración de la epojé y de su carácter fenomenológico sólo puede ser obra de una tercera reflexión que las capte en su ser propio. De esta manera, puedo decir: suspendo este mundo, practico la epojé, pero lo suspendo para concentrar mi interés en la esfera fenomenológica que lo fundamenta. Esta objetivación es el resultado de un interés metodológico dirigido al acto filosófico primigenio. Ella configura lo que podemos llamar una lógica del acto filosófico primario o una fenomenología de la fenomenología, en tanto la fenomenología es, al par que ciencia radical, ciencia de sí misma. La introducción a la fenomenología, en cambio, debe prescindir de tales consideraciones. Su meta puede ser definida, en relación con tales consideraciones, como la creación de su condición de posibilidad. La introducción a la fenomenología descubre la esfera de experiencia trascendental a través de la ejecución directa del acto filosófico primigenio. Toda ulterior reflexión sobre éste, en lo que consiste patentemente la fenomenología de la fenomenología, presupone la visión de lo que es reflexionado. Es, por lo tanto, un acto de nivel superior o fundado, el cual no tiene sentido tratar de realizar previamente.

Por todo lo anterior, propongo una introducción a la fenomenología trascendental en que la relación de cofundación o complicación entre la epojé y lo fenomenológico sea el hilo conductor implícito de la exposición. Si, a partir de ella, es necesario o no realizar una ulterior reflexión sobre lo ganado y explicitarlo metodológicamente, será cuestión a decidir una vez vistas las cosas mismas.

Se podría objetar a todo lo anterior que Husserl ensayó el camino expresamente filosófico no en sus *Ideas I*, sino en sus *Meditaciones cartesianas*. En efecto, en ellas encontramos explícitamente un concepto de filosofía que guía el camino de la meditación hacia el campo trascendental. Sin embargo, ese método aún nos lleva como dando saltos apresurados por el proceso filosófico. La parte donde debería detenerse para hacerse efectivo, es la que es, de nuevo intencionalmente, dejada sin desarrollar por Husserl. Así, en el §7, al tratar del momento reflexivo fundamental para la comprensión de la fenomenología trascendental, es decir, la suspensión de la tesis general de la actitud natural, nos dice: “Nos limitamos a afirmar que la evidencia de la experiencia del mundo *necesitaria* en todo caso, a los fines de una fundamentación radical de la ciencia, de una previa crítica de su validez y alcance, o sea, que no podemos tomarla incuestionablemente como apodíctica.”¹⁶

Husserl respetó el sentido de su enunciado, de tal manera que no encontramos tal crítica en la obra. La segunda parte de la frase, que comienza después del “o sea” es, no una conclusión evidente de la primera, sino la conclusión de la crítica que se ha dejado de lado. Sin embargo, al igual que en el caso de las *Ideas I*, Husserl fue conciente de la importancia de lo que dejaba fuera. Casi inmediatamente, en un ciclo de preguntas retóricas formula la siguiente: “¿Es posible sustraerse a acometer *in extenso*, y como *primera tarea*, la crítica de la experiencia del mundo, en lo anterior sólo apuntada?”¹⁷

Quizá con la exclusión de esa primera tarea su exposición pudo abarcar más y darnos una imagen más completa del contenido de la fenomenología trascendental. Sin embargo, su elusión vino con el costo de hacer incomprensible lo que se sigue de ella, es decir, a la fenomenología trascendental misma. También quizá aquí se encuentre la razón de que las *Meditaciones cartesianas* no pudieran rehacer la recepción de la fenomenología trascendental que ya habían provocado las *Ideas I*.

Finalmente, una nota sobre la terminología. En la primera parte evitaré el uso de conceptos técnicos como nóesis, nóema, ego o intencional. El pleno significado de los mismos sólo es asequible una vez concluido el recorrido introductorio. Eso significa,

¹⁶ Las cursivas son mías. Cfr., Edmund Husserl, *Meditaciones cartesianas*, trad. José Gaos, El Colegio de México, 1942, p. 32.

¹⁷ Las cursivas del término en español son mías. Cfr., *Ibid.*, p. 33.

asimismo, que tendré que usar conceptos del lenguaje ordinario. Sin embargo, entre estos puedo elegir el que más convenga a los fines de una introducción. Por eso, me deshago del concepto de conciencia, tan sesgado en su significar dominante epifenómenos del mundo natural. Prefiero el uso de “experiencia”, pues este concepto expresa tanto las cosas mismas objetivas en su suceder como al sujeto que las ve. La carga significativa de este concepto está, evidentemente, del lado de lo objetivo si lo comparamos con “conciencia”, pero no soslaya a tal punto lo subjetivo que ya no podamos hablar de él más que con un giro forzado, como me parece es el caso, *mutatis mutandis*, de “conciencia”.

Prólogo

para no fenomenólogos

Una de las preocupaciones más arraigadas en el estudiante de filosofía es la justificación de su disciplina. Esta justificación viene de suyo en disciplinas científico positivas, que pueden ser naturales, sociales o eidéticas, como la física, la medicina, el derecho o las matemáticas. El jurista constituye y vela por el orden normativo de la sociedad, el médico protege la salud del cuerpo y el físico otorga fundamentos teórico-prácticos a muchas disciplinas y técnicas, y a su vez tiene una base matemática. Sin embargo, ¿qué hace el filósofo? ¿Cuál es su finalidad y su valor?

La filosofía cuenta en general con mala fama y en ello tiene mucho que ver su dificultad. Lo mismo podríamos decir de las matemáticas o de la lógica, aunque su mala fama, al contrario de la filosofía, nunca pasa de los legos y en estos es a veces contrapesada por su evidente utilidad. La filosofía, además, puede contar con una dudosa buena fama, originada en cierta candidez intelectual. Es raro el que logra apreciar la filosofía en su verdadero valor, porque para apreciarla hay que conocerla verdaderamente y conocerla verdaderamente nos devuelve a su dificultad. También es claro, no obstante, que con alguna extraña excepción, todos sabemos algo de la filosofía. Sea porque nos la enseñaron en la escuela, sea porque somos lectores más o menos ávidos o porque hemos oído, de boca de alguien más, pronunciar su nombre. En todos estos contextos la filosofía se muestra de diferente manera. Sin embargo, casi nunca hay evidente vinculación de su significado en uno y en otro. Tal vez, dentro de un mismo contexto, por ejemplo, en el de la educación media superior y universitaria, la filosofía ofrezca una imagen fija. Decimos que existe una profesión, un plan de estudios o una materia que se extienden por varios semestres con su nombre. En ello hay una pretensión de integridad y coherencia. Sin embargo, tampoco aquí la vinculación interna es evidente. Nos damos cuenta de ello cuando conocemos lo que se enseña tras el título de filosofía. No es que los profesores sean malos —lo cual es posible y hasta frecuente—, sino que la cantidad y la variedad de los contenidos pueden crear la impresión de una ausencia de coherencia interna, de problemas, objetivos y métodos comunes. De hecho, no sólo los estudiantes y la gente que llega a saber algo de la filosofía académica cae presa de esa impresión, sino también los filósofos “profesionales”, algunos con una larga experiencia en el campo. Por otro lado, aun siendo válido el diagnóstico de incompreensión por diversidad

en la unidad, tenemos que aceptar asimismo la existencia de verdaderas discordancias, de incompatibilidades importantes entre las filosofías.

Tras un intenso acercamiento a la filosofía, tan intenso que me llevó a estudiar la carrera universitaria, me desilusionó su estado dentro del medio académico. La tradición se encontraba perdida en una multiplicidad de doctrinas y de nombres —situación que no ha cambiado mucho. Cuando sucedía lo contrario, era en realidad una moda la que dominaba. Que esta moda fuera más o menos filosófica, dependía de factores internos y externos al medio. A pesar de ello, con la guía adecuada y, sobre todo, con el estudio —lo que requiere de tiempo y paciencia—, descubrí que la filosofía es capaz de mostrar su sentido y unidad interna, es decir, su valor como actividad de la razón y su autonomía como un espacio del saber con sus problemas, objetos y métodos genuinamente propios.

La filosofía tiene una raíz común que su complejidad y especialización tienden a encubrir. Esta raíz es la actividad filosófica previa a toda escuela, sistema o doctrina. Motivado por ella, un sujeto en determinado tiempo y lugar es llamado a ser filósofo, nace una vocación.

La puesta en marcha de la raíz de la filosofía es el único medio para su auténtica comprensión. Como toda filosofía se realiza en la ejecución de su raíz universal, la exposición de esta raíz es *la* introducción a la filosofía. Introducir quiere decir colocar a alguien o a algo en un estado o en un lugar deseado. Introducir a la filosofía —y a cualquier otra cosa— sólo es posible por medio de ese movimiento.

De acuerdo con lo anterior, esta introducción tratará de reflejar la vida de la actividad racional que llamamos filosófica. Nuestro objetivo final no será cualquier filosofía, sino la única filosofía radicalmente posible. Esta filosofía, enraizada en su misma actividad, lleva el nombre de fenomenología trascendental. Sólo en ella la filosofía adquiere el perfil unitario, coherente y autónomo al que puede aspirar. Siguiendo este plan, la obra consta de dos partes. La primera parte expone el preguntar que he llamado protofilosófico, su modificación en un preguntar filosófico y su recaída en respuestas protofilosóficas. Criticando a éstas alcanza las respuestas auténticamente filosóficas. Quiero con ello que el lector reconozca la posibilidad de su propio razonar y tome como asunto propio el pensar filosófico. El principio general es que la filosofía debe ser vivida para ser comprendida. Conocer algo quiere decir conocerlo *uno mismo*.

La segunda y última parte de esta obra ordena sistemáticamente aquello que habremos encontrado en la primera: el objeto y el método de la filosofía. Descubriremos que ese orden sistemático merece el nombre de una ciencia radicalmente nueva y puramente filosófica, el nombre de *fenomenología trascendental*.

Finalmente, es necesaria una breve explicación de la relación entre filosofía y fenomenología trascendental.

Esta introducción a la fenomenología trascendental es, primero, una introducción a “la filosofía”. Esto se debe a que la fenomenología trascendental es un producto de la actividad filosófica y, por lo tanto, se requiere de ésta para su comprensión. La filosofía introduce —comprendida como actividad filosófica— *con derecho de exclusividad* a la fenomenología trascendental. Ésta, por su parte, es la ciencia propiamente filosófica. De la fenomenología trascendental sólo podemos tener una noción cuando hemos partido de la actitud filosófica. De la actitud filosófica, de la filosofía y de todos nuestros actos sólo podemos tener solución plenamente racional a través de la fenomenología trascendental. La fenomenología trascendental es la realización de la intencionalidad filosófica de la razón del sujeto. Como introducción a la fenomenología trascendental, esta obra tiene que tomar como punto de partida el estado del sujeto que la ignora, es decir, tiene que comenzar con la actitud filosófica y no con la actitud fenomenológica. Sin embargo, en su raíz, la fenomenología trascendental es una forma de filosofía. Si la hemos distinguido con un nombre y con la posibilidad de un tratamiento aparte de otras filosofías es porque su correcta intelección así lo demanda. Lo mismo podemos decir de todas las disciplinas filosóficas, como la lógica, la ética, la metafísica y la ontología, y en este sentido, la fenomenología trascendental no reclama ningún trato especial. Las disciplinas filosóficas requieren de un nombre y de un tratamiento propios. Sin embargo, su origen es, al igual que para la fenomenología trascendental, la actitud que llamamos filosófica.

Capítulo Primero

Primera Sección

Introducción general

Hay un cierto estado subjetivo que podemos llamar protofilosófico: nos sentimos asombrados frente a algo y queremos conocerlo. Se trata de una experiencia común. Acontece cada vez que algo nos detiene, nos absorbe o nos concentra, aunque sea mínimamente. A ese estado protofilosófico también lo podemos llamar el despertar de la conciencia racional. Comúnmente lo designamos reflexión. La filosofía se manifiesta cuando hemos llevado ese estado a sus últimas consecuencias.

No nos interesan los modos de la conciencia protofilosófica por sí mismos, sino como momentos previos a la conciencia filosófica. La etimología de la palabra “filosofía” ya señala la circunstancia que estamos buscando. “Filosofía” quiere decir “amor por el saber o por el conocimiento”. Entonces, habremos llegado a la filosofía cuando alcancemos el amor por el conocimiento.

El amor filosófico es alcanzado cuando la conciencia reflexiva se pregunta por el conocimiento último. De lo contrario, su amor no sería amor. Amor es entrega total. Aquello a lo que se entrega la filosofía es al saber. Por lo tanto, su realización es sólo posible cuando se entrega plenamente al saber.

Todo saber es saber de algo, todo conocimiento es conocimiento de algo. Si la filosofía ha de ser auténtica, entonces su saber debe ser completo en relación con su objeto. A saber último, objeto último. El saber último es saber de un objeto último.

La razón, en su actividad protofilosófica, se detiene por naturaleza en saberes no últimos de objetos no últimos, como el saber de la naturaleza, de lo ideal o de lo que llamamos en general abstracciones; de lo social, de lo histórico, etcétera. Sucede lo mismo con las técnicas y “las artes”. “Ciencias”, “humanidades”, “artes”, “técnicas” son todos títulos de saberes de la conciencia protofilosófica. Esta designa la idea de un saber general heredado, que también comprendemos bajo el concepto de *conciencia ordinaria*. Las primeras investigaciones de la razón son de lo ordinario, de lo obvio. La religión y el mito, por otro lado, presuponen la validez de la conciencia ordinaria, aunque pregunten por saberes y objetos últimos. La filosofía no presupone la validez de la conciencia ordinaria y como amor puro de saber no pretende más que lo evidente. Con el arte, sin embargo, no sucede lo mismo que con el mito y la religión. Filosofía y arte tienen cierto parentesco, pero no son idénticos, y sus diferencias son acusadas.

A pesar de esta distancia entre lo ordinario y lo filosófico, bajo el dominio de nuestra conciencia ordinaria tenemos corazonadas filosóficas, es decir, saberes anticipados de lo último. Estos pre-saberes también han sido fijados con nombres en el lenguaje ordinario. “Realidad” es tal vez el más eminente. El filósofo trabaja con los términos ordinarios, pero también con términos especializados como “ser”, “verdad” “razón”, “pensamiento”, etcétera. Hay, también, términos intermedios como “mundo”, “vida” y “existencia”. En todo caso, cuáles de ellos son ahora más ordinarios y cuáles menos es una cuestión histórica, aunque se puede percibir una tendencia en el uso. Todos ellos, en cambio, ordinarios, especializados e intermedios, denominan algo que es objeto último. Éste, por ser tal, no puede ser idéntico ni equivalente con cualesquiera objetos no últimos, ni con una suma de los mismos o de sus saberes. El objeto de la filosofía se refiere, por el contrario, a todos los objetos ordinarios y él mismo es extraordinario: no coincide con ningún otro objeto, no tiene fronteras. El objeto de la filosofía no es parte de ningún todo, sino que es totalidad genuina. A ella dirigiremos nuestra atención en esta introducción. El fin de esta primera parte será hacer evidente lo que las palabras sólo han nombrado hasta aquí. Pero para eso tenemos que elegir el camino de la conciencia filosófica desde sus inicios. Esto significa que partiremos de la conciencia protofilosófica y ascenderemos hasta la conciencia filosófica. Este camino es la única auténtica introducción a la filosofía.

11

Antes de proseguir tendremos que desterrar una duda que se cierne sobre el camino indicado. Si la conciencia filosófica no es la conciencia protofilosófica y nuestro designio es alcanzar aquélla, ¿por qué partimos de la conciencia que aún no es filosófica? En primer lugar, porque la conciencia filosófica y la conciencia protofilosófica son modos de la conciencia racional. El prefijo “proto” significa similitud con la conciencia filosófica. No obstante, similitud no es identidad, y el prefijo quiere decir que ese modo de conciencia es el primer estadio hacia la conciencia filosófica. Nos asiste, entonces, una razón en el ser pero también en el conocer.

En segundo lugar, siempre tenemos que partir de lo conocido para llegar a lo desconocido. Toda introducción que pase esto por alto no puede ser una verdadera introducción. Esto significa que presuponemos el lugar en el que estamos, nuestro

protolugar, y el lugar al que queremos llegar, nuestro ultralugar. Anticipamos lo que deseamos, nos aparece de cierta manera. Aún no lo tenemos, empero ahí está. La conciencia filosófica está ahí en el principio de nuestras indagaciones. Nosotros, al preguntar por la realidad, por el mundo, por nuestra vida o por nuestra existencia, estamos ya en la conciencia filosófica, pero no del todo, no propiamente. Estamos en ella al modo del deseo.

Por ejemplo, cuando queremos entrar a un bosque o a un cuarto adyacente, el bosque está ahí frente a nosotros, el cuarto también. Bosque y cuarto significan la posibilidad de introducirnos en ellos. La filosofía está dada de manera análoga: acontece en algún momento de nuestra vida racional. Hacer las preguntas filosóficas fundamentales es como ver el cuarto y ver el bosque. Significa la posibilidad de introducirnos en el estado de amor por el saber.

No obstante, también se hará evidente que el comienzo es lo más difícil. La conciencia racional, una vez que ha llegado a las últimas consecuencias de su preguntar, es decir, una vez que ha vislumbrado tierra de ultramar en sus preguntas filosóficas, retorna a los saberes no últimos. Como si frente a la posibilidad de entrar al bosque nos diéramos vuelta completa, temiéndolo o pensando que ya lo conocíamos, o como si frente a la puerta que nos incita a entrar pensáramos que, en realidad, ya la habíamos atravesado alguna vez. En ninguno de estos casos triunfa la nueva motivación. Por extraño que parezca, lo mismo sucede a la conciencia filosófica. Como si su despertar entrañara su fracaso. Frente a ultramar se vuelve a las respuestas ya dadas, da vuelta completa. Esta vuelta le es permitida porque, así como el bosque es un miembro del mundo geográfico y la puerta uno del mundo arquitectónico, el preguntar es un miembro del mundo intelectual: giramos y retornamos a las respuestas de las que habíamos partido, de la misma manera que giramos y retornamos a nuestro punto de partida. Si queremos introducirnos a la filosofía tendremos que desarrollar nuestras preguntas filosóficas y ver lo contienen, así como atravesamos la puerta para ver lo que se esconde detrás de ella. Hacerlo significa ejercer el esfuerzo de la crítica. Con él veremos si las puertas de la filosofía son verdaderas.

En el trabajo indicado no tendremos que investigar todas las respuestas ordinarias posibles, será suficiente con reducirlas a su fuente común. Esta es la respuesta que ve el objeto de la filosofía en el mundo sensible, en el mundo espacio-temporal. A este mundo tenemos acceso incluso como seres incultos. Él es el primer hogar de la conciencia. La respuesta que

ampara dice más o menos así: “El mundo es lo que existe afuera de nosotros, estos objetos y seres, los otros sujetos y nosotros mismos entre ellos.” Todas las otras respuestas son las que tenemos como seres cultos. El mito, las religiones y las ciencias positivas en general se inscriben en esos esfuerzos. Sin embargo, aquí como en todos lados lo más sencillo es lo fundamental. Todas las respuestas complicadas suponen la posibilidad de responder incultamente.

Segunda Sección

El argumento del error

12

Comenzamos, pues, respondiendo como seres simples, preculturales. Entonces volvemos al estado de naturaleza de la vida de conciencia. A la pregunta filosófica “¿qué es el mundo?”, afirmamos la existencia de los objetos dados a nuestros sentidos. Pero, ¿qué quiere decir esto exactamente?

