

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Departamento de Metafísica y Teoría del Conocimiento



**EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO
EMPÍRICO Y EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD
-UNA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA-**

**MEMORIA PRESENTADA PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR POR**

José Ruíz Fernández

Bajo la dirección del Doctor:

Ramón Rodríguez García

Madrid, 2004

ISBN: 84-669-2546-5

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DEPARTAMENTO DE METAFÍSICA Y TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

**EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO EMPÍRICO Y EL PROBLEMA DE
LA RACIONALIDAD**

-UNA INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA-

José Ruiz Fernández

DIRECTOR: RAMÓN RODRÍGUEZ GARCÍA

TESIS DOCTORAL

2004

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

§1. Distintos tipos de pensamiento sobre la ciencia empírica.....	2
§2. La pregunta filosófica por el sentido del conocimiento científico empírico.....	4
§3. Planteamiento.....	6

CAPÍTULO I

EL CARÁCTER DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN SU HORIZONTE PROPIO

INTRODUCCIÓN

§4. El horizonte propio del conocimiento científico empírico.....	12
§5. La pretensión del conocimiento científico empírico.....	12
§6. Hacia la mostración del carácter del conocimiento científico empírico en su horizonte propio.....	14

SECCIÓN I

EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD EN LAS DETERMINACIONES EMPÍRICAS PARTICULARES

I El carácter de los conceptos métricos y la medida

§7 Tres formas de determinación científica. Los conceptos métricos.	18
§8 La irreductibilidad de lo dado cualitativamente en las medidas métricas.	20
§9 El significado empírico relacional de las determinaciones métricas.....	21
§10 El establecimiento de los conceptos métricos como proyección regulada.	24
§11 Crítica de la concepción operacionalista de los conceptos métricos.....	28

II Consideración de lo empíricamente dado como fundamento de una determinación empírica objetiva

§12 Introducción. La objetividad en las determinaciones empíricas particulares y la pregunta por su fundamento sensible.....	34
§13 El carácter cualitativo de toda determinación empírica.	36
§14 Cuestionamiento de lo sensiblemente dado como fundamento de la objetividad.	39
§15 La objetividad como criterio regulativo en la constitución de las determinaciones empíricas científicas elaboradas.	44

SECCIÓN II

EL PROBLEMA DE LA INTRODUCCIÓN DE LEYES Y TEORÍAS GENERALES

§16 El carácter proyectivo de la introducción de leyes empíricas generales.	51
§17 Conceptos métricos y leyes físicas.....	53
§18 El carácter dual empírico-teórico de las leyes físicas.	55
§19 La conformación proyectiva de las construcciones teóricas.	60
§20 El carácter de la conformación del conocimiento científico empírico como un todo.	62
§21 Sobre la tarea pendiente al objeto de llevar a cabo un planteamiento de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.	65

CAPÍTULO II

EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSLERL

INTRODUCCIÓN

SECCIÓN I

EXPOSICIÓN ESQUEMÁTICA DEL CARÁCTER DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE HUSSLERL

§22 Introducción. La fenomenología como proceder filosófico vuelto a lo dado en mismidad.	
§23 Caracterización de la <i>epoché</i> fenomenológica en Husserl.	70
§24 La descripción fenomenológica como reflexión. La noción de verdad en Husserl.	71
§25 El análisis eidético en Husserl. La explicitación del a priori esencial.....	74
§26 La comprensión constitutivo-trascendental de la conciencia pura como horizonte de sentido último (ontología universal)	75

SECCIÓN II

EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA COMPRESIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE HUSSLERL

§27 Introducción.....	
§28 El mundo común de la ciencia empírica como formación de sentido constituido.....	79
§29 La remisión del sentido del conocimiento científico empírico al mundo de la vida y el problema de la matematización.	80
§30 El carácter vinculante de las ontologías materiales y formales en relación al conocimiento científico empírico.....	85

CAPÍTULO III

EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

INTRODUCCIÓN

SECCIÓN I

EXPOSICIÓN ESQUEMÁTICA DEL CARÁCTER DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

§31 Introducción.....	
<i>I El planteamiento inicial de la pregunta por el ser en Heidegger.</i>	104
§32 La analítica existencial como preparación para un planteamiento del sentido del ser en cuanto tal.	
§33 <i>Ser-en-el-mundo</i> como hilo conductor de la analítica existencial. La noción de mundo. El ser de los entes intramundanos.	105
§34 La noción de la verdad originaria en Heidegger.....	106
§35 La aperturidad del Dasein. Metodología fenomenológico-hermenéutica de Heidegger y su fundamento en la analítica existencial.	107
§35.1 El análisis de la aperturidad del Dasein.	108
§35.2 Metodología fenomenológico-hermenéutica de Heidegger y su fundamento en la analítica existencial.	109
§36 El ser del Dasein como cuidado y la temporalidad como su fundamento originario.	112

<i>II El planteamiento final de la pregunta por el ser</i>	114
§37 La diferencia ontológica y el nuevo planteamiento de la pregunta por el ser.	
§38 Abandono del Dasein como hilo conductor ontológico. El ser pensado a partir de las nociones de Ereignis, Lichtung y Seyn.	117
§39 El ser como destinar de la historia acontecida. Corresponder atendiendo al ser como tarea del pensar ontológico.	121

SECCIÓN II

EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA COMPRESIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

I Exposición crítica de la concepción inicial del conocimiento científico empírico en Heidegger

§40 El conocimiento científico desde un horizonte existencial.	126
§41 El carácter matemático del conocimiento científico.	127
§41.1 La proyección antecedente de una estructura de ser y la tematización a partir de conceptos fundamentales.	127
§41.2 Experimento y proyección matemática.	129
§41.3 La proyección antecedente como objetivación.	129
§42 El carácter inacabado de la concepción del conocimiento científico empírico en el primer Heidegger.....	130
§43 Crítica a la concepción inicial del conocimiento científico empírico en Heidegger.	132
§43.1 El problema de la tematización científica a partir de conceptos fundamentales.....	133
§43.2 El problema de la proyección ontológica antecedente como objetivación.	136

II Exposición crítica de la concepción final del conocimiento científico empírico en Heidegger

§44 La concepción del conocimiento científico empírico en el pensamiento tardío de Heidegger.....	143
§45 Sobre la legitimidad de la vinculación esencial entre ciencia, técnica y la época moderna	146

CAPÍTULO IV

DILUCIDACIÓN FENOMENOLÓGICA ORIGINARIA

INTRODUCCIÓN

SECCIÓN I

ATENCIÓN, INTENCIONALIDAD Y PERCEPCIÓN. MOSTRACIÓN FENOMÉNICA, FENÓMENO Y FENOMENOLOGÍA

§46. Delimitaciones Preliminares.	153
§47. Análisis preliminar. Delimitación de la atención y su vinculación a la intencionalidad.	154
§47.1 Delimitación del fenómeno de las tomas de posición de la subjetividad.	155
§47.2 El fenómeno de la atención como toma de posición.	159
§47.3 La modalización de la atención.	162
§47.4 La atención como mediadora de las vivencias intencionales.	165
§48. El carácter de la percepción.	167
§48.1 Atención perceptiva-alteridad versus sentido aprehensivo-sensibilidad.	168
§48.2 Consideración sobre el carácter del objeto percibido.	172
§49 Mostración fenoménica, fenómeno y comprensión.	175
§49.1 Lo mostrado en las vivencias no intencionales.	176
§49.2 Lo mostrado en las vivencias intencionales.	176
§49.3 La mostración de las vivencias no intencionales.	178

§49.4 La mostración de las vivencias intencionales.	179
§49.5 Mostración fenoménica y comprensión originaria.	185
§49.6 Delimitación de la comprensión intencional como forma de comprensión fenoménicamente fundada.	186
§49.7 Reapropiación originaria de algunos momentos del análisis hasta ahora realizado.....	188
§50 Aclaración preliminar del carácter de la fenomenología.	190
§50.1 La descripción fenomenológica no está perceptivamente mediada.	192
§50.2 El carácter atencional de la enunciación apofántica.	195
§50.3 Caracterización formal de la toma de posición atencional fenomenológica.	196

SECCIÓN II

CRÍTICA DE LA COMPRENSIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA COMO ANÁLISIS TRASCENDENTAL-CONSTITUTIVO

§51. Introducción.....	200
§52. Crítica del paradigma constitutivo-trascendental.....	202
§52.1 La imposibilidad del acceso a un ámbito fenoménico originario mediante la reflexión.....	203
§52.2 El sin sentido del paradigma constitutivo-trascendental.....	205
§53. Crítica del paradigma constitutivo Husserliano.	206
§53.1 El carácter problemático de la distinción nóesis-nóema.....	206
§53.2 Exposición: La conciencia interna como rendimiento intencional de una síntesis temporal pasiva.	210
§53.3 Crítica: La imposibilidad de concebir la conciencia interna como rendimiento intencional a partir de una síntesis temporal pasiva.....	212

SECCIÓN III

INTERPRETACIÓN Y FENOMENOLOGÍA

§54 Introducción.	218
§55 Caracterización de la comprensión interpretativa.	219
§55.1 Delimitación preliminar de la noción de interpretación.....	219
§55.2 Dos formas de comprensión interpretativa.....	220
§55.3 Comprensión fenoménica y comprensión interpretativa.....	224
§56 Razón última e interpretación.	226
§57 El carácter formalmente no interpretativo de la fenomenología.....	227
§58 Análisis del carácter de la enunciación apofántica.....	229
§58.1 La producción material de la expresión.....	230
§58.2 Lo concebido y la expresión interna. Introducción.	231
§58.3 La concepción de un correlato intencional no concebido. Introducción.	232
§58.4 Lo concebido y la expresión interna. Desarrollo.....	234
§58.5 La concepción de un correlato intencional no concebido. Desarrollo.	237
§58.6 Sobre el carácter de la atención enunciativa.	242
§59 Fenomenología e interpretación.	244
§60 La particularidad de la fenomenología en tanto que enunciación apofántica.	249
§60.1 La imposibilidad de entender la descripción fenomenológica como comprensión estructuralmente interpretativa.	249
§60.2 El modo de traer a “intuición” lo concebido en las descripciones fenomenológicas.....	250
§60.3 El problema de la expresión en las descripciones fenomenológicas.	251
§61 Fenomenología como razón última.	254

SECCIÓN IV

CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA EN HEIDEGGER

§62 Introducción.	256
§63 El carácter derivado de la noción heideggeriana de comprensión.	257
§64 La ilegítima inversión heideggeriana de las nociones de fenómeno y fenomenología.	260
§65 Originariedad fenoménica y ultimidad ontológica.	265

CAPÍTULO V

EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO

SECCIÓN I

TRÁNSITO AL PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO

§66 Recapitulación esquemática de los resultados obtenidos.	270
§66.1 El conocimiento científico empírico desde su horizonte propio.....	271
§66.2 La fenomenología como razón última.	272
§67 El planteamiento fenomenológico de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.....	273

SECCIÓN II

CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DEL HORIZONTE ARTICULADO DE LA COMPRESIÓN

§68 Partición formal del horizonte de la comprensión.....	276
§69 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión fenoménica originaria.	278
§70 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional fenomenológica.....	281
§71 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional temáticamente interpretativa.	286
§72 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional estructuralmente interpretativa.	289

SECCIÓN III

EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO

§73 Introducción.	293
§74 El carácter dogmático del conocimiento científico empírico en sus pretensiones cognoscitivas absolutas.	294
§75 El carácter vinculante del conocimiento científico empírico en tanto que fenomenológico.	295
§76 El carácter racional no vinculante del conocimiento científico empírico en tanto que temáticamente interpretativo.	297
§77 El carácter contextual del conocimiento científico empírico en tanto que estructuralmente interpretativo..	298

BIBLIOGRAFÍA CITADA	300
----------------------------------	-----

INTRODUCCIÓN

§1. Distintos tipos de pensamiento sobre la ciencia empírica.

Ortega, que desde luego no prodigaba opiniones sospechosas de cientificismo, dijo en cierta ocasión que "la constitución de la física es, sin duda, el hecho más importante de la historia sensu stricto humana"¹. No cabe duda de que la ciencia empírica moderna ha producido repercusiones históricas de primer orden. Esta es, por supuesto, la razón principal de la reflexión continua que a ella se ha dedicado: sobre los cambios en la visión del mundo que ella ha traído consigo, sobre la influencia en nuestra vida de la tecnología que de ella dimana, sobre la incidencia de la investigación en la economía y un largo etcétera. No es la ciencia empírica en cuanto tal, es decir, en tanto que forma de conocimiento, lo que en estas consideraciones entra en cuestión, sino la influencia y consecuencias que ella ha tenido. En este sentido, estas consideraciones son ajenas a la ciencia empírica misma en tanto que praxis cognoscitiva.

El conocimiento científico empírico puede también, por sí mismo, convertirse en problema. Una consideración dirigida al conocimiento científico empírico puede partir de enfoques diversos; interesa aquí señalar una distinción fundamental entre ellos. Al reflexionar sobre el conocimiento científico empírico nos podemos interesar primeramente en poner de relieve el carácter concreto de este conocimiento: cuál es su método si lo hay, cómo se conforman sus teorías, cómo se contrastan y justifican sus afirmaciones, en qué sentido son fiables o seguras etc... A resolver estos problemas ha estado tradicionalmente dirigida la "Filosofía de la Ciencia" en tanto que disciplina académica. Sin menoscabar su importancia, se echa de ver que este tipo de consideraciones no ha solido tener una radicalidad filosófica última. La razón de que esto sea así consiste en que tales consideraciones han solido moverse en el mismo horizonte que es propio al conocimiento científico empírico sin convertirlo expresamente en problema. Este "horizonte de sentido" que al conocimiento científico empírico es propio, es algo bien concreto. El conocimiento científico empírico persigue una determinación objetiva del mundo de experiencia. Esto configura, de entrada, el horizonte de sus

¹ Ortega y Gasset, *La Idea de Principio en Leibniz*, p.51.

problemas, es decir, el carácter que ellos tienen y la solución que de ellos se espera. Lo que, por tanto, aquí se está afirmando, es que la mayor parte de las consideraciones que caen dentro del campo de la “Filosofía de la Ciencia” (y las consideraciones que sobre el conocimiento científico empírico hacen los propios científicos) no plantean expresamente como problema el horizonte de sentido dentro del cual el conocimiento científico empírico se mueve. Por ser esto así, queda coartada la radicalidad de tales consideraciones. A esto no se opone ni el posible rigor de las consideraciones históricas o analíticas de las teorías científicas, ni la presunta profundidad de aquellas consideraciones que buscan desentrañar los límites y posible contrastabilidad empírica del conocimiento científico empírico. Al decir que el tipo de consideraciones que integran la “Filosofía de la Ciencia” como disciplina académica no son radicales, no se pretende con ello descalificarlas en absoluto, no se trata de recriminar que ese tipo de consideraciones sea en algún sentido deficiente. Antes bien, no puede dejar de reconocerse que cualquier otro tipo de reflexión que toque al conocimiento científico empírico presupone, en alguna medida, un conocimiento previo de lo que tal forma de conocimiento es en concreto y del modo como opera en su horizonte propio. Con mi observación pretendo señalar, tan sólo, que este tipo de consideraciones, a partir del momento en que ellas renuncian a problematizar el horizonte de sentido en el que se mueve su objeto, no es del todo filosófica.

Si, precisamente, lo que se buscara plantear como problema fuera el *sentido* último del conocimiento científico empírico, tal planteamiento no podría desplegarse asumiendo de entrada el horizonte de sentido que es propio al conocimiento científico empírico. En caso contrario, lo que entraría en cuestión sería tan sólo el sentido del conocimiento científico empírico *en tanto que conocimiento científico empírico*. Es decir, el cuestionamiento acerca del sentido del conocimiento científico empírico sería relativo al horizonte de sentido empírico-objetivo que al conocimiento científico empírico es propio. Una consideración acerca del sentido del conocimiento científico empírico es radical si se plantea en un horizonte racionalmente último, uno que no asuma sin más y de entrada el horizonte en que se mueve su objeto. Se dirá, con razón, que querer plantear la

pregunta desde un horizonte racionalmente último es una pretensión problemática, que la pregunta deja así de ser inmediatamente clara o que no tiene visos de poder resolverse con solvencia. Esto es verdad y hasta inevitable en la medida en que, precisamente, lo que se trata entonces de desplegar es una consideración propiamente filosófica.

En resumen, hemos señalado que una consideración que tenga por objeto a la ciencia empírica puede acometerse de distintas maneras. A grandes rasgos y sin querer establecer divisiones tajantes, puede decirse que tales consideraciones pueden estar dirigidas o bien a lo que sólo de manera extrínseca “tiene que ver” con la ciencia empírica o bien a la ciencia empírica misma en cuanto praxis cognoscitiva. Por su parte, una consideración sobre el conocimiento científico empírico puede funcionar, o bien dentro del horizonte en que ese conocimiento se mueve, o bien problematizando este horizonte, esto es, de manera propiamente filosófica². En base a estas distinciones preliminares podemos ahora acotar formalmente el cometido de este trabajo de investigación: *llevar a cabo el planteamiento de la pregunta que interroga filosóficamente por el sentido de la ciencia empírica en tanto que forma de conocimiento.*

§2. La pregunta filosófica por el sentido del conocimiento científico empírico.

Hacerse cuestión acerca del sentido último del conocimiento científico empírico nos lleva necesariamente, por la índole misma de la pregunta, fuera del horizonte donde se mueve tal forma de conocimiento. En general, si se quiere considerar el sentido de algo tenemos que poder situarnos fuera de ese algo. Es

² En el ámbito anglosajón por el contrario se suele llamar “reflexión epistemológica” a aquella que aquí se ha llamado propiamente “filosófica”. La expresión “filosofía de la ciencia”, por oposición a la reflexión epistemológica, haría entonces referencia al tipo de reflexión sobre la ciencia que no tematiza el horizonte epistemológico empírico que es propio tanto de la ciencia como de la actitud natural. Esta concepción de lo que la filosofía de la ciencia es, o debe ser, es la dominante. La siguiente acotación es ilustrativa: “*Para un tratamiento exhaustivo de los temas de la filosofía de la ciencia como el operacionalismo, la naturaleza de las explicaciones científicas, de las leyes y teorías incluyendo el status de las concepciones atómicas, la relatividad y la axiomática, causalidad, probabilidad y estadística cuánticas etc... no es necesario ahondar propiamente en la epistemología o, lo que viene a ser lo mismo, no es necesario penetrar por debajo de las verificaciones básicas del sentido común*” Gustav Bergmann, “Outline of an empiricist Philosophy of Physics” pp. 265-266.

decir, tenemos que ser capaces de ver ese algo articulado en el marco de un horizonte de sentido que lo subsuma. La consideración acerca del sentido tiene pretensiones radicales, es decir, propiamente filosóficas, cuando trata de perfilar aquello que entra en cuestión en relación a un horizonte de sentido último³. La pretensión de llevar a cabo una reflexión así es, como ya se ha dicho, máximamente problemática. En contraste con esta posibilidad, podemos llamar científicista a aquella que decide *de entrada* que el horizonte de sentido en que se mueve la ciencia empírica es el único donde cabe plantear el problema de la verdad y, por tanto, el problema del sentido. En la medida en que esta concepción se impone dogmáticamente, ella no deja sitio para hacerse problema, filosóficamente, del sentido del conocimiento científico empírico en tanto que forma de conocimiento particular.

Plantear algo así como el sentido último del conocimiento científico empírico no es, por tanto, sino hacerse problema de un horizonte de sentido último para, desde allí, articular el sentido que es propio a tal forma particular de conocimiento. El problema es que no está nada claro que pueda darse cumplimiento efectivo a la pretensión de ubicar al conocimiento científico empírico dentro de un horizonte de sentido efectivamente "último". ¿No hay acaso tantos "horizontes de sentido último" como "filosofías"? Parece, más bien, que el planteamiento de una pregunta tan desmesuradamente radical está abocado, de entrada, al fracaso, y que cualquier solución que pueda sugerirse será parcial y arbitraria. Esto pudiera ser así, incluso pudiera ser que las ciencias delimitaran el único "ámbito" de la racionalidad donde el planteamiento de problemas fuera efectivamente "controlable" es decir, pudiera ser que las formas de conocimiento "científicas" agotaran íntegramente el horizonte de la racionalidad en un sentido propio. La entrada en escena de estas amenazas y dificultades previas no se oponen, sin embargo, al planteamiento filosófico de la pregunta por el sentido. Al revés, impelen a su efectivo despliegue porque la aclaración misma de estas dificultades remite al problema filosófico planteado: para poder dilucidar si el planteamiento

³ Cuando la pregunta por el sentido está formalmente dirigida a desentrañar lo que en último extremo *es* aquello que está en cuestión, el horizonte que sirve para articular una respuesta podemos llamarlo "ontológico".

efectivo de la pregunta por el sentido es o no posible y para poder dilucidar si el conocimiento científico empírico es o no coincidente sin más con una “racionalidad última”, debemos aclararnos previamente qué sea racionalidad última y la relación que con ella guarde el conocimiento científico empírico. En otras palabras, llegar a claridad respecto a tales dificultades conlleva ya la ineludible exigencia de acometer filosóficamente la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.

§3. Planteamiento

Se trata de plantear *filosóficamente* la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.

Se dijo antes que la caracterización del conocimiento científico empírico que permanece en el mismo horizonte que a este conocimiento es propio tiene, en un cierto respecto, una dignidad e importancia ineludibles. Esto es así porque la posibilidad misma de poner en cuestión *el sentido último* del conocimiento científico empírico supone ya, ineludiblemente, hacer referencia al carácter del conocimiento científico empírico en el marco de su praxis concreta. En general, si queremos plantear la pregunta por el sentido último de una realidad compleja, necesitamos caracterizar previamente aquello por cuyo sentido nos estamos preguntando. En esta medida, el planteamiento de la pregunta por el sentido último del conocimiento científico empírico necesita por tanto, en primer lugar, caracterizar cómo se muestra el conocimiento científico en el horizonte empírico-científico que a este conocimiento es propio. La caracterización del modo como tal conocimiento se despliega en concreto no puede, sin embargo, dirigir ya la pregunta misma por el sentido. Si, en un sentido formal y amplio, llamamos fenomenológica a la caracterización positiva que rehuye la asunción arbitraria de supuestos para atenerse y legitimarse desde aquello mismo que se trata, entonces hay que señalar que nuestra primera tarea es llevar a cabo una caracterización formalmente fenomenológica del modo como opera el conocimiento científico

empírico en el marco de su horizonte propio. Esta tarea será desarrollada en el primer capítulo de nuestro trabajo.

Incluso si al cabo de esta caracterización se hubiera echado luz sobre la idiosincrasia del conocimiento científico empírico, ella no habrá convertido en problema ni el sentido último de este conocimiento ni el horizonte propio en el que tal conocimiento se mueve. Para plantear la pregunta por el sentido último de una realidad compleja necesitamos, en segundo lugar, poder articularla en el marco de un horizonte de sentido último para decirle como qué se muestra y qué es “a fin de cuentas”. El planteamiento expreso de la pregunta que interroga por el sentido último del conocimiento científico empírico requiere, por tanto, de la dilucidación del horizonte de sentido último al que la pregunta remite. Nuestro problema, claro es, estriba en que no tenemos a mano este horizonte de sentido último desde el que articular el sentido del conocimiento científico empírico; o tenemos demasiados, lo cual, a fin de cuentas, viene a ser lo mismo. ¿Cómo podemos orientarnos aquí?. ¿Se tratará acaso de ensayar un punto de vista trascendental con el fin de delimitar las condiciones de posibilidad en que arraiga el conocimiento científico empírico? ¿Acaso un punto de vista genético-histórico desde el que el conocimiento científico empírico comparezca como una formación de sentido constituida? ¿O quizá el sentido último del conocimiento científico empírico pueda delimitarse a través de una caracterización antropológico-existencial de su praxis concreta?. No podemos decidirlo de entrada. Si el planteamiento de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico exige una aclaración originaria acerca de si es posible y cómo es posible el planteamiento mismo de la pregunta, *nos tenemos que aclarar respecto a qué pueda consistir dar razón de algo en un sentido último y cuales sean los límites intrínsecos de tal posibilidad, sin asumir de entrada, en nuestro planteamiento, una dirección arbitraria o particular*. Si, en un sentido filosófico, la fenomenología designa el proceder cognoscitivo que, radicalizando la exención de supuestos, se vuelve al suelo fenoménico último al que remite toda racionalidad, la aclaración que buscamos sólo es posible entonces como fenomenología. La aclaración del horizonte último de la racionalidad sólo es posible como fenomenología pues,

formalmente, la fenomenología no es sino la apropiación del suelo fenoménico último en el que se funda toda racionalidad.

Ahora bien, nos equivocariamos si pensáramos que las indicaciones que acabamos de hacer han despachado ya la vía para resolver nuestros problemas. El proceder fenomenológico concreto que hayamos de seguir no puede tomarse de prestado, como cosa obvia, de una precomprensión fenomenológica particular. Ni es obvio qué sea originariamente fenómeno, ni es obvio cuál sea el carácter propio de la fenomenología en tanto que apropiación de lo fenoménicamente originario. Ni siquiera podemos dar por supuesto que la pretensión fenomenológica de ser una razón última exenta de supuestos pueda cumplirse. Nuestro problema, en vez de estar planteado, se agudiza: no sabemos qué constituye el carácter propio de la fenomenología y, sin embargo, sólo una mostración racionalmente última, fenomenológica, de lo que ella propiamente es y puede ser, puede satisfacernos. Lo que en apariencia comparece aquí con el carácter de una imposibilidad lógica de principio no es sino la expresión formal de un problema que no tiene una solución meramente lógica. Porque la fenomenología es formalmente razón última, ella no puede legitimarse desde principios extrínsecos: sólo el efectivo ejercicio fenomenológico, el trabajo ceñido a la pretensión formal que la fenomenología proclama, es el que puede mostrar si su ejercicio cae irremediabilmente en contradicción consigo mismo o si, por el contrario, nos desvela su carácter y límites propios. Porque la fenomenología es formalmente el horizonte de una razón última, su posibilidad y carácter concreto sólo pueden mostrarse y legitimarse en el ejercicio fenomenológico mismo.

Si de verdad se trata de ganar una aclaración originaria de un horizonte de racionalidad último que nos permita plantear la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico hay que ganar *originariamente, de manera formalmente fenomenológica*, el sentido mismo de lo que es fenómeno y fenomenología. El cumplimiento de esta tarea se va a desarrollar aquí *al hilo* de un diálogo crítico con las concepciones fenomenológicas que aparecen en las obras de Husserl y Heidegger. En dos capítulos sucesivos se introducirá de manera esquemática la orientación fenomenológica de cada uno de estos dos autores y el

modo como la pregunta por el sentido queda en ellos filosóficamente planteada. Será, sin embargo, en un capítulo posterior donde se lleve a cabo una dilucidación en la que se aspira a mostrar el carácter propio a una racionalidad fenomenológica última. Esta dilucidación aspira a legitimarse de manera autónoma, esto es, desde sí misma y sin hacer pie en las orientaciones filosóficas particulares de Husserl y Heidegger. Desde esta dilucidación podremos considerar críticamente la manera cómo estos dos autores afrontaron fenomenológicamente el planteamiento de la pregunta por el sentido último: transcendental-constitutiva en Husserl, ontológico-hermenéutica en Heidegger. No se perseguirá, en todo caso, tal crítica por sí misma, sino como ocasión para ilustrar la dilucidación fenomenológica originariamente ganada.

Estaremos finalmente en disposición de afrontar la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico sólo si a partir de las dilucidaciones anteriores logramos poner en claro, siquiera de manera genérica, el carácter del conocimiento científico empírico en su horizonte propio y el horizonte racional último al que la pregunta por el sentido remite. Dentro de ese horizonte, pero sólo dentro de los límites de ese horizonte, se acometerá el planteamiento y solución de nuestra pregunta en el capítulo final de este trabajo.

En la medida en que lo que se tiene entre manos es la dilucidación fenomenológica *originaria* de un problema, estaría de más avanzar aquí el planteamiento concreto que orienta la solución de nuestro problema: el planteamiento que nuestro problema exige no puede ser introducido aquí “a priori” sino justificado a partir del ejercicio fenomenológico mismo. Ahora ha de bastar con señalar que, *formalmente*, el planteamiento de nuestro problema es fenomenológico, esto es, que es encarado con la pretensión de resolverlo de una manera racionalmente última.

