

LA FENOMENOLOGIA Y LA
"FUNDAMENTACION DEL MUNDO"

CARLOS E. DEVANDAS A.

La historia de la filosofía moderna es, de alguna manera, la historia de diferentes pensadores o escuelas de pensadores, luchando por una respuesta satisfactoria a la pregunta: ¿Qué es lo que existe y cómo existe. . .? En última instancia, la pregunta se traduce por la necesidad de encontrar puntos de partida verdaderos y la forma de su adquisición. Dentro de esta pregunta se puede delimitar y en su sentido, con mayor rigurosidad, la siguiente: ¿Existe el mundo realmente. . .?

Así formulada la pregunta, no parece ser tan vieja, por lo menos como la entendemos hoy en día; y no es una pregunta superflua. Muchos profesores de filosofía y jóvenes pensadores, especialmente de esas élites de poetas, literatos y cerveceros, la consideran una pregunta inútil y la despa-chan como aquel hombre que demostraba la existencia del movimiento caminando.

Esta pregunta por la existencia del mundo comienza a ser acongojante a partir de los siglos XVI y XVII, y empieza a serlo debido a los cambios profundos que se producen en todos los órdenes de la vida medieval.

Desde Platón y Aristóteles hasta Descartes y Bacon, la filosofía se ha planteado cuestiones sobre el mundo, sobre el hombre y sobre el alma, y nótese que tal hecho enmarca en general a la filosofía como una disciplina realista, esto es, como un pensar ordenado, las más de las veces sistemático, dirigido al mundo; a un mundo que existe.

Independientemente de que la verdad en la época mencionada pueda ser definida de muchas maneras, lo cierto es que en la mayoría de esas definiciones y fórmulas para obtener la verdad está im-

plícita una aceptación natural, espontánea, de este mundo. El concepto de verdad como adecuación del entendimiento a la realidad es notable para señalar o confirmar lo que hemos dicho. Sólo puede adecuarse a la realidad un pensamiento que precede a la realidad y preceder a la realidad sería fundarla, si no es porque existe en algunos autores la idea de que Dios creó el mundo, o en otros, la idea de que este mundo existe objetivamente. El pensamiento desarrollado sobre estos tres conceptos: entendimiento, mundo y Dios, ha producido las más variadas teorías acerca de la verdad y del conocimiento, en nada despreciables. Surge el platonismo en cuyo fondo descansa la creencia en "un cielo inteligible de valores", ideas, etc., y la creencia de que es posible su conocimiento a través de la intuición, el recuerdo y la dialéctica: surge a partir de él, el neoplatonismo y con él y mezclado con él, el agustinismo y su teoría de los ejemplares.

También viene al mundo el aristotelismo y el tomismo, sin los cuales no es posible entender el mundo medieval, antiguo y moderno. En todos estos pensamientos o filosofías, el mundo no es cuestionado por dos razones básicas:

1. En razón de un realismo filosófico (Aristóteles).
2. Por la fe en Dios que imposibilita pensar que el mundo no existe, pues precisamente El lo creó. Con la existencia del mundo, pues, el peso del pensamiento se traslada a cómo se conoce. Pero el cuestionamiento del mundo como criterio de verdad, pone el peso en la explicación de su existencia. Que el mundo exista si bien no garantiza el conocimiento es aún

más problemático y el conocimiento que exista, el más dudoso.

Ahora bien, a partir, como decíamos, de los cambios que se producen especialmente a finales de la época medieval y en el Renacimiento, la idea del mundo varía sustancialmente. La importación por parte de Europa central de las técnicas y matemáticas orientales y griegas, el descubrimiento de los cielos empíricamente y de la esfericidad de la Tierra, rompen con los esquemas aristotélico-tolemaicos acerca del mundo, y su verdad queda en entredicho. La imagen de un mundo finito, fijo, inmóvil, limitado, da lugar a la idea de un mundo infinito, móvil, cuyo estar en el espacio es relativo.

Aunque no sea el caso aquí analizar desde el punto de vista histórico-filosófico de dónde proceden el grueso de los pensamientos que conforman la nueva idea del mundo, sí debemos, en honor a la verdad, destacar que muchas de las ideas quizás más importantes desde el punto de vista filosófico-físico proceden precisamente de la religión, y, probablemente, a pesar de ella misma.

Nicolás de Cusa y Giordano Bruno (siglos XV y XVI), como productos de su panteísmo, afirman el infinito, la relatividad del conocimiento, la inexistencia de puntos fijos y centros únicos en el espacio y empujeñecen al hombre al convertirlo, en virtud precisamente de lo ilimitado e infinito del mundo, en un pequeño grano de arena. (Imagínate tan solo empujeñecer al hombre, quien en una época como la medieval es el punto culminante de la creación divina). ¿Por qué a partir del panteísmo. . .? Porque a Dios se le concibe como infinito, eterno, sin centro, etc., y si este concepto de Dios se funde con el de la Naturaleza, entonces tendremos una Naturaleza infinita, eterna, sin centros, etc.

Pues bien, este quedar en entredicho la verdad, dará origen al escepticismo en el plano del conocimiento, pero también la experimentación producirá un optimismo en las posibilidades de conocer. En esta encrucijada encontramos los pensamientos principalmente de Galileo (cfr. carta a la Duquesa de Toscana), Descartes y Bacon.

Bacon es uno de los primeros en asociar el conocimiento a la utilidad (que se desarrollará en las formas de pragmatismo y utilitarismo ingleses en

general) y en establecer como imperativo del conocimiento el experimento y el desprejuiciamiento de la razón.