Quiere decir que nuestra vida ordinaria transcurre en un mundo de objetos y seres concientes que existen por sí mismos y que experimentamos a veces sí, a veces no. Obviamente, los objetos y los seres con los que vivo y convivo tienen significados que rebasan lo simplemente material: también son objetos con valor, por ejemplo, con valor de uso y valor de cambio, con valor sentimental, o son sujetos familiares o extraños, amigos o enemigos, es decir, sujetos que valen para mí de alguna manera. Sujetos y objetos se complican, además, en organizaciones superiores, en construcciones sociales como el estado, en construcciones culturales como el arte, la ciencia, la religión, los usos y costumbres, la lengua y, también, la filosofía. Sin embargo, como quedó dicho, no necesitamos considerar todos los aspectos que integran efectivamente lo que llamamos mundo o realidad en sentido ordinario. El mundo de la existencia material es condición de posibilidad de cualquier mundo social y cultural. Por otro lado, como sujetos ordinarios que responden a la pregunta filosófica por el mundo difícilmente tendremos en consideración a los mundos no materiales.

Vivimos nuestra vida natural rodeados de existencias materiales que aparecen como objetos. Esto quiere decir que vivimos *ob-iecta*, es decir, lo puesto *ante* nosotros, lo ex-puesto, pro-puesto u o-puesto, pero también literalmente lo arrojado o echado ante nosotros. Por ejemplo, los objetos del entorno, los otros sujetos, nuestro dormitorio, nuestra casa y sus bienes, los seres vivos, animales y vegetales, pero también nuestro cuerpo. Todo lo que tenga sentido material. Aún debería ser evidente que lo que no es objeto material, no por eso deja de estar colocado frente a nosotros, aunque en un sentido distinto y al parecer siempre fundado en lo material. Por ejemplo, este libro como libro, es decir, como objeto de cultura. Por eso, reservo el término de “objetos” a la generalidad de las cosas que comparecen frente

nuestro, mientras que designo con el título específico de objetos materiales, sensibles o espacio - temporales a los objetos del mundo natural, que son los que nos interesan ahora.

Los objetos espacio - temporales están colocados ahí delante en un sentido particular: están ahí en un espacio y tienen cualidades o propiedades sensitivas: color, dureza, figura, olor, sonido. Además, son objetos duraderos. Esta propiedad está estrechamente vinculada con la que llamaré “normalidad” u “ordinariedad”. Todo objeto material respeta una norma u orden, tiene una regularidad. Esta regularidad es esencial para asignarle existencia. Así, los objetos dejan pronto de asombrarnos, se tornan, precisamente, ordinarios, obvios, y nuestra vida toda deviene, por lo menos en esta capa, también ordinaria y obvia. Todo lo ajeno y todo lo extraño, lo extranjero, en tanto requiere cualidades materiales normales, es igualmente ordinario, es decir, aparece, tanto para el extraño como para nosotros mismos, como siendo así y asado por sí mismo. Todo mundo material tiene una normalidad u ordinariedad. Lo extraordinario o lo sorprendente tiene una base de regularidad que lo posibilita como tal. Así la aurora boreal, el ocaso excepcional o las más extrañas culturas.

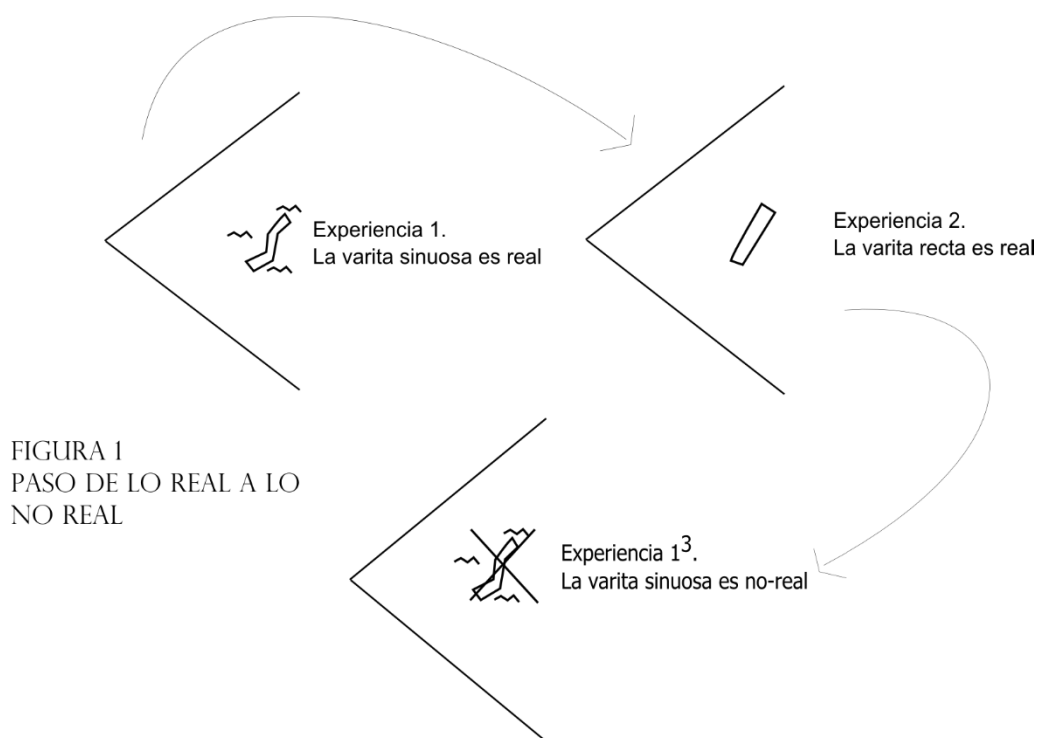
13

En el saber ordinario de lo material afirmamos que tal o cual objeto existe como lo vemos, palpamos, gustamos, etcétera: con todas sus cualidades al modo de una unidad independiente espacio-temporal. Sin embargo, no sólo lo afirmamos en el sentido estricto de la palabra, sino que también nos comportamos como si lo fuera. Interactuamos con los objetos valiéndonos de una afirmación implícita. Por ejemplo, sostenemos con las manos este escrito, tenemos en una de ellas un lápiz; salimos de nuestra casa, subimos al transporte público para ir a algún lado. Tomamos el teléfono para hablar con alguien. Nos vestimos, bebemos café, etcétera. En todos estos actos y en toda nuestra vida cotidiana hay un afirmar implícito de los objetos y del mundo en general, una pro-posición tácita que da sentido a nuestro actuar, a nuestro pensar y a nuestras expresiones. Lo que en todo caso afirmamos es que hay un objeto con tales y cuales propiedades. El “hay” de nuestra afirmación se refiere a la existencia del objeto. En los ejemplos previos afirmamos que hay un escrito, un lápiz, una casa y un exterior, un transporte y un lugar, alguien del otro lado de la línea telefónica, unos vestidos y una taza con café. Llamaré a lo que es afirmado *contenido de experiencia*. En

nuestros actos referidos a los objetos espacio-temporales el contenido de experiencia es superior al momento presente. Este contenido es supuesto válido para todo tiempo posible: salgo a la calle y llega el transporte; arribo al lugar esperado, alguien me contesta del otro lado del teléfono; tomo la taza y bebo, la dejo en el escritorio, vuelvo al escrito, etcétera. Afirmer contenidos de experiencia es afirmar *realidades*, es decir, contenidos *reales* de experiencia. La realidad de los contenidos radica en su existencia. Decimos: “la taza es real”, lo cual es idéntico a “la taza, con las propiedades que aparece o puede aparecer, existe por sí misma, la perciba o no, la juzgue o no. En su existir es ella algo diferente de mí, independiente de mí. Justamente es un objeto.” Igualmente, cuando la atraigo a mis labios y disfruto el café, o cuando no me dirijo a ella, sino a cualesquiera objetos circundantes—por ejemplo, a este escrito— la taza sigue siendo para mí una existencia. Lo mismo sucede con todos los objetos de mi entorno. Todos existen. Todos ocupan un lugar en el espacio y en el tiempo. Me muevo entre ellos y están ahí, colocados en diferentes posiciones y con propiedades sensibles. Esta existencia aplicada al universo de objetos materiales es lo que ordinariamente llamamos realidad material y con ella identificamos el mundo a secas.

Así, estamos tentados a dar por resuelto nuestro problema filosófico. Sin embargo, ¡he aquí que ese saber nos ha defraudado! ¡Que se muestra como no-saber! Así también y de manera inmediata reconocemos la incapacidad de ese saber para ser la respuesta que estamos buscando, pero veamos esto con detenimiento.

Buscamos un ejemplo de engaño en nuestra conciencia ordinaria. Extraemos del agua una varita y descubrimos que no era sinuosa, sino recta. Cuando es un verdadero descubrimiento, nos acompaña cierta sorpresa. El objeto varita-sinuosa ha dejado de ser real, se ha vuelto ilusorio. Lo real es, ahora, la varita recta. En otras palabras, el contenido de nuestra experiencia ha sido negado *por* uno nuevo. El objeto varita-sinuosa ha dejado de ocupar un lugar en el espacio y en el tiempo.

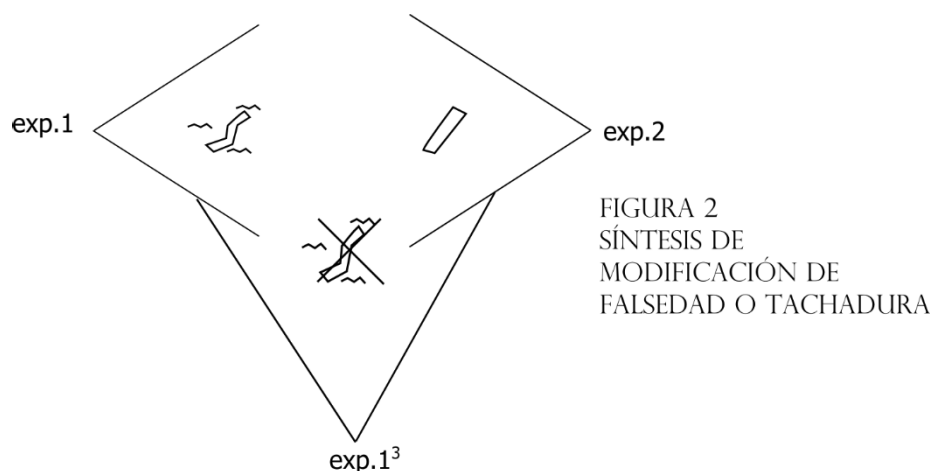


No obstante, también es cierto que a pesar de experimentar casos de error, seguimos confiando en el testimonio de los sentidos. El mundo material es todavía para nosotros una colección de objetos dados en inmediatez asertiva. Los sentidos nos parecen aún fiables, es decir, *creemos* en los contenidos que nos ofrecen. La creencia en la existencia del mundo no es otra cosa que la habitualidad de esta afirmación de los objetos sensibles. Y es que tenemos razones para seguir creyendo en el mundo. La percepción sensible tiene un correr coherente. La fuerza de nuestra creencia proviene de esa regularidad. Se vuelve un hábito tan profundo que lo podríamos llamar el hábito de la vida. Para él, los casos de error sensible pasan desapercibidos en su significado último. Para descubrir ese significado y sus posibles repercusiones vamos a analizar con detalle lo que está implicado en la experiencia anterior.

14

Empecemos con la siguiente pregunta: ¿en qué difiere la experiencia número 1 de la experiencia número 2? Ambas presentan un objeto espacio-temporal con determinadas propiedades materiales. Si consideramos el curso de nuestra experiencia, entonces encontramos otra experiencia, la número 1³, que es una modificación del sentido de la

experiencia número 1. Esta modificación consiste en que la experiencia 1 aparece tachada, es decir, con un objeto falso. El origen de la modificación es la *síntesis* de la experiencia 2 con la 1. Entonces, si la experiencia 1³ es modificación de la experiencia 1, el acto modificador no es llevado a cabo por ella, sino por el enlace de otra experiencia con aquella de que es modificación. Este enlace tiene la característica de ser una *síntesis en la oposición*. Esta síntesis modifica la experiencia previa en el sentido de la falsedad. Por esencia, no es comprensible una modificación sin algo modificado y sin la razón para modificarlo, es decir, nuestra experiencia 1³ es incomprensible sin las experiencias antecedentes 1 y 2.



De lo anterior se sigue que la experiencia 1³ no es la experiencia 1, por más que podamos confundirlas en el paso sintético. Esto último es lo que ocurre en nuestra creencia ordinaria. En cambio, ahora vemos que la experiencia 1³ y la experiencia 1 no son idénticas, sino que se comportan como la modificación a lo modificado y viceversa. Pero notamos además que la experiencia 1 es idéntica a la experiencia 2 en su *pretensión de verdad*, es decir, en que las dos reclaman captar un objeto determinado y existente. La experiencia 1 decía: “hay una varita sinuosa”. La experiencia 2 dice: “hay una varita recta”. ¿Qué impide que la experiencia 2 se modifique a su vez y en el mismo sentido que la experiencia 1 en 1³? ¿No puede llegar otra experiencia que sea para 2 lo que ella misma fue para la 1?

La experiencia 1 se modificó en la experiencia 1³ sólo porque hubo una experiencia intermedia que la substituyó en su pretensión de verdad. La experiencia 2 ocupó el lugar de la experiencia 1, es decir, la reemplazó como aprehensión verdadera del objeto. Al substituir la, la modificó: le adhirió la propiedad de falsa. Si pensamos ahora la experiencia 1

separada de la experiencia 2, entonces no tenemos la modificación descrita, sino dos experiencias igualmente válidas.

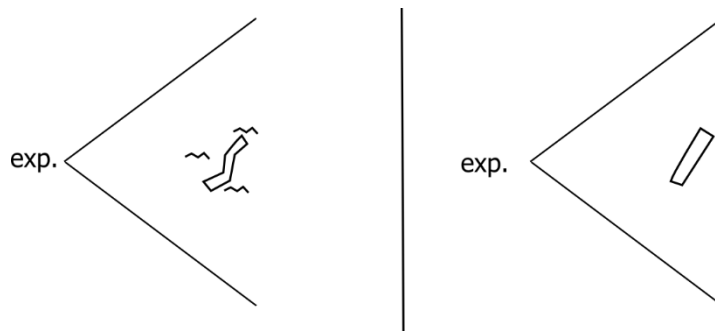


FIGURA 3
EXPERIENCIAS
DESVINCULADAS
IGUALMENTE VÁLIDAS

Dirijamos nuestra atención a la que era nuestra experiencia 2. Si esta experiencia dejara de aparecer, entonces no sería a su vez real, pues experimentaríamos una tachadura similar a la que sufrió la experiencia 1 de la primera serie sintética.

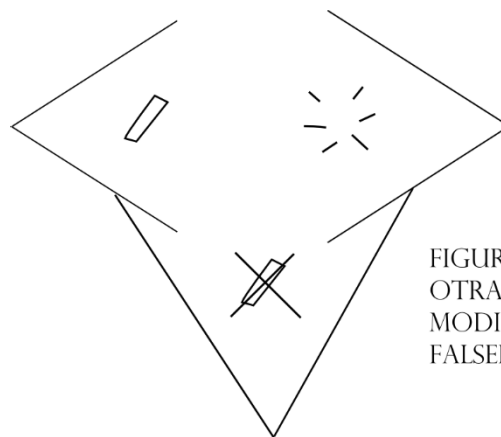


FIGURA 4
OTRA SÍNTESIS DE
MODIFICACIÓN DE
FALSEDAD O TACHADURA

No obstante, ¿qué pasaría si consideramos esta experiencia de la varita recta en conexión con la serie experiencial anterior? ¿Perdería por ello la posibilidad de tachadura?

Como experiencia substitutoria en la primera serie, la experiencia de la varita recta también carga con una pretensión de verdad que tiene que ser mantenida frente a experiencias nuevas. Aunque se ha articulado en una aleación experiencial, puede sufrir una modificación del mismo tipo que la de su enlace. No lo impide en absoluto el que sea el

miembro positivo de un enlace negativo. La experiencia de la varita recta está abierta a la posibilidad de que advenga una experiencia que funcione para ella como ella funcionó para la experiencia que modifica. Si acontece esta nueva síntesis, entonces obtenemos una serie más compleja, pero con idéntico valor. Sería una serie compuesta de segundo grado.

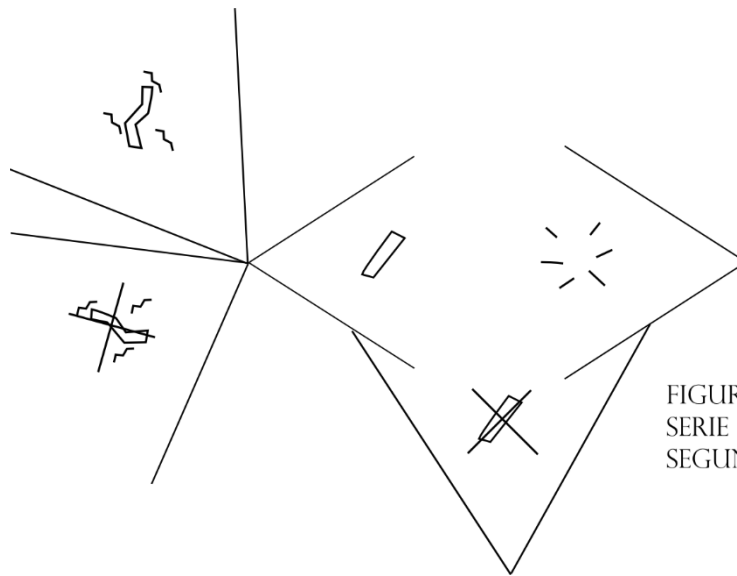


FIGURA 5
SERIE DE TACHADURA DE
SEGUNDO GRADO.

La serie en que he representado la nueva modificación tiene, además, una peculiaridad. Vemos una modificación ejecutada por una experiencia intermedia de un objeto inexistente. En nuestra primera serie teníamos, en cambio, una modificación por el cambio de una propiedad de un objeto que seguía existiendo. Cuando la varita recta de la serie compuesta deviene totalmente falsa, se tachan con ella todos sus contenidos previos. Sus experiencias advenientes aparecen entonces saturadas por la negación.

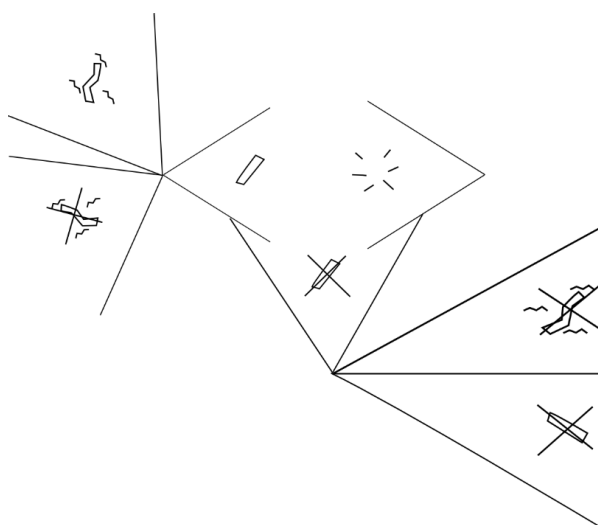


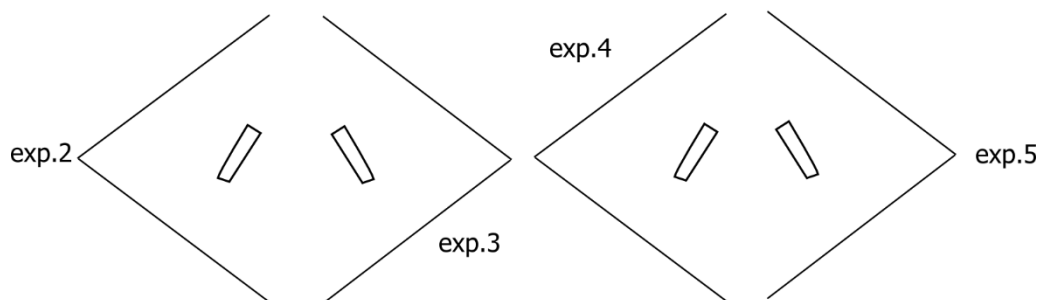
FIGURA 6
RESULTADO DE SERIE DE
TACHADURA DE SEGUNDO
GRADO CON TERMINACIÓN
NEGATIVA ABSOLUTA.