Soy consciente de que los fines que se persiguen son inmoderadamente ambiciosos. No se espere, por ello, un desarrollo exhaustivo de las cuestiones imbricadas y téngase desde el principio presente que los análisis particulares que en cada caso se lleven a cabo se han pretendido cumplir sólo en la medida en que

he considerado necesario al objeto de un planteamiento efectivo y suficiente de la pregunta que los movía.

En línea con lo indicado en este párrafo, este trabajo de investigación se conforma a partir del siguiente esquema básico:

Capítulo I: El carácter del conocimiento científico empírico en su horizonte propio.

Capítulo II: El sentido del conocimiento científico empírico en la fenomenología de Husserl.

Capítulo III: El sentido del conocimiento científico empírico en la filosofía de Heidegger.

Capítulo IV: Dilucidación fenomenológica originaria.

Capítulo V: El sentido del conocimiento científico empírico.

**CAPÍTULO I: EL CARÁCTER DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO EMPÍRICO EN SU HORIZONTE PROPIO**

INTRODUCCIÓN

§4. El horizonte propio del conocimiento científico empírico.

En tanto que *empírico*, el conocimiento científico empírico persigue una determinación del mundo de experiencia, es decir, una determinación de aquello que comparece en la percepción. En tanto que *científico* la determinación de la experiencia que esta forma de conocimiento persigue no es arbitraria sino que está constantemente *remitida* a aquello que comparece en la percepción, es decir, *está orientada a la determinación del mundo de experiencia desde sí mismo*. Con independencia del modo como se desarrolle el conocimiento científico empírico ese es el horizonte en que, de entrada, tal conocimiento se sitúa. En tanto que se trata de su horizonte *propio*, tal horizonte no puede ser puesto en cuestión por el conocimiento científico empírico ni, por otra parte, necesita ser puesto en cuestión por él.

En este capítulo se trata de mostrar el carácter concreto del conocimiento científico empírico sin adentrarnos en el cuestionamiento filosófico de su sentido como tal, es decir, asumiendo de entrada el horizonte que a esta forma de conocimiento es propio y sin ponerlo en ningún caso en cuestión.

§5. La pretensión del conocimiento científico empírico.

La determinación del mundo de experiencia que la ciencia persigue no pretende ser una cualquiera: el conocimiento científico empírico busca lograr una determinación *objetiva* del mundo. El afán por lograr un conocimiento objetivo empuja constantemente a remitir la validez de las determinaciones científicas a un fundamento empírico *intersubjetivamente contrastable*. Esta pretensión de objetividad del conocimiento científico empírico se plasma en el esfuerzo por suprimir todo carácter circunstancial, contextual y subjetivo en las determinaciones empíricas que realiza.

Pero la pretensión de la física, la química o la biología no se queda en ser una mera determinación objetiva, *intersubjetivamente contrastable*, del mundo. En estas ciencias no está principalmente en juego la determinación objetiva de lo particular en tanto que particular, ni tampoco la acumulación de constataciones empíricas objetivas. Que el río Tajo tenga una longitud de 1007 kilómetros puede interesar a la geografía española pero no llegamos a una teoría física general del mundo mediante acumulación de constataciones empíricas particulares de este tipo. Las ciencias empíricas que podríamos llamar fundamentales persiguen una determinación del mundo en base a regularidades, leyes o principios generales. Estas regularidades, es cierto, no tienen por qué ser absolutamente genéricas, antes bien, lo normal es que circunscriban su aplicación a un ámbito empírico restringido. En todo caso, en las ciencias arriba mencionadas y en la física de manera eminente, encontramos en su mismo movimiento interno, un afán constante por lograr una determinación objetiva legal aplicable con máxima generalidad y, cuando es posible, por subsumir las regularidades logradas en base a leyes y principios más generales, si es posible fundamentales⁴. Por lo tanto, si dejamos de lado las ciencias empíricas que limitan su pretensión a la determinación objetiva de lo particular en tanto que particular (como la geografía física), podemos apuntar al lado de la objetividad una segunda pretensión de la ciencia empírica: desentrañar las regularidades, leyes y principios del mundo de experiencia de la manera más general posible. Si sintetizamos en una las pretensiones de objetividad y de generalidad podremos decir que la pretensión fundamental del conocimiento científico empírico es llevar a cabo una determinación general del mundo de experiencia que esté objetivamente fundada.

⁴ Esta tendencia de lo particular a lo legal y máximamente general es intrínseca a la ciencia empírica fundamental y en la física se hace eminente pues sólo en ella encontramos la pretensión de alcanzar determinaciones válidas de manera absolutamente genérica en el mundo de experiencia. Si en la física se habla de las “fuerzas fundamentales” o de las “partículas elementales”, con esto no se quiere decir otra cosa sino que ellas y las leyes que rigen en ellas son las más generales pues están presentes en toda conformación del mundo de experiencia.

§6. Hacia la demostración del carácter del conocimiento científico empírico en su horizonte propio.

Se trata en este capítulo de caracterizar el conocimiento científico empírico sin cuestionar el horizonte que a este conocimiento es propio. Es decir, se trata de llevar nuestras consideraciones asumiendo como algo obvio y dado de suyo el que esta forma de conocimiento remita al mundo de experiencia para determinarlo desde sí mismo. *Sin problematizar este horizonte y moviéndonos siempre dentro de él, se aclarará el carácter concreto del conocimiento científico empírico al mostrar si sus pretensiones cognoscitivas son viables y cómo lo son.*

La pretensión del conocimiento científico empírico es llevar a cabo una determinación general del mundo que esté objetivamente fundada. Para aclarar la pretensión de objetividad en las determinaciones empíricas particulares hemos de plantearnos el problema de su posibilidad y fundamento, es decir, hemos de plantearnos si una determinación intersubjetiva de lo empíricamente dado es posible y cómo lo es; esto nos llevará a considerar el carácter objetivo de los procedimientos de medida científicos y, en especial, el carácter de los conceptos métricos y de las determinaciones métricas. Por otra parte, una aclaración de la pretensión científica de establecer regularidades, leyes y principios generales que trasciendan las determinaciones particulares tiene que hacerse problema del carácter de estas leyes y de las teorías científicas en general.

Podemos dividir, por tanto, la exposición de este capítulo en dos secciones, una dedicada a aclarar la posibilidad y fundamento de la objetividad en las determinaciones empíricas particulares y otra dedicada a aclarar el carácter cognoscitivo de las leyes y teorías científicas generales. Pero la exposición de estas dos secciones no puede separarse de una manera tajante. En la ciencia empírica la determinación empírica de lo particular y el marco teórico-legal que sistematiza de manera genérica tales determinaciones no son dos ámbitos separados y autónomos. El sentido mismo de las determinaciones empíricas particulares es relativo a un cierto marco de proyecciones teóricas. La exposición de las dos secciones de este capítulo no puede ser en consecuencia

perfectamente lineal. Al tratar algunas cuestiones a veces nos veremos obligados a adelantar algo no suficientemente expuesto o a retrasar algo que parece exigir una aclaración perentoria. Lo tratado en cada una de las dos secciones habrá de aclarar y complementar lo expuesto en la otra. En todo caso, este capítulo se organiza bajo los dos epígrafes siguientes:

Sección I: El problema de la objetividad en las determinaciones empíricas particulares.

Sección II: El problema de la introducción de leyes y teorías generales.

Antes de empezar los análisis concretos querría justificar el hecho de que ellos estén prioritariamente referidos a problemas del campo de la ciencia física. Si bien es común a todas las ciencias empíricas, en cuanto formas de conocimiento, el estar orientadas de una u otra forma a la *determinación objetiva* del mundo de experiencia, cada una de ellas lleva a cabo su tarea desde perspectivas y ámbitos de problemas distintos. En este sentido se diferencia, por ejemplo, el mundo de la biología del mundo de la química o del mundo de la física. Si asumimos que cada ciencia parte de una orientación particular que perfila un determinado ámbito de problemas empíricos, la perspectiva desde la que la física moderna se dirige al mundo de experiencia es, en relación con las distintas perspectivas posibles, aquella que se propone como tarea desentrañar las *regularidades y principios más generales* del mundo empírico expresándolos, generalmente, por medio de rigurosas relaciones de índole matemático-formal. Si la física persigue una determinación empírica máximamente abarcante y radical se la puede considerar, en ese preciso sentido, como la ciencia empírica fundamental. Esta es una de las razones por las que la física moderna suele aparecer normalmente como paradigma y como hilo conductor a la hora de pensar sobre la ciencia empírica moderna en general.

En un tratamiento tan esquemático como el que aquí se pretende no queda sino renunciar a una exposición enciclopédica y elegir un enfoque que, aunque abarcante, sea en sí limitado. A lo largo de este trabajo la física moderna será por ello el punto de referencia primario al que remitamos nuestras consideraciones y

problemas sin que, por otra parte, esto les reste validez general alguna en la mayoría de los casos.

SECCIÓN I: EL PROBLEMA DE LA OBJETIVIDAD EN LAS DETERMINACIONES EMPÍRICAS PARTICULARES

Tratamos de aclarar en esta sección la pretensión del conocimiento científico empírico de fundarse en una determinación objetiva, intersubjetivamente contrastable, de lo empíricamente dado. No se pretende aquí convertir en problema la objetividad de las leyes y teorías generales sino de algo más fundamental, presupuesto en estas leyes y teorías; se trata de considerar la posibilidad misma de que el conocimiento científico pueda asentarse sobre un suelo objetivo constituido por determinaciones empíricas particulares.

La exposición de esta sección se ha dividido en dos partes. La primera persigue aclarar el carácter de los conceptos métricos y las medidas métricas, esto es, del ámbito donde en la física moderna se lleva a cabo la obtención de “datos empíricos objetivos”. La segunda parte de esta sección considera el carácter que tiene la objetividad de las determinaciones empíricas elaboradas en relación al suelo fenoménico mismo donde ellas arraigan, es decir, en lo que hace a su remisión directa a una experiencia sensible o cualitativa.

I EL CARÁCTER DE LOS CONCEPTOS MÉTRICOS Y LA MEDIDA.

§7 Tres formas de determinación científica. Los conceptos métricos.

Las determinaciones empíricas que la ciencia lleva a cabo pueden clasificarse en base a tres tipos básicos⁵ que tienen asociados sus correspondientes tipos conceptuales: determinaciones clasificatorias, comparativas y métricas. Los conceptos clasificatorios designan un conjunto de individuos o de objetos que comparten alguna propiedad. Normalmente se utilizan para realizar una partición de un grupo determinado de objetos en conjuntos disjuntos. Así, los conceptos hombre y mujer son conceptos clasificatorios que pueden utilizarse, por ejemplo, para establecer una partición del conjunto de los habitantes de Madrid. Las determinaciones empíricas que en la zoología asignan especies, géneros y familias utilizan igualmente conceptos clasificatorios. Los conceptos comparativos no se utilizan para determinar el conjunto de los objetos que comparten una propiedad sino para determinar un orden en base a una propiedad determinada. Es decir, mediante ellos se pueden establecer determinaciones relacionales de igualdad y de prioridad respecto a una propiedad: “ser más alto que” o “ser más pesado que” por ejemplo. Finalmente, las determinaciones métricas asignan una magnitud determinada en un continuo escalar de números reales⁶. Ejemplos de conceptos métricos utilizados en este tipo de determinaciones son los conceptos físicos de “longitud”, “fuerza”, “masa” o “temperatura”.

En la vida cotidiana utilizamos constantemente determinaciones clasificatorias y comparativas: “silla”, “taburete”, “mesa”, “cómoda” por ejemplo, son conceptos que pueden servir para determinar los muebles en clases y “ser

⁵ Aquí trato de evitar todo tipo de desarrollo formal en las definiciones con el fin de no alargar excesivamente el texto. Esto acarreará seguramente más de una imprecisión que, en todo caso, no será importante para el desarrollo del tema que aquí se persigue. Para una discusión pormenorizada de las propiedades formales de las distinciones aquí indicadas y de los tipos de magnitudes y escalas numéricas (homomorfismos entre sistemas empíricos y escalas numéricas) Cf. Carl Hempel *Grundzüge der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft*, pp. 51-71.

⁶ También vectores y, en la teoría de la relatividad, tensores, pero la simplificación no entraña mengua de sentido.

más listo que” o “ser más feliz que”, son nociones que podemos utilizar para determinar un orden. Lo así determinado puede funcionar intersubjetivamente sin presentar ningún tipo de problema. No siempre, sin embargo, pues nuestras determinaciones cotidianas pueden estar dotadas de una cierta vaguedad o de un carácter contextual que las haga inservibles para las pretensiones objetivas de la ciencia rigurosa. Lo que es claro, en todo caso, es que la objetividad de una determinación empírica no queda asegurada porque ella pertenezca a uno de estos dos tipos genéricos. Al contrario que los conceptos científicos clasificatorios y comparativos, los conceptos científicos métricos no tienen equivalente en el lenguaje natural cotidiano. Al lenguaje cotidiano pertenecen las determinaciones “esta mesa es grande” o “esta mesa es mayor que esta otra” pero no la determinación métrica “esta mesa tiene una longitud de 1,2453 metros”. Las determinaciones métricas son una creación científica. Su importancia para el desarrollo de la ciencia física moderna es incomparablemente mayor que la de las determinaciones comparativas y clasificatorias y esto legitima el que dirijamos la atención primeramente sobre ellas⁷.

En el uso de determinaciones métricas se cifra el abandono de la descripción cualitativa tradicional de la naturaleza y el desarrollo de la formulación cuantitativa de la física moderna. Mediante la introducción de magnitudes continuas se posibilita la aparición del análisis matemático complejo y se facilita la detección y representación de correlaciones entre las distintas magnitudes métricas mediante leyes. Pudiera parecer que por medio de los conceptos métricos se llevara a cabo la reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo; que ellos hicieran posible una suerte de tránsito desde lo cualitativamente dado en la experiencia a una determinación científica enteramente objetiva y matemáticamente exacta. Esto no es tan claro, por supuesto. De hecho, cuando se entiende el proceso métrico de medida como la representación numérica de un

⁷ Esta dependencia de la física respecto a los conceptos métricos la expresa así A. Einstein “lo que se llama física comprende el grupo de ciencias naturales que basa sus conceptos en medidas; y cuyos conceptos y proposiciones llevan a formulaciones matemáticas. Su ámbito es por lo tanto definido como la parte del total de nuestro conocimiento que puede expresarse en términos matemáticos”, “The fundamentals of theoretical Physics”, p. 253.

ámbito cualitativo se está deslizando ya un peligroso equívoco. Aclarar el sentido y carácter de las medidas métricas requiere la discusión de numerosos problemas.

§8 La irreductibilidad de lo dado cualitativamente en las medidas métricas.

Es un error pensar que mediante la realización de una medida métrica se lleva a cabo simultáneamente la determinación numérica de determinadas cualidades empíricas sensibles. Una medida métrica de la longitud o la temperatura no determina el “espacio” o la “sensación de calor” en el modo en que ellas se presentan cualitativamente. Vamos a aclarar aquí por qué es esto así.

La introducción de conceptos métricos (longitud, tiempo, temperatura...) exige delimitar, entre otras cosas, operaciones de medida, patrones de medida y una determinada escala numérica. El conjunto de los procedimientos necesarios para el establecimiento de un concepto métrico se denomina *metrización*. Sólo a través de un procedimiento de metrización cobra sentido la realización de una medida métrica. Supóngase a modo de ilustración que se realiza la metrización del concepto de longitud de la siguiente manera elemental: como patrón de medida se utiliza una vara determinada de un material cualitativamente rígido al que se asigna el valor de la unidad en la escala métrica. Se define una operación aditiva de medida como la superposición contigua sucesiva de la vara sobre el objeto que se pretende medir y se establece como valor de la medida el número de veces que la vara tiene que superponerse sobre el objeto. Para el caso es indiferente que a través de esta metrización las operaciones de medida sólo puedan realizarse en el ámbito restringido de los objetos que tienen un tamaño “medio” y que son aproximadamente rectilíneos. Supóngase ahora que una vez introducido así el concepto métrico “longitud”, se aplica el procedimiento de medida a una mesa y se halla que la medida resultante de su anchura es de 3 unidades. Se trata de considerar si con esta medida se ha determinado métricamente la extensión cualitativa de la mesa. La cualidad que al principio teníamos era la extensión espacial de la mesa tal y como se nos daba cualitativamente en la experiencia inmediata. La determinación que ahora tenemos después de la medida dice “3

unidades". "3", por un lado, es el número de veces que se ha tenido que realizar la superposición de la vara sobre la mesa tal y como en el procedimiento de medida se había establecido. "3" no designa, por tanto, ninguna cualidad espacial: es la mera cuenta de una operación tal y como ésta quedaba definida en el procedimiento de metrización. "Unidad", por otro lado, designa el patrón de medida. Pero el patrón de medida no está a su vez determinado. Es decir, la vara rígida que me sirve de patrón es un objeto cuya extensión se me da de la misma manera cualitativa que la mesa que pretendo medir. Si mi patrón de medida fuera la anchura misma de la mesa que pretendo medir, la medida de su longitud sería "1 unidad", y con esto su extensión, en cuanto cualidad, estaría tan poco determinada como en el caso anterior.

Este ejemplo no pretendía señalar una deficiencia particular de algunos procedimientos de medida sino poner de relieve que aquello que las medidas métricas determinan no es lo dado cualitativamente como tal en la experiencia. Por mucho que toda determinación empírica haya de remitir antes o después a lo cualitativamente dado en la experiencia⁸, las medidas métricas no son una traducción matemática de lo cualitativamente dado en la experiencia. Es por este motivo por el que H. Poincaré ha señalado que "todo lo que en la sensación es pura cualidad es intransmisible y permanece por siempre impenetrable... todo lo que es "objetivo" está desprovisto de toda cualidad"⁹.

§9 El significado empírico relacional de las determinaciones métricas.

Al introducir anteriormente las determinaciones métricas se ha dicho, que ellas asignan una magnitud determinada en un continuo escalar. Como se acaba de ilustrar, los valores numéricos de una escala métrica no se vinculan directamente a ninguna cualidad empírica sensible. Al indagar por el sentido de las determinaciones métricas es menester preguntarse qué es lo que propiamente se representa en la escala numérica asociada a un concepto métrico.

⁸ Véase más adelante §14.

⁹ Henri J. Poincaré, *La Valeur de la Science*, p.263. Lo expresado en esta cita contiene de todas maneras un equívoco que no es necesario discutir aquí y que se hará patente al leer la segunda parte de esta sección.

Cuando tras un proceso de medida se asigna a un objeto una determinada magnitud métrica tendemos fácilmente a pensar que con ello le asignamos un grado “absoluto” de alguna propiedad empírica concreta. Si se nos dice que la temperatura en una habitación es de 30° o que su techo está a una altura de 3 metros del suelo se tiene fácilmente la impresión de que con estos valores se han mentado propiedades que se encontrarán cualitativamente en la experiencia inmediata. Esto es engañoso. Las magnitudes de una escala métrica no funcionan como nombres que “designasen” grados de una propiedad sino que, en el mejor de los casos, tienen un sentido empírico *relacional que remite al procedimiento de medida realizado*¹⁰.

Retomemos al ejemplo anterior para aclarar esto. ¿Qué quiere decir que la anchura de la mesa es de “3 unidades”? ¿Se determina realmente con ello una propiedad que pertenece a la mesa *por sí misma*? Si se analiza lo que esta determinación empírica indica puede verse que, si bien está referida a la mesa, esta referencia tiene un carácter puramente relacional que puede parafrasearse de la siguiente manera: la anchura de la mesa está en una relación determinada respecto a la vara que me sirve de patrón de medida. La relación que entra en juego entre la vara de medida y la anchura de la mesa es la establecida en el procedimiento de metrización. “3” cuantifica, por otro lado, la relación misma, esto es, el número de veces que la vara-patrón ha tenido que superponerse sobre la anchura de la mesa.

El sentido empírico de una determinación métrica es, en este sentido, relacional. Pero se entendería mal este carácter relacional si se interpretara como meramente relativo a un patrón que, en sí mismo, fuera absoluto. Cuando se señala que el procedimiento de medida tiene un carácter relacional se quiere decir con ello que en el proceso de medida lo que se mide es, en cierto sentido, la

¹⁰ En las magnitudes métricas extensivas, como la longitud o el tiempo, este sentido empírico relacional depende directamente de la definición de una operación empírica “aditiva” (por ejemplo la superposición de dos longitudes para formar una longitud que es la suma de las dos). En las magnitudes métricas intensivas, como la temperatura, donde no se definen operaciones empíricas aditivas, la relación empírica mentada en el proceso de medida es más compleja. Prescindo de estas distinciones aquí innecesarias. Para una exposición breve pero precisa de estos aspectos véase el artículo de Gustav Bergmann y Kenneth W. Spenge: “The logic of psychophysical measurement”, especialmente pp. 106-112.

relación empírica misma. Si se persigue establecer un procedimiento de medida unívocamente definido, el patrón de medida tiene que ser único (por ejemplo, una vara concreta). Pero que el patrón de medida esté unívocamente definido, no significa que el patrón de medida sea una referencia “absoluta”. Una medida métrica absoluta del espacio necesitaría como patrón de medida un cuerpo perfectamente rígido e invariable en su longitud, de la misma manera que para establecer la medida métrica del tiempo en relación a una referencia absoluta se necesita disponer de una referencia a un proceso perfectamente periódico. Ahora bien, ¿dónde se encuentran y cómo se eligen estos fenómenos invariables que sirvan de referencia en el procedimiento métrico de medida?. *Cualitativamente* nos parece que la longitud de un brazo no sirve de patrón de medida invariable o que el latido del corazón es un reloj no uniforme. Buscamos entonces establecer como patrón de medida un objeto o fenómeno cualitativamente invariable. Ahora bien, ¿cómo podemos determinar absolutamente, esto es, no de forma meramente cualitativa, que algo no cambia?, ¿cómo sé que la vara es “realmente” invariable¹¹?. Una percepción cualitativa de que la vara no cambia no me sirve pues esta determinación es imprecisa. Para saber si la vara es no sólo cualitativa sino “realmente invariable” se tendría que poder medir “absolutamente” la vara y ver si su longitud se modifica o si permanece estable. Pero la medición de la vara presupone un patrón de medida invariable que es, precisamente, lo que se trata de determinar. Por muchas vueltas que se dé a este problema no hay ninguna salida “limpia”. Toda referencia a datos “absolutos en sí mismos” está condenada a toparse con esta circularidad en el proceso de determinación empírica.

En consecuencia si, volviendo a nuestro ejemplo, la medida de la mesa proporcionara un valor de 3 unidades y la misma medida, un día después, proporcionara un valor de 3,2 unidades, sería incorrecto interpretar esta varianza como una “dilatación absoluta” de la mesa. Esto sólo podría saberlo si dispusiera de un patrón de referencia absoluto para la realización de la medida que me asegurara que no es la vara la que se ha contraído. El procedimiento de medida

¹¹ O bien ¿cómo puede llevarse a cabo una corrección absoluta de la variación que la vara experimenta en determinadas circunstancias al aplicar el proceso de medida?. La identificación de factores correctores “absolutos” vuelve a plantear la misma imposibilidad de principio que aquí se sugiere.

no muestra, por tanto, que la mesa se haya dilatado: muestra que la relación empírica cuantificada en el procedimiento de medida se ha modificado. *No es posible la determinación métrica absoluta de un objeto determinado: todas las operaciones de medida se refieren a una relación empírica que, parcialmente al menos, está indicada en el procedimiento de metrización*¹². Las determinaciones empíricas métricas se fundan en relaciones entre objetos empíricos. *La ciencia física que utiliza conceptos métricos es, en este sentido, “un sistema de relaciones”*¹³. Pero, entiéndase bien, no lo es primariamente porque sus leyes establezcan relaciones entre magnitudes métricas, sino porque las magnitudes métricas mismas no designan “propiedades” ni “cualidades” concretas, sino que el significado empírico al que están asociadas es meramente relacional.

Con esto se ha ganado una primera aproximación acerca del *sentido empírico de las determinaciones métricas*. Este sentido es, con todo, *parcial*. A continuación se trata de profundizar en la comprensión del significado general que las determinaciones métricas tienen dentro del proceso científico de determinación empírica.

§10 El establecimiento de los conceptos métricos como proyección regulada.

Ya se ha señalado en el punto anterior que no es posible establecer patrones de medida más allá de las meras distinciones cualitativas. La introducción de un patrón de medida invariante presupone la existencia de una

¹² Siendo precisos, ni siquiera el resultado de una medida métrica cuantifica directamente la relación especificada en el procedimiento de metrización. Esto es así porque en la metrización no pueden especificarse todas las condiciones empíricas relevantes para el resultado de la medida. Estrictamente hablando el resultado de la medida no se vincula tan sólo a la relación establecida en el proceso de metrización, sino que es el resultado de la relación empírica global que ha influido en el proceso de medida. En todo proceso de medida pueden intervenir un número indeterminado de circunstancias relevantes. Los procedimientos de metrización especifican sólo aquellas circunstancias del procedimiento de medida que, dentro de una determinada precomprensión, se suponen relevantes para el resultado. En este sentido, la relación empírica medida está sólo parcialmente especificada en el procedimiento de metrización. Véase sobre esto §11.

¹³ Henri Poincaré en un sentido algo diferente pero análogo al aquí expresado señala que “todo lo que es objetivo... es sólo pura relación... La ciencia, en otras palabras, es un sistema de relaciones. Sería vano buscar la objetividad en las cosas aisladas unas de otras... la única realidad objetiva consiste en las relaciones de las cosas” en *La Valeur de la Science*, pp. 263-4, 266, 271.

referencia igualmente invariante, es decir, de aquello mismo que buscamos introducir. Esto hace ver que todo intento de determinación métrica *absoluta, no relacional*, carece de fundamento empírico. El único sentido no convencional que puede darse a lo empíricamente invariante se circunscribe al ámbito de lo cualitativamente apreciado. Cualitativamente, quizá pueda aceptarse intersubjetivamente que un péndulo es más regular en sus oscilaciones que el pulso cardíaco pero más allá de este ámbito cualitativo es absolutamente imposible determinar en qué medida es el péndulo regular. En el establecimiento de patrones y escalas de medida, como en general en la introducción de conceptos métricos y procedimientos de metrización hay un elemento convencional, que no nos viene impuesto “por la experiencia” pero que, sin embargo, no es arbitrario. Por un lado, en la medida en que la introducción de un concepto métrico se funda en criterios cualitativos, los procesos de metrización encuentran su motivación en una comprensión pre-científica del mundo de experiencia. Ahora bien, este fundamento tiene muy corto alcance. En la ciencia moderna la introducción de los distintos conceptos métricos no se regula ya a partir de una precomprensión cualitativa del mundo sino a partir del criterio regulativo que prescribe *la mayor homogeneidad y simplificación en las leyes y principios donde se plasma el conocimiento científico*. Es decir, *cuando las distinciones cualitativas quedan atrás, la adopción de un determinado concepto métrico viene motivada por criterios regulativos que prescriben el mayor orden y simplicidad en el conocimiento científico*. Veamos esto someramente.