Sus ideas en torno a los "ídoas" son expresión de lo que decimos. Descartes, por su lado, comprendiendo que el conocimiento filosófico y físico medieval se produce a partir, por un lado, de una creencia firme en el mundo, de las grandes posibilidades que para el conocimiento tienen los sentidos y el método de la inducción, así como estando en presencia de una época que da al traste con todas o la mayoría de las verdades físicas, filosóficas y también con el método deductivo, elabora una filosofía que ya no va a ser ingenua (realista), y que va a propugnar por el método inductivo y cuyo punto de arranque va a ser precisamente la duda metódica. Así se inaugura una época que puede ser definida por su constante y profunda búsqueda por los elementos que aseguran la verdad del conocimiento por un lado, y por el otro, y anterior a esto, por la búsqueda de la fundamentación racional del mundo.

Desde Descartes hasta nuestra fecha, una de las filosofías más importantes y constantes va a ser precisamente el idealismo trascendental. Por idealismo trascendental se entiende normalmente a aquel tipo de filosofía que afirma el conocimiento del mundo o mejor que el mundo no es otro que aquel que nosotros conocemos y nada más. Para conocer este mundo nosotros poseemos, a priori, formas a través de las cuales el mundo como caos pasa y se ordena. Expresión de esta filosofía es Kant (siglo XVIII) y lo será con modificaciones sustanciales Edmundo Husserl (siglo XX).

Como ha podido observarse, la preocupación cartesiana por fundamentar racionalmente el mundo se justifica, y hoy en día consideramos que tiene la mayor importancia. Nuestro tiempo contemporáneo está volcado sobre la ciencia y la técnica y por un infinito optimismo en el conocimiento siempre creciente y seguro de la Naturaleza. Parece que la Naturaleza se le ha revelado al hombre en toda su claridad, le ha mostrado su camino real y el futuro, por lo tanto, no será más que la historia del recorrido del hombre por este camino. Camino seguro y fértil. . . Pero nosotros preguntamos. . . ¿Será suficiente el progreso técnico y científico y previsible, para asegurarle a la humanidad que el camino que recorre en algún momento no puede

desviarse. . .? La pregunta anterior puede ser despachada como pregunta inútil. Pero si se le observa con atención se revelará pronto que es con seguridad la pregunta fundamental de la filosofía contemporánea.

Heidegger, posterior como pensador a Edmundo Husserl, planteó como pregunta fundamental y la más amplia. Sin embargo, a la luz de nuestra pregunta anterior, esta pregunta heideggeriana extraordinariamente importante cede su puesto a la nuestra por varias razones:

1. La pregunta de Heidegger no cuestiona la existencia del ser, sino que busca su fundamento racional y, por lo tanto, lo presupone ontológicamente aunque no gnoseológicamente.

Es absolutamente indispensable examinar nuestra pregunta para recobrar la senda perdida dada por Descartes y profundizada por Husserl y sin embargo por éste olvidada. Nuestra pregunta se dirige al "corazón" de la ciencia actual y al "corazón" de la filosofía científica, porque ella pide razones que impidan dudar de que en cierto momento el conocimiento científico topará con barrera en su desarrollo por un lado, y por el otro, porque la pregunta indirectamente apunta al ser, al mundo mismo.

La ciencia actual y por efecto seguramente de su capacidad acumulativa ha comenzado a ser, y por esta vía prospera, cada vez más y más a priorista. La ciencia actual, como decía un notable pensador, sienta la Naturaleza en el banquillo de los acusados para que responda si lo que se le imputa es cierto o no.

La ciencia comienza por ser, racionalmente hablando, una (x) de la realidad y termina por ser esa misma (x), pero despejada. Nuestra pregunta apunta al fundamento de este procedimiento. Si la naturaleza es absolutamente racional, es decir, que ley y realidad son lo mismo, y si el pensamiento del hombre como el de la Naturaleza es en aquel mismo sentido racional, y en fin, si ambos se identifican, entonces el conocimiento de la realidad puede ser con mucha razón a priori. Pero si resulta que en la realidad hay otros factores que exceden o preceden a lo racional y si resulta que en el hombre también existen elementos que no son racionales y en

definitiva ambos no se identifican, en primer lugar, la explicación o fundamentación racional del mundo no será posible en un nivel racional puro o a priori y el conocimiento mismo de la naturaleza será en consecuencia sólo probable y pasajero y no absoluto, y la certeza del conocimiento infinito no es más que una posibilidad pero nunca una verdad en sí misma.

En nuestro intento de satisfacer esta pregunta debemos repasar lo básico en el planteamiento cartesiano, kantiano y husserliano, en cuanto a la fundamentación del mundo, y a esto se dirigirán exclusivamente nuestras reflexiones posteriores.

Permítasenos antes que nada hacer una observación: la idea de fundamentar racionalmente el mundo, como creencia (o evidencia) presupone el mundo. La preocupación de todo pensador por dar razón de la existencia verdadera del mundo se traduce por la intuición y sensación de él. Por eso en la filosofía cartesiana, hay dos supuestos: uno es precisamente el mundo por demostrar en su carácter existente y el otro es el lenguaje. El lenguaje no es intuitivo (en sentido kantiano) es mediatizador. Y aquí vale tanto el lenguaje simbólico, la matemática. . . , etc., como el idioma. El lenguaje supone el mundo y esta misma idea de que el lenguaje supone el mundo supone nuevamente el mundo, pues lo supuesto en él es, por un lado, el movimiento del pensamiento y el lenguaje como producto histórico (historia de sí).