Con lo anterior podemos comprender qué significa que una propiedad y un objeto no sean reales, pero no qué signifique que sean reales.

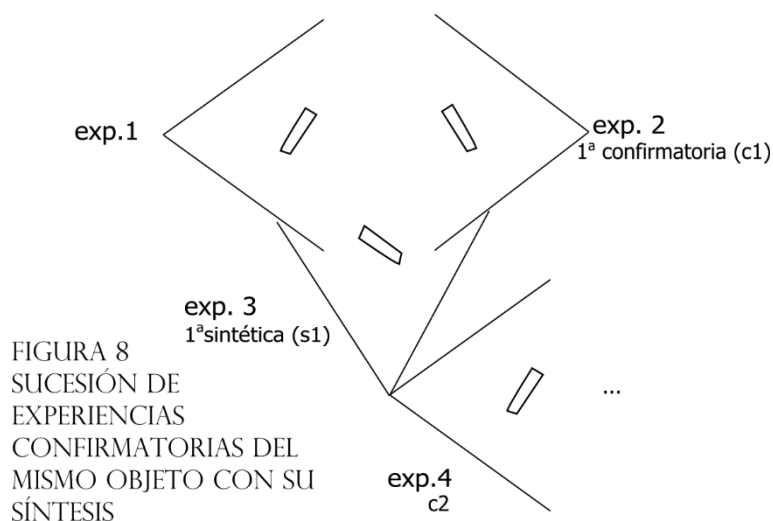
15

La propiedad de real que asignamos al objeto de alguna experiencia implica necesariamente que el objeto no se modifique en un objeto no-real. Esto quiere decir, a su vez, que su experiencia no se modifique en una experiencia de un objeto no-real. Por esencia, la propiedad de real demanda la *confirmación* de las pretensiones de la experiencia. De lo contrario, al ser éstas *desconfirmadas*, la experiencia se vuelve en ellas experiencia de un objeto falso. En nuestro ejemplo podría suceder así: sacamos la varita del agua y la dejamos en el suelo. Al otro día, la volvemos a ver y aparece tal cual la vimos el día anterior, es decir, con el mismo contenido material. Luego, dejamos de prestarle atención. Volvemos la cabeza una vez más hacia ella y aparece idéntica. Nos alejamos del lugar y, al regresar, sigue allí con las mismas propiedades. Al día siguiente se repite la operación con ciertas variantes. A causa de todos esos actos, la varita se ha confirmado o se ha vuelto un objeto real para nosotros. Por lo tanto, en este nuevo tipo de síntesis las experiencias se alían *concordantemente*:

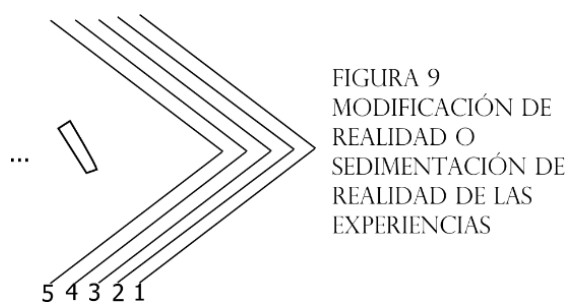
FIGURA 7
SUCESIÓN DE EXPERIENCIAS
CONFIRMATORIAS DEL MISMO
OBJETO



Como síntesis, las experiencias se unifican junto con sus contenidos objetivos en una sola experiencia y en un solo objeto. Estos son, cada uno en su estilo, *unidades de multiplicidades* o *unidades sintéticas*. Una sucesión confirmatoria es un estilo específico de unificación. Podemos pensar, por ejemplo, en una experiencia confirmatoria.

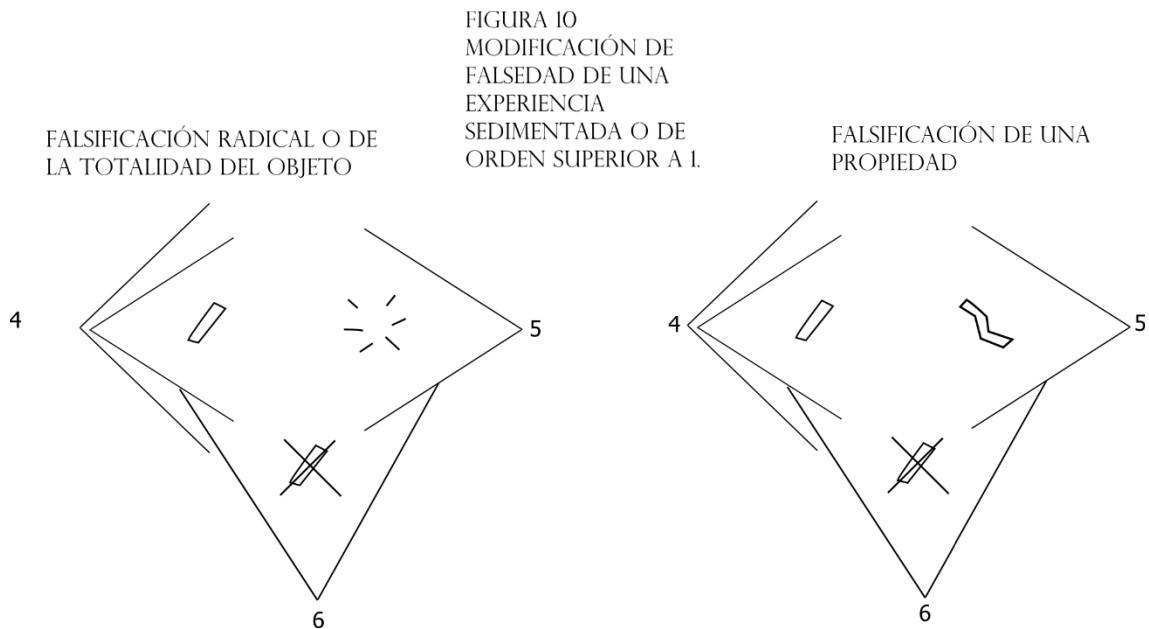


La experiencia 4 es una experiencia que implica una confirmación. Esta confirmación es su pasado. Si nuestra experiencia 4 fuera única, es decir, experiencia 1, todavía estaría abierta la cuestión acerca de su estatuto: ¿sería real o falsa? Sería real, si se confirmara; falsa, si se desconfirmara. Por el contrario, una experiencia auténticamente 4 de una serie confirmatoria ha ganado un peso específico que la distingue de cualquier experiencia primera. Este peso específico es la experiencia sintética confirmatoria 3. Como confirmación, ella es una modificación. El sentido específico de esta confirmación es ser un enlace de concordancia. Esta síntesis produce entonces una *sedimentación* o *afianzamiento* de la pretensión de verdad de la experiencia 1. Podemos imaginar tantas sedimentaciones como síntesis concordantes sean posibles.



Sin embargo, que una experiencia ha ganado cierto peso quiere decir que no tiene peso absoluto. En otras palabras, la cuestión acerca de su falsedad o realidad sigue abierta, pero en un sentido modificado. Ya no se trata de una sola experiencia, sino de una experiencia 4. ¿Qué sucedería a ésta si no se confirmara por la siguiente? Sufriría una modificación similar

a la experiencia 1 de la varita sinuosa al entrar la experiencia 2 de la varita recta en la sucesión del aparecer, es decir, se tacharía. Esta tachadura es la operación sintética que he llamado enlace de oposición, el cual puede ser de propiedades o de la totalidad objetiva.



La tachadura ha sido realizada a pesar del peso específico y justamente por no ser absoluto. La experiencia de la negación se puede dar en diferentes niveles respecto del miembro antecedente al que se refiere. Dicho con exactitud: se puede dar sin restricción alguna relativa a los diferentes niveles confirmatorios que pueda traer su experiencia pasada.

Lo anterior también nos enseña lo siguiente. No sólo la experiencia 4, o cualquier experiencia $4+n$, mientras n implique más confirmaciones, está abierta a su negación por falta de una experiencia 5 o $5+n$ concordante, sino que, cuando ha sido negada, podemos reconocer que lo que ahora es una experiencia falsa se confirmó 1 o n veces. Por ejemplo, la experiencia de la varita sinuosa, al no ser extraída del agua, se puede confirmar múltiples veces.

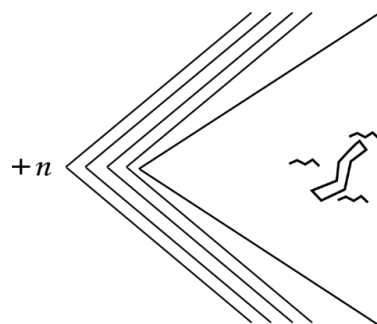


FIGURA 11
CONFIRMACIÓN DE LA
VARITA SINUOSA

Serie de experiencias que sería tan real como

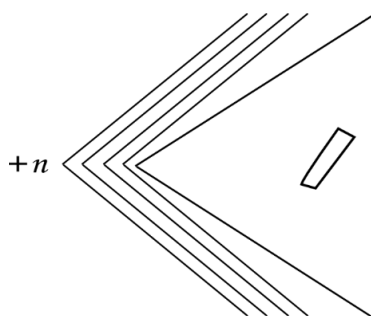


FIGURA 12
CONFIRMACIÓN DE LA
VARITA RECTA

Por lo tanto, no podemos distinguir últimamente entre una experiencia real de objetos y una experiencia falsa confirmatoria de objetos. De otra manera: la experiencia que ha ganado en peso específico 1 o $1+n$ veces realidad, si no se confirma en el paso 5 o $5+n$, deviene falsa y, con ella, *toda* su realidad.

Si no podemos distinguir concluyentemente entre realidad y falsedad en los objetos espacio-temporales, entonces ¿qué es lo que designamos con esos conceptos? Porque es evidente que, a pesar de haber difuminado la frontera entre ellas, en nuestra experiencia cotidiana

seguimos significados diferentes a ambos términos. Por ejemplo, el concepto de ilusión de los sentidos todavía tiene un valor que no ha sido modificado por nuestras reflexiones. Decíamos que la experiencia tiene un correr coherente. No obstante, es igualmente evidente que ya no podemos emplear los términos de realidad y falsedad para nombrar lo que, bajo consideración filosófica, hemos descubierto insuficiente a su sentido estricto. Partamos nuevamente de nuestros ejemplos.

Cuando regresamos la varita al agua y vuelve a aparecer como sinuosa, ya no creemos que sea sinuosa. Esto se vuelve entonces una actitud, porque ya sabemos que ella es, en tanto sinuosa, sólo una ilusión. Este modo de la creencia es el de nuestra vida ordinaria. Juzgamos con él sin mayor reflexión, lo que significa que los sentidos de realidad y falsedad están previamente decididos. Si pensamos, en cambio, las dos experiencias de la varita fuera de su unidad sintética, entonces no podremos saber qué es lo que nos motiva a asignar a una lo real y a otra lo falso. Las representaciones individuales son insuficientes para resolver el problema de la realidad. Por lo tanto, la respuesta está fuera de la representación individual. Bien, lo que se opone a lo individual es lo múltiple y, al hablar de lo múltiple, hablamos de *contextos* o *circunstancias*.

La varita recta y la varita sinuosa no pertenecen al mismo contexto de aparición. Una está en lo que llamamos “contexto real, otra en lo que llamamos “contexto falso”. La varita recta aparece en una circunstancia en la que es ella en persona. En cambio, la varita sinuosa aparece en una circunstancia en la que está mediada por otro objeto. El agua impide que la varita aparezca en persona. A su aparecer en persona nos referimos cuando afirmamos: “la varita-recta es real” y al aparecer mediato, cuando decimos: “la varita-sinuosa es falsa”.

Si reflexionamos sobre estos diversos apareceres, entonces tendremos que reconocer que son dos contextos fundamentales de nuestro mundo y que, en atención a ellos, hemos acuñado los términos de realidad y falsedad. Pensemos, aún más, en las circunstancias de aparición relativas a los colores: día y noche, luz y sombra.

No obstante, que el objeto se deba dar así en determinado contexto no impide que pueda ser de otra manera. La varita recta puede ser desconfirmada por una experiencia subsiguiente de sí misma, a pesar del contexto de realidad en el que aparece. En otras palabras, nada impide que se sintetice con ella una experiencia al modo del enlace de

oposición. Tampoco es imposible que, en el contexto falso, la varita se modifique en sentidos distintos al de la sinuosidad.

Por otro lado, la circunstancia que advertimos como real puede ser sólo una entre otras posibles. Son pensables mundos en que los colores sean distintos a lo esperado en nuestra circunstancia real o mundos en que la configuración del espacio sea diferente, como en los cuadros de Escher. Esto implicaría, necesariamente, que para otros seres sean precisamente esos mundos los mundos reales, mientras que uno como el nuestro les parezca una modificación de su propio mundo, tal como nosotros pensamos el suyo.

No podemos adjetivar con el concepto estricto de real nuestro mundo, pues éste es una circunstancia posible entre otras. Sin embargo, como es *nuestra* circunstancia, es decir, es *nuestro* mundo o lo que constituye nuestra ordinariadad, haremos bien en llamarla *normalidad*, y a todas las demás, incluso, pues, a la falsa, *anormalidades*.

17

Para que exista un mundo cualquiera tiene que existir una normalidad circunstancial, a la que puede oponérsele una anormalidad igualmente circunstancial —*puede*, porque es pensable una especie de ventura experiencial sin anormalidades.

La norma que forma la circunstancia tiene que ser *confirmable* para que el mundo respectivo *exista*. De lo contrario, o no habría mundo o habría otro. A otros mundos otras reglas, las cuales también tienen que llegar a confirmación. Cómo llegan a confirmación y, por lo mismo, a existencia los mundos, es algo que limita los alcances de toda creencia ordinaria posible.

La circunstancia es un nexo de objetividades que se acredita en la relación de sus miembros. Ella es confirmable en el tránsito de uno a otro. Por eso, en cada uno de los miembros está indicada la circunstancia misma, justamente en tanto que miembro suyo. La circunstancia se verifica siguiendo el nexo que vincula un miembro con otro. Estos miembros pueden ser miembros de una misma circunstancia o miembros de circunstancias diferentes pero relacionadas.

Las circunstancias también pueden ser tales que falte una relación entre ellas. Entre dos circunstancias pensadas puede no haber circunstancia unificante, con excepción del pensamiento. De esta manera imaginamos mundos distintos al nuestro. Pero las

circunstancias pueden ser tales que exista una unificación real y no meramente pensada. Al estar en relación, las circunstancias pertenecen a una circunstancia superior, a una circunstancia de circunstancias. Una ejemplificación de esta síntesis circunstancial es el paso de la varita sinuosa a la varita recta.

En nuestro ejemplo, la circunstancia superior es la que vincula el contexto del aparecer recto con el del aparecer sinuoso. Esta circunstancia no puede ser otra que la circunstancia del aparecer normal en su sentido completo, es decir, comprendida como la circunstancia en que aparece la varita recta y la varita sinuosa. Veamos esto más de cerca.

Hay una unidad sintética experiencial entre el aparecer de la varita recta y el de la varita sinuosa. Mientras percibimos la varita sinuosa está co-presente un nexo u *horizonte* de objetos y de experiencias inactuales que componen el mundo. Ello implica, en lo más básico, nexos espaciales y temporales. Por ejemplo, sabemos que la cabaña está en tal dirección y que nos tomaría tanto tiempo en llegar a ella, que el bote está en tal otra, etcétera: este horizonte se puede ampliar hacia todas las locaciones posibles de experiencia dentro de la normalidad de nuestro mundo. Esta normalidad es, también, la que nos motiva —y nada más puede hacerlo— a introducir la mano en el agua para extraer la varita. Gracias a ella descubrimos la falsedad de su presentación sinuosa, pues nos induce a una comprobación de la que de otra manera no tendríamos noticia. El mundo co-presente nos ofrece una regla para el aparecer de los objetos a la que nos remitimos para ir y venir, pero también para ver una acción tal como sacar la varita del agua, que es una acción confirmatoria, aunque no sólo eso.

Este horizonte de mundo se verifica en el acto de experiencia que transcurre entre el ver la varita sinuosa y el ver la varita recta, y prosigue en los horizontes temporales y espaciales que lo desbordan. Es claro, pues, que en ese horizonte se fundamenta nuestra creencia en la realidad. Ahora bien, él se impone de tal manera que no consideramos las cuestiones profundas relativas a la posibilidad de su decepción. Todo lo que decepciona esa normalidad se disuelve como anormalidad dentro de la normalidad, como ilusión de los sentidos. Los conflictos de la experiencia consigo misma se resuelven a favor de la regularidad del mundo y de la anulación del significado filosófico de lo anormal.

Si la experiencia de la circunstancia sólo es posible colocando la mirada en uno de sus relatos, mediante el cual perseguimos los nexos indicados en él hacia otras objetividades,

entonces es posible que esos nexos no se verifiquen más. Puede advenir para ellos un enlace de oposición similar al que advino a la varita sinuosa. Así, la normalidad puede cambiar en el sentido de una *ausencia de normalidad* o en el de una *nueva normalidad*. En la creencia ordinaria tenemos un nexo determinado de objetividades, una *regularidad apariencial creída*, pero no tenemos la serie de experiencias que confirma definitivamente ese nexo, así como no tenemos la serie de experiencias que confirme últimamente lo que creemos respecto de los objetos singulares.

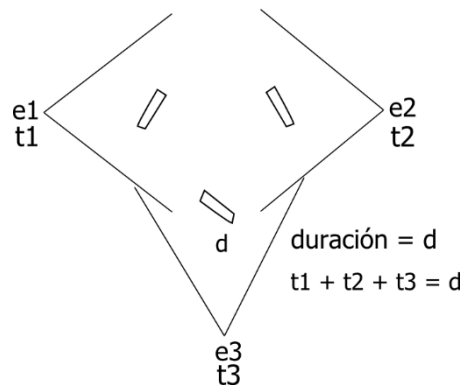
Es más, el tipo de acreditación o confirmación de una objetividad material como la varita es una acreditación individual dentro de la normalidad de nuestro mundo, dentro de lo *típico*. Sabemos de esa tipicidad sólo por la serie experiencial de un objeto individual y de sus relaciones con otros objetos individuales. Por eso, aunque no podemos eximirnos de una descripción propia a lo circunstancial y en deslinde de lo objetivo individual, la necesidad de los relatos de la circunstancia y la identidad en su estructura de confirmación, en cierto nivel, nos permite continuar describiendo sólo las individualidades y derivar de ellas ciertas consecuencias válidas para la circunstancia.

18

Para comprender mejor las limitaciones que afectan a nuestra creencia ordinaria en el mundo es menester ahondar en las condiciones de la experiencia del error. Sabemos que la postura normal está sujeta a ser falsa por la posibilidad de su no confirmación. Observemos de nuevo pero con mayor detenimiento lo que esta experiencia implica.

La experiencia del mundo está en el tiempo. Toda experiencia 1 gana realidad conforme experiencias subsiguientes se unifican con ella de manera confirmatoria, es decir, conforme arriban nuevas experiencias concordantes con ella. Estas experiencias recién llegadas tienen, por esencia, un tiempo propio e incompatible: la experiencia futura al ser presente no comparte el tiempo de la experiencia anteriormente presente y así indefinidamente. Podemos descubrir las mismas relaciones no sólo

FIGURA 13
SUCESIÓN Y SÍNTESIS
TEMPORAL OBJETIVA DE
CONFIRMACIÓN.



hacia el futuro, sino también hacia el pasado. La experiencia presente al ser pasada no comparte el tiempo de la pasada y así indefinidamente. Sin embargo, la síntesis concordante unifica a su modo los tiempos propios de las experiencias individuales sin confundirlos. Los tiempos de las experiencias concordantes se sintetizan en un *tiempo objetivo*. Este tiempo es el de una *duración* “x”, cuya esencia es ser la suma de los tiempos de las experiencias individuales sintetizadas.