Estamos tan acostumbrados a movernos en el seno de las determinaciones métricas que la ciencia ha desarrollado (tiempo, longitud y demás magnitudes) que las aceptamos, sin más, como las “verdaderas” medidas de las cosas sin caer en la cuenta que su introducción se justifica únicamente por motivos pragmáticos que, en sí mismos, nada tienen que ver con una verdad empírica absoluta. Como Carnap señala, “es tan obviamente preferible basar nuestras medidas de la longitud en una barra de metal a una barra de goma y basar nuestras medidas del tiempo en un péndulo que en el pulso cardíaco que tendemos a olvidar que hay un componente de convención en la elección de un estándar... la elección es

convencional en el sentido que no hay razón lógica que nos impida utilizar la barra de goma y el pulso cardíaco y pagar el precio desarrollando una física compleja para tratar con un mundo de enorme irregularidad... *Por la misma razón que los físicos utilizan una barra de metal en vez de una de goma eligen los físicos el procedimiento de aplicar factores correctores a los patrones de medida: la elección conduce a una enorme simplificación de las leyes físicas*¹⁴. Allí donde lo cualitativamente dado no se puede discriminar, es el intento de una simplificación del conocimiento científico lo que discrimina qué determinaciones empíricas elaboradas son o no pertinentes. El procedimiento de metrización de la temperatura puede servir para ilustrar lo que tratamos de expresar aquí. Cuando la escala en grados se establece en relación con la dilatación de una columna de mercurio, los grados no hacen referencia a ningún “dato empírico objetivo” ajeno a la expansión misma del mercurio. Cuando la escala de temperatura fundada en la dilatación del mercurio se sustituye por otra, por ejemplo si se establece en referencia a la dilatación de los gases, este proceso supone una mejora teórica en el sentido de que la escala se vincula a leyes y procesos que se tienen por “más fundamentales” dentro de un determinado marco teórico *por la razón de que la formulación de leyes empíricas se simplifica con ello*. No tiene absolutamente ningún sentido describir estos cambios en la metrización de la temperatura como pasos o aproximaciones en la consecución de una medición más verdadera o absoluta de la temperatura como sustrato empírico cualitativo. En otras palabras, “es erróneo confundir la búsqueda de estos refinamientos, *que es la búsqueda de leyes empíricas que pueden ser formuladas en una escala cualquiera, con la búsqueda de medidas verdaderas o válidas*”¹⁵.

Este carácter convencional, empíricamente trascendente, en la adopción de conceptos y procedimientos métricos de medida se hace más vivo todavía cuando reparamos en que los procedimientos que sirven para introducir un concepto métrico presuponen normalmente la introducción de otros conceptos métricos y, lo que es más paradójico, que estos otros conceptos métricos presuponen asimismo

¹⁴ R. Carnap *Philosophical Foundations of Physics*, pp. 94-95.

¹⁵ Gustav Bergmann y Kenneth W. Spence: “The logic of psychophysical measurement”, p. 110.

la introducción de los primeros. Por ejemplo, la medida precisa de una longitud puede requerir (con el fin de “evitar” la variación de la longitud producida por la dilatación térmica¹⁶) que se establezca como patrón de medida una determinada vara sólo cuando se encuentra a una temperatura determinada (en 1889, de hecho, se estableció la unidad métrica de longitud a partir de una determinada barra de una aleación de platino e iridio a una temperatura de 0°). Pero, curiosamente, la temperatura misma es un concepto “derivado” cuya determinación escalar presupone ya un patrón de medida de la longitud¹⁷. Estas interdependencias, aquí sólo ejemplificadas de manera elemental, se repiten y agudizan fuertemente en los procedimientos de medida que, en la física moderna, se llevan a cabo por medio de equipos cuyo resultado final presupone complicadas interrelaciones y supuestos teóricos¹⁸. Lo que estas interdependencias vuelven a poner de relieve es que la introducción y constitución de las determinaciones métricas no arraiga en la descripción de un suelo de experiencia dado inmediatamente, es decir, que tal introducción tiene que ser proyectada sobre lo empíricamente dado. La asunción de determinados conceptos y procedimientos de medida remite en último término a sus bondades cognoscitivas, esto es, al orden y simpleza que introducen en el cuerpo teórico y no a una adecuación empírica cualitativa. Si las determinaciones métricas pretendieran fundarse exclusivamente en una experiencia inmediata ni se podrían establecer patrones de medida ni los conceptos métricos constituirían un cuerpo cognoscitivo interrelacionado de manera simple. En este sentido, *la adopción de*

¹⁶En rigor, de la misma manera que no hay manera de determinar cuándo un patrón de medida es invariante, tampoco tiene sentido empírico hablar de la invarianza “absoluta” del mismo patrón. Por lo tanto, cuando se habla de “evitar” la variación de una determinada magnitud esto debe entenderse en un sentido puramente relativo a un patrón previamente introducido.

¹⁷ La distinción entre conceptos métricos fundamentales y derivados es sólo aproximada. Cuando se señala que un concepto es derivado se quiere señalar que depende directamente de la metrización previa de otros conceptos. Así, puede introducirse el concepto métrico de volumen como un concepto derivado del concepto métrico de longitud. De hecho, sin embargo, esta distinción es sólo relativa. En la actualidad no hay ningún proceso de metrización que se realice sin tener en absoluto en cuenta medidas que impliquen a otros conceptos métricos.

¹⁸ Una ilustración extremadamente simple de esto último lo constituye el hecho de que para poder determinar un conjunto de leyes mecánicas se necesita disponer de un reloj (ellas no pueden establecerse hasta que se pueda medir el tiempo). En la construcción del equipo físico que es el reloj se presuponen, sin embargo, las mismas leyes mecánicas que se pretenden determinar. Cf. P. W. Bridgman “Detailed considerations of various concepts of Physics” p.468.

una determinación métrica tiene que entenderse como una determinada “decisión” o “proyección” que trasciende lo empíricamente dado para instituir aquello que es relevante en la determinación métrica misma. Esbozamos así una característica del conocimiento científico que habrá de ser desarrollada mucho más y que consiste en que es intrínsecamente heurístico en la medida en que sólo puede conformarse proyectándose más allá de lo empíricamente dado.

§11 Crítica de la concepción operacionalista de los conceptos métricos.

Antes se señaló que el significado relacional empírico que poseen los conceptos métricos es sólo parcial. La concepción operacionalista hace de este significado empírico el único relevante. Es decir, interpreta que el significado general de los conceptos métricos se reduce al conjunto de operaciones empíricas que se utilizan para su medida. Los orígenes de esta concepción de la ciencia se pueden trazar por lo menos hasta E. Mach¹⁹ para quien “lo que está siempre involucrado [en la ciencia] es... la derivación de una porción de un fenómeno a partir de otro. *En este acto nuestras ideas deben basarse directamente en sensaciones. A esto se le da el nombre de medida*”²⁰. En el pasado siglo, el físico P. W. Bridgman, ha sido quien más ha contribuido a la popularización de la concepción operacionalista de los conceptos científicos. Las ideas de Bridgman son correctas en muchos aspectos. Aquí, sin embargo, interesa especialmente subrayar las deficiencias que se derivan del intento, subyacente a todo planteamiento epistemológico de corte empirista, de remitir el significado de los conceptos científicos a lo empíricamente constatable.

En la concepción de Bridgman de los conceptos científicos influyó la crítica que Einstein llevó a cabo del concepto de simultaneidad temporal y la consiguiente modificación del proceso de determinación de las magnitudes extensivas espacio-temporales. La súbita variación que las nociones de espacio y tiempo experimentan en la teoría de la relatividad le sirvió para tomar conciencia del

¹⁹ J. B. Stallo, H. J. Poincaré y Clifford pueden considerarse otros precursores de la concepción operacionalista de los conceptos científicos.

²⁰ E. Mach “la naturaleza económica de la investigación científica”, p.183.

peligro que puede esconderse en toda definición “a priori” de un concepto empírico tal y como, por ejemplo, Newton había hecho con respecto a un espacio y tiempo “absolutos”. La conclusión a la que llegó Bridgman es que hay que renunciar a pensar que los conceptos científicos poseen un significado al margen de las operaciones que sirven para medirlos²¹. El verdadero contenido del significado de un concepto empírico “tiene que encontrarse observando lo que se hace con él, no lo que se dice de él”²². Es decir, el significado general asociado al uso de los conceptos científicos no hace referencia sino a las operaciones concretas que se utilizan para llevar a cabo su medida.

Por nuestra parte, ya señalamos que el significado empírico de las medidas métricas se deriva *primariamente*²³ del procedimiento de metrización, es decir, de las operaciones que se definen para su medida. Como en la concepción operacionalista²⁴, también hemos otorgado un carácter relacional al significado empírico del proceso de medida. Hasta aquí hay completo acuerdo. El operacionalismo, sin embargo, cree que el significado empírico de un concepto caracteriza el significado del concepto científico en sí mismo. Esta concepción reduccionista es, en mi opinión, profundamente equivocada: ni es una descripción adecuada de cómo los conceptos científicos funcionan, ni podría la ciencia funcionar si asumiera las implicaciones metodológicas que de ella se derivan.

En general y como Bridgman mismo reconoce²⁵, es necesario aplicar distintos procedimientos de medida para la determinación de una misma magnitud métrica. Así, por ejemplo, la medida de la longitud se tiene que realizar mediante métodos distintos según si el objeto que se quiere medir está en reposo o en movimiento relativo a la persona que realiza la medida, según que las distancias medidas sean de un orden de magnitud “medio” (en los que pueden aplicarse procedimientos “manuales”, como en el ejemplo de la vara presentado

²¹ Cf. P. W. Bridgman “The operational character of scientific concepts”, p. 58.

²² *Ib.*, p. 59.

²³ Aunque no sólo, como se señaló ya en una nota a pie en el §10.

²⁴ Bridgman señala que “la experiencia se describe en términos de conceptos y, como nuestros conceptos se construyen de operaciones, todo nuestro conocimiento [científico] tiene que ser ineludiblemente relativo a las operaciones seleccionadas”. *Ib.*, p. 66.

²⁵ Para una exposición más detallada véase *Ib.* pp.60-66.

anteriormente), de un orden de magnitud “grande” como las distancias astronómicas estelares (en los que la determinación de la distancia tiene que realizarse a partir de análisis espectrales de la radiación electromagnética emitida por las estrellas) o de un orden de magnitud “pequeño” como cuando se habla de la medición del diámetro de un electrón (donde la medida puede estar mediada por la resolución de ecuaciones de campo electrodinámicas a partir de los datos empíricos obtenidos en un experimento llevado a cabo bajo complejas condiciones y supuestos)²⁶. Si el reduccionismo empírico de la concepción operacionalista se llevase a cabo tendría que desaparecer el concepto de espacio tal y como la ciencia lo utiliza y ser sustituido por un numeroso conjunto de conceptos distintos. En cada ámbito empírico en que se utilizara un procedimiento de medida diferente habría que diferenciar un concepto científico particular. Con esto el conocimiento científico empírico, tal y como lo conocemos, sería imposible. A cada modificación introducida en el procedimiento de medida por razón del más leve avance técnico correspondería la introducción de un nuevo concepto. El hecho de que esta circunstancia no se produzca señala que el establecimiento de conceptos científicos no depende directamente de la definición operacional del concepto sino, sobre todo, de su función dentro de un marco contextual teórico determinado²⁷. Una cosa es defender, como antes se hizo, que los conceptos métricos no derivan su *significado empírico* de una mera cualidad empíricamente dada sino del contenido empírico relacional especificado en la metrización y otra cosa muy distinta, ver en este sentido empírico el significado mismo del concepto tal y como éste funciona en el desarrollo del conocimiento científico empírico. Antes pusimos de relieve que el establecimiento de un concepto métrico remite a una determinada proyección que se orienta y discrimina por precomprensiones cualitativas y que, sobre todo, busca establecer descripciones empíricas homogéneas y simples. En las teorías físicas aparece un solo tiempo y un solo

²⁶ Las mismas indicaciones cabría hacer en relación con los distintos procedimientos que, dependiendo de las circunstancias, son necesarios para medir el tiempo y, en general, en relación con la mayoría de los conceptos físicos. Cf. P. W. Bridgman “Detailed considerations of various concepts of Physics” pp. 467-473.

²⁷ Cf. Elisabeth Ströker, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*. pp. 49-59.

espacio aunque los procedimientos para su medida sean múltiples en ámbitos empíricos distintos. No se trata de que este espacio y este tiempo tengan otro significado empírico-objetivo que el que pueda derivarse de sus distintos procedimientos de medida. Se trata de que la introducción de los conceptos métricos es irreducible a lo empíricamente dado; el significado empírico no contempla el sentido heurístico que el concepto tiene en el marco de una teoría científica. Sólo puede entenderse la función y significado general de un concepto métrico cuando se lo contempla dentro del proceso cognoscitivo global en el que se ha introducido y funciona.

Que esto es así puede tornarse más claro cuando se considera la manifiesta imposibilidad de definir un concepto métrico en el marco de un reduccionismo operacionalista consecuente. Piénsese, por ejemplo, lo que conllevaría la pretensión de definir operacionalmente el procedimiento de medida de la longitud mediante una vara: se debería señalar a que hora del día se realiza la medición, en que punto hay que sostener la barra, con que velocidad se ha de mover la barra en su translación etc... Si se elimina toda pre-comprensión cualitativa o contextual el número de factores empíricos que operacionalmente pueden ser distinguidos es infinito. La patente imposibilidad de una definición empírica operacional coherente muestra a las claras la necesidad para toda determinación empírica de una determinada pre-comprensión o proyección que discrimine aquello que es o no relevante. Lo que acabamos de decir implica además que ni siquiera *el significado empírico de una medida métrica remite exclusivamente a la definición operacional del concepto*, es decir, a las operaciones *especificadas* en el procedimiento de metrización. En toda medida interviene una infinidad de posibles influencias empíricas que sólo pueden estar parcialmente delimitadas en una definición operacional.

El problema de la concepción operacionalista es sólo su carácter unilateral que empuja a falsear el sentido propio del modo como el conocimiento científico opera. Bridgman, por ejemplo, en su análisis de los procedimientos de medida se da cuenta de que, frecuentemente, conceptos cuya determinación en un rango empírico determinado eran “independientes”, entran en complicadas relaciones de

interdependencia circular cuando su determinación se lleva a cabo en un “rango empírico” distinto. Así, por ejemplo, la medición de distancias a escalas atómicas depende de la teoría de campos electrodinámicos. Pero esta teoría, que puede contrastarse empíricamente en el nivel macroscópico, sólo podría contrastarse en el nivel atómico si se dispusiera ya de un proceso espacial de medida que permitiera comprobar las relaciones entre las ecuaciones de campo electromagnético y las coordenadas espaciales²⁸. Es decir, se produce aquí una circularidad que hace imposible contrastar empíricamente los supuestos del procedimiento mismo de medida. La interpretación de esta situación desde el punto de vista operacionalista es que en estas situaciones de circularidad el número de conceptos empíricos se reduce, es decir, que los conceptos pierden su individualidad al entrar en relaciones de interdependencia y se “fusionan” entre sí²⁹. Esta interpretación es aceptable sólo si con ello se quiere subrayar el significado empírico concreto de las operaciones realizadas. Pero si lo que se pretende es caracterizar con ello el significado de los conceptos métricos, tal y como estos funcionan en general en el marco de una teoría científica, queda entonces sin explicar por qué el espacio sigue funcionando como un concepto único dentro de una teoría física. La razón de ser de esta unicidad hay que buscarla, de nuevo, en la utilidad del concepto en relación a los propósitos de una praxis cognoscitiva que, estando remitida a la experiencia inmediata persigue una determinación homogénea y simple de la experiencia. Propósitos que, sólo proyectivamente, pueden tomar cuerpo.

En definitiva, es ilusorio sostener que todo elemento que funciona en el proceso de determinación científico deriva su posible sentido de la experiencia. La pretensión de llevar a cabo un análisis reductivo empírico, no ya de las más complicadas estructuras teóricas, sino del significado de las determinaciones empíricas métricas, no es viable. La consecuencia que de esto se deriva, es que “toda formación de un concepto científico, va de la mano de la formación de teoría y, en consecuencia, ninguno puede llevarse a cabo de manera aislada sin el

²⁸ Cf. P. W. Bridgman “The operational character of scientific concepts”, p.65; también, “Detailed considerations of various concepts of Physics” pp.468; 472.

²⁹ Cf. P. W. Bridgman “The operational character of scientific concepts”, p.66.

otro”³⁰. *En este sentido, es propio del significado de toda determinación métrica tener un carácter dual empírico-teórico, es decir, el estar remitido a una experiencia inmediata y el poder constituirse sólo a partir de pre-comprensiones.*

La primera parte de esta sección ha puesto de relieve que tanto la introducción de un concepto métrico como su significado general en el marco cognoscitivo en el que funciona no se dejan aprehender sobre la base de supuestos empiristas; en la segunda parte de esta sección nos planteamos una cuestión más fundamental que hasta ahora hemos dejado de lado: el carácter de la objetividad de las determinaciones empíricas, no en tanto que conceptualizaciones que funcionan en un cuerpo teórico complejo, sino en tanto que *determinaciones particulares remitidas a una experiencia perceptiva inmediata.*

³⁰ Carl Hempel “Empiricist criteria of cognitive significance: problems and changes”, p. 78.

II CONSIDERACIÓN DE LO EMPÍRICAMENTE DADO COMO FUNDAMENTO DE UNA DETERMINACIÓN EMPÍRICA OBJETIVA

La aclaración del carácter de la objetividad científica no sólo exige considerar el significado de los conceptos y determinaciones métricas elaboradas. *En la medida en que toda determinación empírica elaborada remite a una determinación de lo dado sensible e inmediatamente en una experiencia concreta, se hace necesario considerar lo sensiblemente dado para ver qué papel juega en la objetividad científica.*

§12 Introducción. La objetividad en las determinaciones empíricas particulares y la pregunta por su fundamento sensible.

Desde el punto de vista científico interesa siempre que las determinaciones empíricas sean *intersubjetivamente* contrastables. Idealmente, una determinación empírica es objetiva si puede contrastarse unívoca e *intersubjetivamente* en la experiencia. *La objetividad de una determinación empírica quiere decir, primariamente, intersubjetividad empírica.*

El problema de la objetividad de una determinación empírica se juega en dos frentes distintos. Por un lado se trata de que lo que la determinación establece empíricamente sea suficientemente exacto y preciso. Cuando en nuestro uso cotidiano se establece cualitativamente que un objeto es blanco o redondo lo determinamos empíricamente de una manera imprecisa: ¿en qué medida tiene que ser algo redondo para que efectivamente se le puede llamar así? o ¿cuándo deja de ser blanco un objeto para convertirse en gris?. Como lo que está en juego en esta noción de objetividad es la univocidad y precisión de la determinación, a este modo de objetividad podemos llamarlo objetividad como precisión. En la medida que la ciencia empírica aspira a ser una ciencia “exacta” la objetividad como precisión es una pretensión suya.

El problema de la objetividad de las determinaciones empíricas aparece además en una segunda forma. Una determinación empírica es objetiva cuando

se vincula con aquello que conforma, por debajo del cambio accidental, el núcleo invariable de lo empíricamente dado. Así entendida, la objetividad de una determinación empírica no tiene que ver con la precisión sino con la referencia a la estructura invariable del mundo de experiencia. Pongamos un ejemplo. Si yo determino el color de un objeto dado delante, la objetividad de tal determinación puede cuestionarse no sólo en cuanto a que la determinación sea o no suficientemente exacta; puede también cuestionarse la referencia objetiva misma de la determinación. El color del objeto que determino como rojo se modifica según las circunstancias; el color del objeto aparece como una función de la posición de la fuente de luz que lo ilumina, la luz misma y el observador con sus estructuras psico-físicas. Parece, por tanto, que la determinación del color en el objeto no refiere nada perteneciente al mundo de experiencia “en sí mismo” sino que, más bien, es una función de ese mundo de experiencia. En el horizonte propio de la ciencia empírica la determinación del color aparece como una determinación relativa que depende de una estructura empírica relacional que es, ahora sí, la propiamente objetiva, la que propiamente caracteriza al mundo de experiencia. En realidad, estas relaciones empíricas a su vez tendrían un carácter relativo respecto a otros procesos físicos más fundamentales: la luz como forma de energía, la reflexión de la luz en el objeto como interacción energética etc... En resumen, la pretensión de determinar objetivamente la experiencia conduce a desentrañar una estructura invariable o irrelativa que subyacería a lo inmediata y sensiblemente dado³¹.

Al reflexionar sobre la pretensión genérica de objetividad en las determinaciones científicas empíricas comparecen un cúmulo de problemas fundamentales: ¿puede cumplirse esta pretensión?, ¿en qué medida y con qué límites?, ¿cuál es el fundamento que hace objetiva una determinación empírica?. Si toda determinación empírica remite en último término a la determinación de algo dado sensiblemente, a la determinación de lo dado cualitativamente delante,

³¹ Esta pretensión de objetividad que persigue lo irrelativo en la experiencia es diferente de la pretensión de objetividad como precisión que antes mencionamos, si bien es cierto que ambas están relacionadas ya que la determinación empírica de lo irrelativo no puede llevarse a cabo sino a partir de una determinación empírica precisa de lo cualitativamente dado.

podiera entonces pensarse que la objetividad de las determinaciones empíricas, tanto en el sentido de “precisión suficiente” como en el sentido de “referencia a lo irrelativo”, tuviera su fundamento en alguna cualidad sensible. Si así fuera, estaríamos justificados en pensar que la introducción de las determinaciones empíricas elaboradas que la ciencia utiliza tiene su guía en la experiencia sensible. Mostrar que esto *no* sucede así, que la prosecución de la objetividad no tiene un fundamento sensible, nos ayudará a aclarar el modo como la pretensión de objetividad propia de la ciencia empírica toma efectivamente cuerpo y, con ello, el modo como, a este respecto, se lleva a cabo la praxis cognoscitiva científica.

Pero antes de mostrar esto se va a ver, en el siguiente párrafo, qué consecuencias tiene para la pretensión científica de objetividad el hecho de que toda determinación empírica particular, más o menos elaborada, venga remitida siempre a una determinación cualitativa de lo sensiblemente dado.

§13 El carácter cualitativo de toda determinación empírica.

Las determinaciones empíricas particulares pueden tener, en sí mismas, caracteres distintos. Cuando en la experiencia cotidiana se dice de algo que es blanco o redondo lo determinamos en el modo como nos viene dado inmediata y sensiblemente delante. Esta forma de determinación empírica es *cualitativa o directa* en el sentido de que está referida al modo como lo empíricamente dado comparece inmediata y sensiblemente.

Cuando se dice de algo que es soluble en agua, que es maleable, que es dos veces mayor que otro objeto o que mide 3 metros no se establece de ello ninguna determinación cualitativa directa. Estas determinaciones son "*relacionales*" en el sentido de que no refieren algo en su sensible e inmediato venir dado delante sino que determinan una relación empírica entre un estado de cosas.

Cuando decimos de algo que "es una tiza" o que "es una mesa" ni determinamos cualitativamente algo en su comparecencia sensible ni determinamos una relación propiamente empírica: determinamos algo en relación

al uso y funciones que éste objeto tiene para nosotros en un contexto determinado. El que algo sea una mesa no depende sino de que el objeto se utilice como tal mesa. Una cómoda, una roca o el suelo no son en principio "mesas" pero pueden servir de mesa. Este "poder servir" no expresa sino la posibilidad de que nuestro comportamiento respecto a la cómoda, la roca o el suelo sea uno determinado. Por tanto, cuando se dice de algo que "es una mesa" llevamos a cabo una determinación que depende más de cómo funciona significativamente tal objeto para nosotros, en un cierto horizonte de sentido, que del darse empírico del objeto mismo. Estas determinaciones que podemos llamar *contextuales* y que son las que normalmente utilizamos en nuestro trato cotidiano con el mundo chocan con la pretensión de intersubjetividad empírica que domina el conocimiento científico. Si lo que nos interesa aquí es indagar el fundamento sensible de la objetividad en las determinaciones empíricas científicas, tenemos que dejar de lado las determinaciones contextuales para considerar tan solo las determinaciones empíricas directas y relacionales.

Ya sea que se lleve a cabo una determinación cualitativa directa, ya sea que la determinación empírica pase por una puesta en relación empírica elaborada, toda determinación empírica remite, en último extremo, a la determinación de algo que comparece sensiblemente de manera inmediata. Es decir, *toda determinación empírica remite a determinaciones cualitativas directas de lo dado sensiblemente delante*. Si bien esto es obvio quizá no esté de más aclararlo por medio de un ejemplo. Supongamos que mirando a la mesa que tengo delante digo: "la mesa es cuadrada". Esta determinación es "cualitativa", es una determinación directa de lo sensiblemente dado. Esta determinación cualitativa no es exacta y puede dejar de ser intersubjetiva: lo que a mí me parece una superficie cuadrada a alguien puede parecerle ligeramente desigual. Para dirimir "objetivamente" si la mesa es o no cuadrada puede tomarse una regla y aplicar un procedimiento más preciso de medida, por ejemplo el definido anteriormente en la primera parte de esta sección. La pregunta por la cuadratura de la mesa deja de ser una cuestión cualitativa directa y pasa a ser una cuestión de relaciones empíricas entre mesa y regla mediadas por un procedimiento de medida. Lo

importante es caer en la cuenta que *estas relaciones* acaban dependiendo sin remedio posible de nuevas apreciaciones cualitativas: no sabemos cuándo está la regla superpuesta o no exactamente sobre sí misma, no sabemos cuál es la correspondencia "exacta" de la mesa en relación a la regla de medida, etc... En general, no hay un procedimiento de determinación empírico "meramente relacional" por oposición a las determinaciones cualitativas directas sino que *toda determinación empírica remite directa o relacionalmente a determinaciones cualitativas directas de lo dado sensiblemente.*

Si toda determinación empírica remite a determinaciones cualitativas, la objetividad empírica como precisión es irrealizable en un sentido exacto, matemático. Esta es la razón de que toda determinación empírica métrica que determina una medida exacta en el rango de un continuo matemático constituya una idealización de algo que empíricamente comparece de un modo cualitativo más o menos vago³². La idea de una determinación empírica exacta que no dependa de valoraciones cualitativas es irrealizable, pero esto no implica que no tenga sentido hablar de objetividad como precisión. En lo que hace a su precisión las determinaciones empíricas científicas no se tienen por objetivas porque puedan superar su carácter "cualitativo" sino porque *su intrínseca "vaguedad cualitativa" no impide su contrastación y aceptación intersubjetiva en relación a los propósitos y supuestos en que se mueve la determinación.* La objetividad, tomada en el sentido de "precisión suficiente", no es un patrimonio exclusivo de la ciencia, sino que acontece de igual manera en las determinaciones empíricas cotidianas. Si se tiene delante un ratón y un elefante y se dice que el primero es menor que el segundo con ello se determina de manera cualitativa algo que, en el marco de la distinción que se pretende realizar, es perfectamente objetivo. Se trata de una determinación empírica tan precisa como cualquiera pueda serlo. En toda determinación empírica de lo sensiblemente dado aparecen problemas de intersubjetividad sólo cuando la intrínseca vaguedad cualitativa motiva dictámenes distintos. Quizá entonces, se requiera de un procedimiento de medida distinto que, aunque inevitablemente vuelva a depender de determinaciones cualitativas vagas,

³² Cf. P. Duhem "La théorie physique", pp. 254-259; E. Husserl, *La Crisis*, §9.

sea apropiado para dirimir la determinación intersubjetivamente. *Una determinación empírica, para ser intersubjetiva en el modo de la precisión, no ha de aspirar a una imposible exactitud matemática sino, meramente, a que su contrastación intersubjetiva no plantee problemas en el marco de los propósitos y supuestos en que se lleva a cabo.*

§14 Cuestionamiento de lo sensiblemente dado como fundamento de la objetividad.

Si toda determinación empírica particular remite últimamente a la determinación cualitativa de algo inmediata y sensiblemente dado pudiera pensarse que la objetividad en las determinaciones empíricas se funda en alguna cualidad sensible, esencialmente objetiva por sí misma. *En este párrafo vamos a mostrar que la objetividad de las determinaciones empíricas no está intrínsecamente vinculada al carácter de ninguna cualidad sensible particular.*

Antes de avanzar tiene que quedar claro en qué sentido se está haciendo aquí problema de las cualidades sensibles y de las determinaciones cualitativas como posible fundamento de objetividad. Las determinaciones cualitativas no tienen que confundirse con otro tipo de determinaciones empíricas elaboradas. Por ejemplo, una fuerza está dada cualitativamente sólo cuando se nos presenta sensiblemente, cuando se recibe un empujón por ejemplo. Cuando al recibir un empujón decimos que ha sido fuerte o débil estamos determinando cualitativamente el empujón mismo. Al hablar de la determinación *cualitativa* de una fuerza no nos referimos por tanto a una magnitud expresada conceptualmente en *Newtons* ni a nada que se parezca a la noción métrica de fuerza, sino que nos referimos a la determinación de algo *cualitativamente* dado. Por extraño que parezca el que nos detengamos aquí en una consideración de las determinaciones cualitativas en sí mismas, este análisis es fundamental para aclarar cómo se realiza la pretensión de objetividad en las ciencias empíricas. Esto es así porque las determinaciones cualitativas son *la base empírica* a la que remite toda determinación elaborada y, con ello, toda pretensión de objetividad empírica. No

ha de olvidarse, por otra parte, que aquí, como en todo este capítulo, nos seguimos moviendo dentro del horizonte propio de la praxis cognoscitiva de la ciencia empírica. Por esta razón, la posibilidad de determinar lo cualitativamente dado en una experiencia perceptiva sensible se da por supuesta, es decir, tal posibilidad se asume como algo obvio. En absoluto se trata de aclarar ahora el sentido racional último de este tipo de determinación. Una vez hechas estas aclaraciones preliminares podemos pasar a nuestro análisis.