De manera que la duda cartesiana no es absoluta y de igual manera tampoco es absoluta la duda husserliana, pues ésta, en fin de cuentas, mantiene el lenguaje aunque bien es cierto que llevado a niveles de perfección técnica. Por nuestra parte no queremos ser tachados de inconsecuentes. Podemos manejarnos en el ámbito de las intuiciones y de las sensaciones, pero quedarnos en ese ámbito nos evita la posibilidad de pensar y se puede querer dejar de pensar, pero al hacerlo, ineluctablemente se piensa siempre y cuando este querer dejar de pensar sea actual y se mantenga así ininterrumpidamente. Lo peor de quedarse en tal ámbito es que impide pensar, y por lo tanto, hablar (entendemos hablar como lenguaje, es decir, palabras concatenadas con sentido, intención, referencia). En suma, ese ámbito impide seguir adelante. Por lo tanto, si bien presuponemos el mundo al tratar de funda-

mentarlo racionalmente, lo cierto es que somos absolutamente conscientes de ello. Una pregunta que cabe con plenitud de derechos y al respecto de este aparente contrasentido a saber: que tratar de fundamentar o probar la existencia del mundo supone precisamente lo que debe ser probado, es la de saber si es o no un contrasentido lo dicho arriba o si, por el contrario, no es una contradicción formal, sino más bien un pensamiento compuesto y organizado a partir de estratos diferentes de la realidad del yo que no pueden ser captados en un mismo plano y que sólo se mostrarían en un estudio analítico. Captar uno es dejar de captar el otro. Ya hablaremos de ello al final de este breve artículo.

Nos interesa, en suma, hacer advertir que este "contrasentido" está en la base de toda filosofía que trate de fundamentar o expresar racionalmente la existencia del mundo y, mejor, de todo pensamiento que se oriente a saber si el mundo existe o no. La pregunta por el ser sólo puede provenir del ser mismo. Por lo tanto, lo que no existe hasta la fecha para la filosofía y a pesar de muchos filósofos, no es el mundo, sino más bien, una explicación de él, de su existencia. Esto ya lo expresó Comte con claridad en su discurso sobre *El espíritu positivo*, aunque pensando por supuesto, que tales preocupaciones ya eran cosa del pasado.

"Si la razón pública no la hubiera rechazado desde hace largo tiempo para ciertas nociones fundamentales, no se debe temer asegurar que las insensatas dudas que suscitó, hace 20 siglos, sobre la existencia de los cuerpos exteriores subsistirían aún esencialmente, porque nunca las ha disipado con certeza por ninguna argumentación decisiva". (El subrayado es nuestro).

¿Pero será posible una explicación racional, y aún más, a priori, de la existencia del mundo. . .? Intentaremos bosquejar una respuesta. . . :

El punto de partida cartesiano, o por lo menos el que nos interesa, es el siguiente: Los sentidos nos engañan muchas veces y no son sus productos confiables, y no sólo los sentidos como relación de exterioridad con el mundo, sino la razón misma.

"Todo lo que hasta ahora he tenido por verdadero y cierto ha llegado a mí por los sentidos;

algunas veces he experimentado que los sentidos me engañan, y como del que nos engaña una vez no debemos de fiarnos, yo no debo fiarme de los sentidos. . ." (Meditación I, pág. 55, Obras).

Precisamente en las posibilidades de engaño racional pone Descartes la existencia de un genio maligno. Este genio maligno puede hacernos pensar que 2 y 2 son 4 y, sin embargo, no serlo. Es absolutamente consecuente Descartes al buscar un principio de verdad. Ahora bien, en la serie de dudas llega el momento en que algo es inevitable y es precisamente que la duda, como momento actual, me confiere un estatuto ontológico, es decir, me da temporalidad. Pero Descartes no camina por esta reflexión. Dice en la meditación segunda:

"De suerte que después de pensar mucho y examinar cuidadosamente todas las cosas, es preciso concluir que esta proposición: Yo soy, yo existo; es necesariamente verdadera, siempre que la pronuncio o concibo en mi espíritu" (Meditación II, pág. 59, Obras).

Y más adelante agrega: *"Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que piense, porque si yo dejara de pensar, en el mismo momento dejaría de existir"* (pág. 60).

En otros términos, a pesar de lo evidente que parece ser el tiempo como forma inmanente de la conciencia, Descartes no lo pone como principio primero y evidente, como primera intuición del existir, sino que precisamente pone al pensar que no es intuir como fundamento de la existencia, en tanto ese pensar sea actual a la conciencia. Y lo más curioso es que posteriormente Descartes incluye en el pensar todo tipo de actividad psíquica, o mejor, de actividad cerebral:

"En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. . . ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente" (pág. 60).

De manera que en Descartes está presente la confusión que acarreará tantos problemas al empirismo inglés en su inclusión dentro de la "idea", exactamente, de toda actividad psíquica.

Descartes intuye su existencia. Ahora bien, al expresar esta intuición convierte al yo en sustancia, por un lado (substancia); por otro, convierte al tiempo, a la primaria intuición de la permanencia, en pensar y es por esa razón que le da un sentido tan amplio al pensar. La intuición de la permanencia es un efecto posterior a la sensación de sí, al sentirse a uno mismo en permanencia —su permanencia—. Por lo tanto hay estratos (cuando menos) del yo presentes aquí, aunque Descartes no los diferencia. El primero es la sensación de sí, que experimenta el yo: o dicho de otro modo, el yo es en principio sensación (vida, vida vivida sin principio ni fin y fin en sí mismo). El segundo estrato es la intuición de la permanencia, y el tercero es la conceptualización, el pensamiento de sí que funda como movimiento actual, presente, la existencia; existencia que va a consistir en lo esencial en pensamiento, en intuición y en sensación y es por eso que Descartes no diferencia a pesar suyo entre querer (voluntad), dudar (reflexión), imaginar (imaginación) y sentir (sensación) y las confunde y funde en una sola denominación: PENSAR.