La experiencia de la duración es la de la *unidad objetiva temporal* de los tiempos individuales de una serie experiencial. Por otro lado, la individualización de las experiencias depende de la individualidad de sus tiempos. Las experiencias son últimamente diferentes por su individualización temporal. Al ser individuos temporales son *temporalidades*. Su diferencia temporal es condición necesaria para hablar del paso del tiempo, es decir, para que exista el tiempo.

Entonces, tenemos que definir la experiencia de la realidad como un proceso confirmatorio que ha ganado mucho peso *en el tiempo de vida* de un sujeto. Sin embargo, por su naturaleza temporal, el proceso *constituyente* de la realidad puede ser anulado por una experiencia futura desconfirmante. Desconfirmar quiere decir, pues, tanto como *aconstituir*. La posibilidad aconstitutiva es esencial a la experiencia. Su carácter temporal la vuelve siempre menesterosa de confirmación futura. Pero acaso ¿no podemos imaginar una experiencia sin tiempo?

19

¿Qué queremos decir cuando enunciamos algo como “la varita es recta”? A saber, que hay un objeto espacial, colocado aquí o allá y con una forma recta. Ello supone que nuestra experiencia no se reduce al *contenido directo*, es decir, a lo que se presenta actualmente a nuestros sentidos, sino que remite a algo que está más allá de él. En el caso de la figura remite a su *materialidad*. Debido a ella, puedo girarla para descubrir la coherencia de su recta. En el caso de su existencia remite a su *individualidad material* o a su *substancialidad*. Debido a ella puedo experimentarla como una *unidad objetiva*, es decir, separada de los demás objetos que están en relación con ella.

Girar la varita, examinar la perfección de su recta y experimentarla como una unidad objetiva son experiencias que necesitan del tiempo. Muevo el objeto y me muevo en derredor

suyo. Con mi cuerpo opero los cambios de su perspectiva. La experiencia concreta del objeto requiere del tiempo, es decir, que el contenido directo se desplace para que otro ocupe su lugar y así, sucesivamente.

Si fuera imposible realizar esa operación, entonces sólo tendríamos un contenido indiferenciado. No habría tampoco distinción entre la *experiencia de fondo* y la *experiencia superficial*, porque superficie y fondo son diferencias que obtengo en una actividad. Un “presente puro” no constituye ninguna experiencia. Si queremos hablar de la experiencia, tenemos que pensarla, con forzosidad, según sus determinaciones temporales.

20

La relación esencial de la experiencia con el tiempo nos enseña que la sedimentación de sus contenidos es siempre inacabada. Esta sedimentación es posible por un horizonte perpetuo de experiencia. El horizonte de la experiencia, además, siempre es oscuro en cierto grado. Una anticipación del mismo es el grado de claridad al que podemos aspirar. Sin embargo, es evidente que anticipación no equivale a presencia. Así, *presupongo* que la varita es recta. Presuposición significa comprobación mediante experiencia. Sólo de esta manera mi presuposición obtiene valor real. En la comprobación actualizo el horizonte predefinido de lo que no veo, lo traigo a presencia originaria.

Nuestro horizonte de experiencia puede defraudar nuestras expectativas. Esto sucede por su actualización, es decir, por el empalmamiento de una presencia originaria oponente a la presunta. Toda experiencia de mundo se subordina a esta ley. Toda experiencia que pueda tener de un mundo, en general, se subordina a esta ley. En otras palabras, la proposición: “el mundo existe” o “tal o cual objeto existe”, no se corresponde con la experiencia que me lo entrega.

La *no correspondencia* de cualquier afirmación de contenidos sensibles con el proceso en que se constituyen o, visto de revés, la no correspondencia de la evidencia con la pretensión de verdad de la creencia que *nace* de ella, implica que, cualesquiera que sean los objetos *de esta creencia*, están igualmente sometidos al principio de falsedad y de anulación. Aunque en la experiencia del error aparezca una nueva objetividad ésta puede ser tachada o anulada, y esto en un proceso infinito.

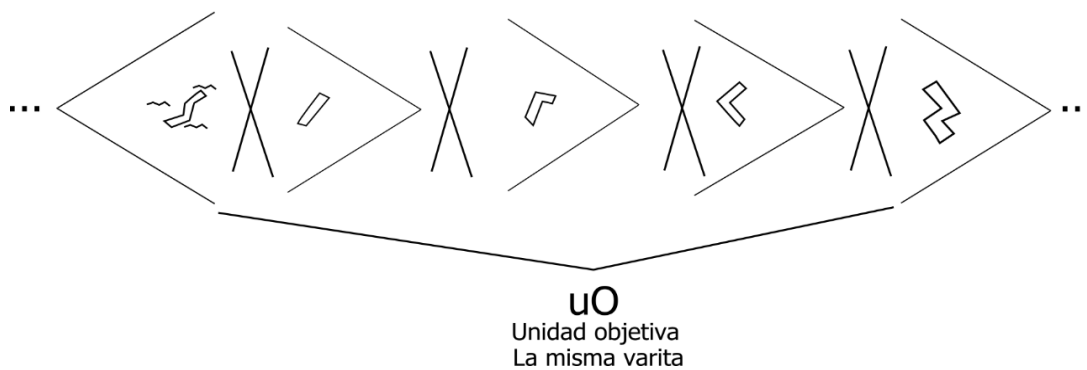
En suma, el carácter temporal de nuestra experiencia del mundo implica la posibilidad esencial de tachadura o anulación de este mismo mundo. *El mundo nunca no es dado completamente, sino que se da en un proceso horizontal infinito.* La creencia y la experiencia no sólo no se corresponden, sino que la creencia misma es falsa en la medida en que quiera ser una afirmación definitiva del mundo. Debemos, por lo tanto, tomar en cuenta los momentos de indeterminación que son parte esencial de cualquier evidencia del mundo material.

21

En las anteriores reflexiones se puso de relieve una característica esencial de la experiencia del mundo que nos servirá para profundizar aún más nuestro examen.

No sólo puede suceder que una nueva propiedad substituya a una anterior, como la rectitud a la sinuosidad, sino que la sucesión de tachaduras puede ser tan persistente que no se constituya una experiencia real. La experiencia sería entonces una *experiencia continuamente frustrada*. Sin embargo, esta experiencia todavía supone que hay una unidad permanente, justamente aquella que se frustra en sus propiedades.

FIGURA 14
SÍNTESIS CONTINUA DE MODIFICACIÓN DE FALSEDAD O
TACHADURA EN UNA PROPIEDAD OBJETIVA



En lo esencial, sería el mismo caso si, en vez de una unidad objetiva singular, pensáramos en el mundo. Frente a la serie continua de sus tachaduras —que no podría ser tan inmediata como la de una singularidad— permanecería *el mundo uno* cuyas son esas modificaciones.

Frente a esas fluctuaciones de la experiencia, sea singular, sea de la circunstancia, podemos *aún* imaginar que *no se constituya* ninguna unidad permanente. Entonces, la experiencia sería ya no tachada, sino inconstituyente, amundana. No tendría mundo.

22

Disponemos de los elementos necesarios para comprender que nuestra creencia ordinaria no nos da ni puede dar una respuesta adecuada a nuestra pregunta por la realidad. En efecto, ella dice: “El mundo (la realidad) es estos objetos existentes, tal como los percibo, y estos otros seres existentes con que los comparto y convivo, incluido yo mismo con mi cuerpo, también tal como lo percibo”. Esta creencia *en la* que vivíamos es ahora una creencia no justificada. La seguridad con que la vivimos no ofrece garantía de lo que pretende: ese mundo creído puede ser un mundo falso. De otra manera: este mundo así creído, con estos tipos objetivos reales, con estos seres y, podemos ahora decir, con esta historia, personal, comunitaria y global, puede, o bien modificarse en algunos aspectos o bien desaparecer. Nada garantiza que la experiencia correrá como lo ha hecho hasta ahora.

Descubrimos eso por dos vías. La primera, la consideración del significado de las experiencias del error que hemos tenido y podemos tener en nuestra vida. La explicitación de la estructura experiencial del error nos ha mostrado la comunidad de esencia de cualquier experiencia sensible y, en especial, la comunidad de esencia relativa a su validez. Esto último ha sido mostrado de manera inesperada: en un todo experiencial, que llamamos experiencia del error, hay dos experiencias que se oponen como los polos de lo verdadero y de lo falso. Sin embargo, el examen concreto de ese todo revela que la relación falso-verdadero es el resultado de una relación de superposición sintética. La particularidad de ese enlace radica en su carácter oponente, de modo que la primera experiencia queda modificada: ya no es la experiencia original, sino esta misma *con un valor agregado*, el de la falsedad.

La identidad de las experiencias abstraídas del enlace oponente enseña que la misma modificación puede ser sufrida por la experiencia superviniente o substitutoria. La experiencia pasada y la experiencia nueva son analíticamente iguales. Por lo tanto, las dos pueden modificarse en el sentido de la negación y obtener así un *estado de valor* falso. Este estado de valor es una *propiedad sintética* que el contenido de creencia adquiere en el enlace.

¿Qué es, entonces, lo que hace de una experiencia algo real? Si la experiencia de la falsedad se caracteriza por tener un estado de valor agregado falso, entonces la experiencia de la realidad se debe caracterizar por tener un estado de valor agregado verdadero. *Una experiencia es real cuando se modifica en sentido contrario al de la falsedad*, cuando la experiencia superviniente es confirmatoria o concordante y no oponente o discordante. ¿Basta esto para una distinción definitiva entre la experiencia real y la falsa?

La experiencia caracterizada como falsa en el enlace de oposición puede ser una experiencia caracterizada como real si al abstraerla de él la pensamos en una serie confirmatoria. Entonces su valor de verdad queda modificado positivamente. Por lo tanto, una confirmación, por más peso que tenga, no nos asegura nada acerca de la verdad última de sus objetos. Otro modo de probar lo mismo sería aludiendo a la necesidad de que la experiencia real se confirmara siempre y, con ello, a la posibilidad de su no confirmación.

Estos exámenes deben demostrar que *tanto la falsedad como la verdad son propiedades de los contenidos de creencia subvinientes*. En un caso, por la relación o síntesis de oposición arriba el estado de valor falso, en otro caso, por aleación de concordancia arriba el estado de valor verdadero. Los estados de valor subvienen porque una nueva experiencia establece una relación de sentido determinado con otra. Por lo tanto, verdad y falsedad no son estados de las experiencias en sí mismas, sino producto de sus relaciones con otras experiencias. Verdad y falsedad son modificaciones de la experiencia.

Una experiencia material no se basta a sí misma para obtener la propiedad de la verdad o de la falsedad. La experiencia a la cual advienen esas cualidades puede ser, además, única o múltiple. El conjunto sintético, en tanto ya es una síntesis de experiencias, tiene forzosamente uno de los dos valores de verdad. El conjunto real es aquel en el que múltiples experiencias se unifican en el modo de la verificación. La síntesis de un conjunto irreal requiere una explicación adecuada a su estructura, en la que se tendría que considerar la no verificación—lo asintético— en el marco de la unidad de las discordancias —lo sintético—, presupuesta por la no confirmación.

La segunda vía por la cual reconocimos la falibilidad de la creencia ordinaria es, en verdad, la aclaración de la condición de posibilidad de la experiencia del error. En esta segunda vía se puso de relieve el papel fundamental del tiempo para la constitución del mundo. En un primer nivel, para la constitución de lo falso y de lo verdadero. Si podemos

hablar de la falsedad y de la verdad de la experiencia material y si tenemos experiencia de ellas no puede ser sino por el tiempo. Verdad y falsedad son propiedades temporales. En un segundo nivel, para la experiencia objetiva más simple. Para eso nos servimos de nuevo del ejemplo de la varita y de la conjetura de una experiencia sin tiempo. El resultado es que, incluso para tener esta experiencia material básica, necesitamos del tiempo.

De acuerdo con las dos vías anteriores pensamos al tiempo como *subsuelo originario de la experiencia*.

23

Del tiempo es componente de indeterminación el futuro. El objeto real se constituye por el proceso de confirmación de su unidad objetiva. Este proceso tiene, por esencia, la forma de una síntesis de experiencias. En relación con el tiempo, la síntesis instituye una duración objetiva. Todo lo ordinario emana de este proceso. Pensemos, de nuevo, en la posibilidad de que el objeto o el mundo conocidos no vengan más a presencia: cerramos los ojos, los abrimos y lo que tenía que estar ahí ya no está; nos despertamos y ya no percibimos nuestro cuerpo, sino uno nuevo, etcétera. Estas experiencias son posibles por la estructura temporal de la experiencia.

Al ser abierto de lo real lo llamamos *horizonte*. A su estar constituido, *sedimentación*. Toda sedimentación es una semiclausura de la experiencia. La relación entre el horizonte y el sedimento, es decir, entre pasado y futuro, condiciona todo lo que se pueda decir sobre la realidad material. El tiempo se instaure así como límite absoluto de nuestro saber. Cualquier afirmación de contenidos materiales que sobrepase lo dado a la experiencia que le sirve de base, es una afirmación inadecuada. Cualquier afirmación de contenidos materiales que provenga de una sedimentación de la experiencia, es una afirmación motivada.

Ahora somos capaces de comprender una nueva verdad. Si la experiencia más básica, aquella en que nos es dado un objeto, tiene por necesidad esencial la forma del tiempo, entonces ella está igualmente abierta, como nuestra experiencia de nivel superior, es decir, la que confirma la realidad de un objeto ya *dado*, a un componente de indeterminación.

Capítulo Segundo

El argumento del cambio

Tenemos que pensar en una respuesta diferente a la ordinaria a la pregunta por el mundo. Ahora podríamos responder de acuerdo con el resultado de nuestros exámenes. Por ejemplo, así: “en todo caso y pese a las objeciones previas, el mundo es lo que se ha constituido como realidad, es decir, este conjunto de objetos tal como lo he visto y como lo puedo pensar según esa visión, con todas las propiedades que la experiencia me ha enseñado que posee. Cada vez que veo una cosa, ya sé a qué atenerme respecto de ella. La única salvedad que introduzco en mi creencia es que me puedo equivocar, que el objeto puede resultar falso y todo este mundo una ilusión. Esto lo sé por la estructura o la forma de la experiencia que me da esos objetos, ese mundo y motiva mis afirmaciones.” Así, limitamos nuestro saber al curso transcurrido de nuestra vida y a los actos que se motivan en él. No contradecemos lo que nuestras reflexiones han descubierto, sino que procedemos de manera congruente con ellas. Moderamos nuestras pretensiones de creencia. Nuestro mundo creído se ha vuelto condicional, es decir, dependiente de que se cumplan ciertas condiciones. Y esta condicionalidad es infinita: siempre nos reservamos el horizonte futuro.

Hagamos una reflexión retrospectiva. Establecimos que lo que llamamos realidad es el resultado de un proceso de confirmación. La confirmación es síntesis de experiencias. Los objetos son reales porque son los mismos en el curso de n experiencias confirmatorias. Estas experiencias, en cambio, siempre son diferentes y, por lo mismo, individuales en el sentido estricto de la palabra. Una experiencia número 1, con la que comience la serie de experiencias de un objeto, es, por esencia, diferente de una experiencia número 2 de la misma serie por tener un tiempo único. La regularidad esencial con que el tiempo distingue a las experiencias es válida para todas las relaciones posibles que una n experiencia tenga con otra n experiencia.

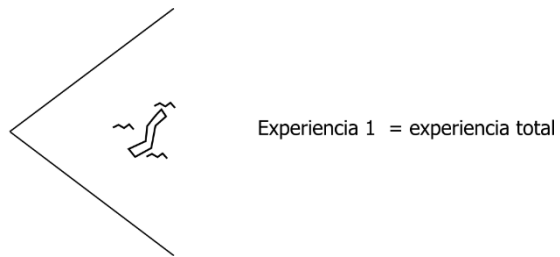
La pregunta que podemos formular ahora es esta: ¿cuál es, en relación con la diferencia de los contenidos objetivos, nuestro objeto confirmado? Porque seguimos creyendo en un objeto y un mundo —este mundo para nosotros, constituido para nosotros— a pesar de nuestro nuevo saber, es decir, a pesar de la salvedad que hemos introducido en nuestra creencia. Los objetos reales ¿son los que se presentan a la experiencia actual? Sabemos, por otro lado, que llamar a un objeto real sólo a partir de una experiencia es imposible, pues para ser real necesita de una serie sintética de experiencias que lo confirme.

A un objeto carente de tal sistema experiencial no lo podríamos llamar real. La experiencia de lo real exige que lo real no sea un objeto limitado a la experiencia actual —a ésta que ahora y aquí tengo— sino un objeto que rebase a la experiencia singular presente. Ese objeto implica un sistema temporal de experiencias tuyas. Luego, el objeto real no está simplemente ahí, sino que está ahí porque ha estado ahí. Pero así como la realidad del objeto no puede pertenecer a la experiencia singular presente, tampoco le pertenece a ninguna de las experiencias pasadas posibles de él mismo.

25

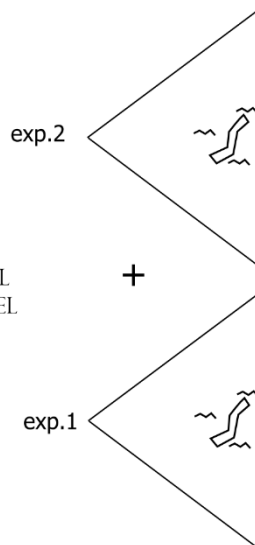
En nuestro saber ordinario el contenido actual de la percepción sensible es identificado con el objeto real. Vemos la varita en el agua por vez primera y la reputamos real tal como nos aparece, inmediatamente. Este hábito está motivado por la coherencia de la percepción sensible.

FIGURA 15
LA CREENCIA ORDINARIA
IDENTIFICA EL OBJETO REAL
CON UN CONTENIDO
PRESENTE

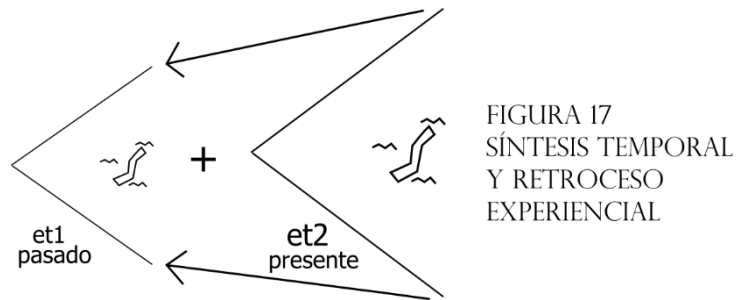


No obstante, si el objeto es real, entonces debe poder presentarse en otras experiencias. Por lo tanto, necesitamos de otra experiencia del mismo objeto, la cual se sintetiza con la primera.

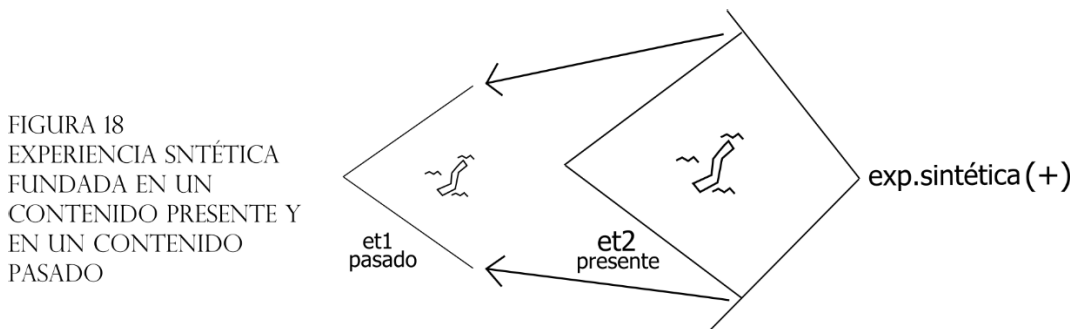
FIGURA 16
NECESIDAD DE LA
SÍNTESIS EXPERIENCIAL
PARA LA REALIDAD DEL
OBJETO



Por otro lado, la experiencia adviniente tiene su tiempo propio, no confundible con el de aquélla. Las dos experiencias no pueden ocupar simultáneamente el presente. Esto significa también que su contenido objetivo es diferente, aunque sólo sea en su temporalización. De esta manera obtenemos una experiencia 1, con la cual se sintetiza una experiencia 2, de modo que la experiencia 1 retrocede en el tiempo junto con su contenido objetivo:



Al suceder esto, el contenido objetivo de la experiencia 1 se modifica: ya no es contenido presente o actual, sino pasado o inactual. Por ejemplo, el contenido de ayer no está ya vivo frente a nuestros ojos. Por lo tanto, la experiencia que nos entrega el contenido pasado no es una experiencia de lo presente, sino una experiencia de lo pasado, es decir, un *recuerdo*. Cuando el objeto de la experiencia es real, lo es en la síntesis de un contenido presente y de un contenido pasado, de una experiencia presente y de un recuerdo. La síntesis es una experiencia fundada en las experiencias que unifica.