Una distinción muy antigua separa lo que nos es cualitativamente dado en la experiencia en cualidades primarias y cualidades secundarias. Las cualidades primarias: espacio, tiempo y movimiento serían aquellas que tienen una referencia objetiva. Las cualidades secundarias: color, sabor, olor etc... serían subjetivas, esto es, dependerían fuertemente del sujeto que las experimenta y, por ello, no podrían corroborarse intersubjetivamente. El sabor que tiene una taza de café dependería de quien la prueba pero la forma de la taza no. Sólo la segunda sería una cualidad perteneciente al objeto empírico en lo que éste es por sí mismo. Esta distinción que se impone a primera vista es, sin embargo, problemática. El espacio, el tiempo o el movimiento son conceptos cuya referencia empírica está afectada de la misma "subjetividad" que encontramos en relación al resto de cualidades empíricas. La mesa que ahora veo me parece quizá mayor de lo que hasta este momento creía que era. La duración de "una hora objetiva" me puede parecer mucho más corta que la hora anterior. Las cualidades espacio-temporales³³ no tienen, tomadas en sí mismas, nada de "objetivas". Estamos tan acostumbrados al uso de conceptos científicos que nos resulta forzado caer en la cuenta que el ámbito espacio-temporal de la experiencia, *en tanto que algo cualitativamente dado*, está afectado de la misma falta de determinación objetiva que el resto de cualidades empíricas. Espacio y tiempo funcionan objetivamente en el marco de una conceptualización científica elaborada, una vez que han dejado de referirse a las cualidades empíricas. Parece, por tanto, al menos dudoso que la objetividad sea una propiedad que posean por sí mismas algunas cualidades

³³ No se trata aquí de problematizar cómo hay que entender y si es pertinente entender espacio y tiempo en tanto que cualidades empíricas. Recuérdese que en este capítulo el análisis se mueve constantemente en el horizonte propio de la representación científica.

empíricas y que podamos encontrar un fundamento de objetividad o intersubjetividad empírica en algunas cualidades sensibles.

Pero aún sin aceptar la división tajante entre cualidades primarias objetivas y secundarias subjetivas puede quedar la duda de si acaso haya una gradación de la objetividad, un más y menos de objetividad, que venga asociada intrínsecamente a las distintas cualidades. ¿No son el espacio o la duración cualitativos intrínsecamente más objetivos que otras “cualidades empíricas”? Consideremos primeramente si la objetividad como precisión se funda intrínsecamente en algunas cualidades sensibles. La comparación cualitativa entre longitudes se facilita por la posibilidad de superponer localmente los objetos, pero esta superposición nos ayuda para discriminar sólo dentro de un determinado margen. Fuera de este margen aparecen problemas de intersubjetividad en la determinación. Esto es, en definitiva, lo mismo que sucede con el resto de determinaciones cualitativas, por ejemplo con las relativas al color o al peso. Entre tonalidades de grises también se puede discriminar sin problemas hasta que pretendemos distinguir cualitativamente dentro de un margen donde la gradación de color es apenas apreciable. Como se ve, la tesis que se defiende en este párrafo y que niega una gradación de la objetividad intrínsecamente cualitativa no se ve amenazada por reparos como los anteriores, es decir, al considerar la objetividad de las cualidades sensibles en lo que hace a su intrínseca susceptibilidad para ser determinadas de manera *precisa*. Lo que más bien parece oponerse a la tesis que defendemos es la aparente gradación de la objetividad de las cualidades empíricas en lo que hace a su *intrínseca* referencia a algo irrelativo. Tendemos a pensar, por ejemplo, que en contraste con las determinaciones del momento cualitativo espacial que parecen referirse a algo objetivamente existente, la determinación del momento cualitativo de los colores, por ejemplo, no parece referir de la misma manera algo objetivo ya que parece depender fuertemente de condiciones circunstanciales y subjetivas: de la fuente de luz o de la sensibilidad cromática de la persona que realiza la determinación, por ejemplo. Por tanto, hay que considerar ahora si, en detrimento de la tesis que aquí se pretende defender,

existe una intrínseca diferencia de grado en la objetividad referencial de las distintas determinaciones cualitativas.

La cuestión sobre si hay una gradación en la objetividad referencial que sea *intrínseca* a los momentos cualitativos sensibles se plantea dentro del horizonte propio al conocimiento científico empírico. Para evaluar la fuerza real de la objeción antes planteada tenemos pues que considerar qué quiere decir “objetividad referencial” para el conocimiento científico empírico. La pretensión de adquirir un conocimiento científico empírico que refiera lo que el mundo empírico es en sí mismo se concreta en el afán de desentrañar las relaciones empíricas más fundamentales e irrelativas que subyacen a todo lo particular y circunstancialmente dado. El conocimiento científico empírico persigue la determinación de los nexos empíricos que configuran el núcleo idéntico que subyace al cambio en la experiencia, es decir, aquello que conforma el mundo de experiencia en su mismidad. Ahora bien, *este núcleo irrelativo no es nunca un aspecto cualitativo de la experiencia*, es decir, no es un momento sensible dado delante sin más que pudiera determinarse de manera directa y de una vez por todas, sino un nexo empírico de relaciones cuya constatación sólo puede cobrar cuerpo al modo de una propuesta hipotética expuesta a revisión³⁴. Una ciencia como la física que busca establecer las regularidades más generales de la experiencia está por su esencia dirigida al desentrañamiento de esta estructura relacional que funciona como *polo ideal regulativo de su actividad*. Tal estructura representa una objetividad invariable de segundo orden respecto a lo cualitativamente dado de manera inmediata y sensible. A la luz de esta objetividad de segundo orden lo cualitativamente dado comparece siempre con el carácter de algo empíricamente relativo y dependiente. La praxis cognoscitiva científica que persigue el desentrañamiento de esta estructura invariable se ve constantemente remitida a determinaciones cualitativas particulares pero esta estructura relacional o núcleo empírico invariable no es nada cualitativamente dado, nada que pueda ganarse mediante una determinación cualitativa inmediata. Al considerar el sentido

³⁴ Esto quedará ampliado en la segunda sección de este capítulo que se ocupa sobre el carácter de las leyes y construcciones teóricas.

de la objetividad referencial para el conocimiento científico empírico se hace así patente que ella no se vincula a priori con la determinación de un determinado momento cualitativo. Es decir, no se ve por qué el desentrañamiento de esta estructura relacional invariable que busca el conocimiento científico empírico debiera estar ligada a las determinaciones particulares de algún momento cualitativo particular, por ejemplo del espacio.

Lo que aquí se ha dicho no es irreconciliable con la constatación de que la espacio-temporalidad es intrínsecamente constitutiva del modo como se nos presenta nuestro mundo de experiencia en el sentido de que tal presencia no se deja pensar privada de su carácter espacio-temporal. Reconocer tal cosa no es lo mismo que sostener que los momentos cualitativos espaciales o temporales refieran algo intrínsecamente más objetivo en lo que hace al núcleo de experiencia irrelativo que el conocimiento científico empírico persigue determinar. Yo no veo por qué se haya de pensar que sean determinados momentos cualitativos los que a priori estén ligados a tal estructura empírica “subsistente”. Considérese, por otra parte, que en teorías como las de la relatividad, espacio y tiempo cualitativos se hacen relativos a un núcleo de relaciones empíricas que aparecen como las propiamente irrelativas, de una manera exactamente igual a como antes he ejemplificado en relación a los momentos cualitativos de los colores. En resumen, por tanto, no se ve por qué la estructura relacional que conforma la unidad objetiva de la experiencia en el conocimiento científico empírico haya de estar necesariamente mediada, de una manera privilegiada, por el espacio y tiempo cualitativos, ni tampoco por qué esta unidad objetiva invariable haya de ser entendida como una suerte de estructura objetiva espacio-temporal.

Hay que reconocer que no dejan de suscitarse reparos a la idea de que no hay cualidades sensibles intrínsecamente más objetivas que otras. Esto es así porque se nos impone una y otra vez que las cualidades espacio-temporales conforman completamente nuestro mundo empírico, el mundo que compartimos intersubjetivamente. En este párrafo no se ha querido negar esta obviedad. Lo único que se ha querido demostrar es que espacio y tiempo en tanto que cualitativamente dados carecen de una preeminencia de principio en la búsqueda

de una determinación objetivo-irrelativa de la experiencia. Es decir, que *no hay razones de principio que obligue al conocimiento científico empírico en su búsqueda de la objetividad referencial a apoyarse en determinaciones cualitativas espaciales o temporales*. Por supuesto, esto no es, óbice para que, de facto, el conocimiento científico empírico se vea remitido generalmente a determinaciones cualitativas espaciales.

En esta medida, damos por demostrado que *la búsqueda de la intersubjetividad u objetividad en el conocimiento científico empírico, entendida tanto en lo que hace a su precisión como en lo que hace a su referencia subsistente, no puede guiarse en base a consideraciones de principio relativas a las distintas modalidades en que se presenta lo sensiblemente dado*.

§15 La objetividad como criterio regulativo en la constitución de las determinaciones empíricas científicas elaboradas.

Las determinaciones científicas empíricas no consisten en la simple determinación de algo cualitativamente dado en la experiencia. Por el contrario, las determinaciones científicas son elaboradas en un doble sentido. Primero, porque lo determinado o medido remite por lo general a una interrelación empírica de suyo complejísima (complejidad de los aparatos de medida y de la disposición experimental misma) y segundo, porque el sentido de lo medido no se vincula a algo cualitativamente dado sino que tal sentido depende del marco teórico en el que la determinación funciona. Las determinaciones cualitativas directas son siempre, sin embargo, el suelo empírico al que remite toda determinación empírica elaborada. Sobre la base de lo que hemos dilucidado anteriormente se trata ahora de aclarar el fundamento de objetividad de las determinaciones empíricas elaboradas y el sentido general de la pretensión de objetividad científica. En este párrafo se mostrará que el modo como la ciencia se orienta en la búsqueda de determinaciones empíricas elaboradas que satisfagan sus pretensiones de objetividad no está sensiblemente fundado, que la búsqueda de estas determinaciones objetivas se conforma de manera proyectiva y que, para su

discriminación concreta, la objetividad misma funciona como un criterio regulativo. En otras palabras, se trata de mostrar que la prosecución de una intersubjetividad empírica fáctica es un criterio regulativo que orienta la praxis cognoscitiva de la ciencia empírica.

En una determinación empírica elaborada las determinaciones cualitativas directas entran en un juego formal de relaciones complejas. Reparemos antes de nada en que la objetividad empírica de las determinaciones elaboradas depende siempre de las determinaciones cualitativas a las que ellas remiten y no de estas relaciones formales por sí mismas. Por ejemplo, si se determina que la mesa que tengo delante mide "3 unidades" esto quiere decir que al realizar las operaciones de medida se ha tenido que realizar 3 veces la operación de superponer la vara de medida sobre la mesa. *La relación formal que "3" expresa es perfectamente objetiva, es decir, irrelevante en lo que hace a la objetividad de la determinación.* Sin embargo, no porque se haga uso de una relación numérica se deja de tener que determinar de manera cualitativa cuándo la vara de medida está adecuadamente superpuesta (dependencia cualitativa en la implementación del procedimiento de medida) y cuál es la coincidencia de la vara de medida con la mesa (dependencia cualitativa en la determinación misma). Es esta dependencia cualitativa la que puede hacer que alguien mida "2,5" allí donde otro mide "3", pero no es la vaguedad de la relación formal que "3" o "2,5" expresan lo que constituye un problema de objetividad. Es decir, *por muy compleja que sea una determinación empírica y la interrelación empírica sobre la que ella se implementa, su objetividad no depende intrínsecamente de las relaciones formales, lógicas y matemáticas utilizadas sino de las determinaciones cualitativas mismas.* Esto no quita, por supuesto, para que pueda darse un aumento de la intersubjetividad cuando se sustituyen determinaciones cualitativas directas por nuevas determinaciones cualitativas relacionadas formalmente. Así, por ejemplo, una distinción taxonómica puede hacerse menos problemática cuando, en vez de referirse a una distinción cualitativa general, se asocia con la composición formal de ciertas propiedades cualitativas cuya discriminación intersubjetiva no presenta problemas. En general, tenemos a las determinaciones empíricas elaboradas que

la ciencia utiliza por más objetivas que las determinaciones cualitativas directas. Por ejemplo, nos parece más objetivo distinguir entre las frecuencias de una onda luminosa que distinguir directamente entre los distintos colores tal y como los vemos. Tenemos que aclarar cuál pueda ser el fundamento que hace que una determinación empírica elaborada (la que se concreta como frecuencia luminosa) pueda ser más objetiva que una determinación cualitativa directa (la de un color); aclarar si hay alguna razón formal de principio que pueda hacer que las determinaciones científicas elaboradas sean más objetivas que las determinaciones cualitativas directas.

Llevemos nuestra discusión adelante deteniéndonos en el ejemplo que acabamos de mencionar. El color cualitativo se nos presenta como una cualidad dada directamente. Su determinación es la determinación de algo cualitativamente dado ahí delante. Decimos que algo dado delante "es rojo", "es brillante", que "este color es más claro que este" etc... Estas determinaciones, como toda determinación cualitativa, no pueden ser exactas, esto es, su intersubjetividad oscila en función de los propósitos que la determinación pretenda cumplir y en función de aquello que, en cada caso, se pretenda determinar. La determinación de una frecuencia no es por el contrario la determinación cualitativa directa de algo dado sensiblemente. La determinación de una frecuencia luminosa tiene, como sabemos, un carácter relacional. Sabemos, sin embargo (Cf. §13), que toda determinación empírica está remitida a la determinación de algo dado cualitativamente de manera sensible. Los momentos cualitativos que entran en juego en la determinación empírica de la frecuencia son:

1. La disposición del procedimiento de medida. La preparación de la medida no puede ser realizada de manera exacta sino que, sin remedio posible, es una tarea que *depende de la disposición cualitativa del estado de cosas empírico que interviene en la medida*. En nuestro ejemplo, esto se plasma en la construcción de un aparato de medida y la disposición del aparato y el objeto que se pretende medir. Esta disposición del procedimiento de medida puede considerarse *cualitativamente suficiente* en el marco de los objetivos y

supuestos en que se mueve la medida pero, en ningún caso, como una determinación exacta de un estado de cosas empírico.

2. La medida como resultado que es, a su vez, algo cualitativamente dado delante que hay que determinar. Por ejemplo el dibujo que el analizador de frecuencias dibuja en el papel o proyecta en una pantalla. Es cierto que la medida puede presentarse como algo que no requiera una determinación empírica cualitativa, por ejemplo si el resultado nos viene dado de manera digital. En tal caso, la determinación cualitativa de la medida se ha transferido íntegramente a la disposición del aparato de medida y del procedimiento de medida.

En el fondo, la determinación de la frecuencia luminosa está cualitativamente mediada en el mismo sentido en que la determinación directa del color lo está. Aquí, sin embargo, aquello que cualitativamente hay que determinar en la medida (puesta a punto del procedimiento de medida, implementación del aparato de medida, determinación del resultado de la medida) no es propiamente aquello que se pretende determinar. El significado al que apunta la determinación empírica sólo toma cuerpo en el marco de una proyección teórica (Cf. §10-11) dentro de la cual el conjunto de relaciones empíricamente dadas cobra un sentido que lo asocia al concepto métrico de frecuencia luminosa tal y como funciona en un cuerpo teórico complejo.

La pregunta que nos tenemos que hacer es si hay alguna razón de principio que haga más objetiva la determinación de la frecuencia que la determinación cualitativa directa de un color para indagar así cual pueda ser el fundamento de la objetividad en las determinaciones elaboradas que la ciencia empírica utiliza. Si, según lo expuesto anteriormente (Cf. §14), la determinación del color como cualidad visual no es *intrínsecamente* menos "objetiva" que la determinación de aquellas cualidades empíricas sobre las que tiene que asentarse la compleja determinación de una frecuencia luminosa y si, como señalamos arriba, la mera composición formal de determinaciones cualitativas directas es irrelevante en lo que hace a la objetividad de una determinación empírica elaborada, no se ve *qué*

razones de principio pueden fundar la objetividad de una determinación empírica elaborada. Es decir, no se ve claro *qué fundamento esencial pueda hacer más objetivas a las determinaciones elaboradas*. La determinación de una frecuencia depende, como se ha visto, de una composición de discriminaciones cualitativas empíricas y nada nos está indicando *a priori* que esta determinación hubiera de ser más intersubjetiva que la obtenida mediante una determinación cualitativa directa de un color³⁵. El hecho de que una determinación empírica elaborada sea, en relación a los propósitos que de ella se espera, suficientemente objetiva en el modo de la precisión, *aparece por lo tanto como una cuestión puramente fáctica, es decir, aparece como un resultado que no tiene un fundamento de principio identificable*.

Si la exigencia de *objetividad como precisión* en las determinaciones empíricas no puede vincularse a priori a un carácter de la experiencia misma, ella debe ser entonces parte regulativa de la praxis cognoscitiva científica. Es decir, es la pretensión misma de intersubjetividad u objetividad la que restringe y regula constantemente el tipo de determinaciones que se aceptan como científicamente válidos sin que éstas puedan discriminarse en razón de alguna peculiaridad empírica o formal que pudiera establecerse a priori.

Pasa lo mismo en lo que hace a la exigencia de *objetividad como referencia a lo empíricamente invariable*. Sabemos que las determinaciones empíricas científicas se afanan por desentrañar lo general e irrelativo. Hemos visto ya (Cf. §14) que la prosecución de esta segunda forma de objetividad apunta hacia al desentrañamiento de una estructura formal que permanece idéntica a través de los distintos cambios empíricos. Esta estructura no es de suyo nada sensible ni está a priori fundada en una cualidad sensible. Análogamente a lo que pasa con la objetividad entendida como precisión el fundamento de la objetividad como

³⁵ Hemos hablado en este ejemplo de un concepto como el de frecuencia luminosa que tiene su "equivalente" (si se permite aquí la imprecisión) en lo cualitativamente dado de manera directa. Muchos conceptos métricos no tienen una "correspondencia" cualitativa directa. Esto es normal porque estos conceptos "relacionales" se constituyen en el seno de una proyección teórica. Que se dé o no esta correspondencia es en todo caso absolutamente irrelevante para lo que se está tratando de aclarar.

referencia a lo empíricamente invariable no puede ser encontrado a priori en la experiencia.

Si la objetividad como precisión no se vincula a nada formalmente dado a priori en la sensibilidad, si una unidad empírica invariante no se encuentra nunca como una forma sensible que podamos determinar cualitativamente y si, por otra parte, la pretensión de la ciencia empírica es siempre llevar a cabo una determinación objetiva y general del mundo, entonces la obtención de *las determinaciones empíricas apropiadas a estos fines no puede ganarse ni orientarse sin más en lo sensiblemente dado en la experiencia. Las determinaciones empíricas elaboradas que se persiguen en el proceso cognoscitivo científico han de constituirse proyectivamente. Es decir, su constitución es irreductible a la experiencia porque la objetividad no se deja fundar en un carácter formal de la experiencia misma. La intersubjetividad empírica fáctica es un criterio regulativo que discrimina en concreto la idoneidad de las determinaciones empíricas. La intersubjetividad u objetividad, en el doble sentido señalado de precisión y subsistencia, opera en la ciencia como un criterio regulativo que dirime entre posibilidades cognoscitivamente proyectadas.*

Hagamos aquí un alto y echemos una mirada a lo que hasta ahora hemos dilucidado en este capítulo. El fin que perseguíamos en esta primera sección era aclarar la pretensión científica de llegar a determinaciones empíricas particulares objetivas asumiendo de entrada el horizonte en el que la praxis científica empírica se mueve. Como acabamos de ver, si esta pretensión no puede ligarse a ningún carácter formal de lo sensiblemente dado entonces ella se ha mostrado para la ciencia como un fin regulativo en sí mismo que opera en el proceso de constitución de las determinaciones empíricas elaboradas. Este resultado, ganado a partir de una consideración del carácter de la experiencia sensible inmediata sirve ahora para complementar, en un nivel más fundamental, lo que en relación al carácter proyectivo de la constitución de los conceptos métricos se estableció ya en la primera parte de esta sección.

Con esta constatación podemos dar por terminada esta sección. Todo lo expuesto aquí tiene todavía, sin embargo, un carácter incompleto y parcial. La

proyección subyacente a la introducción de las determinaciones empíricas elaboradas y conceptos métricos así como la orientación de esta introducción bajo criterios regulativos de objetividad, simplicidad y homogeneidad sólo ha podido ser aclarada de manera rudimentaria. Al acometer en la segunda sección de este capítulo el análisis del carácter cognoscitivo de las leyes y teorías generales estos aspectos ya tratados podrán ser vistos desde una perspectiva más rica y abarcante.

SECCIÓN II: EL PROBLEMA DE LA INTRODUCCIÓN DE LEYES Y TEORÍAS GENERALES

En esta segunda sección se va a tratar de aclarar el carácter de la pretensión científica de poder lograr un conocimiento empírico general que no se vea limitado a la determinación empírica objetiva de lo particular. Es decir, se trata de considerar el carácter cognoscitivo de las leyes y teorías generales que la ciencia empírica proclama. El necesario carácter proyectivo y el carácter dual empírico-teórico que hemos encontrado al considerar la introducción de determinaciones empíricas elaboradas y conceptos métricos reaparecerá ahora al considerar el modo como se constituyen las leyes y construcciones teóricas generales.

Al hilo de la consideración del carácter cognoscitivo de las leyes y teorías generales se tratará de aprehender el modo como el conocimiento científico empírico se va conformando como un todo. Podremos poner de relieve que el conocimiento científico empírico, sin dejar de mantenerse en su horizonte propio, es decir, sin dejar de estar remitido a la experiencia perceptiva inmediata, se conforma de un modo inherentemente interpretativo.

§16 El carácter proyectivo de la introducción de leyes empíricas generales.

En tanto que proposiciones referidas a la experiencia, hay dos caracteres peculiares de las leyes empíricas de los que tenemos que hacernos cargo. El primero es su generalidad, es decir, el hecho de que ellas pretenden expresar una regularidad empírica que, como tal, trasciende a todo lo que de manera particular pueda encontrarse y determinarse en la experiencia. El segundo es la interdependencia teórica de su sentido, es decir, el hecho de que en las ciencias fundamentales ellas no dan expresión a una regularidad sensible sino a una relación entre conceptos métricos cuyo significado concreto sólo comparece a la luz de un orden teórico más amplio. En este párrafo empezamos por aclarar el

sentido proyectivo de la constitución de las leyes empíricas en tanto que proposiciones que determinan de manera general la experiencia.

En tanto que la determinación de lo general es una pretensión intrínseca a la ciencia empírica la introducción de leyes empíricas generales es consustancial a su actividad cognoscitiva. El hecho de que las leyes sean proposiciones empíricas no meramente particulares sino expresiones de una regularidad y el hecho de que estén referidas a un ámbito empírico máximamente abarcante, en ocasiones universal, pone de manifiesto el carácter proyectivo de su constitución en un doble sentido. En primer lugar, en tanto expresiones de una regularidad, las leyes empíricas nunca pueden entenderse como una generalización lógica dependiente de casos empíricos particulares. Si por inducción se entiende la obtención de proposiciones generales a partir de casos particulares que caen bajo ellas, no es posible ninguna "lógica" inductiva. Es vano todo intento de establecer una lógica de la confirmación de las hipótesis y proposiciones generales desde una perspectiva empírico-lógica. El establecimiento de proposiciones generales es absolutamente irreductible a lo empíricamente contrastable. Y no sólo porque lo general nunca está dado en lo particular sino porque, como ya se señaló en la primera sección de este capítulo, toda generalización sólo se hace posible si previamente se mueve en una precomprensión de lo que es o no es relevante en lo empíricamente dado como particular. El paso de lo particular a lo general tiene, por ello, un carácter proyectivo. Lo cual no quiere decir que la constitución de una generalización empírica sea un proceso arbitrario. Las generalizaciones empíricas están siempre referidas a lo empíricamente dado. Si así no fuera no serían propiamente generalizaciones empíricas sino invenciones postuladas. Pero la constitución de las generalizaciones empíricas son irreducibles a lo empíricamente dado, esto es, lo trascienden yendo más allá de ello. En segundo lugar, las leyes empíricas muestran también su constitución proyectiva en tanto que ellas son proposiciones que se arrogan validez en un ámbito empírico general que puede llegar a ser universal. Esta nueva forma de generalización no es la que va de la determinación de lo particular a lo regular sino la que va desde un ámbito de experiencia particular a un ámbito de experiencia general. De la misma manera

que antes, esta forma de generalización que trasciende el ámbito concreto de una experiencia particular para determinar la experiencia como totalidad sólo puede constituirse mediante una proyección cognoscitiva que se mueva en un horizonte de supuestos antecedentes implícita o explícitamente asumidos, es decir, trascendiendo hipotéticamente lo empíricamente dado.

En definitiva, la constitución de leyes empíricas generales sólo es posible trascendiendo lo empíricamente dado como particular. Esto, por obvio, creo que no necesita de mayor comentario. Pasemos ahora a considerar las leyes físicas en tanto que proposiciones generales cuyo sentido concreto está indisociablemente vinculado a un marco teórico global.

§17 Conceptos métricos y leyes físicas.

En la física las leyes expresan una relación entre conceptos métricos con la ayuda de un aparato matemático. La ley de los gases ideales de Boyle-Charles que expresa una relación entre la presión, el volumen y la temperatura de un gas contenido en un recipiente ($P.V=k.T$) es un ejemplo sencillo de ley física. Antes de considerar con más amplitud el carácter teórico de las leyes científicas conviene reparar primeramente en lo que significa que las leyes físicas sean una composición formal de conceptos métricos.

Hemos visto ya que la introducción de conceptos métricos se realiza siempre en el marco de determinadas asunciones, precomprensiones y bajo criterios regulativos de simplicidad y homogeneidad. Es decir, la introducción de conceptos métricos y su metrización se lleva a cabo en el seno de un proceso de determinación que persigue reducir, en lo posible, la complejidad en la descripción de las regularidades empíricas. Un concepto métrico es científicamente apropiado cuando su utilización en un cuerpo teórico conduce al establecimiento de un sistema de relaciones empíricas legales simples y homogéneas. Es cierto que sin una cierta regularidad empírica fáctica no sería posible establecer leyes generales empíricamente adecuadas, ni simples ni complejas, pero *si las leyes físicas pueden expresarse en relaciones simples esto es sólo posible porque los*

conceptos métricos que ellas relacionan están vinculadas a las mismas regularidades empíricas que las leyes pretenden expresar. Porque la elección de conceptos métricos se orienta siempre bajo criterios regulativos de homogeneidad y simplicidad pueden las leyes empíricas expresar relaciones empíricas simples.