Esta idea de los estratos de la forma del acto de pensar aunque no es, por supuesto, igual de clara a la nuestra, aparecerá formulada aún sin adquirir plena conciencia de ella en Husserl, cuando explica que a toda conciencia corresponde un correlato paralelo en el mundo de la fantasía. Ahora bien, será conveniente tener presente las consideraciones anteriores para la comprensión de nuestra idea del yo. Por lo pronto volvamos al COGITO ERGO SUM.

Descartes se encuentra, o mejor, porque esto es lo real, Descartes formula que la duda como reflexión está fundando el yo como existencia pensante. Pero de inmediato Descartes se obnubila con su descubrimiento. Olvida que ha descubierto el yo y a todo el mundo que hay dentro de él para ir afanosamente a buscar las posibilidades de lo real-objetivo a la conciencia globalmente entendida. Esto como es conocido lo encuentra a través de Dios. Es decir, el mundo será posible, pues es creado por Dios. Se puede decir así que una auténtica filosofía desemboca dramáticamente en la religión; es decir, en la fe racionalizada. Aquí Descartes empezó pensando para creer y terminó creyendo para pensar.

Desde aquí, es decir, a partir de las demostra-

ciones racionales de Dios, Descartes olvida el mundo del ego, todo el ancho y profundo mundo del ego. Este será uno de los grandes y originarios reproches que le hará Husserl:

“Descartes no solo omite el poner en claro el puro sentido metódico de la Epojé trascendental, sino que también omite dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el ego de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente. . .” (Meditaciones Cartesianas, pág. 58). El COGITO ERGO SUM es en sí mismo, racionalmente, un principio del que no puede salir absolutamente nada y Husserl se engaña en pedir a Descartes el análisis sobre los contenidos y formas del ego. Se engaña porque Husserl es consciente de que la Epojé no cuestiona al mundo de los conocimientos, sólo ataca el principio de existencia del mundo. Descartes, por el contrario, pone en cuestión la existencia del mundo mismo y al conocimiento de él.

Ahora bien, Descartes a pesar de significar con su concepto de pensar varias cosas, entre ellas actos de la voluntad, de la sensibilidad, de la razón, etc., no puede fundamentar la existencia del mundo no sólo en un aspecto cuantitativo como mundo mensurable, como mundo extenso, sino como mundo de cualidades a partir del “yo pienso”. Debe recurrir a Dios y lo hace. Ahora para fundar la existencia del mundo Descartes recurre a Dios; pero para que esa relación Dios-mundo sea convincente Dios precisamente debe existir. Nótese que de alguna manera hay un paralelismo inverso entre el hecho de que tratar de fundamentar el mundo supone el mundo mismo, y el otro, de que tratar de probar la existencia de Dios supone, precisamente, la posibilidad de su no-existencia.

¿Qué necesidad hay de probar que Dios existe cuando se cree en su existencia. . .? El intento probatorio es de alguna manera una sutil negación de su existencia. Precisamente por esto Descartes es padre de la filosofía moderna, porque abre claramente la posibilidad de la no existencia de Dios, y antes que nada, el relego que hace abiertamente de Dios a un segundo plano, pues el primer lugar lo ocupa el yo.

Los argumentos cartesianos para probar a Dios son tres, de los cuales, el más apreciado por Descartes es el ontológico, que dice básicamente

que podemos tener la idea de un ser perfecto y que ese ser perfecto debe existir, pues la existencia con respecto de la inexistencia es una perfección y, por lo tanto, la idea de perfección supone la existencia. Como es sabido este argumento no prueba nada y, por lo tanto, la prueba de la existencia del mundo por la existencia de Dios queda en suspenso. Este argumento es probatorio a partir de una idea supuesta ya: sea esa idea el mismo Dios o como el caso de Hegel la idea absoluta.

Cuando Hegel identifica ser y pensar y establece que la idea absoluta termina por fin su auto-desarrollo en el espíritu absoluto, establece las condiciones para que pensar la idea absoluta sea a la vez establecer la existencia de Dios. Solo que, como es sabido, el Dios hegeliano es un proceso y no un ser estático (GOTT IM WERDEN), y en última instancia en su proceso de auto-desarrollo es no sólo naturaleza sino naturaleza inorgánica y esto es panteísmo bárbaro (no solo es naturaleza viva sino naturaleza inorgánica).

Pasemos ahora a la filosofía kantiana, especialmente a la que contiene la crítica de la razón pura. Antes que nada hay que advertir que la problemática de Kant no surge a partir de la existencia o no existencia del mundo. Los problemas de Kant son, por el contrario, la fundamentación de la existencia del conocimiento universal y necesario que ya existe, es decir, la matemática y la mecánica racional de Newton.

Pero en Kant, a pesar de este hecho, se encuentran en las condiciones del pensar racional puro, las condiciones de toda objetividad, de toda realidad, que no es, ni más ni menos, que el mundo.

Kant, como dijimos arriba, parte de la existencia de la matemática y de la física y discute en la estética trascendental (o teoría de las posibilidades del conocimiento a partir de la sensibilidad) y en la analítica trascendental (o teoría del conocimiento de hecho sobre los objetos reales), las condiciones de todo conocimiento. Se pregunta Kant, ¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en ambas ciencias; es que aumentando nuestro conocimiento sean sin embargo necesarios y universales, o sea, válidos para cualquier sujeto en cualquier tiempo?