Asimismo, se puede ver que para que este proceso se dé necesitamos, desde el comienzo, la posibilidad de una experiencia futura del mismo objeto. La experiencia futura es absolutamente necesaria para se constituya el movimiento de lo presente a lo pasado, pues de lo contrario no habría contenido que desplace el presente al pasado.

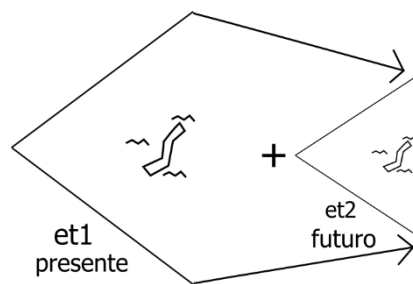


FIGURA 19
SÍNTESIS TEMPORAL Y
FUTURO EXPERIENCIAL

El contenido futuro es presentado en una experiencia acorde con lo futuro, es decir, en una *expectativa*. La expectativa no es propiamente una experiencia, si por experiencia entendemos experiencia intuitiva, sino la posibilidad de una intuición. No obstante su mera formalidad, la expectativa es esencial para la constitución de la experiencia real. La expectativa también se sintetiza con la experiencia presente, de modo que se constituye una aleación experiencial de curso propio.

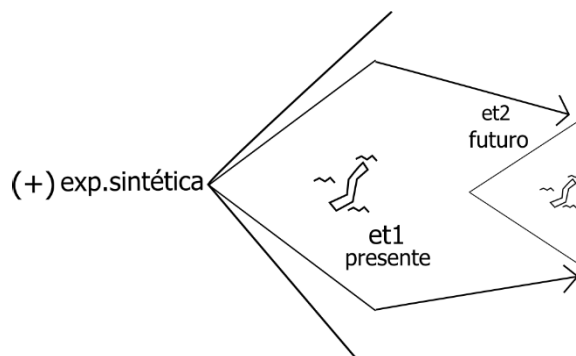


FIGURA 20
EXPERIENCIA SINTÉTICA
FUNDADA EN UN
CONTENIDO PRESENTE Y
EN UN CONTENIDO
FUTURO.

El contenido de la experiencia futura se vuelve intuitivo al llenar el presente. La experiencia futura deviene experiencia presente, lo que significa que la anteriormente presente se recorre al pasado. El contenido presente se recorre, igualmente, al pasado. El movimiento temporal es, por lo tanto, un movimiento armónico de contenidos objetivos y experiencias. Este movimiento se experimenta en *una misma* síntesis. Ésta, en tanto está determinada por las tres categorías temporales, es una *síntesis completa*.

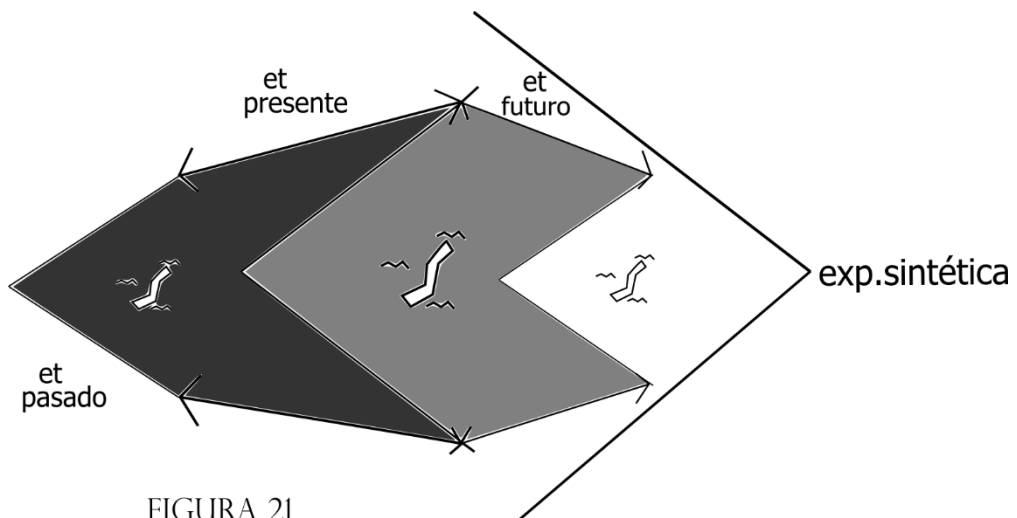


FIGURA 21
SÍNTESIS COMPLETA.

El objeto se constituye a partir de tres contenidos de experiencia diferentemente temporalizados, pero esencialmente vinculados entre sí. En la *síntesis objetiva* se alían entre sí como partes de una duración.

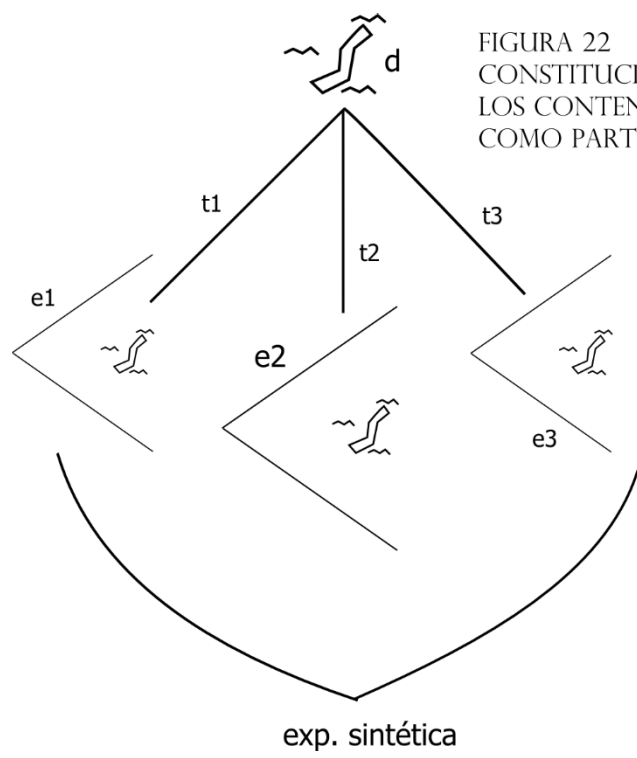


FIGURA 22
CONSTITUCIÓN DE LA DURACIÓN.
LOS CONTENIDOS TEMPORALES
COMO PARTES DE LA DURACIÓN.

La experiencia sintética completa es la única que podemos denominar con derecho experiencia de un objeto real. Al ser sintética es una *experiencia fundada*. El contenido unificado tiene tres dimensiones: pasado, presente y futuro. Lo que creemos ordinariamente es que el contenido presente equivale a la totalidad del objeto. Somos ciegos para las capas infra y superiores, pasadas y futuras, que ese objeto por necesidad esencial manifiesta para poder ser visto incluso con esa mirada. Siempre están esas capas temporales del objeto, lo sepamos o no, lo queramos o no.

No hay, por lo tanto, algo así como un ver simple de la mirada ordinaria, sino que ésta es en sí compleja. Bien, descendamos al estrato más básico de la constitución de la experiencia real.

26

Nos apoyaremos de nuevo en el ejemplo de la varita ¿Qué está implicado en lo que parece una experiencia tan simple y que ha sido figurada así?:

Está implicado que el objeto varita-recta es un objeto con cierta consistencia material, es decir, con una forma y un color; que está, además, extendido en el espacio; que tiene lados por los cuales lo podemos tomar con la mano, girar, acercar y alejar. Esto quiere decir que nuestro objeto es un individuo material. Por eso, haremos bien en corregir nuestra figura:

FIGURA 23
FIGURACIÓN PREVIA DEL
OBJETO

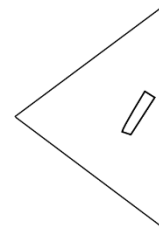
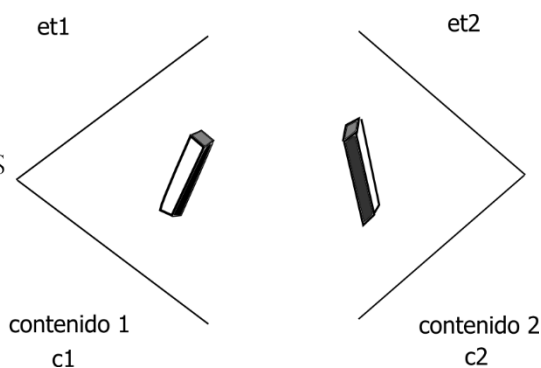


FIGURA 24
OBJETO EXTENDIDO



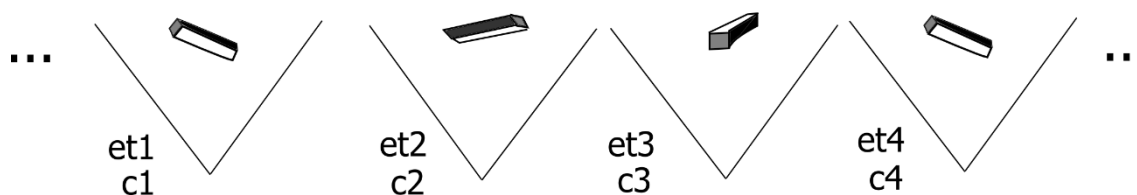
Vemos el objeto extendido por algunos de sus lados. Uno de ellos es el frontal, mientras que los demás están anexos a él. Uno o varios pueden ser vistos sin ser frontales. Uno o varios pueden yacer ocultos a la vista. Para ver los vistos pero no frontales como frontales se necesitan cambios de los contenidos objetivos de la experiencia. Lo mismo para traer a visualización, sea de manera anexa o frontal, los lados ocultos. En otras palabras, se necesitan otras apariciones del mismo objeto, en las que sus lados modifiquen su orden y advengan en experiencias singulares con tiempos propios.

FIGURA 25
CAMBIO DE CONTENIDOS
OBJETIVOS.
VISUALIZACIÓN DEL
OBJETO.



La misma necesidad se verifica para cualesquiera lados del objeto que puedan entrar en el campo actual de nuestra mirada, incluso para repetir uno anteriormente visto:

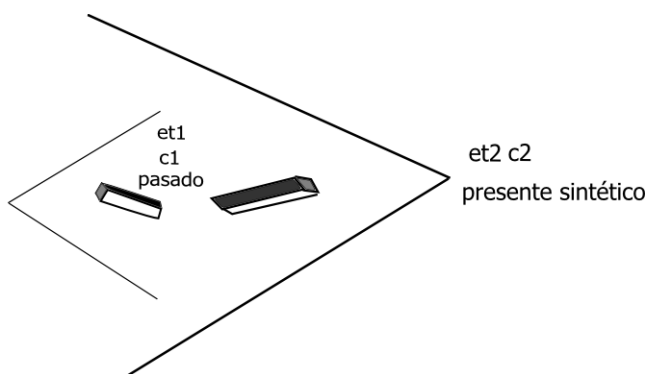
FIGURA 26
CAMBIO DE CONTENIDOS
OBJETIVOS.
VISUALIZACIÓN DEL
OBJETO.



A cada experiencia del objeto corresponde un tiempo y un contenido objetivo propios. El objeto no se puede componer con una sola visualización, sino con múltiples. Estas multiplicidades experienciales del mismo objeto son las portadoras de su sentido material. Los objetos referidos pero no aclarados por nuestra creencia ordinaria son, precisamente, estas unidades de multiplicidades.

Si “objeto extendido” quiere decir multiplicidad, entonces es evidente que no tenemos acceso a ella en el ver simple o en la experiencia actual de un solo lado del objeto. Para “ver” esa multiplicidad — que quiere decir lo mismo que ver el objeto—, un ver simple, es decir, un contenido de sensación actualmente vivido, tiene que dejar de ser actual de modo que uno nuevo ocupe el campo del ver simple actual. Dejamos de ver un lado u orden de lados para ver el otro. No obstante, los dos contenidos del objeto tienen que estar unidos para darnos a conocer *un* objeto. Esta unión no se puede realizar en el modo de dos presentes, sino como síntesis de tiempos experienciales diferentes.

FIGURA 27
UNIÓN SINTÉTICA DE
DOS CONTENIDOS DE
SENSACIÓN.



La experiencia sintética es la de un contenido presente aliado con uno pasado. Aunque los dos contenidos son contenidos del mismo objeto, se distinguen por el orden objetivo y temporal.

La aleación de la experiencia presente con el contenido pasado no implica un recordar, sino una *retención*. Esto quiere decir que el lazo sintético es experimentado en una forma más primigenia que la del recuerdo.

El objeto espacio temporal conserva siempre la posibilidad de volver a lados anteriormente vistos o de ver nuevos. En el primer caso, estamos motivados por la expectativa de lo ya dado. En el segundo caso, la motivación está fundada en la expectativa de lados nunca vistos. El lado incógnito del objeto tiene una predelineación acorde con el tipo objetivo. No hay una experiencia intuitiva previa del lado, pero sí una forma posible de esa experiencia.

El lado esperado, sea ya visto o por ver, es dado a la experiencia como contenido futuro. Como la experiencia debe ser sintética, el contenido futuro está asociado con el contenido presente. Esta asociación tiene una forma más primitiva que la de la expectativa, a la cual llamaremos *protención*. La relación esencial del futuro con el presente y con el pasado implica que nuestra experiencia completa del objeto es una síntesis de lo protendido, lo retenido y lo presente. Para traer a evidencia esta síntesis completa podemos, por ejemplo, manipular un objeto o movernos a su alrededor. Un objeto que viene a nuestro encuentro también es un buen ejemplo.

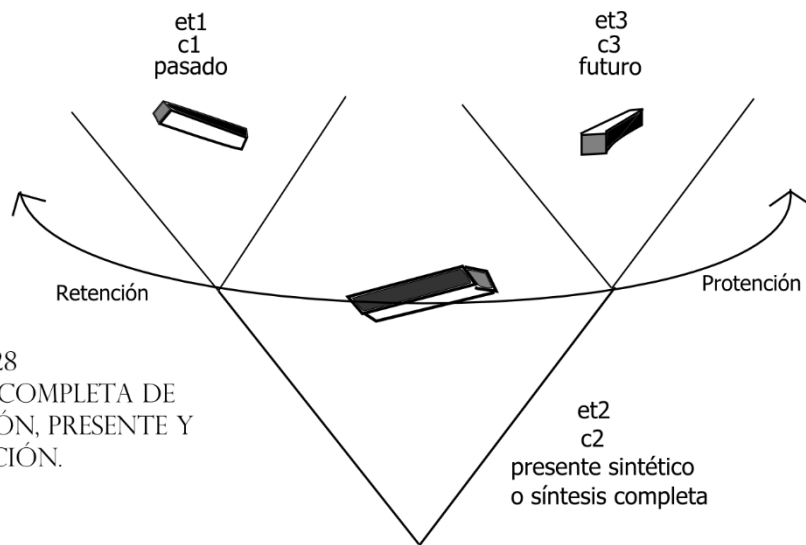


FIGURA 28
SÍNTESIS COMPLETA DE
RETENCIÓN, PRESENTE Y
PROTENCIÓN.

El primer contenido pasado del objeto es el primer contenido presente que se vuelve pasado. El primer futuro es la potencialidad de que advenga un lado no visto o uno ya visto. El primer pasado del objeto tiene la posibilidad de ser el segundo futuro, en tanto éste es un volver a ver. El primer futuro tiene que ser otro lado que no sea el que ocupe el primer presente. Todo ello, si se trata de una experiencia que cambia los lados del objeto. De lo contrario, el primer presente puede fungir como primer futuro, por ejemplo, cuando cerramos y abrimos los ojos.

En definitiva, tenemos dado un objeto espacio-temporal porque captamos a una su presente con sus lados protenidos y retenidos. El objeto está ahí multifacéticamente, tanto en sentido temporal como en sentido objetivo. Esta plurifacia del objeto no es toda intuitiva. El contenido retenido es previamente intuitivo. El contenido protenido es potencialmente intuitivo. Intuitivo es con exclusividad el contenido presente, sólo él es *dado originariamente*. *La experiencia es un sistema de referencias o de intenciones de distinto sentido, un entramado intencional o un enlace de correlaciones*. A cada contenido del objeto corresponde una experiencia: al contenido presente, la experiencia actual, la intuición, al contenido pasado, el recuerdo y la retención, al contenido futuro, la expectativa y la protención. La aleación intencional, en tanto es completa, es una *intención completa*. Las experiencias de distinto signo están siempre presupuestas por la experiencia completa del mundo material. En sus interrelaciones, constituyen el acto complejo de la experiencia sensible.

Respecto de los objetos así dados vale la misma posibilidad infinita de tachadura que antes hemos descubierto. Empleando los términos anteriores, decimos ahora que es posible que nuestras intenciones no sean confirmadas, que no se presente este o este otro *contenido intencional*. La modificación también puede ser de una de las propiedades del objeto o de su existencia. Al contrario, cada lado o estructura de lados puede ser verificada múltiples veces y tendrá que serlo para ser real. Una sola aparición es insuficiente. Por lo tanto, la misma ley temporal es válida para los lados de un objeto que para el objeto mismo. En la progresión de las experiencias posibles que le corresponden como lado se constituye como una duración en la duración general del objeto.

27

Hay, pues, tres objetividades en el objeto material: la de los lados del objeto, la del objeto mismo y la de sus propiedades. Lado y propiedad son conceptos análogos al de objeto.

El contenido de la experiencia tiene la función de *exhibidor* de esas objetividades. Su esencia es exhibir y la de las objetividades ser exhibidas. Se exhibe algo a alguien, y en esta función de intermediario se agota el ser del contenido. “Contenido objetivo” alude tanto a lo contenido del objeto como al continente, es decir, al sujeto.

El lado aparece en los contenidos junto con el objeto al cual pertenece. Lado siempre es lado de un objeto. El lado se exhibe como fragmento objetivo de una totalidad. Como tal, tiene la posibilidad de mostrarse en diferentes experiencias de sí. De lo contrario, sería un lado inexistente. La sección de la varita que me hace frente tiene que poder ser acreditable en experiencias sucesivas para merecer el título de real. Como lado de un objeto material, tiene además propiedades. Las propiedades que se exhiben en él tienen que ser a su vez acreditadas. Estas también son unidades sintéticas de múltiples apariciones de sí mismas. Todo el reino de lo objetivo real, que se compone de propiedades, lados y objetos, es, por esencia, una unidad sintética de multiplicidades. Dichas unidades tienen que exhibirse concordantemente para ser reales.