Es menester aprehender con claridad la estrecha vinculación que existe entre la introducción de leyes y la introducción de conceptos métricos. La introducción de las leyes empíricas físicas no tiene el carácter de un postulado de generalidad sobre una relación empírica que encontráramos dada cualitativamente en la experiencia. Si las leyes físicas se nos muestran como una composición formal de conceptos métricos, su significado empírico no puede ser cualitativo sino relacional y, por otra parte, su introducción tiene que tener el mismo carácter proyectivo que encontramos ya en relación a la introducción de los conceptos métricos. La discriminación en la introducción de leyes empíricas está mediada por los mismos presupuestos y criterios regulativos de simplicidad y homogeneidad que gobiernan la introducción de los conceptos métricos. Lo que esto, en el fondo, quiere decir es que *leyes físicas y conceptos métricos van necesariamente de la mano en su introducción y cambio porque ambos toman cuerpo dentro de un mismo proceso global de determinación empírica que se regula en base a criterios regulativos de orden y simplicidad. Estos criterios regulativos son los que sirven para discriminar al unísono cuales son las regularidades empíricas que se toman por fundamentales y cuales los conceptos que expresan adecuadamente tales regularidades.* La constitución de leyes y conceptos métricos está, en el proceso de determinación de la ciencia empírica, indisolublemente entrelazada: ni las leyes generales son una composición de conceptos métricos autónomos ni estos se fundan en regularidades empíricas autónomas que las leyes expresaran.

Pasemos ahora a considerar más detalladamente la dependencia teórica del sentido de las leyes físicas, es decir, el hecho de que su significado concreto sólo comparece a la luz de un orden teórico global.

§18 El carácter dual empírico-teórico de las leyes físicas.

En las formas más elementales del empirismo lógico se pensaba que era posible delimitar el contenido teórico de la ciencia física por medio de una distinción entre términos observacionales y términos teóricos que tenía su análogo en la distinción entre leyes empíricas y leyes teóricas. Según esta distinción serían leyes empíricas las leyes que relacionan conceptos métricos que tienen su “análogo” en lo dado cualitativamente, como espacio y tiempo, y serían teóricas las leyes cuyos conceptos métricos no tienen una “equivalencia” directa en lo dado cualitativamente, como fuerza o masa. Un ejemplo de las primeras serían las leyes del movimiento de los planetas de Kepler obtenidas a partir de la correlación espacio-temporal de las órbitas de los planetas, mientras que la ley de gravitación universal de Newton sería teórica. Esta separación, que se funda en una inapropiada concepción del sentido de los conceptos métricos, introduce una división entre teoría y observación en un nivel inapropiado.

Sin duda, la introducción de un concepto métrico como el de masa gravitacional, tan poco intuitivo en sí mismo, presupone un marco teórico determinado. Así, en la teoría física de Newton, la metrización del concepto de masa gravitacional no puede hacerse al margen de las leyes que se establecen en la propia teoría. Como señala Whitehead: “obtenemos nuestro conocimiento de las fuerzas a partir de una teoría de la masa, y nuestro conocimiento acerca de la masa teniendo una teoría sobre las fuerzas”³⁶. No hay duda que conceptos como el de masa gravitacional sólo llegan a cobrar sentido gracias a un marco teórico antecedente que se ha constituido en aras a lograr una determinación empírica general y simple. Si la introducción de todo concepto métrico es proyectiva y si la discriminación de los conceptos métricos se regula por la simplicidad descriptiva que introducen, se entiende que el sentido de estos conceptos métricos remita a las relaciones legales para cuya simplificación él se ha introducido.

³⁶ Citado en Max Jammer, *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*, p.120. Para un análisis de la imposibilidad de la determinación aislada de la masa gravitacional con independencia de la propia teoría véase especialmente ib. pp. 92-100; 111-121.

Consideremos ahora si las leyes físicas que expresan relaciones espacio-temporales se conciben adecuadamente en tanto que meras leyes empíricas. Parece cierto que los conceptos métricos de espacio y tiempo se han gestado en vinculación inmediata a las cualidades empíricas correspondientes, es decir, vinculándose a una precomprensión empírica cualitativa del mundo que nos rodea. Esto no pretende negarse aquí. Esta vinculación explica por qué el uso de los conceptos de longitud o tiempo se impone ya en el marco de las primeras conceptualizaciones métricas de leyes empíricas mientras que la conveniencia de introducir conceptos como el de masa o fuerza aparece sólo posteriormente: precisamente, en el momento en que se hace patente que mediante su introducción se logra una simplificación y homogeneización en la expresión de determinadas relaciones empíricas que antes se habían expresado en un marco teórico y conceptual distinto. Ahora bien, los conceptos métricos de espacio y tiempo no se asocian por sí a nada cualitativamente dado en la experiencia. Como ya analizamos anteriormente (Cf. §10-11), su introducción, discriminación y significado dependen tanto de interrelaciones empíricas complejas como de proyecciones antecedentes y regulativas³⁷. Una ley no deja de venir mediada teóricamente porque en su formulación haga uso solamente de los conceptos métricos de espacio y tiempo³⁸. La introducción de leyes en las que intervienen conceptos como los de masa y fuerza no reflejan en realidad ninguna diferencia relevante respecto a lo que el establecimiento de leyes espacio-temporales ya requiere. En consecuencia, la distinción entre leyes físicas empíricas y teóricas no

³⁷ Los análisis de H. Reichenbach en relación al sentido del concepto de espacio en la teoría de la relatividad ejemplifican esto con claridad. Cf. Hans Reichenbach "Selections from The Philosophy of Space and Time" pp. 473-476.

³⁸ En aras a la brevedad dejaremos aquí de lado la consideración de que la formulación misma de las leyes de Kepler sólo puede llevarse a cabo bajo la proyección teórica de una estructura heliocéntrica. El que el movimiento de los planetas sea heliocéntrico o geocéntrico no se deriva de las medidas espacio-temporales que obtuvo Tycho Brahe y que Kepler utilizó. De hecho Brahe proyectaba sus medidas en el marco de una comprensión geocéntrica. Las medidas expresan siempre un contenido empírico relacional y, por lo tanto, de ellas no pueden derivarse relaciones absolutas. La aceptación del heliocentrismo está motivado precisamente por la simplificación en la descripción del movimiento de los planetas y, desde Newton, por la homogeneidad dinámica que introducen. Pero las medidas empíricas nunca podrán probar el heliocentrismo. Lo que motiva la introducción de la hipótesis heliocéntrica en las leyes de Kepler es lo mismo que motiva la introducción teórica de los conceptos de masa o fuerza gravitacional: el afán de lograr una descripción máximamente simple y homogénea de las relaciones empíricas. La hipótesis heliocéntrica de las leyes de Kepler es una proyección teórica que va *más allá del contenido empírico relacional inherente a los procesos de medida*.

es apropiada en el modo en que antes se ha expuesto: la introducción de toda ley está mediada teóricamente³⁹.

Ahora bien, está lejos de mi intención subrayar exclusivamente el carácter teórico proyectivo de las leyes físicas. Es menester dejar claro que cuando hablamos del carácter teórico de la constitución de las leyes físicas lo hacemos siempre bajo la asunción de que la remisión a la experiencia inmediata es el momento esencial de la actividad cognoscitiva en que ellas se inscriben. El proceso de determinación científico empírico está dominado de cabo a rabo por el horizonte que le es propio, esto es, por la referencia a una experiencia perceptiva que se pretende determinar desde sí misma. Hablar sin más de la ciencia física como un proceso de determinación histórico subjetivo, contextual y arbitrario no tiene justificación alguna⁴⁰. Pero una vez dicho esto hay que subrayar con igual fuerza que las leyes y teorías científicas ni son síntesis de datos empíricos dados sin más, ni el proceso de su constitución es meramente “empírico” sino que está “envuelto en teoría”. En general, en todas las leyes físicas se da una extensión del carácter dual teórico-empírico que ya se vio en relación con los conceptos métricos y que, como a continuación expondremos, aquí se hace más complejo.

La relación que las leyes físicas tienen con la experiencia no es directa sino que está mediada por el marco teórico en que ellas funcionan. Ya se ha indicado antes que en un cuerpo teórico el conjunto de leyes y de conceptos métricos se presentan en complicadas relaciones de interdependencia mutua. La ley de gravitación universal de Newton que interrelaciona los conceptos métricos de

³⁹ Naturalmente lo aquí señalado no atañe a las regularidades empíricas cuando ellas prescinden del uso de conceptos métricos y se limitan al uso de determinaciones cualitativas directas. Si obviamos el hecho antes comentado de que toda determinación general sólo puede constituirse mediante una proyección antecedente, este tipo de regularidades empíricas pueden muy bien entenderse como leyes empíricas, no teóricas. Caigamos no obstante en la cuenta de que tales determinaciones pertenecen a la comprensión “cualitativa” del mundo y no forman parte, en cuanto tales, de las leyes de la física moderna, aunque es cierto que sí funcionan regularmente en el establecimiento de las regularidades empíricas de ciencias menos fundamentales como la biología.

⁴⁰ La visión de la ciencia de Hanson, Khun y Feysabend ha producido a veces esta impresión. En sus obras se incide en la idea de dependencia contextual y de intraducibilidad del significado de las distintas teorías científicas. Estas ideas tienen su legitimidad pero al destacarlas exclusivamente se olvida que la remisión a la experiencia concreta es el horizonte en que toda práctica científica se mueve. Aunque es cierto que los sistemas teóricos van proyectivamente más allá de lo empíricamente dado, estos han de tomar suelo en una objetividad empírica cualitativamente suficiente, es decir, han de estar remitidos a una experiencia inmediata.

masa gravitacional, fuerza gravitacional y distancia sólo tiene un sentido controlable porque en el sistema teórico de los *Principia* hay otras leyes que interrelacionan estos mismos conceptos. En general, las leyes físicas singulares no tienen un sentido autónomo autosuficiente sino que su sentido esta mediado por los sistemas teóricos globales que sistematizan y relacionan estas mismas leyes. Por ello, en general, la contrastación empírica de una sola ley depende del conjunto de leyes y conceptos métricos incluidos en la teoría. Hablar de la contrastabilidad empírica de *una* ley científica es, por lo tanto, una abstracción. En la ciencia física elaborada los procesos de contrastación empírica ponen en juego el conjunto de leyes y supuestos implícitos en el sistema teórico⁴¹.

Si la estructura y contenido de las leyes depende de proyecciones teóricas que, persiguiendo una generalización y simplificación descriptiva, van más allá de lo empíricamente determinable de manera cualitativa y particular, las leyes, en tanto que aserciones generales que trascienden la experiencia, no pueden ser nunca confirmadas empíricamente. Como K. Popper ha insistido, las leyes sólo pueden falsarse. A decir verdad, en el fondo ni siquiera la falsación de las leyes físicas puede cumplirse empíricamente de manera unívoca y concluyente. En parte esto es debido a que toda medida métrica es inexacta y, en consecuencia, las leyes físicas son proposiciones que nunca podrán aceptarse como verdaderas o falsas en sentido estricto, sino sólo como proposiciones aproximadas⁴². Pero sobre todo es debido a que el sentido empírico de los conceptos métricos, medidas y, en consecuencia, de las propias leyes físicas, *sólo puede hacerse explícito parcialmente, esto es, asumiendo implícitamente que sólo un conjunto de factores empíricos es relevante* (Cf. §11). Por ser esto así a toda proposición general que expresa una relación entre conceptos métricos le es inherente una cierta indeterminación semántica. No podemos falsar una ley sin delimitar anteriormente el conjunto de factores empíricos relevantes en nuestra contrastación empírica, esto es, no podemos falsarla fuera del marco de una determinada precomprensión antecedente de aquello que es o no relevante. Nada

⁴¹ Cf. P. Duhem *La Théorie Physique*, pp. 278-285.

⁴² Cf. P. Duhem *La Théorie Physique*, pp. 254-259.

impediría en principio que la validez de las leyes quedara siempre salvada mediante la formulación de hipótesis empíricas *ad hoc*. Que la contrastación empírica de una ley acabe dependiendo de decisiones respecto a lo que en cada caso vale o no vale como relevante quiere decir que las leyes no pueden falsarse sin más de manera neutra remitiéndonos a la experiencia “en y por sí misma”. Las decisiones que a este respecto conviene tomar se toman más bien en base a criterios regulativos de simplicidad y homogeneidad descriptiva. Es decir, son estos criterios regulativos los que discriminan entre “proteger” la ley asumiendo hipótesis *ad-hoc* o darla por falsada, en función de la simplicidad y homogeneidad descriptiva global que una u otra opción producen. En otras palabras, la contravención misma de estos criterios regulativos está a la base de la “falsación” de las leyes empíricas.

Como se ve, la relación de las leyes físicas con la experiencia no es nada inmediata. La idea de que una ley puede *contrastarse* con la experiencia conviene abandonarla por la idea, más humilde, de que un conjunto de leyes, supuestos y procedimientos empíricos de medida puede ser o no adecuado empíricamente⁴³ en relación a los fines que la praxis cognoscitiva científica persigue.

En resumen, el establecimiento de un conjunto de leyes es irreductible al suelo de experiencia inmediato al que tales leyes se ven remitidas. El establecimiento de las leyes empíricas tiene un carácter proyectivo porque el conocimiento científico empírico se desarrolla yendo más allá de la experiencia inmediata para aprehenderla de una manera simple, general y homogénea. Esta importante afirmación se pondrá nuevamente de relieve al considerar el carácter de los modelos o construcciones teóricos.

⁴³ El análisis semántico de las teorías científicas de V. Fraassen es, en mi opinión, adecuado para aclarar de forma aislada el sentido que puede darse a la noción de adecuación empírica. Dentro de esta concepción una estructura teórica es empíricamente adecuada si tiene un modelo empírico donde se puede establecer un homomorfismo entre las estructuras que la teoría define y determinadas relaciones empíricas del modelo. En estos análisis, sin embargo, no se hace nunca cuestión de la estructura cognoscitiva que posibilita la formación de las teorías científicas y que puede dar cuenta del significado teórico que es parte integrante de ellas. Cf. V. Fraassen, *The Scientific Image*, especialmente pp. 41-69.

§19 La conformación proyectiva de las construcciones teóricas.

Ya se ha hablado de proyecciones teóricas que, como la ley de inercia o la hipótesis heliocéntrica, se aceptan como buenas porque introducen unidad y una estructura ordenada en la determinación empírica. El esfuerzo por explicar y sintetizar las regularidades empíricas puede conducir incluso a postular la existencia de entidades o estados de cosas que nunca han sido observadas. El ejemplo clásico de este tipo de construcciones teóricas es la teoría cinética de los gases. Como se sabe esta teoría consigue obtener consecuencias empíricamente contrastables a partir de la postulación de entidades y supuestos que no pueden ser ni observados ni medidos. Así, se postula que un gas es un conjunto de moléculas en movimiento libre y se aplican distintos supuestos para modelar dinámicamente el sistema: que las moléculas son esféricas, que chocan entre sí de manera perfectamente elástica, que las moléculas poseen una determinada distribución de velocidades etc... A continuación, algunos parámetros dinámicos de este sistema se asocian con magnitudes determinables mediante procedimientos de medida (por ejemplo la energía cinética media de las moléculas con la temperatura y la fuerza con que las moléculas chocan contra el recipiente que contiene al gas con la presión). Sorprendentemente, la teoría cinética de los gases no sólo ha unificado las leyes y regularidades empíricas que ya se conocían (como la ley de Boyle-Charles) sino que, ha servido para deducir otras leyes empíricamente contrastables que antes de la introducción de la teoría se desconocían. Y, sin embargo, al introducir esta construcción no se tiene certeza de que empíricamente las cosas pasen tal y como en el sistema dinámico se ha postulado. Ni siquiera las moléculas que conformaban el modelo teórico podían ser observadas empíricamente.

Para desentrañar el sentido de este tipo de construcciones teóricas debemos primeramente reparar en que el propósito y función que subyace a su introducción no es distinta al de otras proyecciones teóricas. Como en otros casos ya analizados, su constitución es proyectiva, es decir, es irreducible a lo dado empíricamente. Su introducción puede venir circunstancialmente motivada por

ciertos supuestos teóricos vigentes o por analogías cualitativas: así, la hipótesis de que un gas es un conjunto de “moléculas” viene reforzada por los modelos de la teoría química vigente y el análisis de los choques entre moléculas se modela como el choque de cuerpos elásticos esféricos macroscópicos. En todo caso, la razón última de su aceptación se encuentra en que las hipótesis introducidas dan lugar a una ordenación y síntesis unitaria de las distintas regularidades empíricas que pueden ser medidas, promoviendo así la unidad y simplicidad de la determinación empírica científica. Lo que quizá sea más importante aclarar es su carácter heurístico, el remarcable hecho de que a partir de la postulación de entidades y de determinados supuestos se llegue al descubrimiento de nuevas regularidades empíricas. Esto ha de verse como una consecuencia del carácter proyectivo de estas construcciones. Si la tarea de conseguir una determinación simple, genérica y homogénea de la experiencia es irreducible a lo empíricamente dado, toda desarrollo de esta tarea requiere una proyección antecedente. Como se vio en la crítica del operacionalismo, cuando las descripciones empíricas tratan de evitar toda proyección antecedente con el fin de limitarse a la especificación de relaciones empíricamente contrastables, la descripción misma se vuelve problemática y estéril. *Las proyecciones teóricas son la condición misma del avance en la determinación empírica que la ciencia persigue. La necesidad y sentido de las construcciones teóricas arraiga en el carácter mismo del proceso global de determinación de la ciencia empírica y en los fines que este persigue.* Las construcciones teóricas son fértiles sólo cuando en la economía del proceso de determinación empírico dan su fruto en la forma de simplicidad y homogeneidad descriptiva o en la sugerencia hipotética de nuevas regularidades empíricas que acaban corroborándose empíricamente. Cuando una vez aceptada una determinada construcción teórica se expresa a posteriori sorpresa por las regularidades empíricas que permite encontrar, debería repararse en que la casi totalidad de proyecciones similares se desechan porque no son fértiles.

Estas construcciones teóricas son por supuesto siempre hipotéticas y sólo debido a su fertilidad cognoscitiva se aceptan en el cuerpo del conocimiento científico. A veces se discute si ellas, aparte de servir a los propósitos del

conocimiento científico, consiguen reflejar cómo es el mundo realmente, es decir, se discute en torno al estatus empírico u “ontológico” de tales construcciones. Acerca de la discusión en torno al estatus empírico que hay que atribuir a las entidades teóricas que se postulan sin haber sido cualitativamente observadas, conviene dejar claro que tal discusión sólo puede plantearse con sentido respecto a aquellas entidades que, en principio, pueden venir dadas cualitativamente en la experiencia. Hablar de si existen realmente “fuerzas” o “masa” es un contrasentido si con ello se pretende saber si hay un objeto empírico real al que el concepto se refiere: el sentido empírico de todos los conceptos métricos tiene un carácter *relacional* y por tanto ni siquiera cabe plantear si se refieren o no a una entidad empírica. En relación a si existen o no las entidades o estados de cosas que, aunque inobservados, pudieran venir dados en una experiencia sensible, lo único que puede decirse es que la única “realidad empírica” es la que efectivamente media sensiblemente en la experiencia, es decir, que la realidad empírica de una supuesta entidad es relativa al modo como tal entidad se muestra en una experiencia sensible. La simplicidad y homogeneidad en la determinación empírica que una construcción teórica hace posible no garantiza su realidad empírica, es decir, no proporciona ningún tipo de “evidencia en relación con la verdad [empírica] de la teoría”⁴⁴. La efectiva realidad empírica de las entidades que se postulan en el marco de una construcción teórica (como los electrones) es hipotética mientras no se muestren por si mismas en una experiencia cualitativa o, cuando menos, su sentido empírico es relativo al modo como sensiblemente se muestran.

§20 El carácter de la conformación del conocimiento científico empírico como un todo.

En los análisis de las dos secciones de este capítulo hemos ido desentrañando el carácter del conocimiento científico empírico en sus pretensiones de objetividad y generalidad. En este párrafo damos un paso atrás

⁴⁴ V. Fraassen, *The Scientific Image*, pp.156-7.

para tomar algo de distancia y poder aprehender de un vistazo general el carácter global de la conformación del conocimiento científico empírico que se deriva de los análisis realizados.

El horizonte propio en que constantemente se mueve la ciencia empírica, en tanto que actividad cognoscitiva, está conformado por la vinculación a un mundo de experiencia al que se pretende determinar desde sí mismo. Esta vinculación es *constitutiva* del proceso en que se constituye el conocimiento científico empírico. En el marco de este horizonte la ciencia empírica tiene la pretensión de llevar a cabo una determinación empírica objetiva y máximamente general, simple y homogénea. Estas pretensiones regulan y orientan el proceso de determinación. Aquello que la ciencia empírica cognoscitivamente pretende: objetividad, generalidad, homogeneidad y simpleza descriptiva, no se encuentra cualitativamente a mano en la experiencia sensible, sino que ha de ser proyectado anteriormente. El conocimiento científico empírico es una edificación que arraiga en el suelo de lo empíricamente dado pero que sólo puede conformarse trascendiendo este suelo. Es decir, en tanto que praxis cognoscitiva, la ciencia empírica se desarrolla constantemente vinculándose a la experiencia sensible a la vez que trascendiéndola proyectivamente para poder cumplir con sus propósitos de objetividad, generalidad y simplicidad. *El proceso de determinación de la ciencia empírica progresa asumiendo o derogando lo anteriormente proyectado en función de la fertilidad que tales proyecciones abren en relación a los propósitos que persigue el conocimiento científico empírico.* La peculiaridad cognoscitiva del conocimiento científico es que estando remitido constantemente a una experiencia sensible se haya de mover y conformar trascendiendo la experiencia, es decir, en el marco de proyecciones y sólo en el marco de proyecciones. La constitución del conocimiento científico empírico *se lleva a cabo en un lugar intermedio*, empírico-teórico, de manera que intrínsecamente se ha de conformar proyectivamente e *intrínsecamente se ve remitido* tanto a lo cualitativamente dado en la experiencia como a fines y propósitos cognoscitivos regulativos.

En resumen, la remisión constante de la praxis cognoscitiva a una experiencia inmediata es un hecho, pero esta remisión se enmarca siempre en un horizonte conformado por supuestos y proyecciones cognoscitivas antecedentes: el sentido en que se mueven los procedimientos de medida, el conjunto de conceptos, leyes físicas y construcciones teóricas asumidas etc... En la medida en que la dependencia de un horizonte cognoscitivo antecedente es inherente a la conformación del conocimiento científico empírico podemos hablar de su carácter interpretativo o hermenéutico⁴⁵. No se trata, sin embargo, de que todas las asunciones que sirven para conformar el conocimiento científico empírico hayan de ser expresamente asumidas a cada paso. Cuando lo antecedentemente proyectado se muestra fértil en relación a los propósitos que la ciencia empírica persigue, queda incorporado en el cuerpo teórico y vale, desde entonces, como aquello que se tiene por relevante. Lo que Kuhn ha llamado épocas de actividad científica normal acontecen cuando el proceso de determinación se mueve en un marco de proyecciones antecedentes que se asume cómodamente debido a su fertilidad cognoscitiva. Si las proyecciones que conforman este marco teórico no se muestran ya fértiles en relación a los propósitos de homogeneidad y simplicidad descriptiva que la ciencia empírica persigue, el proceso de determinación ha de proyectar un nuevo marco teórico fundamental más fértil, esto es, uno capaz de abrir la posibilidad a una determinación empírica más general y simple. A esto le ha llamado Kuhn período de ciencia revolucionaria. Esta distinción entre ciencia normal y revolucionaria no es, de suyo, nada fundamental. Ella misma expresa tan sólo una distinción de grado que se funda en el modo como el conocimiento científico se conforma constantemente.

Que el conocimiento científico empírico se conforme de manera inherentemente interpretativa no quita para que ella se lleve a cabo en el marco de su horizonte propio, es decir, desde la remisión constante a un mundo de experiencia inmediato al que se persigue determinar desde sí mismo. Las asunciones teóricas proyectadas antecedentemente no son algo absoluto que

⁴⁵ En el capítulo cuarto se delimitará precisamente en qué sentido se habla en este trabajo de interpretación (Cf. §55).

vinieran a conformar unilateral y autónomamente el conocimiento científico empírico: ellas mismas están sometidas a dos momentos que la praxis cognoscitiva no proyecta arbitrariamente, esto es, están sometidas a la remisión a una experiencia inmediata y a los criterios regulativos que orientan hacia la consecución de la intersubjetividad, simpleza y homogeneidad descriptiva. Éstas son las líneas de fuerza que regulan una praxis cognoscitiva que sólo proyectivamente puede ponerse en pie. Ellas son las que hacen posible *algo así* como una convergencia en el desarrollo del conocimiento científico empírico.

§21 Sobre la tarea pendiente al objeto de llevar a cabo un planteamiento de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.

Si bien este capítulo puede haber servido para caracterizar esquemáticamente el conocimiento científico empírico en lo que hace a sus pretensiones de objetividad y generalidad, los análisis no han puesto en cuestión el sentido último de tal forma de conocimiento. Los análisis han asumido de entrada el horizonte cognoscitivo que al conocimiento científico empírico es propio sin pretender en ningún momento hacerse problema de su carácter en tanto que forma de conocimiento particular. La caracterización del conocimiento científico empírico en su horizonte propio no es una respuesta a la pregunta que interroga por su sentido último sino sólo un paso previo necesario para el planteamiento de esta pregunta: *porque lo que se busca es desentrañar el sentido del conocimiento científico empírico teníamos que caracterizar, siquiera esquemáticamente, aquello por cuyo sentido nos preguntamos.*

Si lo que se busca es desentrañar el sentido del conocimiento científico empírico como tal, ahora debemos hacernos cuestión última del carácter de la forma particular de conocimiento que hemos caracterizado. Sólo lograremos hacer esto si somos capaces de hacernos cuestión de esta forma particular de conocimiento a partir de un horizonte fenomenológico, es decir, desde el marco que delimita una racionalidad última. En la medida que este horizonte no está disponible, la siguiente y necesaria tarea para preparar el planteamiento de la

pregunta que nos mueve ha de consistir en lograr una comprensión originaria de la fenomenología como racionalidad última. Esta tarea se va a llevar a cabo en los próximos capítulos al hilo de una discusión crítica con la posición fenomenológica de Husserl y Heidegger.

En los capítulos segundo y tercero se realizará primeramente una exposición esquemática del pensamiento de estos autores así como del sentido del conocimiento científico empírico que de sus orientaciones fenomenológicas se deriva. Esta exposición introductoria elemental y hasta prescindible, se realizará primero en relación a Husserl y después en relación a Heidegger. Será en el cuarto capítulo donde se acometa una dilucidación fenomenológica independiente que perseguirá la aclaración del carácter de la fenomenología en tanto que razón última y que, de paso, nos permitirá confrontar críticamente las posiciones fenomenológicas particulares de Husserl y Heidegger. Sólo después de realizar de manera suficiente esta aclaración fenomenológica fundamental nos habremos apropiado del horizonte al que remitir la pregunta que interroga por el sentido racional último de una forma de conocimiento.

**CAPÍTULO II: EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FENOMENOLOGÍA DE
HUSSERL**

INTRODUCCIÓN

Este capítulo tiene un doble fin: caracterizar esquemáticamente el horizonte fenomenológico dentro del cual se mueve el pensamiento de Husserl y exponer y criticar algunos rasgos de la comprensión del conocimiento científico empírico que de este horizonte se deriva. La crítica en relación a la comprensión husserliana del conocimiento científico empírico no va a tener un carácter fundamental, es decir, no va a poner propiamente en cuestión el pensamiento fenomenológico de Husserl sino que va a moverse dentro del marco de problemas delimitado por ese pensamiento. Este capítulo y el siguiente, que tratará de cumplir lo mismo en relación al pensamiento de Heidegger, tienen, por tanto, un carácter expositivo e introductorio y, cuando crítico, filosóficamente no fundamental. Una consideración crítica expresa del planteamiento desde el que Husserl y Heidegger consideran el sentido del conocimiento científico empírico sólo puede realizarse sobre la base de una dilucidación, originaria e independiente, del carácter de la fenomenología. Sólo en el cuarto capítulo, cuando esta tarea se lleve a cabo, podrán ser consideradas críticamente de una manera expresa sus respectivas posiciones.