El argumento central de Kant para probar la

posibilidad de tales juicios en la matemática es advirtiendo que el espacio y el tiempo son intuiciones a priori de la sensibilidad y, por tanto, condición de toda percepción. El espacio, plantea, puede ser representado sin objetos pero no a la inversa; por lo tanto, el espacio precede a la posibilidad perceptiva de los objetos y es el fundamento de la geometría (su posibilidad), que es una parte de la matemática, porque por definición la geometría construye sus figuras, y tal construcción, sólo es posible sobre la base existencial intuitiva del espacio. El tiempo, por su lado, es condición de percepción de todo movimiento, pues es la única forma de entender cómo los movimientos de la realidad son percibidos por el sujeto, y el tiempo que es sucesión de momentos, es condición básica para la existencia de la aritmética, otra parte de la matemática, puesto que la aritmética empieza por ser un conteo ordenado y sucesivo, y finalmente el tiempo es la condición (el fundamento-posibilidad) de la geometría analítica, puesto que permite que una figura sea determinada mediante una fórmula y una fórmula convertida en figura.

En lo anterior podemos observar, como nota importante, que el tiempo que Descartes no asumió como primera evidencia y como primer ingrediente de la conciencia, es desarrollado por Kant y convertido en la condición de posibilidad de toda percepción móvil y de toda ciencia que implique movimiento (sucesión).

También establece Kant que los conocimientos en física son a priori. Ahora bien, la física es una ciencia dirigida a la realidad. Aquí debemos detenernos un momento para examinar qué sea eso de "realidad". Recuérdese que para el realismo aristotélico la realidad era lo objetivo al sujeto: el mundo, el universo, el cosmos. Para el cartesianismo y el racionalismo en general, la realidad va a ser el pensamiento y lo pensado en el pensamiento, pues como todos recordamos en las **Meditaciones**, Descartes establece que puede ser efectivamente engañado al conocer pero que lo conocido por él, engañado o no, es lo conocido por él y esa es la realidad. Advértase de paso que en este planteamiento Descartes ha superado la necesidad de la existencia de Dios como referencia para la credibilidad en el mundo, y también véase aquí prácticamente explícito el punto de partida de Husserl en torno a la correlación NOEMA-NOESIS.

Kant parte también de este planteamiento cartesiano observando sin embargo, que todo pensamiento se expresa o es expresable en la fórmula $S \rightarrow P$, es decir, en juicios. Si, por tanto, la realidad se expresa en juicios entonces de lo que se trata es de investigar cuántos y cuáles juicios hay para de una vez saber qué es la realidad. Como nota marginal véase que este planteamiento ha establecido ya que todo pensamiento apunta y es una correlación entre dos polos. Si Kant pregunta no solo cuántos y cuáles juicios hay, sino, que además, examina lo que hace que un juicio sea juicio, se encuentra o hubiera encontrado con la intencionalidad del pensamiento, y por extensión, de toda conciencia.

Pero bien, al examinar cuántos y cuáles juicios hay dedica la analítica trascendental, reencontrando con Aristóteles que existen cuatro formas de juicios, por la cantidad, por la cualidad, por la relación, y por el modo. A cada una de las cuales le corresponden tres tipos de juicios a los que a su vez le corresponden las categorías. Estas categorías son las que posibilitan los juicios sintéticos a priori, siendo ellas mismas a priori.

Recuérdese el análisis sobre la casualidad, por ejemplo. No percibimos más que objetos individuales; las relaciones de necesidad y causalidad entre ellos nosotros las ponemos. ¿De dónde sale por ejemplo: la idea de que en el universo existen fuerzas gravitacionales. . .? No sale de la experiencia ni de la observación controlada y no se puede someter a experimentación esas fuerzas, por ejemplo: en el caso de las relaciones astrales y sin embargo están ahí. (Recuérdese que Kant es del siglo XVIII). La única respuesta según Kant es que son a priori.

Más que lo dicho nos interesa un elemento que está desarrollado por Kant y a pesar suyo. Si los juicios son a priori y son a su vez la expresión de lo que es la realidad, juicios y realidad son lo mismo y las condiciones de lo uno son las condiciones de lo otro pero desde el punto de vista gnoseológico. Porque desde el punto de vista ontológico, Kant plantea que lo en sí (númeno) no puede ser conocido teóricamente, sino únicamente desde el punto de vista fenoménico. Así el fenómeno será la resultante de enviarle al "caos de realidad" las formas a priori de la sensibilidad y la razón pura (advértase que la identificación ser y pensar hegeliana y la famosa frase de Heidegger de que en el lengua-

je habita el ser, tiene un precedente directo en Kant).

Precisamente en este punto abre Kant una vía de excepcional riqueza para la fundamentación estricta del mundo. Kant ha iniciado la vía de la intencionalidad de la conciencia que será desarrollada por Husserl para obtener datos fenomenológicos; pero no para fundar el mundo. Para Kant el sujeto cognoscente es tal en función de un objeto por conocer y viceversa.

El mundo en sí existe en la filosofía kantiana, pues sino: ¿A qué cosa se le envían las intuiciones espacio-temporales puras y las categorías. . .? Tanto existe este en sí, que aunque Kant lo niega cognoscitivamente lo va a resucitar en la **Crítica de la razón práctica**, que destina precisamente a establecer las condiciones de existencia de la metafísica y sus objetos (alma, Dios, libertad, etc.), mundo en sí abierto a partir de la libertad.

Ahora bien, no debemos engañarnos con la postulación kantiana de lo en sí, pues este en sí, abierto por Kant, por la vía de la libertad es inmaterial. El "en sí" que no elimina Kant es aquel al que se le aplican las intuiciones y categorías puras para convertirlo en "objeto para mí", y por tanto, en fenómeno.