La aprehensión por la experiencia del objeto siempre integra esos tres elementos. Por un lado, cuenta con un fragmento propiamente intuitivo. Este campo intuitivo está compuesto por las sensaciones visuales, auditivas, táctiles, olfativas y gustativas. El material sensitivo es aprehendido como contenido exhibidor de una objetividad: de un color, de un

sabor, de una figura, de un lado o de un objeto. El lado del objeto localiza sus propiedades. El objeto integra los lados en una unidad material. La posibilidad de la aprehensión de lo objetivo en estos tres niveles es obra de las intenciones del sistema experiencial del objeto. Este entramado intencional está compuesto esencialmente por experiencias futuras, presentes y pasadas, cada una con sus respectivos contenidos. Por su parte, las modalidades sistemáticas propias a cada sentido objetivo, es decir, a la propiedad, al lado y al objeto tiene que ser distinguidas. Posteriormente, tienen que ser puestas en relación. Por ejemplo, la confirmación de una propiedad como el color se puede extender sobre la totalidad del objeto o sólo sobre uno de sus lados. La figura se extiende sólo por la totalidad. Los lados pueden verificarse independientemente. Sin embargo, su sentido objetivo demanda la implicación intencional de otros lados y de su unidad. La captación del objeto sólo se puede dar en el transcurso sintético de experiencias de diferentes lados, cada una con sus propiedades. Por otro lado, debe ser claro que no es lo mismo verificar un verde que una figura rectangular, un verde que un lado, un lado que un objeto. Todas estas distinciones sólo son conocidas en la experiencia misma.

Reafirmamos que una experiencia es insuficiente para exhibir un objeto. No sólo en su noción general, sino en esta concreta que llamamos básica. Esto significa que la experiencia concreta es incomprensible sin la implicación de otras experiencias. La función necesaria para que aparezca el objeto, bien como curso experiencial transcurrido, bien como posibilidad, es la que parte de la experiencia actual como punto de apoyo y se disemina hacia intencionalidades objetivas y temporales otras, precisamente no actuales. A esta función estamos ligados cada vez que experimentamos algo y el concepto de experiencia podría referirse a ella, si no se identificara habitualmente con el trecho intuitivo en sentido estricto.

28

El mundo, lo que llamamos realidad y se nos impone en nuestra vida ordinaria a tal grado que lo damos por descontado, es una unidad de tres tiempos y de tres contenidos relativos a esos tiempos. Los objetos no se dan simplemente, sino en un proceso complejo. Todos estos procesos constitutivos deben ser vividos en cada uno de los objetos que forman nuestro mundo para que sean tales objetos.

La variación temporal es el cambio fundamental. Sobre ella, los objetos exhiben diferentes contenidos objetivos. Hay cambios ínfimos y superiores. De estos últimos es el extremo la destrucción del objeto. Los cambios intermedios son una clase muy extendida en nuestra experiencia del mundo. Exploremos uno de ellos.

Vemos un cuadro en algún lugar de nuestra casa. Este ver tiene un contenido, cuya nota temporal es “presente”. La luz del sol ilumina la estancia a través de la ventana. Es mediodía. Súbitamente, una nube cubre la luz solar. Ahora aparece el cuadro con un contenido objetivo nuevo. Lo que antes veíamos claramente se ha opacado. El cuadro a la luz del sol ya es contenido pasado, mientras que el nuevo contenido se distingue tanto por su opacidad como por la nota “presente”. Mientras tanto, el cuadro dura como uno y el mismo.

La realidad del cuadro se manifiesta en variaciones objetivo-temporales de uno de sus lados. Los lados tienen la posibilidad esencial de verificarse en múltiples experiencias. Lo que ha variado, además del tiempo mismo, es la iluminación. La variación de la iluminación produce variaciones en los colores y, por lo tanto, en la percepción de las figuras del cuadro.

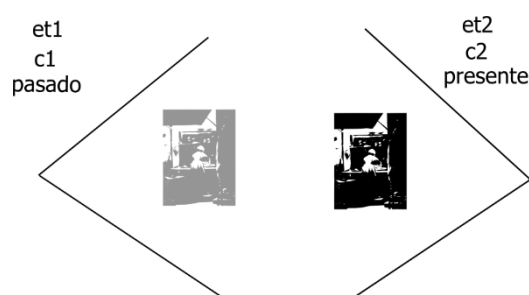


FIGURA 29
VARIACIÓN DE
CONTENIDOS OBJETIVOS
DE UN MISMO LADO.

La síntesis de las modificaciones del cuadro nos da la experiencia del *mismo* cuadro. El presente sintético es la experiencia que intenciona el contenido pasado del objeto junto con el presente. La intención tiene un sentido concordante en la variación de los contenidos.

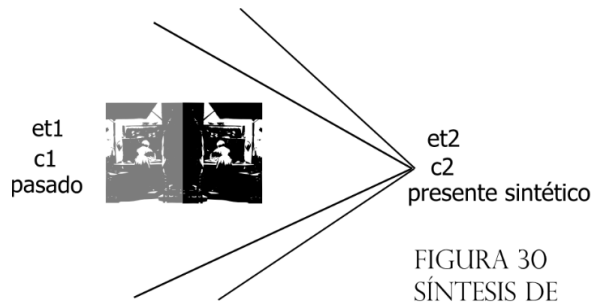


FIGURA 30
SÍNTESIS DE
MODIFICACIONES DE UN
MISMO CUADRO.

Como objetividad dada a la experiencia, el cuadro tiene un futuro constantemente existente. El futuro posibilita el pasado, en tanto que éste requiere de la renovación del presente. El pasado posibilita al futuro, en tanto que éste requiere del retroceso de lo presente. Por eso, el pasado también siempre existe. El presente es la síntesis del pasado con el futuro y viceversa. La experiencia tiene y retiene sus contenidos objetivos.

El objeto se constituye en una duración *del lado* por la síntesis objetiva de los tiempos experienciales. Entonces, cada temporalidad se vuelve una manifestación del tiempo del lado del cuadro.

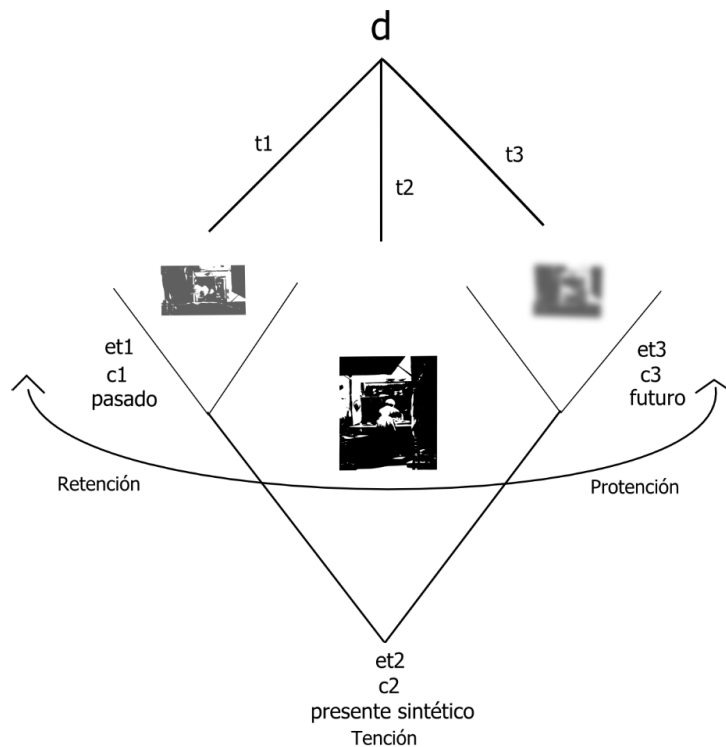


FIGURA 31
SÍNTESIS CONCRETA O
COMPLETA. CONSTITUCIÓN DE
UN OBJETO POR UNO DE SUS
LADOS. TENCIÓN, RETENCIÓN
Y PROTENCIÓN.

El cambio es condición necesaria para la experiencia del mundo. En su fundamento, el cambio tiene un sentido temporal. En sus estratos superiores, sentidos objetivos. Sin embargo, todo cambio también es experiencia de unidad. Los objetos son unidades de multiplicidades. Por lo tanto, la correlación entre cambio y permanencia constituye la realidad.

La constitución es multifacética. Sin embargo, tiene una estructura esencial discernible. Toda constitución requiere absolutamente la síntesis temporal y objetiva. Sin ella no es siquiera pensable un mundo. Pero falta aún explicar en este contexto los casos que analizamos en el primer capítulo: la experiencia del error y la de la destrucción del objeto.

En la experiencia de la varita hay dos experiencias del mismo objeto que se sintetizan en una experiencia compleja. La particularidad de la síntesis de esas experiencias es la oposición objetiva. Ellas entran en relación negativa respecto de cierta propiedad: la figura. Con todo, logran sintetizarse. Esto significa que aún en su oposición hay comunión. La unidad común es el objeto que ambas *tienen*. Por esta tensión compartida se verifica el enlace oponente. En términos objetivos, el objeto pervive en la corrección de su experiencia. Esto último implica la exhibición de otra propiedad, es decir, el cambio objetivo experimentado. Ahora bien, para que las experiencias se alíen también es necesario que sean individuos, es decir, temporalidades. La asociación es, pues, tanto de contenidos objetivos como temporales.

Vinculamos con lo anterior idénticas conclusiones a las expuestas en este capítulo. En la experiencia de la varita no podemos identificar el contenido y experiencia actuales con los reales. El objeto y la experiencia reales se constituyen, aquí como allá, en la unidad de multiplicidades. En la consecución de esta unidad, la experiencia actual con su contenido actual es sólo un momento de la aparición del objeto de la experiencia reales. La multiplicidad del objeto y su experiencia impide cualquier reducción a lo singular.

Por cierto, el objeto real y la experiencia real ya se habían mostrado remisos a reducción a lo singular. Si la experiencia puede ser corregida es porque el objeto real no se entrega completamente a ella. Esto quiere decir que la *trasciende*. Para que la respectiva experiencia sea en verdad experiencia de un objeto real necesita la confirmación de sus contenidos objetivos por otra experiencia y así *in infinitum*. De esta manera, la única

constitución posible es por la síntesis de experiencias y contenidos localizados en diferentes estratos temporales.

Resumiendo, la razón del error es la ley del cambio que gobierna al mundo. El ser y el conocer pasan necesariamente por el ser y el conocer de lo múltiple, es decir, por el ser y el conocer de objetividades de distintos modos de aparición.

Para que todo objeto y realidad sean tiene que haber un cambio. El cambio está sujeto a la existencia del tiempo, y del tiempo con diferentes contenidos objetivos. Lo pensado y lo vivido tienen siempre un horizonte de indeterminación que los hace trascendentes al saber estricto. No obstante, ese horizonte es condición absoluta de su ser. Vivimos pensando y actuando de acuerdo con él, lo sepamos o no.

30

Hay experiencias en que el cambio es absoluto. Puede suceder que no se superponga ninguna experiencia sintética. Por ejemplo, que la varita sinuosa sea una ilusión de reflejos en la orilla del agua. Entonces, ya no hay comunión objetiva. Sin embargo, hemos de precisar. Nuestro mundo no se altera por esta negación. Al contrario, la disuelve en su consistencia. En otros términos: el horizonte de la experiencia mundana es más amplio que el horizonte de un objeto. Uno o múltiples objetos pueden dejar de ser, pero el mundo permanecer como horizonte circunstancial de sus desapariciones. Recordamos, pues, que mundo y objeto tienen sólo una composición analógica.

El cambio absoluto también puede ser no ilusorio. Por ejemplo, la varita se puede quemar hasta desaparecer. Tampoco hay aquí más experiencia posible de ella. A lo sumo, tenemos su recuerdo, pero también su imaginación; a veces nada de esto. Cuando un objeto dejó de ser, las condiciones de su reproducción se adecuan a la estructura esencial de la realidad y de la experiencia. Así, un objeto pasado aparece en una tipología experiencial. Entre otras cosas, esta experiencia se distingue de la presente por ser retrospectiva. No obstante, las condiciones que en la retrospectión tiene el objeto son *reproducciones* de sus condiciones experienciales intuitivas. Reproducir es *presentar de nuevo*. Con la reproducción de sus condiciones experienciales logramos la reproducción del objeto mismo, de sus lados y de sus propiedades.

La aniquilación vale también para los seres vivos y, entre ellos, para nosotros. Las condiciones de nuestra destrucción están fijas por el tiempo, que somete a nuestro cuerpo como unidad objetiva espacio-temporal viva. Toda muerte sucede en las condiciones establecidas por la temporalidad. Ahora bien, como temporalidad es experiencia, toda muerte presupone la experiencia. Por lo tanto, toda muerte se da dentro de un marco de experiencia inmortal.

Capítulo Tercero

El argumento de la trascendencia

Ahora supondremos que nunca nos fue dado un caso de error. También, que no sabemos de la importancia del cambio para los objetos. Por lo tanto, hacemos tabula rasa de lo aprendido. En seguida, volvemos a formular la pregunta filosófica. La respuesta será de nuevo “el mundo es lo que existe independiente de mí, esto que está allá afuera, lo que me hace frente y entre lo que estoy como ser con un cuerpo, lo mismo que todos los demás seres con conciencia con quienes lo comparto.”

Bien, ¿no resulta misterioso que estemos tan seguros de lo que existe independientemente?

Como seres ordinarios creemos en la existencia del mundo. Lo afirmamos, implícita o explícitamente. Sin embargo, ¿cómo sabríamos de su existencia si no la viéramos? En otras palabras, ¿qué derecho tendríamos para afirmarla si ella no se presentase de alguna manera? Entonces, esa independencia no es absoluta.

No hay tal cosa como una independencia absoluta del mundo, ni para nosotros ni para ningún sujeto posible. Cuando la afirmamos como tal, se disuelve en una autocontradicción.

Sin embargo, habrá razones por las que hablamos de la realidad como independencia. No podemos suponer una completa falta de motivación en este sentido. Por ejemplo, hay objetos y circunstancias objetivas de las cuales no sabemos por experiencia propia. La comunicación, desde la conversación hasta los medios virtuales, tiene la función de informarnos de sucesos de los que de otra manera no sabríamos. Más cercanos a nosotros hay acontecimientos de los cuales no sabemos. Antes del siglo XIX la gente moría con más frecuencia por ciertas enfermedades. Sus causas eran desconocidas. En cambio, en la actualidad conocemos algunas de esas causas. A escala cosmológica, nuestro planeta sufre cambios de los cuales apenas sabemos algo o no sabemos nada. Podemos decir que todos estos acontecimientos suceden independientemente de nuestra experiencia. Así, por ejemplo, el tiempo que transcurrió desde el inicio de este párrafo hasta su final.

Las cosas de nuestro mundo en torno nos dan también sus razones. Nos levantamos por la mañana y hay luz nuevamente; alguien ha abierto las ventanas, en la cocina se preparan alimentos, etcétera. El entorno también es independiente de nuestra experiencia.

Sin embargo, tenemos que preguntar por los límites de esta independencia, pues, ¿qué derecho nos asiste para hablar de ella? Como los acontecimientos cósmicos gozan de lejanía, reflexionaremos sobre ellos. Lo mismo sobre las causas desconocidas. Esto nos dará una ventaja de claridad sobre nuestro tema que no obtendríamos con los objetos de nuestro entorno, a causa de su familiaridad.

En general, los acontecimientos cósmicos tienen que ser objetos de una experiencia *posible*. Cuando hablamos de acontecimientos absolutamente inadvertidos, hablamos, sin embargo, de acontecimientos de una experiencia posible. Cuando hablamos de causas desconocidas, lo hacemos, no obstante, motivados por la experiencia. Causas y acontecimientos deben tener la forma de objetos de una experiencia posible para ser lo que son. Causas inmotivadas, es decir, que no tengan alguna relación o vínculo con lo que tienen que explicar, son en sí mismas autocontradictorias. Acontecimientos sin ningún vínculo con lo real, sinsentidos. El hecho radical al que subordinamos nuestra idea de lo real es el *experimentar la independencia* de los sucesos y de los objetos o, en palabras anteriormente usadas, *la experiencia de lo real*. La realidad se experimenta, se sabe real, se ve, se oye, se siente real. De lo contrario, no nos asistiría ningún fundamento para hablar de ella.

33

La realidad se experimenta actual o potencialmente. Mundo no experimentado es mundo que puede ser experimentado. Es mundo posible para la experiencia. Puedo pensar en acontecimientos nunca vistos porque aparecen así y asado en su posibilidad. Son acontecimientos para una experiencia posible. Frente a esta relación inexpugnable entre realidad y experiencia, parece que la objetividad misma se nos ha vuelto un misterio. ¿Cómo ocurre ella aun en la dependencia?

En la experiencia espacio-temporal tengo dado un objeto con ciertas propiedades. Lo tengo dado ahí, delante mío. Lo describo: tiene este color y esta figura. Color y figura no se agotan en esta experiencia actual de él, sino que son susceptibles a perspectivas. Ahora aparecen de tal manera, ahora de esta otra. Si color y figura dejaran de aparecer, entonces no

serían objetivos. Serían ilusiones de los sentidos. Sin embargo, color y figura siguen ahí. Los recorro con la mirada. Así como color y figura no se agotan en la experiencia primera que tuve de ellos, tampoco en estas otras. Empero tampoco son algo ajeno a ellas. Veo el color y la figura objetivos, pero los veo en experiencias diversas. Porque son posibles estas experiencias, ellas son propiedades del objeto espacio-temporal.

Si transito de una experiencia a otra es porque sé de antemano qué es posible. Color y figura aparecen entonces predelineados con trechos experienciales. Sé que puedo ver ahora este o aquel lado, desviar la mirada y luego volverla al objeto, puedo abrir y cerrar los ojos sin cambiar de dirección. Tengo una aprehensión previa de lo que puede ser el objeto y su experiencia. Al recorrerla, el objeto se manifiesta en su realidad.

Decimos que el objeto se anuncia en la experiencia. Lo hace como unidad de múltiples experiencias posibles de sí mismo. Esta unidad también es unidad *de la experiencia*. El objeto se verifica en su devenir experiencial. Es real, mientras ese devenir se cumpla. Es posible, mientras ese devenir esté predelineado. No es nada fuera de ello. El objeto no es nada fuera del sistema de la experiencia. Es lo que ella teje. Su trascendencia, es decir, su independencia, reside en ese apuntar a posibles experiencias de sí mismo. El objeto mismo, precisamente en su unidad.

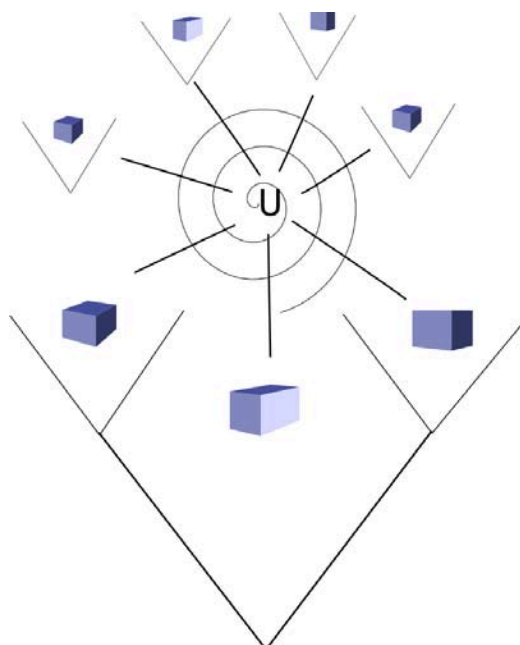


FIGURA 32
INDEPENDENCIA Y
DEPENDENCIA DE LO OBJETIVO.

El objeto es inmanente a la experiencia. Esto quiere decir: sólo puede ser para la experiencia. La experiencia no puede ser inmanente al objeto. Al contrario, el objeto presupone la experiencia. La experiencia no es ninguna cualidad objetiva. No es ningún objeto. No está en ningún objeto. Sólo puede haber objeto si hay experiencia. Lo opuesto no se sigue, es decir, que sólo pueda haber experiencia si hay objeto. Que haya objeto es cosa de la experiencia. Que haya experiencia es cosa de la experiencia. El objeto sólo es resultado de nexos de experiencia. Estos nexos pueden no cumplirse. El objeto, entonces, no es. La experiencia es, entonces, experiencia frustrada. Pero es, al fin y al cabo.