Una exposición sucinta y esquemática del pensamiento de Husserl y de la concepción del conocimiento científico empírico que de este pensamiento se deriva está gravado por algunas dificultades. La unidad de los escritos e ideas de Husserl no depende tanto de un sistema estable de tesis temáticas como de un esfuerzo, constantemente renovado, por ser fiel en sus descripciones a las distintas peculiaridades de lo que en cada caso constituye su objeto de análisis así como de una constante preocupación por ganar la vía de acceso adecuada a una descripción fenomenológica ajustada. De igual manera, no existe en el pensamiento de Husserl una exposición “canónica” sobre el conocimiento científico empírico; las consideraciones al respecto se encuentran diseminadas por sus escritos en la forma de análisis parciales que cubren algún aspecto particular o bien, en la forma de consideraciones generales que pretenden, de manera programática, remitir el sentido del conocimiento científico a un análisis

fenomenológico originario. Si a esta disgregación sumamos la prolijidad creadora de Husserl, se entiende bien por qué la presentación y discusión crítica que aquí vamos a realizar no pueden tener sino un carácter elemental, limitado y parcial. Esta parcialidad no tiene, sin embargo, por qué constituir una deficiencia. Sería tal cosa sólo si nuestro objetivo fuera hacer un análisis doxográfico o crítico de la obra de Husserl. Pero no es ese el fin que aquí tenemos. Nos servimos de un pensamiento ya constituido con el único fin de utilizarlo como hilo conductor a partir del cual ilustrar, en el cuarto capítulo, una aclaración independiente y originaria del carácter de la fenomenología. Que el pensamiento de Husserl sólo pueda comparecer aquí de manera esquemática y parcial no tiene por qué representar en sí mismo un problema.

La exposición de este capítulo está dividida en dos secciones. La primera tiene un carácter expositivo y en ella se pretende trazar las líneas generales de la filosofía fenomenológica husserliana sin entrar en crítica alguna. Se tratará ciertamente de una exposición brevísima y esquemática que no guarda ninguna pretensión, en particular y desde luego, no pretende cubrir las distintas orientaciones que se fueron desarrollando en el pensamiento de Husserl y se centra en su época trascendental. En la segunda sección se hará una exposición y crítica de la comprensión filosófica del conocimiento científico empírico en Husserl. Esta crítica, como ya se ha señalado, no será fundamental en tanto que no pondrá en cuestión las orientaciones fenomenológicas de fondo que asume el pensamiento de Husserl. Este capítulo se organiza, por tanto, bajo los siguientes epígrafes:

Sección I: Exposición esquemática del carácter de la fenomenología trascendental de Husserl.

Sección II: Exposición crítica de la comprensión filosófica del conocimiento científico empírico en la fenomenología trascendental de Husserl.

SECCIÓN I: EXPOSICIÓN ESQUEMÁTICA DEL CARÁCTER DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE HUSSERL

§22 Introducción. La fenomenología como proceder filosófico vuelto a lo dado en mismidad.

El principio general que orienta el proceder fenomenológico está expresado de manera particularmente clara en las siguientes palabras de Husserl:

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento, que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, un comienzo absoluto, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*”. E. Husserl, *Ideas I*, pp. 43-44

Si la referencia a la intuición se toma en un sentido por de pronto indeterminado y amplio, lo que estas palabras expresan es el carácter formal de la fenomenología como tal: renunciar de entrada a teorías que pretendan explicar lo dado de manera dogmático-constructiva para plegarse a ello con sumisión total al modo peculiar en que se muestra. Retrotraer todo fundamento y toda fuente de sentido a lo que originariamente y antes de toda presuposición teórica encontramos dentro de los límites y modo de ser en que lo encontramos. El principio que con ello se enuncia es, bien entendido, absolutamente irrefutable y necesario. No hay propuesta metodológica que pueda ir contra él sin caer en una u otra forma de dogmatismo. En este sentido formal general, la fenomenología no es una teoría filosófica entre otras sino que, como quedó indicado ya en la

introducción general, *la filosofía, en la medida en que se entienda como pretensión de conocimiento radical*, no puede ser sino *fenomenología*.

Antes de pasar a la exposición sucinta y esquemática de algunas líneas básicas del pensamiento de Husserl hay que subrayar que la pretensión formal de la fenomenología manifestada en el texto anterior tiene que distinguirse de las distintas orientaciones concretas en que esta pretensión formal toma cuerpo. *Lo que en el texto anterior se expresa es una pretensión formal irrenunciable. La manera concreta de llevar a término el análisis fenomenológico, sin embargo, puede serle más o menos fiel y queda abierta, en principio, a discusión crítica.* En este sentido, pienso que toda crítica *efectiva* al pensamiento de Husserl no deja, en cierta manera, de tenerlo como modelo, pues no otra cosa ha hecho Husserl sino plegarse a la exigencia fenomenológica formal de una manera admirablemente responsable.

§23 Caracterización de la *epojé* fenomenológica en Husserl.

La pretensión formal de la fenomenología es llevar a cabo un análisis descriptivo dirigido a lo dado y, justamente, en el modo originario en que se muestra, en su mismidad. En la medida en que la descripción se pliega al sentido de lo dado, a los límites y carácter con que se muestra, sin subsumirlo interpretativamente, precisamente en esa medida, es un fundamento último de verdad.

¿Qué es lo dado que la fenomenología pretende describir?. Lo dado, cabría decir, es *todo*: todo lo que se muestra de una u otra manera. Y, naturalmente, la pregunta que a continuación se suscita es: ¿cómo podemos plegarnos descriptivamente a lo dado para respetarlo en el modo en que se muestra sin subsumirlo interpretativamente yendo más allá de ello mismo?. Husserl nos advierte de que tenemos que distinguir entre aquello que está propiamente dado en su mismidad, aquello que se muestra como tal, de aquello que no se muestra en sí mismo sino que, en su modo de aparecer, tiene precisamente un carácter trascendente. Tomemos un ejemplo tomado de la percepción. Ante mí se

encuentra un cuadro. Si trato de describir lo que se muestra en este vivir perceptivo, el cuadro, nos viene a decir Husserl, no es un ingrediente de lo que se muestra. En su mismidad está dado el vivir el cuadro como cuadro pero no la efectiva realidad del cuadro en cuanto objeto físico-cultural. El cuadro en cuanto objeto físico-cultural es algo trascendente y no un momento ingrediente de lo fenoménicamente mostrado. Para Husserl hay una diferencia de principio fundamental entre ser trascendente y ser inmanente. Lo inmanente dado y compareciente en mismidad se designa como conciencia inmanente purificada de toda trascendencia. Esta conciencia pura es, por tanto, en Husserl, el objeto temático de la fenomenología.

Sin embargo, lo trascendente no desaparece por ello sin más del análisis fenomenológico. Lo trascendentemente dado sigue siendo algo inmanente dado. No, claro está, en el sentido de que el cuadro físico, espacial, fuera un momento ingrediente a la inmanencia fenoménica, sino en el sentido de que el cuadro mismo es lo que comparece. Aunque la realidad del cuadro como objeto físico “ideal”, “trascendente”, no esté dada de manera ingrediente, no deja de ser cierto que sí está vivido el darse del cuadro en tanto que objeto físico-cultural trascendente. El hecho de que el *darse* de algo *como trascendente* pueda analizarse en su inmanencia se hace posible por medio del uso de la intencionalidad como herramienta descriptiva. Que algo trascendente sea algo fenoménicamente dado aunque no lo sea como contenido ingrediente quiere decir que a la conciencia inmanente, purificada de toda trascendencia, le pertenece esta remisión a lo trascendente como trascendente.

La conciencia es esencialmente “conciencia de algo”. El que la conciencia sea intrínsecamente conciencia *de algo* es lo que Husserl designa descriptivamente como intencionalidad⁴⁶ y aquello de lo que somos intencionalmente conscientes y que en sí mismo puede tener un carácter *trascendente o inmanente*⁴⁷ es a lo que Husserl llama “nóema”. Ahora bien, en esta remisión intencional propia de la vida de conciencia cabe distinguir dos

⁴⁶ Cf. E. Husserl, *Ideas I*, §88, §90.

⁴⁷ Para Husserl en la reflexión dirigida a la conciencia pura tenemos correlatos noemáticos inmanentes Cf. *Ideas I*, §38.

momentos abstractos: por un lado el objeto o nóema en tanto que momento “ideal” no ingrediente (supongamos aquí un objeto noemático trascendente) y, por otro, las vivencias en las que esta conciencia de “algo” se despliega en la inmanencia. Los momentos *vivenciales* en los que se despliega la intencionalidad propia al ser conciencia de algo constituyen en Husserl el llamado plano noético del análisis fenomenológico. Para Husserl, lo concretamente dado en la vida de conciencia es, por tanto, esta correlación noético-noemática en cuanto tal, es decir, la correlación que se articula necesariamente en dos momentos abstractos: uno trascendente, ideal, no ingrediente y, sin embargo, mostrado (nóema) y, por otra parte, el despliegue intencional o noético de las vivencias, de lo que se muestra de manera ingrediente y que rinde sintéticamente un sentido noemático trascendente⁴⁸.

La epojé o reducción fenomenológica es el paso metódico que sirve para caer en la cuenta de que aquello que es rendido por posiciones dóxicas trascendentes no puede entrar en la descripción fenomenológica *al modo de un “dato” absoluto y que, sin embargo, sigue siendo descriptible inmanentemente en su dación como algo trascendente*. Mediante la epojé accedemos así al ámbito fenoménico absoluto en que todo lo mostrado puede considerarse en su mismidad inmanente. La epojé no era tomada por Husserl, sin embargo, como un momento metodológico “extrínseco” a lo que ella hace ver. En otras palabras, el sentido de la epojé en tanto que momento metodológico, se subordinaba en Husserl al propósito de poner de relieve la inmanencia fenoménica absoluta de la conciencia pura o mónada.

§24 La descripción fenomenológica como reflexión. La noción de verdad en Husserl.

La conciencia pura no es por supuesto nada “mental”. La esfera psicológica del hombre empírico-mundano es, propiamente, una trascendencia. La monada o conciencia pura es para Husserl, si se permite la expresión, la “región absoluta”

⁴⁸ Prescindo aquí de hacer referencia a los momentos materiales, no intencionales, de las vivencias inmanentes y al “yo puro” como tercer momento abstracto de la correlación intencional, con el fin de simplificar mi exposición al máximo.

constituida por lo que aparece en mismidad, por lo que es fenómeno y a la que es esencial la correlación noético-noemática anteriormente señalada. *Pues bien, para Husserl, la descripción de aquello que se muestra en mismidad en la conciencia pura se hace posible por medio de un giro reflexivo⁴⁹, por medio de una modificación intencional que convierte en objeto temático lo inmanentemente vivido en cuanto tal.*

Por otra parte, para Husserl la verdad se experimenta fenoménicamente como evidencia, como vivencia de *identidad* entre *lo mentado* y *lo manifiesto*⁵⁰. La descripción fenomenológica que se pliega a lo que reflexivamente se muestra en la conciencia pura tiene el carácter de lo evidente, de lo verdadero. La fenomenología es, por tanto, por su esencia misma, el proceder descriptivo eminentemente evidente y verdadero. En tanto que ámbito originario de verdad, lo descrito fenomenológicamente es fundamento último e irrebasable de toda posible forma de conocimiento. La fenomenología sería la fuente de conocimiento originaria a la que toda consideración de lo que las cosas *son* habría de remitirse.

La fenomenología, en tanto que proceder descriptivo, *trata de plegarse a lo fenoménicamente dado, sin tomar como fenómeno lo que no se muestra en su mismidad y, sin embargo, respetando el carácter fenoménico concreto como comparece lo que se muestra.* Porque Husserl no prejuzga el carácter fenoménico de lo que se muestra, en sus descripciones se “deja espacio” al carácter propio con que lo dado comparece. Así pueden constatarse, en sus rasgos particulares, tanto los contenidos abstractos primarios o sensibles, el modo como un objeto nos viene dado en la percepción y en las distintas modalidades dóxicas, el tomar posición de los actos de la voluntad o de la atención, las formas de enlace categorial, las necesidades lógicas, la necesaria articulación o compenetración de momentos abstractos y un muy largo etcétera.

⁴⁹ En palabras de Husserl: “la reflexión es el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general”, *Ideas I*, p.147.

⁵⁰ Cf. *Investigaciones Lógicas-Investigación VI*, §39. En algunos escritos de Husserl, aquello que se muestra es designado también como “verdad”. La verdad, en este segundo sentido, no quedaría entendida como vivencia de identidad, sino como lo fenoménicamente manifiesto, lo que fenoménicamente es: ser, verdad y fenómeno aparecerían aquí, por lo tanto, unidos. Cf. E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, §46, §54b).

§25 El análisis eidético en Husserl. La explicitación del a priori esencial.

Lo que se muestra en el vivir concreto es, según Husserl, una corriente fenoménica en variación constante que la descripción no puede ni agotar ni aprehender en integridad⁵¹. La descripción fenomenológica de la conciencia pura no puede tomar el carácter de una descripción ligada a lo individual *qua* individual. Todo lo individual se nos presenta subsumido bajo una forma esencial, un *Eidos*, al cual podemos transponernos partiendo de lo individual mismo⁵². Es decir, a lo individual, al margen del momento mismo de su individualidad, “τόδε τι”, le es propio una configuración genérica determinada. La posibilidad de la ideación, es decir, la intuición de la esencia genérica propia de lo individual es fenoménicamente efectiva y puede desplegarse mediante la *variación* de lo individual, por ejemplo en la imaginación, de manera que a su través se muestre, frente a las diferencias, un núcleo esencial idéntico necesario⁵³. La ideación es la intuición de lo que esencialmente y a priori pertenece a aquello que constituye el objeto de la variación. *El sentido de este a priori es el de una explicitación de aquello que ya se encuentra, que pertenece esencialmente ya a aquello que se muestra, en tanto que siendo justamente tal y como se muestra.* Así, mediante ideación podemos aprehender la especie o género “propios” de un objeto o, también, la articulación o compenetración necesaria a los momentos abstractos en una región objetiva⁵⁴: del color y la extensión en los objetos perceptivos, por poner un ejemplo. La variación eidética de lo individual, como herramienta metódica para obtener la intuición de lo esencial, hace posible, junto con la epojé, la descripción fenomenológica. Y es que el análisis fenomenológico sería imposible como descripción de la conciencia pura en su multiforme fluir y, por ello, ha de tener el carácter de una aprehensión de las relaciones y momentos esenciales complicados en lo fenoménicamente mostrado. La fenomenología es, por tanto, un

⁵¹ Cf. E. Husserl, *Ideas I*, §75.

⁵² Cf. E. Husserl, *Ideas I*, §3.

⁵³ Una minuciosa descripción del proceso de ideación como herramienta metódica de análisis se encuentre en E. Husserl, *Experiencia y Juicio*, §87.

⁵⁴ Para la noción de región como articulación esencial de momentos abstractos inherentes a un concreto Cf. E. Husserl, *Ideas I*, §16.

análisis descriptivo dirigido a las conformaciones esenciales y típicas de la mónada o absoluto fenoménico. La ideación a partir de individuos concretos no es, por otra parte, la única forma de intuición esencial posible. Husserl ha mostrado de manera genial, ya desde *Investigaciones Lógicas*, que las formas lógicas y sintácticas de enlace se hacen manifiestas de manera originaria (intuición categorial), es decir, que ellas son intuibles en su mismidad fenoménica.

Porque en la fenomenología de Husserl se deja sitio a la intuición esencial como forma de comparecencia fenoménicamente efectiva, se abre la puerta al reconocimiento de juicios fenoménicamente evidentes sobre esencias. La evidencia de los juicios de esencia se funda en que en ellos se expresa una articulación esencial intuida fenoménicamente de manera originaria y adecuada, es decir, una articulación necesaria que comparece en sí misma en la más plena adecuación⁵⁵. Husserl ha mostrado de manera evidente que la identidad que una proposición como “ $1+1=2$ ” enuncia puede intuirse fenoménicamente, es decir que la articulación de esta identidad puede mostrarse en sí misma en una conciencia unitaria. En tanto que la identidad enunciada se articula y da en sí misma de manera fenoménicamente originaria, lo enunciado es originariamente verdadero: la identidad esencial tiene, por tanto, validez necesaria a priori con independencia de toda cuestión empírica fáctica.

Los juicios esenciales pueden establecer relaciones válidas a priori en relación a la conformación esencial propia de objetos que caen dentro de una región material determinada⁵⁶ o pueden llevarse a cabo de manera “completamente independiente de la índole particular de las materias” de los objetos considerados⁵⁷, enunciando entonces relaciones esenciales válidas formalmente para todo objeto en general. En tanto que estas relaciones esenciales se constatan en evidencia fenomenológica ellas conforman, en el primer caso,

⁵⁵ Cf. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Investigación VI, §65.

⁵⁶ Juicios como “ningún sonido tiene extensión espacial” o “todo color cubre una extensión”.

⁵⁷ Juicios como “ $1+1=2$ ”, “Si A es el caso y B es el caso, entonces A es el caso” o “Partes concretas de un todo comparten al menos algún momento abstracto”. Cf. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Investigación VI, p.718.

ontologías materiales con validez regional a priori y, en el segundo, una ontología formal a priori válida para todo objeto en general.

§26 La comprensión constitutivo-trascendental de la conciencia pura como horizonte de sentido último (ontología universal).

La conciencia pura, entendida por Husserl como mónada absoluta a la que es esencial la correlación intencional noético-noemática es el absoluto fenoménico, el ámbito al que retrotrae toda efectiva o presunta realidad. Para Husserl, toda conformación de sentido noemático retrotrae además a una síntesis intencional de los momentos noéticos de las vivencias: así, por ejemplo, el sentido unitario del objeto percibido se conformará a través de las distintas vivencias noéticas mediante síntesis de cubrimiento total, la constatación de los atributos internos de un objeto, en tanto que presupone una síntesis continua de unidad, se hará posible mediante síntesis de explicitación etc... Todo sentido noemático y toda posición dóxica se conforman, de esta manera, a partir de una síntesis intencional, es decir, todo sentido se constituye sintéticamente a partir de los momentos noéticos de las vivencias ingredientes.

La conciencia pura, en tanto que mónada absoluta a la que es inherente la correlación noético-noemática, se constituye a sí misma a través de sus conformaciones intencionales de sentido: *se autoconstituye*. Todas las vivencias internamente conscientes en su discurrir temporal, todo lo que en el mundo de vida inmediato tiene validez, todas las conformaciones culturales de sentido, todos los rendimientos cognoscitivos científicos, todo sentido, en definitiva, se entiende como rendimiento, a un determinado nivel, de la conciencia pura constituyente⁵⁸. Si de esta “intencionalidad constituyente procede todo el sentido de un objeto”⁵⁹, lo que el análisis intencional-constitutivo desvela es, propiamente, una ontología universal última, la articulación última de todo sentido. El programa máximamente radical de la fenomenología, tal y como lo entiende Husserl, se concreta en una

⁵⁸ Cf. E. Husserl, , *Ideas I*, §151.

⁵⁹ E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, pp.241-242

especificación esencial de la constitución tanto pasiva como activa de cada una de las formaciones sintéticas de sentido que la conciencia pura rinde: la fenomenología Husserliana acabará entendiéndose a sí misma como análisis trascendental-constitutivo.

Las nociones de fenómeno y verdad se hacen así relativas, en cierto sentido, a esta constitución⁶⁰. La evidencia fenomenológica acaba apareciendo como “el modo de conciencia que construyéndose en una serie de niveles complejos, ofrece su objetividad intencional a modo de lo originariamente dado”⁶¹. Las mismas relaciones esenciales que las ontologías formales y materiales expresan quedarán entendidas como un producto intencionalmente constituido en la conciencia pura⁶².

⁶⁰ Cf. E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, §105.

⁶¹ E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, p.176.

⁶² Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, pp.140-141: “una ontología apriórica del mundo real... si bien necesaria no es última... le falta la inteligibilidad filosófica, es decir, trascendental... este a priori se vuelve inteligible sólo en la problemática constitutiva como la propiamente filosófica, en un suelo trascendental”. Cf. También E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, §102.

SECCIÓN II: EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA COMPRENSIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL DE HUSSERL

§27 Introducción.

Como antes se ha dicho, los análisis de Husserl que tienen que ver con la ciencia empírica aparecen diseminados en muchos de sus escritos y, a menudo, están imbricados con discusiones fenomenológicas de principio. En general, estos análisis no buscan tanto realizar un estudio sistemático del conocimiento científico empírico sino, más bien, mostrar que el sentido último de esta forma de conocimiento sólo puede aclararse por medio de su supeditación y remisión constitutiva a la conciencia pura.

En esta segunda sección se va a llevar a cabo la exposición y la crítica de las líneas básicas que dirigen la consideración Husserliana del conocimiento científico empírico: su concepción del mundo empírico objetivo como formación de sentido constituida en la conciencia pura, la remisión del sentido del conocimiento científico empírico al mundo de la vida, el carácter idealizante del conocimiento físico-matemático y el carácter vinculante de las ontologías materiales y formales para el conocimiento científico. En la concepción husserliana del conocimiento científico empírico subyace siempre la pretensión fundamental de remitir el sentido último de este conocimiento a un análisis fenomenológico que se entiende a sí mismo como análisis trascendental-constitutivo. En la medida en que una crítica a fondo de la comprensión de la fenomenología como análisis trascendental-constitutivo no se va a desarrollar hasta el cuarto capítulo, al hilo de una dilucidación independiente del carácter de la fenomenología, la crítica que en esta sección vamos a llevar a cabo no es filosóficamente fundamental. Esta crítica vendrá remitida, principalmente, a lo que en el capítulo primero fue desarrollado y,

en general, asumirá el marco de problemas trazados por el pensamiento de Husserl.

§28 El mundo común de la ciencia empírica como formación de sentido constituido.

Para Husserl, el conocimiento científico empírico está dirigido a la determinación del mundo entendido como realidad empírica objetiva, intersubjetivamente contrastable⁶³. Como ya sabemos, en el marco del pensamiento husserliano, el sentido del mundo de experiencia intersubjetiva habrá de remitir en último término a una formación constitutivo-trascendental en la conciencia pura. En relación a la constitución del mundo objetivo de la física nos interesa considerar aquí *dos niveles* constitutivos superiores. Por un lado, consideramos la constitución del mundo exterior como ámbito común de una pluralidad de sujetos. Es decir, la constitución del mundo como realidad común “trascendente” que no es ya un fenómeno “propio” dado de manera privada a un “ego”. Esta constitución está, en Husserl, ligada a la constitución de la intersubjetividad. Por otro lado, consideramos la constitución del mundo de la física como realidad objetivo-irrelativa. En otras palabras, en la medida que el mundo de experiencia intersubjetivo aparece como algo dado de manera subjetivo-relativa y que, a través de este aparecer relativo, las ciencias empíricas, especialmente la física, están orientadas a la determinación de un “en sí” objetivo, la determinación del mundo de la física sería, propiamente, *una constitución* de sentido en la que, partiendo del mundo de experiencia común, comparecería una objetividad idéntica e irrelativa.

La primera constitución por medio de la cual se rinde el mundo de experiencia como ámbito común a una pluralidad de sujetos y, por tanto, como ámbito de sentido trascendente a “lo mío propio”, a lo dado como perteneciente de

⁶³ Véase por ejemplo E. Husserl, *Ideas II*, p.84: “Llegamos así a una comprensión de la visión física del mundo o la estructura física del mundo, o a una comprensión del método físico como método a través del sentido de un mundo de los sentidos determinable intersubjetiva-objetivamente (esto es, irrelativamente y por ello a la vez intersubjetivamente)”.

manera privada a un yo, aparece expuesta de manera paradigmática en la quinta meditación del libro *Meditaciones Cartesianas*. A continuación voy a tratar de exponer sintéticamente el modo como Husserl comprende esta constitución. Para presentar la constitución del mundo de experiencia intersubjetivo Husserl parte de la consideración de lo dado en tanto que “algo dado exclusivamente para mí”. Lo que así obtenemos, que Husserl denomina el ámbito de “lo mío propio”, mantiene fenoménicamente todo lo dado aunque en el modo modificado de algo mío, de algo que no es propiamente “otro” sino que en su configuración unitaria de sentido es un fenómeno de mi ego. El ámbito de “lo mío propio” representa para Husserl el resultado de una epojé peculiar en la que la única trascendencia desconectada es aquella que tiene el carácter de lo que es “algo otro que yo”⁶⁴. En la esfera de lo mío propio se siguen conformando aprehensiones unitarias de sentido aunque éstas tengan el carácter de algo perteneciente a mi ego: “conservamos en nosotros una especie de <<mundo>>: una naturaleza reducida a lo mío propio”⁶⁵. En esta esfera fenoménica reducida “encuentro señalado de un modo único, mi cuerpo vivo”⁶⁶ como unidad fenoménica peculiar que se diferencia de otras unidades fenoménicas constituidas. La unidad fenoménica de mi cuerpo tiene la peculiaridad de que puedo actuar cinestésicamente sobre ella y que a ella estoy ligado de manera señalada. Por medio de este vínculo peculiar que se establece con la unidad de sentido que es mi cuerpo, los cuerpos de los otros sujetos que en la esfera de lo mío propio tienen el carácter de una mera configuración unitaria propia, pasan a aprehenderse como los cuerpos de otros sujetos. Esta aprehensión es el fruto de una asociación pasiva mediante la cual, a través de la similitud de la unidad fenoménica de mi cuerpo con las unidades fenoménicas que forman otros cuerpos, estos últimos son aprehendidos como cuerpos en los que “reinan” o actúan otros sujetos como yo lo hago en el mío⁶⁷. Esta aprehensión de sentido motivada por una asociación pasiva es la que constituiría la intersubjetividad. Es decir, la constitución del otro como sujeto trascendente a mi

⁶⁴ Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §44.

⁶⁵ E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p.100.

⁶⁶ E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p.99.

⁶⁷ Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §54.

ego y, por tanto, de un ámbito de sentido que trasciende lo que tiene el carácter de lo mío propio. Simultáneamente con la constitución del otro como “otro yo” se da la constitución del mundo como ámbito unitario común de los distintos sujetos⁶⁸. El cuerpo del otro se concibe con el carácter de un cuerpo “perteneciente a otro yo” tal y como mi cuerpo está intrínsecamente ligado a mi yo. Esta duplicidad yo-otro establece un sistema de dependencias relativas, de lo dado para mí y de lo dado para otro yo y, simultáneamente, un sistema de correspondencias en que lo dado para mí puede pasar a estar dado para otro. A través de la aprehensión del otro como subjetividad trascendente lo anteriormente aprehendido con el carácter de unidad fenoménica perteneciente a mi ego pasa a aprehenderse con el carácter de un ámbito mundano común co-experimentable, con el carácter de un mundo de experiencia intersubjetivo. Queda así constituido el mundo común de la experiencia cotidiana como ámbito intersubjetivo que ha trascendido el sentido de lo dado como mera aparición fenoménica privada de mi ego.

La crítica a fondo de estos análisis constitutivos nos llevaría a plantear los problemas que subyacen a una comprensión trascendental-constitutiva de la fenomenología. Como ya se ha dicho, esta tarea no se realizará a fondo hasta el cuarto capítulo. Aquí sólo vamos a realizar una crítica sucinta del modo como el análisis procede. La esfera de “lo mío propio” en la que se han conformado ya unidades fenoménicas ligadas meramente a mi ego, que no tienen por tanto un carácter subsistente, es una construcción abstracta y, en ningún caso, un momento fenoménico de lo dado como tal. La razón por la que esta construcción abstracta se introduce se encuentra en que Husserl pre-concibe al mundo intersubjetivo trascendente como conformación de sentido constituida en el ego puro absoluto. Para explicar la constitución de esta trascendencia necesita por tanto retrotraerse a un ámbito pre-dado en el ego como algo propio, a partir del cual pueda constituirse (por asociación aperceptiva) primeramente la aprehensión del cuerpo del otro como “otro yo” y, a partir de allí, la aprehensión de lo dado

⁶⁸ Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, p.109: “Lo primero ajeno en sí (lo primero <<no-yo>>) es, pues, el otro yo. Y ello posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecemos los otros todos y yo mismo”. Cf. También, §55.

como ámbito común intersubjetivo subsistente. Pero si el ámbito de lo mío propio no es algo fenoménicamente originario sino una construcción abstracta, no se ve con qué derecho se puede dar legitimidad fenomenológica al planteamiento constituyente que Husserl plantea. Con este breve reparo crítico ha de bastar por ahora.