En suma, de lo dicho sobre Kant nos interesan dos conceptos: El perfil del concepto de intencionalidad bajo la forma de lo trascendental y lo "en sí" como algo "caótico", al que se dirigen mis intuiciones y categorías a priori y mi percepción sensible, y que no puede ser reducido, como en Berkeley, a puras vivencias subjetivas y solipsistamente.

Pasemos ahora a Edmundo Husserl, y a algunos elementos de la fenomenología.

Como es bien sabido, Husserl intenta fundar una filosofía como ciencia estricta, es decir, una ciencia que no parta de supuesto alguno y cuyos fundamentos sean evidentes y apodícticos, es decir, se entreguen a la percepción de una sola vez y con necesidad. La ciencia experimental y dentro de ella el naturalismo y psicologismo, pretenden ser el prototipo de toda ciencia estricta posible. Sin embargo, Husserl cree contrariamente que tales concepciones no aclaran sus supuestos. Las ciencias

naturales “. . . no cumplen en verdad con la radical exigencia postulada en relación a este modelo típico de fundamentación. . .”

Las ciencias naturales “. . . se instalan en el terreno de la experiencia del mundo previamente dado y presupuesto como existiendo en forma comprensible de suyo” (*Ideas*, pág. 393, N° 7, Epílogo).

Piénsese que este aceptar el mundo como existente tiene una importancia central en la fundamentación de una ciencia rigurosa, porque tal aceptación significa además la aceptación *existencial de los fenómenos, de los hechos, de los procesos de comportamiento*, etc., del mismo mundo. Por eso es que es además importante e imprescindible fundamentar la existencia del mundo. Pero Husserl critica tanto esta aceptación ingenua del mundo como el método mismo de las ciencias naturales.

“¿Cómo la experiencia en tanto acto de conciencia puede dar o encontrar un objeto. . . ? ¿Cómo pueden justificarse y rectificarse recíprocamente las experiencias por medio de experiencias e invalidarse o confirmarse subjetivamente. . . ? ¿Cómo debe realizarse el juego de una conciencia cuya lógica es lógica de la experiencia, para formular enunciados válidos objetivamente válidos para cosas que son en sí y por sí. . . ? ¿Por qué las reglas del juego de la conciencia no pueden ser aplicadas, diríamos a las cosas. . . ? ¿Cómo ha de tornarse absolutamente inteligible la ciencia de la naturaleza que es en sí; en sí frente al flujo subjetivo de la conciencia. . . ?

Todas estas preguntas se transforman en enigmas en cuanto la reflexión se dirige seriamente hacia ellas.” (*Filosofía como ciencia estricta*, pág. 56).

¿Cuáles son en definitiva los supuestos que critica Husserl que existen en el método científico. . . ? Uno de ellos es necesariamente la aceptación de que entre la conciencia cognoscente y el mundo, existe una conexión, una red, un hilo, que los comunica y mediante el cual adquieren sentido ambos. Sobre el conocimiento de tal hilo se pueden determinar otros pasos. Pero será necesario primero establecer esa conexión entre conciencia y mundo. En Kant esa conexión se daba a través de las intui-

ciones puras espacio-temporales y las categorías de la razón pura. En Husserl, sin embargo, este hilo abierto por el trascendentalismo kantiano no se continúa y termina por desarrollarse como intencionalidad de la conciencia que funda el sentido de lo empírico pero despojado de existencialidad.

Esto requiere una breve explicación. Husserl considera que la filosofía puede ser ciencia estricta si elimina todos los supuestos y desde este punto de vista considera que la fenomenología cumple con tal requisito y tiene su antecedente en Descartes. Se trata en resumen de establecer principios auténticos, es decir, evidentes y, por lo tanto, de poner el mundo entre paréntesis, o sea, suspender cualquier juicio sobre él. Este es el sentido de la Epojé, despojar al mundo de su existencialidad y convertirlo, a través de las reducciones eidética y trascendental, a sus esencias. Para Husserl, los objetos empíricos son cambiantes y por eso las ciencias naturales no tienen un conocimiento riguroso de ese mundo empírico. Pero el objeto empírico en tanto que perdura posee una esencia, es decir, un conjunto de propiedades ideales que le pertenecen de suyo y que lo hacen ser ese y no otro, permitiendo, a su vez, que sobre él recaigan otras propiedades secundarias. De los objetos empíricos a las esencias se pasa a través de la reducción trascendental.

Las esencias así logradas pueden agruparse en regiones, cada una de las cuales representa una ciencia empírica determinada. Pero la fenomenología no se queda ahí. En todo acto de conciencia tenemos los elementos a los que se dirige el acto y las propiedades y vida en general de los actos mismos. Es decir, podemos distinguir entre el lado objetivo de una conciencia, de una percepción, y su lado subjetivo, y a esta diferencia Husserl la denomina con los términos NOEMA-NOESIS.

Entonces tenemos que toda conciencia tiene dos polos; el primero de ellos noemático o lado objetivo, lo obtenemos a través de la reducción trascendental que nos entrega los “objetos”; las esencias, y los actos mismos con sus formas y sus determinaciones nos los entrega la reducción eidética, según la cual toda conciencia es conciencia intencional, es decir, conciencia dirigida hacia algo; por lo tanto, la reducción eidética nos entrega las formas de la intencionalidad.

Fijémonos que el hilo que Husserl le pedía que explicitaran las ciencias empíricas lo va a encontrar él en la intencionalidad de la conciencia al que ha llegado haciendo descripciones. Nótese que la fenomenología trata de eliminar todo supuesto y la salida metódica que encuentra consiste en no comprometerse enjuiciando, sino simplemente describiendo.