Distinguimos tres especies de trascendencia en la inmanencia: la de las propiedades, la de los lados y la del objeto mismo. Cada una tiene su sistema intencional. La experiencia, siendo lo que es, es decir, constituyente de la realidad, es designada *trascendental*.

Las unidades objetivas de la experiencia pueden ser diferentes. Con el cambio de la unidad objetiva también cambian los contenidos de la experiencia. Esta modificación implica la exhibición de otros objetos. Sin embargo, la experiencia sigue siendo *mi* experiencia. Me desplazo del escritorio a la cocina, tomo la taza para el café en vez del lápiz, mi mirada está rodeada por otro entorno de objetos. Las unidades objetivas vienen y van con mi movimiento. En todo momento puedo volver a lo ya visto. Puedo también unificar distintos objetos: la taza para el café, el lápiz para el texto, la luz sobre el escritorio. Mi experiencia es una, mientras que sus objetos, múltiples. Ellos son *míos*, tanto real como posiblemente.

La experiencia *tiende* a un horizonte infinito de objetos, patente hacia el pasado y hacia el futuro. Este horizonte posee diferentes modalidades de aparición: es intuición, recuerdo, expectativa; retención y protención, tención; fantasía. Sin embargo, también es deseo, amor, odio y valoración, pues las cosas de mi entorno son mis cosas valoradas, queridas, odiadas y deseadas. Pero esto último queda al margen de nuestra presente investigación. Baste con decir que todo lo que pueda ser objeto de experiencia es trascendencia en su inmanencia: resultado absoluto de ella.

En el concepto ordinario de trascendencia lo real es independiente de la experiencia. Ahora aclaramos en qué se basa esa pretensión. El curso constituyente de la experiencia nos entrega constantemente un mundo. Nos habituamos a él. Entonces vivimos de cara a él. La

experiencia misma no es foco de nuestra atención. Para nosotros, la trascendencia también puede existir y debe hacerlo para que nuestra experiencia tenga un mundo. Sin embargo, esto sucede como unidad trascendente-inmanente de contenidos experienciales diversos.

No será baladí insistir en que debemos prevenirnos frente a la idea o frente al malentendido de que la trascendencia tenga otro sentido a los entregados y posibles por los tipos de experiencia. Una cosa material, la que hemos llamado con preferencia objeto, es una unidad de propiedades. Tanto unidad como propiedades se exhiben en la experiencia, de lo contrario no tendrían sentido. El color, la figura, la solidez, la extensión son cosas que veo y palpo.

Si todo objeto debe poder ser objeto de una experiencia para que tenga sentido, vemos ahora que trascendencia quiere decir objetividad concordante con la experiencia. Como la esencia de esa correlación es la *función*, la llamaremos *correlación intencional*.

Reanudando nuestras primeras averiguaciones, las experiencias singulares pueden ser discordantes o concordantes entre sí. Antes habíamos asignado la razón de la unificación al objeto. Sin embargo, ahora podemos comprender que la razón está en la experiencia. Todo objeto es relativo a la experiencia, por lo tanto, toda unidad es unidad de la experiencia. En otras palabras, ella es *una* experiencia. Aquella que llamamos completa o concreta. Sólo la experiencia unitaria puede sintetizar otras experiencias consigo mismas y dar, por resultado, un objeto. El objeto solo es incapaz de esto.

Por otro lado, discordancia y concordancia son posibles por la trascendencia del objeto. Pero trascendencia del objeto quiere decir aquí también multiplicidad de la experiencia. Tengo predelineada la multiplicidad de la experiencia, pero no dada en su totalidad. Real no quiere decir más que multiplicidad que se cumple. Lo que contradiga esa ley es una imposibilidad objetiva.

De acuerdo con lo anterior, el mundo es unidad infinita de la síntesis de experiencia.

35

El cambio del mundo también tiene su explicación en el concepto de trascendencia inmanente.

El cuadro que vemos y reconocemos como el de días pasados y que reconoceremos en días futuros como el mismo, es una síntesis de sus tantas presentaciones. El cuadro es

independiente de cualquier presentación singular, porque es una unidad que se manifiesta en ellas y por ellas. Esta capacidad sintética es la que nos motiva a dar al cuadro su ser independiente. Si el cuadro no apuntara más allá de la experiencia actual y, además, no se confirmara en las subsiguientes experiencias, entonces no estaría en el mundo ni sería real. De esta manera, el cambio remite a la trascendencia en la experiencia.

Veamos otros ejemplos. ¿Acaso no fuimos niños y ahora somos adultos o jóvenes? ¿No es la persona que veo ahora después de diez años la misma? Los libros en la habitación, los muebles de la sala y los árboles en la calle, todo mi mundo en torno de ayer y el de hoy, ¿no es el mismo? ¿Puedo defender una falta total de identidad en todos esos objetos? ¿Y qué sería de su independencia si no pudiera decir que han cambiado así y asado, que se manifiestan así y asado?

Consideremos otra especie de cambio, el movimiento. Imaginemos una pelota que recorre velozmente un campo. En su trayectoria, la pelota muestra diferentes caras. A cada cara corresponde una coloración distinta, la cual muestra según la mecánica azarosa del campo. Mientras percibimos esas multiplicidades experienciales, percibimos también la misma pelota. Ella se exhibe de diversas maneras, pero es la misma. Gracias a esta percepción de la unidad es ella un objeto. Cualquier rompimiento de su unidad y la pelota dejaría de existir. La identidad de sus manifestaciones es lo que le da su carácter objetivo y real.

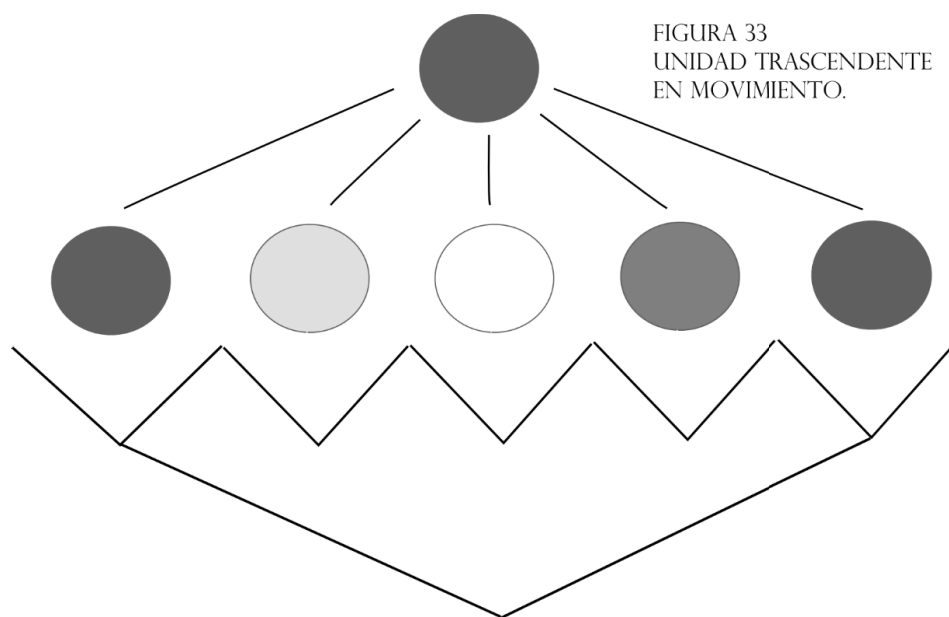


FIGURA 33
UNIDAD TRASCENDENTE
EN MOVIMIENTO.

El concepto verdadero de mundo se distingue del que tenemos en nuestra vida protofilosófica. En la conciencia ordinaria creemos, implícita o explícitamente, que tenemos el mundo dado absolutamente. Tener dado absolutamente algo es tenerlo completo en una intuición directa. De esta manera, creemos poseer plena evidencia acerca de la existencia del mundo. Entonces decimos: “el mundo existe”, “este o ese objeto existe”, “este ser vivo existe”, como si la evidencia avalara nuestra afirmación. No sabemos que el objeto y el mundo sobrepasan la experiencia singular. No sabemos que en verdad estamos confiando ciegamente en la realización de los nexos infinitos que tienen que acreditar nuestra creencia. En cambio, el mundo que hemos descubierto es el que verdaderamente existe. Él me es dado en una intuición directa *de diferente signo*. Me es dado como unidad de un sistema experiencial de horizontes. De esta manera, comprendemos por vez primera cómo es posible que el mundo sea a la vez objetivo y subjetivo. Mundo es *mundo vivido*.

Como seres de la conciencia protofilosófica imputamos a la realidad algo que no se corresponde con ella. Esto no implica una falla en la realidad, sino una parcialidad en nosotros. Una parcialidad, cuando simplemente nos dejamos vivir como seres ordinarios. En nuestro interés directo por el mundo ejecutamos continuamente su posición existencial. Pero este interés, que es en sí puro, puede convertirse en un error. Esto sucede cuando motivados por la conciencia filosófica, hacemos de lo fragmentario, absoluto. Cuando trasladamos el interés práctico ordinario al interés teórico filosófico. Hay entonces un error de juicio, cuya fuente no es más que un exceso de nuestra voluntad.

Decimos, por ejemplo:

“esta taza existe”

lo cual implica que:

la taza es un objeto extendido en el espacio.

Que implica que

las partes o lados de la taza son independientes de la experiencia

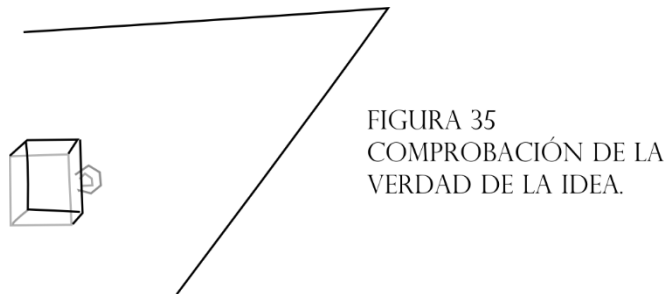
Que implica que

la taza es independiente de la experiencia

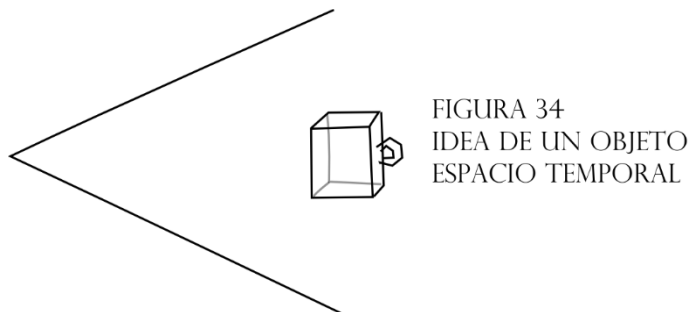
S i n e m b a r g o

lo único que vemos de la taza es la aparición de un lado
y todo lo demás lo intencionamos implícitamente

De modo que lo que estrictamente vemos es una *idea* o una *esquemmatización* del objeto.



Para que la idea gane validez es necesario recorrer la experiencia del objeto. Entonces puede aparecer con la forma precisa con que lo estamos intencionando:



Sin embargo, al tiempo de esta actualización, queda a cubierto el lado anteriormente visto. Lo mismo vale si se vuelve a girar la taza: cada lado, para poder aparecer, ensombrece al otro. Esta circunstancia interna es esencial al objeto. Por lo tanto, su confirmación es infinita.

La infinitud de la idea también nos advierte sobre la relación de la cosa con la experiencia. El objeto es infinito porque es objeto de la experiencia, pues ¿cómo podría ser lo infinito sin horizontes? Y el horizonte, es decir, lo más en cualquier dirección ¿cómo podría ser sin lo que es dado actualmente?

En la creencia ordinaria presuponemos que intuimos de una vez por todas el objeto y sus lados. Para ella, la experiencia tiene escondida su multiplicidad. No hay claridad respecto del mostrarse y ensombrecerse, respecto de lo intuitivo y no intuitivo. Todo parece ser plenitud inmediata. La validez de la existencia es, consecuentemente, incuestionada. La

experiencia pensada por la conciencia ordinaria no es la experiencia concreta, sino la posición de existencia que ella motiva. En el saber ordinario atribuimos a nuestros actos una facultad que no tienen: la de intuir el mundo o el objeto en su totalidad.

La experiencia del error nos ha demostrado que “los sentidos pueden ser engañosos”, y que si fundamentamos en ellos nuestra creencia, ésta no puede ser más que falible. Esta inseguridad de la experiencia sensitiva ya apuntaba a la trascendencia de aquello que es visto en ella. Posteriormente, corregimos: *no son los sentidos los que nos engañan, sino lo que nosotros creemos sobre ellos*. Los sentidos no creen ni se comprometen a nada. Nosotros los comprometemos a ello. Por otro lado, la experiencia del cambio nos enseñó que aunque limitemos nuestra creencia a lo confirmado, nunca tenemos al objeto en intuición plena. Al contrario, su ser es una síntesis de contenidos temporalizados. El objeto y el mundo son trascendentes a una experiencia. Objeto y mundo sólo se anuncian en las experiencias. La experiencia los constituye sintéticamente, les otorga su ser. Sólo por la experiencia se temporalizan como duraciones. Por eso necesitamos un concepto filosófico de mundo y experiencia.

37

El mundo es unidad trascendente de experiencias. Inabarcable intuitivamente, pero apresable en su modo de ser. Siempre es mundo de la experiencia. Esto quiere decir, unidad de *mí*s experiencias, reales y posibles. Lo no visto es visión posible. El mundo por recorrer es, precisamente, mundo por recorrer. Recorrerlo significa tenerlo como unidad de la experiencia.

Mundo es síntesis universal de la experiencia. Enlace de contenidos intuitivos y no intuitivos. Este enlace es puramente de la experiencia. El mundo surge de ella, es obra de su síntesis. No hay primero mundo y luego enlace. Hay enlace, por eso hay mundo. Y esta relación es inquebrantable. No hay otro mundo que el constituido por mi experiencia. Mundo que no sea de la experiencia sólo puede ser un sinsentido: nada. *Me* doy el objeto como trascendencia. Quiero decir: su sistema experiencial está anunciado en mi experiencia y es mi labor darle realidad. Por otro lado, tengo pretensiones acerca del objeto. Ellas pueden fallar aquí o allá, pero cuando acierto, es siempre *mi* acierto.

El mundo es constituido por mi experiencia, tanto en su realidad como en su posibilidad. Cuando es real, es unidad de mis confirmaciones. Cuando es posibilidad, es unidad de posibles confirmaciones mías. Su ser constituido nunca me permite hablar del mundo como existencia absoluta. Cuando existe, existe en mis confirmaciones. Cuando es existencia posible, es existencia *posible*. Si no hay síntesis efectuada, entonces ese mundo todavía no existe. Puede llegar a ser, y así sucede casi siempre. Mis pretensiones se confirman. Pero, en todo caso, él no puede ser si no es todavía para ninguna experiencia. Pues, ¿qué es si no es correlato de una experiencia? Y, si esta experiencia es meramente posible ¿por qué tendría que ser ese mundo otra cosa que meramente posible?

El mundo siempre es relativo a la experiencia. La experiencia siempre es de alguien. Este siempre soy yo mismo. Mi actualidad y potencialidad definen la actualidad y potencialidad del mundo. Como trascendencia inmanente, el mundo es presunción de cumplimientos de mi experiencia. Puede ser que tales cumplimientos fallen. Puede ser que el mundo no exista. No hay ninguna contradicción, ningún sinsentido en esto. Pero su existencia y no existencia dependen absolutamente de mi experiencia. Que mi experiencia no sea pero el mundo sea, esto sí es el máximo contrasentido.

Como unidad de multiplicidad el mundo está en constante flujo. Este flujo es el flujo de la experiencia misma. La experiencia es presente, pasada y futura. El mundo es síntesis temporal objetiva de múltiples tiempos experienciales. También es duración objetiva, real o posible. Como tal, es constituido por la experiencia. Sin ella, se desvanece en una nada. El tiempo experiencial puede no sintetizarse objetivamente. No hay ninguna contradicción en ello. Cuando es, el mundo es en esa síntesis. Mundo es, pues, siempre en la experiencia.

Además, el mundo me aparece predelineado en cada experiencia. Tengo en parte un contenido intuitivo, en parte contenidos no intuitivos. Tengo presencia y horizontes. Sin embargo, estos horizontes me entregan el objeto como totalidad. Mi experiencia concreta siempre es experiencia de horizontes. El objeto concreto siempre es objeto con horizontes. Percibo el objeto en una aprehensión completa. En este sentido, digo también: percibo el objeto en una síntesis completa. Esta aprehensión abraza todos los objetos del mundo y al mundo mismo. El mundo también me es dado en una síntesis concreta. Él es unidad universal de unidades singulares de experiencia. Horizonte universal de mi experiencia. Lo

persigo como normalidad circundante. Se vuelve intuitivo aquí y allá, en sus verificaciones singulares. Permanece como posibilidad. Mientras mi experiencia lo constituya, él es.

Todo cuanto existe es producto de la síntesis. Todo es relativo a la experiencia. Lo único absoluto es la experiencia misma.

Lo que aún tenemos que hacer es esbozar el tipo de ciencia *filosófica* que ha surgido de nuestros exámenes. Nuestro interés es alcanzar un conocimiento riguroso del mundo. No queremos un mero saber, sino una unidad lógica fundamentada en la evidencia. En otras palabras, queremos una ciencia, pero una ciencia verdaderamente filosófica.

Conclusión

para no fenomenólogos

La fenomenología trascendental

Vamos a perfilar la ciencia de la realidad a la que hemos llegado con nuestros exámenes. No puede ser una ciencia ordinaria, pues nuestra comprensión ordinaria de la realidad ha sido incapaz de responder a nuestra pregunta. Con nuestra conciencia ordinaria de la realidad caen también todas las ciencias que la tienen como basamento. Todas nuestras ciencias ordinarias del mundo. A ellas también las denominamos ciencias positivas, porque se edifican sobre la posición existencial del mundo.

En ese sentido, nuestra ciencia es totalmente contraria a una ciencia ordinaria. En el curso de nuestros exámenes hemos tenido que modificar nuestra idea de la realidad hasta alcanzar un nuevo concepto de la misma. Por pasos, el mundo se nos ha revelado como lo que en verdad es: unidad trascendente de la experiencia. Esta concepción no es sino el vuelco más radical posible de nuestra conciencia ordinaria. El mundo ha dejado de ser absoluto para volverse relativo. Algo que es y deja de ser en la experiencia.

En esta modificación radical hemos asumido un nuevo punto de vista. Por su oposición a lo ordinario bien haríamos en llamarlo extraordinario. Es, en efecto, radicalmente diferente a lo ordinario. Incluso es sorprendente. Pero haríamos mejor en llamarlo de otra manera, pues “extraordinario” tiene significados que no vienen al caso.

Lo absoluto es en sí porque es completo por sí mismo, no necesita nada más que a sí mismo. Lo absoluto es autónomo. Lo relativo siempre es incompleto por sí mismo, necesita algo fuera de sí mismo. Lo relativo es heterónimo. El mundo no es en sí, sino por otro. No es autónomo, sino heterónimo. Aquello por lo cual es, es la experiencia. Por lo tanto, nuestro punto de vista es experiencial.

Sin embargo, “experiencial” es un término que puede ser comprendido en otras ciencias. En efecto, decimos que las ciencias positivas se basan “en la experiencia”. Para nosotros es fundamental evitar este equívoco. Ahora bien, la experiencia es siempre experiencia de algo: es un ver algo, sentir algo, escuchar algo, pensar algo, valorar algo, imaginar algo, simbolizar algo, idear algo, etcétera. Toda experiencia tiene un objeto propio al que se dirige. Toda experiencia tiene *su objeto intencional*. Por lo tanto, nuestro punto de vista puede ser denominado intencional.