Prosigamos ahora con la exposición del modo como Husserl concibe la constitución del mundo objetivo de la física a partir del mundo de experiencia común intersubjetivo. Fijémonos en que el mundo común es ya, dentro de la normalidad típica en que aparece, un mundo común único e intersubjetivo en que normalmente no se presentan discordancias⁶⁹. Sin embargo, este carácter choca pronto con el cambio de lo dado y con la relatividad con que lo dado se presenta a cada uno de los sujetos. Si determinamos algo dado como poseyendo un determinado color, puede pasar que bajo otra luz distinta el color del objeto cambie o puede pasar que alguna otra persona determine el color de otra manera. Estas determinaciones no valen como objetivas y, precisamente, de lo que se trata en las ciencias empíricas es perseguir sistemáticamente la determinación objetiva de la naturaleza “en sí y por sí”. A partir del mundo común de experiencia, la ciencia empírica física lleva a cabo el rendimiento teórico-cognoscitivo de la determinación del mundo en tanto que naturaleza objetiva⁷⁰. En contraposición con las cualidades que se presentan en el mundo común de manera subjetivo-relativa (pléoras cualitativas o cualidades secundarias), la ciencia física persigue determinar espacio-temporalmente⁷¹ la estructura misma del mundo intersubjetivo, es decir, aquello que por debajo de las apariciones subjetivo-relativas, constituye su identidad invariable. Dentro de la variación constante del mundo de experiencia común, la determinación teórica de la física se afana por encontrar los últimos nexos espacio-temporales que constituyen el núcleo estructural irrelativo de este mundo común. Es decir, se afana por encontrar la estructura legal espacio-

⁶⁹ Cf. E. Husserl, *Ideas II*, Anexo XIV, p. 387.

⁷⁰ Cf. E. Husserl, *Ideas II*, §2, §11.

⁷¹ Cf. E. Husserl, *Ideas II*, p.88: “En la física como teoría de la naturaleza de la cosa intersubjetivamente-objetiva existente “en sí”, se determina objetivamente la cosa como un algo vacío, determinado mediante las formas intersubjetivamente constituidas de espacio y tiempo y mediante las “cualidades primarias” referidas a espacio y tiempo”.

temporal que constituye el núcleo objetivo invariante dentro del cambio empírico-mundano. Esta estructura no es, por supuesto, nada cualitativamente dado o determinable ostensiblemente sino un orden estructural de relación que se atribuye al mundo como su núcleo idéntico subsistente. La prosecución constante de este objetivo de manera sistemática constituye el cometido de la física⁷² o, lo que viene a ser lo mismo, el proceder de la física está regido por el propósito de determinar teóricamente el mundo empírico común en su forma objetiva-subsistente-irrelativa⁷³. Este núcleo o estructura objetiva del mundo es propiamente una idea que orienta y conforma a la ciencia empírica como conocimiento objetivo-teórico⁷⁴.

La crítica a lo que se acaba de exponer será breve pues, como se ve, ello está en fundamental consonancia con lo que en el primer capítulo de este trabajo hemos dilucidado y eso por mucho que la exposición se inscribiera entonces en un contexto distinto⁷⁵. Reparemos en que la “constitución” del mundo objetivo de la física remite, en último término, a una praxis dirigida teóricamente al mundo y guiada por la idea directriz de encontrar un núcleo empírico invariable-objetivo. Si cabe hablar aquí de constitución intencional, no se trata ahora ciertamente de una constitución pasiva sino cognoscitiva, esto es, de una constitución activa o “ejecutiva”. No cabe encontrar en Husserl, sin embargo, un análisis pormenorizado del modo *como se lleva a cabo* esta praxis cognoscitivo-ejecutiva que es la propia de la ciencia empírica. Hay en Husserl muy poco acerca del carácter global de esta praxis cognoscitiva, acerca de por qué el proceso de determinación se ha de constituir mediante anticipaciones teórico-proyectivas que conformen

⁷² Cf. E. Husserl, *Ideas II*, p.45: “[para la física] si la cosa es, entonces es en cuanto lo real idéntico de sus propiedades reales, las cuales, por así decirlo, son los meros rayos de su ser unitario... la cosa es constante en tanto que bajo las circunstancias inherentes a ella se comporta así y asá. Las propiedades reales son eo ipso causales... indagar estos nexos y determinar en el pensamiento científico las propiedades reales sobre la base de la experiencia progresiva –ésta es la tarea de la física”, También, op.cit. §18g; *Ideas III*, pp. 14-15.

⁷³ Cf. E. Husserl, *Ideas II*, §18f).

⁷⁴ Cf. E. Husserl, *Ideas II*, §16.

⁷⁵ A salvo de esta concordancia, puede hacerse aquí una puntualización crítica marginal en relación al hecho de que Husserl toma los nexos espacio-temporales como el fundamento del que depende la determinación científica del mundo objetivo, es decir, como fundamento que sirve para constituir una identidad empírica objetiva. Esta tesis, si se trata de presentar como una necesidad fenomenológica, no deja de ser una presuposición que realmente Husserl no justifica. En el primer capítulo (Cf. §14) se expusieron ya las razones por las que no existe ninguna necesidad de principio por la que dicha tesis hubiera de aceptarse.

interdependiente los conceptos, leyes y teorías científicos y acerca de la función orientadora que cumplen en este proceso de determinación los criterios regulativos de simplicidad y homogeneidad⁷⁶. No era el interés prioritario de Husserl dilucidar estas cuestiones, aunque sin duda considerara al respecto problemas particulares. La preocupación primaria de Husserl no fue caracterizar cómo se conforma en concreto la praxis cognoscitiva de la ciencia empírica sino poner de relieve el sentido fenomenológico último de esta praxis y, por tanto, del conocimiento empírico que ella rinde. Dentro de su perspectiva fenomenológica trascendental-constitutiva, este sentido se hará relativo al mundo de la vida en tanto que nivel de sentido pre-constituido.

§29 La remisión del sentido del conocimiento científico empírico al mundo de la vida y el problema de la matematización.

Para Husserl la determinación teórico-objetiva del mundo que la ciencia empírica lleva a cabo presupone la validez del “mundo de la vida” (Lebenswelt) pre-dado. El sentido del conocimiento científico se retrotrae, por lo tanto, a este horizonte de sentido previo que funciona como suelo de la praxis cognoscitiva de la ciencia empírica. La importancia de lo que aquí Husserl señala es muy grande.

⁷⁶ En algunos textos se señalan brevemente indicaciones al respecto pero que no apuntan al meollo del problema. Véase por ejemplo en *La Crisis* pp.29-30 el planteamiento de la cuestión: “Conocer el mundo filosóficamente, de una manera seria y científica, sólo puede tener sentido y ser posible de dar con un método para construir el mundo y la infinitud de sus causalidades sistemáticamente y, en cierto modo, anticipadoramente, a partir del reducido contingente de lo en cada caso comprobable mediante la experiencia directa... ¿cómo es esto posible?”; Ib. p.34: “hablando en términos totales: existe una causalidad universal concreta. En ella viene necesariamente anticipado que el mundo intuitivo sólo puede ser intuido como mundo en un horizonte infinitamente abierto, de modo que, en consecuencia, tampoco la infinita multiplicidad de las causalidades particulares puede venir dada ella misma, sino sólo anticipada en una dimensión de horizonte”, pero Husserl no aborda el problema y o bien lo retrotrae a una cuestión parcial (el problema de la matematización), o bien interpreta el proceso como mera “inducción” (Ib. p.50). Quizá el lugar donde la cuestión está planteada con más rigor y extensión es en el tratado ahora anexo a *La Crisis* (pp. 279-293) que lleva por título “Ciencia de la realidad e idealización”, aquí se señala claramente que el problema de una teoría de la ciencia natural consistiría en aclarar cómo alcanzamos una ciencia de la experiencia de la naturaleza en sí, que nunca es última sino modificable, a partir de la experiencia de la naturaleza inmediata. Pero, de nuevo, la discusión se agota en el problema parcial de la matematización de lo dado en la experiencia.

Pero para considerar su legitimidad conviene distinguir y matizar el contenido y alcance concreto que se da a esta tesis.

El mundo de la vida es el modo en que lo dado presenta validez en su inmediatez. Es decir, lo que vale ya para nosotros en el vivir como hombres que habitan un mundo entre otros hombres. Que la ciencia empírica toma su sentido de este mundo de la vida quiere decir que sólo en el mundo de la vida encuentra la ciencia el suelo para ponerse en pie; que toda determinación teórica elaborada se ve remitida en último término a la fuente de lo dado con inmediatez; que toda construcción teórica no es algo dado en esta inmediatez sino algo constituido a través y por medio de lo dado en inmediatez y que, por tanto, la legitimidad del conocimiento científico elaborado se hace relativa respecto de ella. Así concebida, esta tesis no tiene un carácter trascendental-constitutivo sino un carácter fenomenológico formal. *Es decir, la tesis señalaría meramente que el mundo de la vida, en tanto que ámbito de lo dado en inmediatez, conforma el suelo al que ha de remitir toda posible comprensión de una teoría.* La ciencia empírica no es, a la postre, sino “una realización espiritual humana que presupone tomar como punto de partida el mundo de vida circundante intuitivo, dado previamente como siendo para todos en común”⁷⁷. El sentido fenomenológico de esta tesis se impone ya en las consideraciones más elementales sobre el carácter del conocimiento científico empírico. Si se vuelve ahora la vista atrás a las dilucidaciones que se llevaron a cabo en el primer capítulo se aprecia que no se ha hecho allí otra cosa que retrotraer las construcciones teóricas, legales y conceptuales de la ciencia a las fuentes de experiencia a partir de las cuales tales construcciones teóricas podían ganar su sentido empírico. Precisamente así se ha podido mostrar que, en la medida que eran irreductibles a lo inmediatamente dado, tenían que conformarse necesariamente de manera teórico-proyectiva. *En este sentido, ya los análisis que se llevaron a cabo en el primer capítulo tuvieron un carácter formalmente fenomenológico sin que, por otra parte, deje de ser cierto que tales análisis no eran fenomenológicamente fundamentales porque asumían de entrada el horizonte propio de la praxis cognoscitiva empírica.*

⁷⁷ E. Husserl, *La Crisis*, p.123.

En el curso de estos análisis (Cf. §13) se vio ya que toda medida que se sirve de magnitudes definidas en un continuo numérico no puede ser exacta porque toda determinación empírica remite en última instancia a lo cualitativamente dado o, de manera equivalente aquí, a lo inmediatamente dado en el mundo de la vida⁷⁸. En este sentido, las determinaciones métricas son siempre idealizantes. Este carácter idealizante no es nada defectuoso o deficiente por sí mismo. Esta idealización es de hecho algo muy útil en tanto que permite establecer, a partir de los modos de dación empírico-cualitativos, un ámbito exacto manipulable matemáticamente. Las prodigiosas estructuras teóricas de la física moderna dependen de determinaciones empíricas “idealizantes”. La idealización matemática sólo se convierte en una deficiencia cuando lo así determinado se toma como la realidad originaria, es decir, cuando lo ganado mediante una idealización se toma como fundamento explicativo originario. Cuando eso pasa se olvida que es el sentido empírico de las determinaciones métricas el que es relativo a lo inmediata y cualitativamente dado. Cuando Husserl trata la idealización matemática en las ciencias empíricas se refiere a esta subsumción ilegítima advirtiéndolo, acertadamente, que una indagación radical del sentido de las determinaciones métricas no puede hacerse sin retrotraerse al mundo de experiencia originario en que tales idealizaciones han cobrado cuerpo, es decir, al suelo inmediato de experiencia donde el proceso de determinación empírica se ha llevado a cabo.

Ahora bien, Husserl no sólo entiende el mundo de la vida como un ámbito fenoménico originario, como lo dado con inmediatez antes de toda teoría, sino también como una forma invariable. Husserl sostiene que por debajo de todas las relatividades histórico-sociales, el mundo de la vida posee una configuración idéntica en el tiempo, siempre presupuesta y vigente a lo largo del devenir histórico. El desentrañamiento del sentido del conocimiento científico, en tanto que

⁷⁸ Ya en *Ideas I*, §74 hacía ver Husserl que es constitutivo de las ciencias descriptivas el uso de conceptos vagos e inexactos y que los conceptos ideales sólo son ajustados a las ciencias exactas. En *La Crisis*, p.22 se señala que “las cosas del mundo circundante intuitivo están inmersas, de modo general y en todas sus propiedades, en las fluctuaciones de lo meramente típico”. Al respecto véase también el tratado “Ciencia de la realidad e idealización” en *La Crisis*, pp. 279-293.

formación histórica de sentido constituido, conduciría a desvelar su dependencia y relatividad última en relación con la configuración invariable del mundo de la vida. En otras palabras, a esta configuración esencial invariable remitiría toda constitución histórica de sentido cognoscitivo. A la estructura esencial invariable histórico-culturalmente del mundo de la vida se llega por un proceso de ideación. Es decir, por medio de una variación imaginativa de lo dado mundano-vitalmente y de la identificación de los momentos esenciales que subyacen sin cambio a las contingencias histórico-sociales que entran en la variación.

Hay que indicar un último matiz en relación a la comprensión de Husserl del mundo de la vida. Para Husserl el mundo de la vida no constituye propiamente el suelo originario de sentido fenoménico. El mundo de la vida es comprendido, a su vez, como una formación de sentido constituida intencionalmente en la conciencia pura. Lo que esto quiere decir es que en Husserl la prosecución de la tarea de desentrañar el sentido del conocimiento científico llevaría no sólo a indagar tal constitución cognoscitiva en tanto que relativa al mundo de la vida sino a seguir cuestionándose por este mundo de vida en tanto que formación de sentido intencionalmente constituida en la conciencia pura⁷⁹.

Terminada esta breve exposición, a continuación voy a valorar críticamente en qué medida se justifica la remisión del sentido del conocimiento científico empírico al mundo de la vida. Esta valoración tiene que diferenciarse en función de los tres diferentes modos con que Husserl ha manejado la noción del mundo de la vida. Es decir, en función de si el mundo de la vida queda entendido como lo dado originaria e inmediatamente, como una configuración esencialmente invariable histórico-socialmente o, finalmente, como una conformación de sentido intencionalmente constituida en la conciencia pura cuya aclaración remitiría, a su vez, a nuevos análisis constituyentes. En definitiva, nuestra valoración crítica considerará, por separado, para cada uno de estos sentidos del mundo de la vida, en qué medida cabe sostener que el conocimiento científico empírico es relativo respecto a él.

⁷⁹ Cf. E. Husserl, *Experiencia y Juicio*, §11.

En primer lugar, cuando la expresión “mundo de la vida” señala a lo dado en inmediatez y originariamente, antes de toda teoría, la relatividad de las determinaciones científicas empíricas respecto al mundo de la vida no puede dejar de reconocerse. Este carácter originario del mundo de la vida puede dar lugar, sin embargo, a confusiones, pues por *originariedad* pueden entenderse dos cosas bien distintas. La *originariedad* puede, por un lado, referirse a la inmediatez fenoménica con que aparece lo que se muestra, antes de ser subsumido teóricamente⁸⁰. Así comprendida, la tesis que remite el sentido del conocimiento científico al mundo de la vida tiene, ciertamente, un carácter fenomenológico formal irrefutable⁸¹. Pero al hablar de la *originariedad* del mundo de la vida habitualmente se hace también referencia a otra cosa bien distinta: a la presunta *originariedad* de una particular actitud o modo de tratar cotidianamente con el mundo. En este segundo sentido el mundo de la vida en tanto que praxis cotidiana se opondría a la manera en que se trata con el mundo en la praxis teórico-científica. Cuando el “mundo de la vida” se entiende como praxis o instalación vital cotidiana o habitual, entonces, en mi opinión, está injustificado hacer relativo el sentido de las construcciones científicas respecto al mundo de la vida. *La praxis teórico-científica es un modo de relacionarnos vitalmente con el mundo de la misma manera que lo es el ir a pasear, jugar al ajedrez o tratar de comprender un problema que tenemos. No es que haya una actitud mundano-vital originaria y otras derivadas, se trata de que cualquier posición cognoscitiva es siempre relativa a lo que fenoménicamente se muestra originaria e inmediatamente.* Si el “mundo de la vida” pretende designar un ámbito respecto al cual las construcciones científicas son relativas, el mundo de la vida no debe designar el sentido que se articula en una *actitud mundano-vital particular, aunque sea la cotidiana o más*

⁸⁰ Cf. E. Husserl, *La Crisis*, p.130: “El mundo de la vida es un reino de evidencias originarias. Lo dado evidentemente es, según el caso, lo experimentado con presencia inmediata en la percepción como <<ello mismo>>, o bien lo recordado en el recuerdo como ello mismo;... El camino retrocede aquí de la evidencia lógica-objetiva a la protoevidencia en la que el mundo de vida está constantemente dado con anterioridad”.

⁸¹ Como, en relación al mundo de la física, se expone claramente ya en *Ideas I*, §52. El carácter fenomenológico formal al que nos referimos es el aclarado al principio de este capítulo.

habitual, sino el sentido dado en inmediatez⁸². Aclaremos esto mediante un ejemplo. En la *actitud ingenuo-cotidiana* el sol aparece como dando vueltas alrededor de la tierra y la tierra aparece como suelo originario. ¿Es acaso esta una comprensión “originaria” porque se encuentre dada en la *actitud* mundano-vital cotidiana?, ¿es acaso esta comprensión un suelo fenoménico originario sobre el que toda teoría científica heliocéntrica haya de *constituirse*?. Es muy cierto que la hipótesis científica heliocéntrica va más allá de lo dado empíricamente como tal, en inmediatez fenoménica, es decir, que ella es *una proyección teórica*. Pero la constitución de esta hipótesis y de una teoría que haga uso de ella no depende de que la tierra esté dada cotidianamente, de manera precientífica, como suelo, centro o arca originarios. Es decir, *la teoría no se constituye gracias a esta articulación de sentido ni la presupone*. Antes bien, su adopción teórica se justifica solamente por su capacidad para facilitar un esquema descriptivo teórico simple y homogéneo. Si un grupo de seres inteligentes hubieran vivido siempre en Marte y desarrollaran una teoría física astronómica encontrarían, como nosotros, que la hipótesis heliocéntrica simplifica la descripción teórica del movimiento de los planetas en el sistema físico solar y podrían conformar leyes y sistemas teóricos idénticos a los nuestros. No es necesario insistir, por otra parte, en que si la concepción geocéntrica cotidiana pretendiera oponerse a la tesis heliocéntrica, tomando el carácter de una tesis objetiva acerca de un mundo empírico subsistente, no tendría en cuanto tesis el carácter de algo fenoménicamente originario sino el carácter de una posición hipotética trascendente y ello no dejaría de ser así por muy cotidiana y habitual que esta concepción fuera⁸³. Las hipótesis científicas no se justifican ni se rebaten en base a aprehensiones cotidianas de sentido, sino en base a si ellas sirven o no sirven al cometido de integrar la experiencia perceptiva inmediata de una manera general, simple y homogénea. Que la tierra aparezca cotidianamente como suelo, centro y arca originaria es

⁸² Es decir, el mundo de la vida no ha de tomarse como una praxis cotidiana contrapuesta a la praxis científica sino como el ámbito de lo dado originariamente con inmediatez. Sólo entonces es justo señalar como dice Husserl que “en el mundo de la vida vivimos siempre, también en cuanto científicos”. E. Husserl, *La Crisis*, p.132.

⁸³ Cosa de la que Husserl, por otra parte, era perfectamente consciente, Cf. E. Husserl, *La Tierra no se Mueve*, p. 41.

perfectamente indiferente a la función que cumple la hipótesis heliocéntrica en la praxis cognoscitiva científica.

En resumidas cuentas, cuando Husserl toma el mundo de la vida como lo dado inmediata y originariamente en el vivir, su tesis tienen buen sentido. Cuando Husserl introduce en este ámbito aprehensiones de sentido propias de una *actitud* cotidiana o ingenua, y *pretende que lo ganado científicamente se haya constituido gracias a ellas*, su tesis se torna problemática porque no apunta tanto a una dependencia respecto a lo fenoménicamente originario sino respecto a aprehensiones de sentido que, por mucho que tengan el carácter de lo cotidiano, son en sí mismas, en un sentido Husserliano, fenomenológicamente “trascendentes”.

Pasemos ahora a considerar la tesis de Husserl en relación a la concepción del mundo de la vida como configuración subyacente invariable a las modificaciones históricas y culturales. Desde esta perspectiva, el conocimiento científico empírico se constituiría en el marco de esta estructura invariable a través de un proceso histórico de sedimentación de sentido. Aunque en fundamental acuerdo con el sentido de esta tesis, me gustaría matizar algún aspecto de la misma que creo puede ser problemático.

La configuración esencialmente invariable del mundo de la vida sólo puede ser aprehendida en un proceso de ideación en el que lo que entra en juego en la variación eidética es mi mundo de la vida con su facticidad propia. Hay que preguntarnos aquí si el juicio que establece la invariabilidad temporal de una configuración mundano-vital determinada puede tener el carácter fenoménico de una necesidad esencial o si, más bien, al hablar de la invariabilidad temporal de la configuración del mundo de la vida estaríamos tratando de resolver de manera esencial lo que en sí mismo es un problema fáctico.

Un juicio esencial necesario apunta fenoménicamente o bien a la articulación de una identidad esencial ($1+1=2$) o bien a la necesaria compenetración de los momentos abstractos que se consideran (“color-extensión”). Hay que dirimir entonces si la invariabilidad temporal del mundo de la vida puede dirimirse al modo de una determinación esencial necesaria. Fijémonos

en que la invariabilidad temporal del mundo de la vida, no en lo que hace a uno u otro enlace esencial, sino a su conformación *fáctica* no se deja establecer en un proceso de variación eidética: para establecer tal cosa necesitaría llevar a cabo, no ya una variación sujeta a la configuración mundano-vital *fáctica* que me es propia, sino una variación que no estuviera sujeta a la configuración mundano-vital *fáctica* que me es propia, cosa que yo no entiendo como pueda ser posible. Por mucho que yo pueda variar en la imaginación mi mundo de la vida, la conformación mundano-vital que identifico como propia es relativa a lo que yo, desde mi conformación mundano-vital *fáctica*, puedo poner en juego. Justamente, lo que obtengo a través de las variaciones como algo *inmodificable* es la conformación que me es *fácticamente* propia y que no puedo trascender. Ahora bien, de esta inmodificabilidad no puede establecerse que tal conformación *fáctica* haya existido en el pasado sin variación temporal alguna. En otras palabras, la *fáctica* existencia invariable de la conformación mundano-vital que me es propia no es una verdad de esencia.

Quizá lo que trato de señalar pueda aclararse algo mediante algún ejemplo. Podemos constatar, por ejemplo, que a lo que denominamos percepción es esencialmente inherente un modo de dación sensible que tiene una conformación determinada. Sin duda de esta manera desplegamos una relación esencial necesaria, inmodificable, entre la percepción y la sensibilidad, de manera similar a como se constata una compenetración necesaria entre los momentos abstractos “color” y “extensión”. Ahora bien, es muy distinto establecer una articulación ligada necesariamente a la esencia “percepción” que establecer la permanencia en el tiempo de una estructura mundano-vital perceptiva *fáctica*. En otras palabras, no está dicho que la configuración esencial “percepción” haya conformado en todo tiempo una estructura mundano-vital *fácticamente* existente y esto mismo es lo que hace que la invariabilidad temporal trascendente del mundo de la vida sea un problema *fáctico*. Esto no quita, por supuesto, para que las verdades esenciales inherentes a la esencia percepción o al mundo de la vida que nos es propio sean necesarias siempre, independientemente de cuestiones *fácticas*. En consecuencia, a no ser que la noción del mundo de la vida se circunscriba a la

conformación mundano-vital fáctica que reconocemos como propia, la invariabilidad de sus caracteres no se dejará construir esencialmente. Porque “las puras verdades esenciales no contienen la menor afirmación sobre hechos”⁸⁴, la permanencia temporal de una configuración mundano-vital fáctica no se deja establecer como una verdad de esencia. El juicio “la configuración del mundo de la vida es invariable temporalmente” no es una verdad de esencia y sólo es asumible como una verdad esencial si se entiende en el sentido de que “siempre que se de un mundo de la vida con la conformación que forzosamente reconocemos como propia, las necesidades esenciales inherentes a tal conformación tendrán plena vigencia”.

En el escrito “El origen de la geometría” (*La Crisis*, pp. 365-386) Husserl ha tratado de ligar el sentido de las determinaciones geométricas a una proto-fundación histórica en la que sus axiomas se conformarían a partir de una “idealización” de lo dado mundano-vitalmente en la experiencia cualitativa inmediata. Esta forma cualitativa de la experiencia vendría a ser el modo en que la experiencia está conformada en todo tiempo. Se echa de ver, sin embargo, que la idealización puede muy bien mostrarse sin postular el carácter temporalmente invariable de nuestra configuración mundano-vital fáctica. El carácter idealizante de la geometría aplicada se descubre (y sólo allí puede descubrirse) en el mundo de la vida fácticamente dado, sin necesidad de hacer de él una configuración que se mantenga invariable temporalmente. Si bien no hay por qué atribuir una invariabilidad histórico-trascendente a la configuración mundano-vital que encontramos fácticamente, ella misma, en tanto que se presenta al modo de lo fenoménicamente originario, no deja de ser un suelo de validez fenoménica vinculante para toda determinación científica elaborada. Al ver así las cosas nos cuidamos de no excedernos en dar una validez temporalmente invariable, necesaria, a lo que, aún teniendo una originariedad fenoménica propia no tiene, sin embargo, el carácter de una verdad de esencia⁸⁵.

⁸⁴ E. Husserl, *Ideas I*, p.17.

⁸⁵ Lo dicho aquí se aclarará en el capítulo V de este trabajo, donde se expondrá la diferencia entre lo racionalmente vinculante y lo racionalmente necesario (Cf. §70).

En resumen, por tanto, cuando la invariabilidad del mundo de la vida se refiere a la necesidad de determinadas relaciones de esencia, la supeditación del conocimiento científico empírico a tales relaciones puede ser tratada como un caso particular del problema del carácter normativo que, para tal conocimiento, tienen las ontologías formales y materiales. Ahora bien, si con esta invariabilidad quiere pensarse una conformación mundano-vital fáctica y, sin embargo, históricamente invariable, la tesis que expresa la dependencia de la constitución histórica del conocimiento científico al mundo de la vida se vuelve problemática⁸⁶.

Quedaría todavía por considerar, en último lugar, la tesis Husserliana que prescribe la relatividad del conocimiento científico al mundo de la vida entendido éste como ámbito de sentido constituido. Baste por ahora con decir que la considero fenomenológicamente injustificada. Las razones por las que creo que esto es así se expondrán en mi crítica genérica a la constitución intencional en el capítulo cuarto. En todo caso, no querría dejar de señalar aquí que la relatividad del conocimiento científico empírico en relación al mundo de la vida, entendido como ámbito fenoménico originario, y que anteriormente defendí, es independiente de tal comprensión constitutiva.

§30 El carácter vinculante de las ontologías materiales y formales en relación al conocimiento científico empírico.

El conocimiento científico empírico está dirigido a la determinación de lo dado fácticamente en la experiencia, por lo tanto y como es evidente, no tiene el carácter de una estructura nomológica necesaria⁸⁷. Husserl advierte, sin embargo, que las ciencias empíricas están sometidas a priori a relaciones esenciales en el marco de las cuales ellas se realizan fácticamente. Por un lado, si las relaciones

⁸⁶ Cuando Husserl dice que “el mundo humano es esencialmente el mismo, hoy y siempre”. Este “siempre” no está efectivamente justificado si apunta a la fáctica existencia invariable del mundo humano que nos es propio. Desechada la problematicidad fáctica de la tesis y asumida la identidad entre “mundo humano” y “el mundo de la vida que nos es propio” la tesis se convierte en tautológica: una configuración esencial será hoy y siempre la misma, independientemente de que exista o no exista o de que exista otra distinta. Cf. La equivocidad al respecto en el anexo III de *La Crisis*, pp. 385-386.

⁸⁷ Cf. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas-Prolegómenos* §72.

esenciales que descubre la analítica formal valen como necesarias para todo objeto en general y para todo enunciado apofántico referido a objetos, ellas han de ser vinculantes para toda conformación cognoscitiva que pretenda determinar objetivamente algo. Por otro lado, en la medida en que el objeto de las ciencias empíricas es el mundo de experiencia, la determinación científica ha de conformarse a las relaciones esenciales que puedan delimitarse a priori en la región material “objeto de experiencia externa” o “cosa física en general”⁸⁸. A continuación valoraremos críticamente estas dos pretensiones de Husserl de manera separada.