Hay una cita reveladora de Husserl en el sentido de lo que nos deja la Epojé:

“Lo que justamente por el contrario y justamente por este medio, nos hacemos propio, o más claramente, lo que yo, el que medita, me hago propio por este medio, es mi vida pura, con todas sus vivencias puras, y todas sus cosas asumidas puras: El universo de los fenómenos, en el sentido especial y amplísimo que tiene esta palabra en la fenomenología.” (Meditaciones Cartesianas, pág. 37).

Repitémoslo, el mundo como existente deja de ser la preocupación fenomenológica para convertirse en nuestras vivencias de él, en el conjunto de esencias de él que adquieren sentido en función, y solo así, del sujeto cognoscente.

“Si por tanto dejo al mundo como fenómeno, no digo nada de él y dirijo la mirada hacia el momento en que se tiene su intuición. . . me obtengo a mí mismo como el ego puro con la corriente pura de mis cogitaciones. . .” (Ibíd., pág. 38).

Ahora bien, las esencias, como dijimos arriba, toman su sentido del sujeto cognoscente y sólo en función de tal sujeto cognoscente.

“Únicamente gracias a esta nueva actitud veo que el universo y en general todo cuanto existe de un modo natural, solo existe para mí en cuanto vale para mí con el sentido que tiene en cada caso, como cogitatum de mis cogitaciones cambiantes y en su cambio ligadas entre sí: Y sólo en cuanto tal lo mantenga para mí en vigor.” (Ibíd., pág. 68).

La intencionalidad es el hilo que liga la conciencia con sus objetos, sólo que estos objetos son empíricos, pero no tienen, o mejor, no se dice nada

de su existencia. Fijémonos por demás, que una vez practicada la Epojé, el mundo esencial será siempre el mismo; y no tendrá oportunidad de cambiar.

¿Qué tenemos en resumen de estos tres pensadores. . .? De Descartes obtenemos la fundamentación racional del yo sobre la base de dos elementos anteriores y no explicitados por él. *El primero* es la sensación de la existencia, *el segundo* la intuición de esa misma existencia y *por último* la formulación lógica o racional del yo: COGITO ERGO SUM. También obtenemos una definición de pensar que involucra no sólo la razón, sino la voluntad, las sensaciones, etc. Y, por último, obtenemos un fundamento metafísico del mundo y de un mundo reducido en extensión. (Es importante señalar como elemento que liga a Descartes con Kant, la filosofía empirista, que en su máxima expresión, Hume reduce el mundo a vivencias, percepciones, sensaciones).

Kant nos ofrece la faceta lógica de la intencionalidad en su explicación del conocimiento trascendental y nos ofrece dos maneras de darse el mundo: *Una* como “algo caótico” ordenado por las intuiciones puras espacio-temporales y las categorías de la razón pura, y *otra*, un mundo de fenómenos reducidos a sus esqueletos formales (unidad, pluralidad, totalidad, sustancia, afirmación, negación, limitación, etc.), es decir, un mundo fenoménico que no es ni más ni menos que puras formas ontológico-formales.

De Husserl obtenemos el concepto de intencionalidad, manifestándose en toda conciencia, y un mundo de objetos esenciales, ideas, al que se le ha quitado su existencia y, por lo tanto, un mundo que si bien es “empírico” para la conciencia, lo es de una manera inmaterial. Aquí “empírico” como experiencia, se refiere particularmente al hecho de ser algo objetivo de la conciencia y ser experiencia a su vez de ese algo (evidencia, intuición). Husserl nunca fundamenta la existencia natural del mundo, puesto que más bien termina afirmando que todo objeto del mundo (cosas, humanos, historia, etc.), sólo tienen sentido a partir del yo y sólo en él adquieren su razón de ser (solipsismo).

Debemos, sin embargo, recoger esos conceptos extraídos de las filosofías mencionadas, ampliarlos y profundizarlos.

Desde el punto de vista estrictamente racional el mundo existe como el polo objetivo de todo pensamiento. Polo objetivo que involucra tanto lo externo de un sujeto como las imaginaciones, recuerdos, pensamientos y sus correlatos objetivos en tanto pensamientos. Que todo pensamiento tiene forzosamente, necesariamente, un lado subjetivo-activo y un lado objetivo al cual apunta, es evidente; es decir, no puede tenerse un pensamiento vacío. Por esa razón Descartes encuentra como propiedad fundamental del mundo la extensión de Kant, agrega la temporalidad y las condiciones formales ontológicas de toda realidad. Ahora bien, el mundo, este mundo que tratamos de fundamentar no es sólo cantidad ni tampoco se reduce exclusivamente a condiciones ontológico-formales, como las categorías kantianas. El mundo es cualidad y esto debe fundamentarse.

El sujeto, el ego, es un conjunto de elementos entrelazados. A estos elementos podemos acceder por la vía de las descripciones e introspecciones descriptivas. Por esa vía encontramos el mundo de la imaginación, de la fantasía, el mundo del pensar, el de la voluntad, el de las sensaciones y todos esos mundos, si bien pueden diferenciarse, lo cierto es que participan unos de otros, se sostienen unos en otros.

Una idea, un pensamiento puede afectar nuestras pasiones y mover nuestra voluntad, y a su vez, nuestras fuerzas; y a la inversa una fantasía puede dar origen a un pensamiento, o a una pasión, etc. ¿Qué quiere decir esto. . .? Primero, que el hombre no se agota en el pensar racional, ni en el sentir, ni en el reino de la voluntad, ni en el de las sensaciones, etc. Tan lícito es establecer la regla de que toda conciencia, lógica, es conciencia de algo, como establecer la regla de que toda vida psíquica es una vida psíquica de algo, esto es, que no existe un dolor vacío, ni una pasión vacía, ni una sensación vacía, ni una percepción visual, táctil, acústica, etc., que sean vacías. A cada una de estas formas les corresponde un objeto.