No obstante, todavía disponemos de un concepto más adecuado. El mundo ha sido reducido de su en sí a su en otro. Parece que esta modificación radical no trasluce en el

concepto de intencional. Y esta modificación es la que, precisamente, buscamos expresar en un concepto. El mundo, como ser en otro, es lo que aparece por otro. Su ser en otro se reduce a su manifestación. Ser manifestación es ser fenómeno. Por lo tanto, nuestro punto de vista es fenomenológico.

Con esto hemos ganado una definición satisfactoria. “Fenómeno” significa tanto lo que aparece como su modo de aparecer y a quién aparece. Entonces tenemos destacada tanto la unidad como la multiplicidad, así como su ser relativo. Sin embargo, aún debemos ser precavidos. La relatividad del fenómeno puede ser entendida como para otro, en vez de por otro. Si es para otro, entonces hay un resabio de en sí: justo el del concepto de una cosa que ya era antes de ser dada a lo otro. Pero nuestra reducción del mundo a la experiencia es radical. Expresa un *por* otro. Mundo es mundo por la experiencia. Su dependencia es absoluta. Tenemos, pues, que entender “fenómeno” siempre en este sentido.

Nuestra ciencia es una ciencia fenomenológica. Más aún, es una ciencia fenomenológica *trascendental*, es decir, una ciencia que toma el mundo como es: unidad constituida por la experiencia. Sirva esto de nuevo para prevenimos de cualquier realismo.

39

Toda ciencia tiene un campo de estudio y un método de trabajo. Su resultado debe ser un orden sistemático de verdades. Nuestra ciencia ya tiene señalado y hasta descrito en rasgos generales su campo de estudio. La ciencia fenomenológica trascendental estudia el mundo como fenómeno. Ahora tenemos que definir su método de trabajo.

Su método de trabajo es la descripción pura. De lo que ésta sea tenemos asimismo un ejemplo en nuestros exámenes previos. Ahí, en fiel descripción de lo dado evidentemente, descartamos ciertas ideas y conseguimos otras. Se trata de un método de sujeción a lo que es dado en evidencia pura. Sin embargo, nuestro interés no se dirige a cualesquiera cosas, como se colige de lo ya expuesto. Nuestro interés es filosófico, lo que significa que tiene al mundo por objeto. Y el mundo ha venido a ser en realidad una unidad constituida por la experiencia. Luego, nuestro método es el de una descripción pura del mundo como fenómeno.

La fenomenología trascendental es, por lo tanto, ciencia de la descripción pura del mundo como fenómeno.

Ahora bien, esta descripción no está dirigida sin más a lo particular que es el mundo, es decir, a estos objetos que en este momento y lugar están en él. Queremos ganar la idea de su ser universal, es decir, válido para todo tiempo y lugar. Esto significa que queremos conocer el mundo en su estructura esencial, en aquello que él es, justamente en tanto que es mundo. En otras palabras, queremos ganar conocimiento de su estructura fundamental, sin la cual no sería lo que es. Esta estructura señala el absoluto incondicional del mundo.

La fenomenología trascendental es, por lo tanto, ciencia de la descripción pura de la esencia del mundo como fenómeno.

Tenemos un ejemplo de esta descripción eidética en las condiciones que hacen de la varita un objeto real. Necesitamos confirmaciones continuas de ella para que sea real. Si faltasen estas confirmaciones, entonces no sería real. Ellas expresan el absoluto incondicional de la realidad de la varita. Pero no nos interesa la varita por sí, sino el tipo de estructura esencial que descubrimos en ella. Esta estructura se muestra como tal cuando, en vez de la varita, pensamos en cualquier otro objeto material, por ejemplo, en una silla, en una casa, en una roca, etcétera. Entonces resulta claro que, sin importar el objeto particular, aquella estructura sigue siendo válida. Podemos ver lo mismo en el caso del enlace de oposición. La negación de una propiedad tenida como real sólo es posible si la experiencia adopta una estructura determinada. Esta estructura es la que hemos designado como enlace oponente. Si éste faltase, entonces no habría negación de la propiedad. No sería posible aquello que llamamos experiencia del error. Tampoco aquí resulta esencial que dicho enlace se lleve a cabo en una varita. Podemos poner el objeto que queramos y el enlace se mantendrá idéntico a través de los ejemplos.

40

Hemos encontrado cierta dificultad para dar con un término con que definir nuestra ciencia. Si no resulta indiferente la elección de un concepto para la ciencia respectiva, menos ha de resultar la elección de términos para sus conceptos fundamentales.

Ya hemos encontrado uno en “fenómeno”. Ahora tendríamos que refinarlo de acuerdo con el contenido de nuestra ciencia.

Tenemos, por un lado, lo que aparece y sus modos de aparición. El concepto de fenómeno significa esto directamente. Pero también tenemos el lugar de su aparición. Vemos

con evidencia eidética que no podríamos hablar de fenómeno sin un dónde de su aparecer. En referencia a este dónde hablamos de experiencia. El fenómeno aparece en la experiencia. Sin embargo, la experiencia misma puede ser ya conceptualizada como aparición. Por lo tanto, necesitamos de un concepto diferente.

Para designar el dónde utilizaremos un concepto de sujeto. Nuestro dónde no es, precisamente, un lugar objetivo, sino un lugar subjetivo. Es el quién de la aparición. Este quién tiene experiencias: ve, escucha, huele, desea, piensa, etcétera. En estos actos se ocupa con objetos. De otra manera: se dirige en sus actos a los objetos de estos actos. Por su parte, los actos son actos si y sólo si tienen objetos. Esto los define como actos intencionales. A estos actos intencionales los llamaremos “nóesis”. Forjamos un término técnico a partir del verbo del griego antiguo *noéo*, que significa “ver”, “percibir” o “pensar”. Con este término aseguramos el significado plenamente subjetivo del dónde del fenómeno. A la vez, no abandonamos su sentido intencional, pues toda nóesis es de algo. A este algo, como correlato de la nóesis, lo llamaremos “nóema”. Igualmente a partir del verbo griego antiguo *noéo*, pero con sentido plenamente objetivo. Nóema es lo visto del ver, lo percibido del percibir, lo pensado del pensar. Es siempre el objeto de un quién, de una nóesis y exclusivamente como es por ese quién.

Pero con el término quién se ha introducido una ambigüedad. “Quién” es, incluso más que el acto, el sujeto del acto. Este “quién” somos nosotros mismos en cada nóesis. “Yo” soy designado con el “quién”. El fenómeno es *mi* fenómeno. Las experiencias son *mis* experiencias. A este quién por el cual es el fenómeno lo llamaremos “ego”. No sólo ni principalmente por continuar nuestro estilo etimológico, sino por hallar términos con la menor ambigüedad posible. Este es el único sentido válido de los tecnicismos.

41

Ego fenomenológico, acto fenomenológico y objeto fenomenológico son los conceptos fundamentales de nuestra ciencia. Ego, nóesis y nóema. También los podríamos designar, en vista de su función y su ser, ego constituyente, acto constituyente y objeto constituido. También, en cuanto “trascendental” quiere decir constituyente, ego trascendental, acto trascendental y objeto trascendente. Pero si lo decisivo de la fenomenología es el quién por

el cual es el mundo, bien podemos decir que su objeto es el sujeto trascendental. La tarea de la fenomenología es la descripción de la esencia del sujeto trascendental.

Anteriormente vimos que la esencia expresa un absoluto incondicional de un objeto de estudio. Este absoluto incondicional no se modifica por los cambios de particulares a los que se refiere: este o este otro objeto pueden ser los particulares de la esencia, mientras que la esencia permanece la misma. A este método lo llamaremos variación eidética. Ensayaremos otra aplicación del mismo.

La estatua de la fuente en el parque me es dada en una nóesis visual. En descripción pura, destaco alguno de sus rasgos noemáticos. Ante todo, ella está ahí, con su figura y su color. La nóesis es nóesis de un nóema que está ahí. Mi ego, ego que notifica un algo ahí. ¿Expreso con ello un absoluto incondicional de la estatua?

Al costado de la estatua hay un árbol. El árbol está ahí con su figura y su color. El árbol es nóema de la nóesis de mi ego con esa característica.

Cae una hoja del árbol. La hoja es nóema de la nóesis de mi ego. La hoja está ahí, cayendo, y tiene determinado color y figura.

Estatua, árbol y hoja no son nóemas idénticos. Tampoco sus nóesis y mi ego son idénticos en cada caso. En uno, es nóesis y ego que percibe la estatua, en otro, que percibe el árbol, en otro, la hoja. Sin embargo, en todos los casos ego, nóesis y nóema se relacionan con la característica del “estar ahí”. La estatua, el árbol y la hoja están ahí. La nóesis y el ego perciben un “estar ahí”. No importa si ahora es una estatua, un árbol o una hoja, el “estar ahí” es idéntico para todos los casos. Esta característica no desaparece con la desaparición de los objetos particulares, sino que se verifica de nuevo en otros objetos particulares. En otras palabras, ella expresa un absoluto incondicional de los objetos.

Esta descripción de la esencia fenomenológica es muy general, pero a la vez muy importante. Con ella distinguimos una clase de esencias que debe ser correctamente separada y descrita en sí misma: la de aquellos fenómenos que son dados “estando ahí” o, como también podemos decir, en presencia espacial.

Hay todo un reino de clases fenomenológicas a comprender. El método para descubrirlas es el mismo método de la descripción de esencias. En todo caso, resulta fundamental el apego

a la evidencia correspondiente. Esto significa que no debemos tomar partido por un concepto previo de evidencia, sino que tenemos que esclarecer lo que ella sea en cada caso que se manifieste. En otras palabras, proceder sin prejuicios. La importancia de esta prescripción se puede indicar fácilmente en relación con las esencias mismas. Porque si ellas son nuestros instrumentos cognoscitivos del mundo fenomenológico, también son, a su modo, objetos dados a nuestra experiencia. Así, hemos visto con claridad la validez de esencias como “enlace de oposición” “confirmación” “síntesis” “tiempo”. No las confundimos con objetos materiales, sino que las identificamos con su ser propio. Sin embargo, no vamos a introducirnos más allá en esta cuestión. Nuestro interés es ganar una idea básica de lo que es la fenomenología trascendental. Para eso, es fundamental la introducción en la fenomenología del mundo material. Las demás regiones fenomenológicas deben ser solamente apuntadas. En este sentido, diremos que la fenomenología trascendental también estudia el reino de la esencias, sean fenomenológicas u ordinarias, pero también el de los valores.

Una vez alcanzada en su esencia general la clase fenomenológica, tenemos que describir sus articulaciones internas y externas, es decir, con otras clases fenomenológicas.

Avancemos en esta dirección con nuestros exámenes del primer capítulo. Ahí, sin saberlo aún, investigamos la esencia interna de una clase fenomenológica. Descubrimos que es más bien compleja que simple.

El nóema de la percepción sensible es unidad trascendente de apariciones. Por un lado, tenemos el momento intuitivo de la tención y, por otro, los no intuitivos de la retención y la protención. Juntos configuran el nóema completo de la nóesis sensible. Ésta, por su parte, es el vehículo en el cual el ego capta el nóema. “Yo veo una taza”, “una varita”, etcétera. La nóesis del ver también se compone de momentos, los cuales son correlativos a los momentos del nóema. El lado protenido del objeto es lado de un ver protenido. El lado retenido del objeto es lado de un ver retenido. El lado tenido es lado de este ver tenido. Hay, por lo tanto, momentos no intuitivos y un momento intuitivo en la nóesis misma. Y así como el nóema es unidad de esos momentos, lo mismo la nóesis se plenifica como unidad de sus momentos correlativos.

El correlato objetivo de la nóesis unitaria es el nóema unitario. Este nóema me es dado íntegramente como idea. Esto quiere decir, no como cosa intuita, pues una cosa

material jamás es completamente intuitiva. La cosa se desenvuelve noemáticamente en continuidades intuitivo - no intuitivas. Que sea así es un rasgo de la esencia misma de este nóema. Pero la aprehensión de la cosa en idea me es dada en una intuición plena. Esto significa, no en una intuición sensible, porque eso le pertenece a la cosa y es además imposible, sino en una intuición ideativa. Gracias a ella puedo recorrer el nóema sensible. También gracias a ella puedo tener algo así como un objeto material en tanto que existente, es decir, al modo de la conciencia ordinaria. De esta manera, el nóema muestra una composición interna compleja pero totalmente coherente.

De acuerdo con lo dicho, también capto la nóesis en idea, porque ella es correlativa al nóema. Tengo trechos no intuitivos, retenidos y protenidos de la nóesis. Por este tener puedo poner en movimiento la percepción. Como nóesis de este nóema, ella también se desenvuelve en continuidades intuitivo - no intuitivas. Y, de otra manera, la tengo apresada en integridad como idea.

Finalmente, el ego es quien ve los contenidos noético-noemáticos y los ejecuta. Estos contenidos sólo tienen ser porque hay un ego para el cual son. El ego también se multiplica en sí mismo, de manera correlativa a las multiplicidades noético-noemáticas. Pero, en todo caso, también se capta a sí mismo como uno y el mismo en ellas.

43

En ocasiones, el método de variación eidética puede ser precedido por un método complementario, el cual llamaremos de contraste eidético. Desde el principio de nuestras averiguaciones obtuvimos la esencia de nuestro objeto por medio del contraste de un ejemplar con aquello que él no es. Lo que esperamos de la varita real sólo llegó a claridad con la manifestación de su opuesto: la varita falsa. Este contrario absoluto puede ser calificado como esencia negativa. Esencia negativa es lo que, en el método de contraste eidético, muestra indirectamente lo que se busca definir. A este otro lo calificamos de esencia positiva. Una vez logradas estas distinciones en un ejemplar, es cuestión de aplicar la variación para fijar los resultados.

Los incondicionales absolutos que así buscamos son generalidades necesarias. A ellas pertenece un conjunto infinito de individuos posibles. Las esencias definen lo que son los individuos. Lo que no es parte de la esencia pero sí del individuo es un accidente. Esto quiere

decir, a la esencia le es indiferente si ese accidente es o no es, pues en cada caso permanece idéntica. Por ejemplo, que sea una varita, una casa o una roca resulta accidental en relación con la esencia de lo real, o que el individuo tenga este color o aquel otro, que sea este o aquella propiedad la que se modifique. En todos estos casos la esencia fenomenológica de lo real permanece idéntica. Sin embargo, qué sea lo accidental es algo que sólo podemos conocer en el trabajo de cada intuición eidética.

44

La fenomenología trascendental es una ciencia de esencias fenomenológicas. Sólo ella precisa lo que cualquier cosa pueda ser. Así, por ejemplo, ha precisado lo que el mundo en conciencia ordinaria realmente es. Lo que este mundo es de manera previa al trabajo fenomenológico, lo podemos llamar esencia ordinaria. En otro sentido, lo podemos llamar esencia objetiva, si significamos con “objetiva” el carácter objetivista o pretrascendental de la misma. Encontramos tales esencias en todos los saberes ordinarios. No sólo en las ciencias ordinarias, sino también en los saberes precientíficos ordinarios. Sin embargo, el mundo es una esencia precientífica y científica ordinaria en grado eminente. En efecto, la esencia “mundo” es condición absoluta de todo otro saber precientífico y científico ordinario.

La fenomenología trascendental es una ciencia de lo que incondicionalmente son nóesis, nóema y ego. Como saber definitivo, es ciencia definitiva. Todas las ciencias que no recalcan en el sentido fenomenológico de sus objetos son ciencias incompletas. Ciencia incompleta quiere decir ciencia realizada en ingenuidad fenomenológica. Otro tanto es decir ciencia positiva. El que una ciencia sea positiva significa que es protofilosófica. Su saber no es definitivo porque presupone otro saber. El que lo presuponga explica por qué no pueda ser caracterizada como definitiva. Ciencia del saber último presupuesto por todo otro saber sólo puede ser ciencia filosófica. La ciencia filosófica no puede ser más que la fenomenología trascendental.

Conclusión

para fenomenólogos

Con esta introducción a la fenomenología trascendental he querido hacer algo original. Paradójicamente, dicha originalidad radica en haber tomado en serio la esencia del género literario que llamamos introducción. Hasta donde sé, esta cuestión, nada menor, no ha sido tratada por nadie.

Cuando nos hemos puesto a examinar la respuesta ordinaria a la pregunta por el mundo, ha surgido por sí misma la ciencia que buscamos. Una ciencia no ordinaria, sino filosófica y, en término de uso posterior, fenomenológica. En análisis directo de la experiencia se ha impuesto la necesidad de la experiencia misma. Por lo tanto, es un camino fundado en el ser mismo de las cosas. Ahora tenemos a la vista el campo de la experiencia trascendental o constituyente y no hemos tenido que hablar de epojé, reducción, tesis, actitud natural y actitud fenomenológica. Esto significa que “epojé fenomenológica” es un concepto contrario a su supuesta finalidad. Con ella se quiere lograr el acceso a la ciencia trascendental. Sin embargo, su comprensión presupone tal acceso, pues su sentido es conceptualizarlo. En otras palabras, lo que conceptualiza no puede servir de introducción a lo conceptualizado. La introducción nunca puede provenir de un concepto que la presupone, sino que hay que trabajarla desde la raíz.

Si la fenomenología es ciencia concretísima, entonces ella se demuestra a sí misma. No necesita de ningún artilugio introductorio. No son necesarias abstracciones metódicas. Al contrario, sólo pueden figurar como impedimentos para el principiante. Las ideas fundamentales del método sólo pueden adquirirse en demostración directa. Llegamos a ellas y probamos su necesidad en el ser que las justifica.

Toda introducción es clarificación de lo ya dado. Tenemos dada la experiencia natural del mundo y en su averiguación se hace nítido el campo trascendental. Este campo lleva implícitos la suspensión de la tesis general de la actitud natural, lo trascendental y la actitud que lo hace visible. Sólo entonces podemos objetivar esos tres elementos, nunca antes. Empero, esta objetivación sólo puede ser accesorio, pues lo fundamental ya ha sido realizado.

Por otro lado, el instrumento de clarificación ha sido el intender espontáneo a la verdad. A esto le llamo actitud filosófica. Ella es intender radical a la verdad: actitud que, llevada a sus últimas consecuencias, descubre lo trascendental. En este sentido, la

fenomenología trascendental y el descubrimiento que la funda, es decir, el descubrimiento del campo trascendental, se pueden y deben decir resultado de una operación, pero esta operación no es, patentemente, la que se llama epojé fenomenológica o reducción trascendental. Esta última es, o un modo derivado de nombrar la operación filosófica y, por lo tanto, extraesencial a las cosas mismas o un término incomprensible en sí mismo.¹⁸

En conclusión, no necesitamos hablar de la epojé fenomenológica o de la reducción trascendental para mostrar el campo trascendental. Esto se hace en intuición directa. Aquellos nombres son nombres residuales de un momento operativo que se inserta en otro mayor como una de sus partes. Este momento no tiene sentido porque lo llame así o asado, lo conceptualice así o asado, sino porque lo ejecuto. Comenzar por ponerle nombre a lo desconocido es ya errar el primer paso. En cambio, empezar por lo que es primero en sí, la cosa misma, es ya disipar mucha niebla de la investigación.

¹⁸ Esta misma conclusión la creo verificada en el curso de las *Meditaciones cartesianas*. En este, como se dijo antes (8), Husserl pone en juego el concepto de filosofía y a partir de él llega al descubrimiento del campo trascendental y de su ciencia respectiva. Sin embargo, cuando habla de este descubrimiento, en vez de dejarlo como un descubrimiento dentro de la propia lógica del concepto de filosofía, le pone un nombre: epojé fenomenológica, reducción trascendental. Si quitamos este nombramiento y dejamos correr la exposición sin hablar de ninguna epojé fenomenológica o de ninguna reducción trascendental, la exposición no pierde nada esencial y gana en sencillez. *Cfr.* final del §8.

Bibliografía

Obras de Edmund Husserl

Ideas I, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Ziri6n Quijano, FCE - UNAM, 2013.

Meditaciones cartesianas, trad. Jos6 Gaos, El Colegio de M6xico, 1942.

Esta tesis se imprimió el
17 de octubre del año 2015
en Copilco.