A percepciones sensibles les corresponderá el mundo cualitativamente y a la razón el mundo cuantitativamente y ambos mundos se funden en la unidad de la conciencia.

Por esta vía podemos ir descubriendo, a partir

de la regla referencial de los objetos, que a las sensaciones táctiles le corresponden como datos objetivos la dureza, la blandura, el calor, el frío, etc.; a la sensación acústica los sonidos; a la vista las distancias y las formas y los colores, los movimientos, relaciones; a las sensaciones olfativas los olores, etc. Nosotros podemos suponer la inexistencia de un olor, la posibilidad de que nuestro olfato nos engañe, pero engañados o no, tenemos como correlato de nuestro olfato un olor y no hay forma de tener un olfato vacío, es decir, sin el objeto que le corresponde. De igual manera puede ser que nuestra vista nos engañe, pero cuando vemos, lo visto es, a la vista le corresponden sus correlatos evidentemente.

Por esta vía, fácilmente advertimos que el mundo, ese mundo que se trata de fundamentar, es posible fundamentarlo. De la misma manera que el nexo que hace razonable el COGITO ERGO SUM es la sensación interna de vivir y la intuición de ese yo, de igual manera el mundo empieza a aparecer en el plano racional y a partir de la anchurosa vida del ego, como un mundo extenso, sí, pero cualitativamente también.

A la luz de estas consideraciones podemos despejar el supuesto contrasentido, de que al tratar de fundamentar el mundo, éste es supuesto de antemano. Si el ego es una entidad compuesta, es decir, una unidad en la que se expresan o pueden expresarse simultáneamente diferentes características, estratos, entonces debemos dilucidar los elementos, los estratos supuestos en el intento fundamentador del mundo. En primer término podemos señalar que el COGITO ERGO SUM en sí mismo no prueba nada. ¿Por qué razón, por ejemplo, un juicio adquiere sentido para mí. . .? ¿Cómo se verifica ese paso del sujeto al predicado. . .? ¿Qué elementos forman la estructura del juicio. . .? Recuérdese a este propósito que Kant, por ejemplo, fundamenta la posibilidad de la matemática a partir del espacio y el tiempo. Pero adviértase también que ese fundamento kantiano se refiere a la posibilidad pero no explica cómo es que se estructuran y en virtud de qué principios, los juicios sintéticos a priori. En la **Dialéctica Trascendental** ofrece Kant una explicación del porqué los seres humanos hacemos metafísica. Según él la conciencia es por naturaleza sintetizadora y es por esta razón que va realizando la síntesis sobre las causas y efectos para en última instancia brindar la serie de las explicaciones y con-

cluir en las síntesis últimas de Dios, alma, universo, etc. ¿Pero qué es lo que hace a esta síntesis de la conciencia. . .? Esta capacidad sintetizadora es su- puesta pero no demostrada.

Por su parte E. Husserl sigue de alguna manera este planteamiento kantiano. Para él la conciencia tiene ese poder de sintetizar, que denomina la uni- dad de la conciencia. Según él, mediante esta uni- dad la conciencia pasa de una idea a otra, o a una fantasía, etc. En la base de esa unicidad de la con- ciencia está el tiempo inmanente de la conciencia.

Ahora bien, esto explica el pasado de los pen- samientos pero no explica el presente y menos anti- cipa el futuro. ¿En virtud de qué principios, actual- mente, se pasa de una idea a otra. . .? ¿Cómo, por ejemplo, una idea nos hace llorar, o reír y a la in- versa. . .? Todo esto es un enigma y aún es un enig- na el asociacionismo. ¿Por qué una idea cercana a otra se une, se funden, cómo y por qué se aso- cian. . .? Esto debe investigarse aún.

Son muchos los temas básicos que debemos estudiar. Hemos señalado las vías de acceso a la problemática que podemos resumir en dos ideas. La primera es cómo fundamentar el mundo y la se- gunda cómo se va construyendo inmanentemente a la conciencia los conocimientos, la formación de pensamientos, de fantasías, juicios, etc.

Se debe despejar la fundamentación del mun- do y a partir de allí establecer los nexos entre el su- jeto cognoscente y ese mundo y por último, esta- blecer las condiciones del conocimiento científico en general (matemática, biología, química, historia, etc.).

Todo lo dicho es un programa. Debemos ante todo desarrollar los temas mencionados apenas; lle- gar a la cúspide de los mismos para poder seguir adelante. quede planteado el trabajo.

BIBLIOGRAFIA

- DESCARTES, René. **Discurso del método, Meditaciones Metafísicas, Reglas para la dirección del Espíritu, Principios de la Filosofía.** 4a. ed. Traduc. Feo. Larro- yo. Porrúa. Argentina-Méjico. 1976.
- COMTE, Auguste. **Discurso sobre el espíritu positivo.** 2a. ed. Traduc. Julián Marías. Alianza Editorial. Madrid. 1984.
- HUSSERL, Edmundo. **Ideas: relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica.** 2a. ed. Fondo de Cultura Económica. Méjico. 1962.
- . **La filosofía como ciencia estricta.** 3a. ed. Ed. Nova. Buenos Aires. 1973.
- . **Meditaciones Cartesianas.** Traduc. José Gaos. Cole- gio de Méjico. Méjico. 1942.
- KANT, Manuel. **Crítica de la razón pura.** 4a. ed. Traduc. Manuel García Morente. Porrúa. Argentina-Méjico. 1977.
- MAIZ Vallenilla, Ernesto. **Fenomenología del conocimien- to.** Facultad de Humanidades. Caracas. 1956.
-