Consideremos primeramente el carácter vinculante de la analítica formal en relación a las determinaciones científicas empíricas. En tanto que una analítica formal expresa las relaciones esenciales vinculantes para todo objeto posible en general con independencia de su carácter material, ella es una “ontología” formalmente válida para todo objeto⁸⁹. Por otro lado, en tanto que una analítica formal expresa las relaciones esenciales vinculantes para las conformaciones judicativas objetivas, la analítica formal es una “lógica de la verdad”, del sentido apofántico. No vamos a poner aquí en cuestión la posibilidad de una analítica formal sino que, asumiéndola⁹⁰, ponemos en cuestión su aplicabilidad al conocimiento científico. Consideramos, por tanto, el carácter vinculante de una

⁸⁸ Cf. E. Husserl, *Ideas I*, pp. 22-24: “Una ciencia empírica tiene que proceder con arreglo a los principios formales de que trata la lógica formal. En general y dado que se dirige, como ciencia, a objetos, tiene que estar sujeta a las leyes inherentes a la esencia de la objetividad en general. Con esto entra en relación con el complejo de las disciplinas ontológico-formales, que abarca, junto a la lógica formal en sentido estricto, las restantes disciplinas de la “mathesis universalis” formal. A esto se añade, en segundo término, que todo hecho implica un contenido esencial material y toda verdad eidética inherente a las esencias puras encerradas en este contenido da forzosamente una ley a que está sujeto el caso singular fáctico y dado, lo mismo que todo caso singular posible en general... Según esto, estará también toda ciencia empírica incluida en el ámbito de una región en esencial relación, lo mismo que con las disciplinas formales, también con las ontologías regionales... En esta forma corresponde, por ejemplo, a todas las ciencias de la naturaleza la ciencia eidética de la naturaleza física en general (la ontología de la naturaleza), en cuanto que a la naturaleza fáctica le corresponde un eidos captable en su pureza, la “esencia” naturaleza en general, con una infinita copia de relaciones esenciales encerradas en ella”.

⁸⁹ Cf. E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, p. 125: “la analítica como teoría formal de la ciencia tiene una dirección óntica, igual que las ciencias; y en virtud de su carácter general a priori tiene una dirección ontológica. Es ontología formal. Sus verdades a priori enuncian lo que es válido, con generalidad formal, para los objetos en general, para las esferas de objetos en general; enuncia en qué formas son, o pueden ser, en general los objetos; conforme a los juicios, naturalmente; pues los objetos en general sólo “son” conforme a los juicios”.

⁹⁰ En el capítulo V del trabajo se darán más indicaciones sobre el carácter racionalmente necesario de las relaciones de esencia (Cf. §70).

analítica formal para el conocimiento científico empírico en un sentido tanto “ontológico” como “lógico”.

Consideremos primeramente el carácter vinculante de la analítica formal en tanto que lógica. Toda teoría científica empírica, en tanto que conjunto de enunciados, es el fruto de una praxis cognoscitiva encaminada a la determinación objetiva de la experiencia. En la medida que esto es así, el conjunto de enunciados de una teoría ha de respetar las relaciones lógico-formales necesarias para toda teoría objetiva, para todo decir que se entienda a sí mismo como expresión de “algo determinado”. No puede existir, por ejemplo, una teoría científica empírica compuesta de un conjunto de enunciados que viole el principio lógico de no contradicción. Que el conocimiento científico empírico, en tanto que estructura proposicional, respete las leyes de la lógica formal es una necesidad esencial que se deriva de que las teorías científicas, en su esencia misma, *están encaminadas a referir un sentido objetivo*. Consideremos ahora la cuestión del carácter vinculante de las relaciones formales en su sentido no meramente lógico sino “ontológico”. Fijémonos en que las ciencias empíricas están consustancialmente dirigidas a la determinación de una estructura *objetiva* que aparece como la idea de algo idéntico e irrelativo por debajo de las variaciones empíricas. No se trata, por tanto, de que a través de lo determinado empíricamente pueda descubrirse un “objeto idéntico” y que así pueda demostrarse empíricamente lo que la ontología formal enseña. Se trata de que la ciencia empírica, en tanto que praxis cognoscitiva, está orientada de entrada a la determinación de una objetividad. El horizonte propio en que se mueve la ciencia empírica es ser una praxis dirigida a la determinación *objetiva* del mundo de experiencia *desde sí mismo*. La renuncia a tal orientación o la imposibilidad de proseguirla significa *ipso facto* la destrucción o la imposibilidad de llevar a cabo el conocimiento científico empírico. La ontología formal es vinculante para el objeto de conocimiento de las ciencias empíricas no porque ella exprese relaciones empíricas necesarias en el mundo fáctico entendido en un sentido ontológico-trascendente sino porque, de entrada, el conocimiento científico empírico pretende determinar la experiencia de manera objetiva. Por lo tanto, la tesis de Husserl que

establece que la analítica formal tiene un carácter vinculante para el conocimiento científico empírico es, tanto en un sentido lógico como ontológico, sin duda correcta.

El segundo aspecto de la cuestión, la pretensión de Husserl de que las ontologías materiales prescriban también a priori relaciones esenciales al conocimiento científico empírico puede también asumirse pero ha de matizarse un poco más. En las exposiciones de Husserl, a veces pudiera dar la impresión de haber pretendido que la ontología material de la región “mundo físico”, es decir del mundo de experiencia tal y como éste se hace presente en inmediatez, y entendida como la determinación eidética de una geometría a priori, una doctrina a priori sobre el tiempo, una foronomía a priori, principios formales de la estructura causal-material posible⁹¹ etc... fuera prescriptiva para el conocimiento científico empírico, es decir, que ella proporcionara un esquema formal a priori al que necesariamente habría de conformarse toda teoría científica empírica. No es esta, ciertamente, la pretensión de Husserl, pero la crítica de esta pretensión constituye un comienzo conveniente para nuestra exposición. Las ontologías materiales son relaciones esenciales necesarias que pertenecen a la configuración esencial propia de una región material determinada. La intuición de esta configuración esencial, es decir, la intuición de las necesarias formas de enlace o compenetración entre las partes abstractas propias de la región material considerada, se gana mediante variación imaginativa de objetos que pertenecen a tales regiones, por ejemplo a la región “mundo físico”. Preguntémonos qué es lo variado y lo esencialmente intuido como invariante en esta variación, preguntémonos cuál es el sentido de la validez apriórica que tienen las relaciones

⁹¹ Cf. E. Husserl, *Ideas III*, p. 70: “todo estudio de las figuras de los cuerpos fácticos es una necesaria aplicación del conocimiento geométrico. Este es el único método correcto. Y el estudio de las formas puras de los cuerpos produce el sistema de las leyes geométricas esenciales que construyen el marco fijo absoluto al que están enlazados todo movimiento y estructura empírica. Este marco fijo absoluto debe ser conocido para ser capaz de usar estos científicamente en la mecánica”. *Investigaciones Lógicas-Husserliana XIX/1*, p.23: “la fenomenología es... fundamento necesario de toda psicología... análogamente a como la matemática pura, por ejemplo la teoría pura del espacio y del movimiento, es necesario fundamento de toda ciencia exacta de la naturaleza”. *Ideas III*, p. 91: “que una descripción científico-natural sólo puede ser válida si concuerda con las leyes ontológico-naturales, es cosa que va de suyo y que no necesita elucidación particular, puesto que lo descrito está sujeto justo a los conceptos ontológicos válidos”.

esenciales que descubrimos en la región “mundo físico”. Entendida esta región al modo como más arriba hemos señalado, una ontología material del “mundo físico” es el conjunto de relaciones esenciales válidas en relación a aquello que descubrimos en lo empíricamente dado en inmediatez: las formas esenciales de la geometría, de la corporalidad, de la causalidad etc... Estas relaciones esenciales necesarias son pues *relativas* a lo que empíricamente se muestra de manera inmediata. Ahora bien, ¿Son estas relaciones esenciales vinculantes también respecto a las determinaciones científicas empíricas elaboradas?. Por supuesto que no. Es cierto que las determinaciones científicas empíricas están constantemente remitidas a lo dado empíricamente en inmediatez, ahora bien, no es a la descripción de esta inmediatez empírica a la que se orientan las construcciones teóricas de la ciencia sino a la determinación objetivo-irrelativa y general de la experiencia, es decir, a algo que no está ya dado en la experiencia mundano-vital inmediata. En el anterior capítulo expusimos ya detalladamente que el conocimiento científico empírico sólo puede llevarse a cabo a través de proyecciones teóricas que trascienden lo inmediatamente dado. En otras palabras, la conformación del cuerpo teórico de la ciencia empírica no se orienta por la forma típica de lo empíricamente dado en inmediatez sino por criterios regulativos de homogeneidad y simplicidad descriptiva. Las configuraciones esenciales de lo empíricamente dado en inmediatez no es vinculante ni tiene por qué ser homogéneo respecto a la estructuras teóricas elaboradas. Porque las teorías científicas no se dirigen a la descripción de la experiencia en su inmediatez intuitiva, las teorías físicas elaboradas como la física cuántica o la relatividad pueden presentar una “estructura” del mundo empírico que diverja de las relaciones esenciales que se imponen en la experiencia inmediata o, dicho de otra manera, porque las teorías científicas no tienen el carácter de una descripción inmediata de lo empíricamente dado, lo dado en inmediatez no puede prescribir la conformación estructural del conocimiento científico elaborado.

En resumen, las relaciones esenciales materiales que se descubren como necesarias respecto a lo dado empíricamente en inmediatez no pueden aparecer como vinculantes respecto al conocimiento científico empírico elaborado porque

este conocimiento se constituye teórico-proyectivamente, de manera irreductible a lo empíricamente dado en inmediatez. Como he dicho antes, si bien algunas expresiones de Husserl al respecto pueden dar lugar a malas interpretaciones, tampoco era esa, sin embargo, su pretensión. Lo que acabamos de señalar no es ninguna crítica a la pretensión de fondo de Husserl: a fin de cuentas, el establecimiento de relaciones ontológico-materiales no tiene por qué limitarse a lo que se ofrece en una experiencia inmediata. Husserl era perfectamente consciente de que en la medida en que la cosa intuitivamente dada no tiene por sí un carácter intersubjetivo-irrelativo ella no constituye sin más el objeto de la ciencia empírica elaborada y que, por ello, la estructura esencial de lo hallado por mera variación de lo empíricamente dado en inmediatez no es vinculante respecto a lo que las determinaciones empíricas objetivo-intersubjetivas de la física predicen⁹². En buena lógica entonces, las relaciones ontológico-materiales válidas a priori para toda teoría empírica en general habría que buscarlas no en relación a la región “mundo físico de experiencia inmediata” sino a la región “mundo físico-intersubjetivo determinable en general”⁹³. Para desentrañar la estructura esencial de la “mundo físico-intersubjetivo determinable” en general, habría que tomar en cuenta en el proceso de ideación la relatividad que introduce una determinación empírica intersubjetiva. Con esto se introduciría un nuevo “grado de libertad” en la variación eidética: no se trataría de una configuración esencial que hubiera de ser intuida en su inmediatez empírica sino de la configuración esencial propia de toda determinación empírica objetiva constituida en una comunidad intersubjetiva. La posibilidad de desentrañar esta configuración esencial remitiría a las formas necesarias de enlace en las que se mueve a priori toda posible delimitación de

⁹² Cf. E. Husserl, *Experiencia y Juicio*, §93b: “sólo cuando todas las relatividades han sido desplegadas e incluidas en la consideración de la esencia, surge la idea de la esencia regional de una cosa en general:... en el contexto de un mundo concreto posible en general en relación con una comunidad de sujetos en general... Sólo entonces obtenemos una visión de la esencia en su plena concreción. Toda consideración de la esencia que se halle debajo y que quede detenida en una relatividad inexplicita, no carece por ello de resultados, pero es abstracta y como tal, en lo que respecta al sentido de su resultado, adolece de una imperfección, que tiene sus grandes peligros... Todo lo que entra en consideración aquí con respecto a la esencia de una cosa en cuanto objetivamente real, es aprensible de manera intuitiva, aunque no en el nivel inferior de la intuitividad sensible primaria”.

⁹³ Es decir el objeto en cuestión cuya esencia se trataría de indagar no sería la mera cosa material intuitivamente dada sino la “cosa intersubjetivamente idéntica” (tal y como la denomina en *Ideas I*, p.352.), aunque sólo en cuanto que teóricamente determinada.

una naturaleza intersubjetiva u objetivamente real (“en sí” científico). Yo no veo por qué haya que cerrarse a la posibilidad de que una delimitación de las condiciones esenciales de toda teoría empírica objetiva pudiera realizarse. En todo caso, sí ha de reconocerse que Husserl no articuló con evidencia las líneas por las que proseguir la intuición de un esquema esencial invariante de este tipo. A decir verdad, las propuestas de Husserl en este sentido quedan como meras indicaciones programáticas que no añaden nada esencialmente nuevo a la consabida pretensión de intersubjetividad y objetividad propia del conocimiento científico empírico.

**CAPÍTULO III: EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FILOSOFÍA DE
HEIDEGGER**

INTRODUCCIÓN

De manera análoga a como hemos hecho en el capítulo anterior, aquí se pretende exponer las líneas generales del pensamiento de Heidegger y la concepción del conocimiento científico empírico que de este pensamiento se deriva. El sentido que Heidegger atribuye al conocimiento científico empírico va a ser también criticado. Tal crítica no pondrá en cuestión el ámbito de problemas propios al pensamiento de Heidegger y, si acaso, remitirá a lo dilucidado en el primer capítulo de este trabajo. Como ya se ha dicho repetidamente, una aclaración originaria e independiente del carácter de la fenomenología es la condición necesaria para considerar críticamente, de una manera originaria, la concepción de un autor respecto a la pregunta filosófica por el sentido. Sólo en el próximo capítulo se intentará esta tarea crítica tanto en relación al planteamiento transcendental-constitutivo de Husserl como al planteamiento ontológico-hermenéutico de Heidegger. En consecuencia, este capítulo, como el anterior, seguirá teniendo un carácter predominantemente expositivo y, cuando crítico, filosóficamente no fundamental.

Se ha dividido la exposición de este capítulo en dos secciones. La primera tiene un carácter meramente introductorio y expositivo y en ella se pretende trazar el carácter de la filosofía Heideggeriana sin entrar en crítica alguna. De nuevo, se tratará de una exposición sintética y brevísima que sólo pretende apuntar las líneas de fuerza más esenciales de su pensamiento. En la segunda sección y al hilo de la anterior exposición esquemática, se lanzará una mirada crítica a la comprensión heideggeriana del sentido del conocimiento científico empírico. Tal mirada crítica se realizará, como se ha dicho, sin poner en cuestión las orientaciones fundamentales en que el pensamiento de Heidegger se mueve. En estricto paralelismo formal con el capítulo anterior, este capítulo se organiza, por tanto, bajo los siguientes epígrafes:

Sección I: Exposición esquemática del carácter de la filosofía de Heidegger.

Sección II: Exposición crítica de la comprensión del conocimiento científico empírico en la filosofía de Heidegger.

SECCIÓN I: EXPOSICIÓN ESQUEMÁTICA DEL CARÁCTER DE LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

§31 Introducción.

En esta sección se trata de presentar, sin crítica alguna, las líneas de fuerza que orientan el pensamiento de Heidegger y, con ello, el modo como Heidegger comprende el quehacer filosófico mismo y la posibilidad de delimitar un sentido último. Digamos de entrada que, para Heidegger, el sentido del ser en cuanto tal es el horizonte último al que remite todo fundamento y toda articulación de sentido.

Aunque me parece evidente que el pensamiento ontológico de Heidegger tiene una unidad, continuidad y coherencia internas fundamentales, he creído conveniente dividir la tarea expositiva en dos partes. En la primera se expondrá sintéticamente el pensamiento de Heidegger sobre el ser en la orientación que tienen los escritos próximos a la época en que *Ser y Tiempo* fue escrito y que se caracterizan por plantear la pregunta ontológica fundamental a través de una analítica existencial del Dasein. En la segunda se apuntará la nueva orientación que en el modo de tratar el problema del ser aparece progresivamente a partir de 1930.

I EL PLANTEAMIENTO INICIAL DE LA PREGUNTA POR EL SER EN HEIDEGGER.

Se tratará a continuación de exponer sucintamente cómo acomete Heidegger inicialmente, esto es, en la época cercana a *Ser y Tiempo*, el planteamiento de la pregunta por el ser. Se tratará de destacar cómo se plantea la aclaración del sentido del ser en cuanto tal y qué cariz fenomenológico toma tal aclaración.

§32 La analítica existencial como preparación para un planteamiento del sentido del ser en cuanto tal.

Vivir es un habérselas con el mundo. Este habérselas es ya y siempre comprender de una u otra manera aquello con lo que nos habemos y a nosotros mismos. En este sentido, vivir es ya y siempre comprender ser, el ser de aquello con que nos habemos y nuestro ser mismo. No, sin embargo, de manera teórica y explícita, es decir, no de manera ontológica. Vivimos comprendiendo pre-ontológicamente ser y el ser de aquello con lo que nos habemos. Nosotros somos en nuestro vivir el lugar donde esta comprensión de ser se lleva a cabo. Somos el lugar del ser –Dasein-, somos el *Ahí* donde se abre este espacio de juego esencial. Trascendiendo a otros entes y a nosotros mismos, somos el ente abierto a la comprensión del ser.

Si este “Ahí”, esta apertura esencial, esta comprensión de ser, es condición de posibilidad para que aparezca todo ente, toda indagación sobre el sentido de las cosas es penúltima mientras el ser en cuanto tal y su sentido queden sin aclarar. Llevar a cabo una aclaración explícita, teórica, ontológica del ser en cuanto tal, esto es, llevar a cabo una ontología fundamental, es lo que Heidegger se propone en *Ser y tiempo*.

Para llevar a cabo esta tarea, Heidegger considera necesario aclarar previamente, de manera ontológica, el ser del ente que somos nosotros mismos, esto es, del Dasein. ¿Por qué?: Fundamentalmente por dos razones: primero,

porque si este ente es el lugar de la comprensión del ser, toda aclaración del ser en cuanto tal remite a una aclaración del ente donde se lleva a cabo tal comprensión de ser. Segundo, porque el ser de este ente que en cada caso somos, consiste justamente en haber-de-ser y en habérselas con su ser. Es decir, el ser del Dasein no aparece como una suerte de esencia material ya determinada: siendo, el Dasein pone en juego ejecutivamente su ser mismo. Con esto se señala un peculiar carácter ontológico en el ser del ente que somos.

En tanto que el Dasein pone su ser en juego teniendo que ser por mor de sí, el ser del ente que somos consiste en *existir*. La aclaración ontológica del Dasein como requisito previo para el planteamiento del sentido del ser en cuanto tal ha de tener, por tanto, el carácter de una analítica existencial. A continuación se señala esquemáticamente qué orientación toma tal aclaración.

§33 *Ser-en-el-mundo* como hilo conductor de la analítica existencial. La noción de mundo. El ser de los entes intramundanos.

El Dasein, el ente que en cada caso somos, está siempre ya en un mundo. No en el sentido de que tenga una relación con un mundo que está más allá de él, sino que a este ente le es esencial el fáctico ser ya en un mundo. Este ser-en-el-mundo mismo es un carácter estructural unitario del Dasein. Partiendo de tal "indicación formal" Heidegger lleva a cabo una aclaración fenomenológica de los distintos momentos que funcionan en el ser-en-el-mundo cotidiano con el fin de ganar una clarificación ontológica unitaria del Dasein.

El mundo no es algo donde el Dasein esté a la manera de dos cosas que estuvieran una al lado de otra o una en relación a otra. El Dasein sólo puede ser en un mundo en la medida en que su ser consiste en estar ya abierto a un mundo. Si el Dasein es siendo en un mundo lo puede ser sólo porque el mundo está existencialmente abierto. Que el mundo esté existencialmente abierto quiere decir que el mundo está articulado significativamente en tal aperturidad por mor del Dasein mismo. Esta mundaneidad o aperturidad de mundo propia del Dasein tiene, por tanto, un carácter existencial.

Siendo en un mundo, el Dasein se comprende a sí mismo. Es decir, el Dasein no se comprende inmanentemente para habérselas posteriormente con un mundo más allá de él sino que siendo existencialmente en el mundo el ente que somos se las ha consigo y con los entes intramundanos que comparecen. El ser de los entes intramundanos puede tener, por otra parte, caracteres distintos. Primariamente, los entes que intramundanamente se muestran funcionan con el carácter de algo a mano [zuhanden] que está en condición respectiva en el horizonte de una significatividad que “abre mundo”. De manera derivada lo que aparece puede mostrarse como algo que meramente está delante, los entes se muestran entonces con otra forma de ser, al modo del irrespectivo “estar meramente delante” [vorhanden]. De igual manera, los otros Dasein que no son el mío, son entes abiertos y comprendidos en su peculiar forma de ser ya y siempre que el Dasein es en el mundo. Siendo en un mundo el Dasein se las ha ya y siempre con los otros, este habérselas con los otros es pues un momento existencial del Dasein mismo.

A partir de lo expuesto podemos ahora introducir la noción de verdad originaria que Heidegger maneja.

§34 La noción de la verdad originaria en Heidegger.

Heidegger critica la concepción tradicional de que el enunciado apofántico sea el lugar originario donde la verdad acontezca. El enunciado tiene un carácter mostrativo. Muestra aquello que enuncia. Pero sólo tiene sentido decir que aquello que enuncia sea o no verdadero porque, en un sentido originario, el enunciado está remitido a aquello que originariamente puede venir a mostración desocultándose. “La verdad de la proposición hunde sus raíces en una verdad más originaria (desocultamiento), esto es, en el carácter manifiesto antepredicativo de lo ente”⁹⁴. Este mostrarse es lo que es verdadero de una manera originaria y lo que posibilita hablar de manera derivada de la verdad del enunciado. Aún más, en

⁹⁴ M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, p.130. Cf. También *Lógica, la Pregunta por la Verdad*, p.159.

la medida en que el Dasein es en su esencia aquel ente que está ya abierto y que hace posible el venir a mostración de todo ente, el Dasein es el lugar donde todo mostrarse desvelador acontece, y además acontece en él de manera esencial. Por eso dirá Heidegger que “primariamente “verdadero”, es decir, descubridor, es el Dasein”⁹⁵. El Dasein mismo es pues en la verdad. En un sentido originario, la verdad existe, es decir, tiene la forma de ser del Dasein.

Para Heidegger, sin embargo, tan originaria como la verdad misma es la no verdad. La no verdad no es originariamente error o mentira. La no verdad se entiende originariamente como ocultamiento o no-desocultamiento⁹⁶. El Dasein es cooriginariamente en la verdad y en la no verdad porque en su “Ahí”, en su estar abierto a un mundo, sacando del ocultamiento se ha ocultado ya también de manera esencial⁹⁷. Pero para entender adecuadamente este carácter ocultador esencialmente ligado a la aperturidad del Dasein hay que aclarar el carácter que tal aperturidad tiene para Heidegger.

§35 La aperturidad del Dasein. Metodología fenomenológico-hermenéutica de Heidegger y su fundamento en la analítica existencial.

El análisis que Heidegger realiza de la aperturidad del Dasein, esto es, de su esencial *ser en* un mundo, del ser-en en cuanto tal, es especialmente importante. No sólo los resultados de la analítica existencial se apoyan fundamentalmente en estos análisis sino que ellos sirven de fundamento fenomenológico a su comprensión de la filosofía como fenomenología hermenéutica.

Tratemos de aprehender antes de nada lo que en la caracterización de la aperturidad del Dasein o *Ahí* se está dilucidando. Una aclaración de la aperturidad del Dasein apunta formalmente al modo como existencialmente se lleva a cabo la apertura del espacio de juego de toda comparecencia. En este sentido, apunta a una dilucidación del carácter existencial de toda comparecencia. Lo que aquí digo

⁹⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, , p.220.

⁹⁶ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, §21.

⁹⁷ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.222.

no es una interpretación forzada. Heidegger mismo al analizar la verdad originaria como fenómeno, señala lo siguiente:

“sólo con la aperturidad del Dasein se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad. Lo mostrado más arriba respecto de la constitución existencial del Ahí... no se refería sino al fenómeno más originario de la verdad” (*Ser y Tiempo*, pp.220-221).

Una nota a pie de página remite precisamente a las páginas que analizan la aperturidad existencial del Dasein y que ahora vamos a exponer esquemáticamente. En definitiva, lo que está en juego al llevar a cabo una caracterización del Dasein en su aperturidad, es una caracterización existencial del modo como todo descubrimiento o mostración acaece.

A continuación paso a destacar algunos momentos que me interesa subrayar en tal análisis.

§35.1 El análisis de la aperturidad del Dasein.

Heidegger articula su análisis de la aperturidad, esto es, del existencial ser-en del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo, en dos momentos cooriginarios: la disposición afectiva [Befindlichkeit] y el comprender [Verstehen]; estos dos momentos están originariamente determinados por lo que Heidegger llama discurso [Rede].

La disposición afectiva no apunta a un estado afectivo psicológico concomitante al estar en el mundo, sino a que el estar-en-el-mundo mismo está existencialmente abierto siempre desde un “encontrarse” determinado: la disposición afectiva abre al Dasein en tanto que arrojado, esto es, como fácticamente existente; abre anímicamente el Ahí como totalidad; y abre el Ahí como espacio que nos concierne y al que estamos consignados de una u otra manera. Que la disposición afectiva constituya un momento de la aperturidad misma quiere, en fin, decir, que ella abre y conforma existencialmente nuestro ser-en-el-mundo.

El comprender como momento de la aperturidad del Ahí no tiene por su parte el carácter de un aprehender. Estando en un mundo el Dasein está fácticamente en determinadas posibilidades que han abierto ya el mundo por mor del Dasein mismo. Estar en ciertas posibilidades no quiere decir aquí estar aprehendiéndolas como tales posibilidades. Que el Dasein esté fácticamente en determinadas posibilidades quiere decir que el ser en el mundo es constitutivamente ser-en posibilidades que abren mundo. Junto con el fáctico poder-ser desde posibilidades abiertas el ser en el mundo se articula al modo de un “proyecto”, de un “estar en camino hacia” en el que el ser-ahí en cuestión se encuentra ya en cada caso. El Dasein en tanto que ser-en está por tanto fácticamente en posibilidades abiertas habiéndose proyectado ya en y desde posibilidades. Insisto que no en el sentido de que el ser-ahí esté aprehendiendo y decidiendo posibilidades, sino en el sentido de que el ser-ahí está ya abierto en y desde determinadas posibilidades habiéndose proyectado en ellas.

Desde este proyectarse en un horizonte de posibilidades se cumple todo desarrollo derivado del comprender. La comprensión en la que “algo” funciona ya, de manera no necesariamente expresa, como “algo”, es un desarrollo articulado de este comprender proyectivo-posibilitante: “una elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender”⁹⁸. A esta comprensión la denomina Heidegger interpretación [Auslegung]. “La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”⁹⁹ sino que, en tanto que elaboración de la proyección de determinadas posibilidades, le es esencial una condición horízontica que la antecede y hace posible. La interpretación se lleva a cabo desde el horizonte de un haber previo, esto es, sobre un fundamento comprensivo de posibilidades ya proyectadas; desde el horizonte de una manera previa de ver, esto es, sobre la base de una peculiar dirección en que la elaboración del comprender se realiza; y, finalmente, desde el horizonte de una manera de concebir previa, esto es, sobre la base de una articulación conceptual determinada. El desarrollo del comprender depende, por tanto, de un horizonte antecedente esencial. A esta condición

⁹⁸ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.148.

⁹⁹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.150.

horiz3ntica antecedente es a la que se apunta cuando se se1ala que toda comprensi3n tiene un car1cter esencialmente hermen3utico.

La aperturidad del Dasein tiene por tanto el car1cter de un comprender proyectado en posibilidades y afectivamente dispuesto. Todo desarrollo del comprender, por otra parte, se lleva a cabo como interpretaci3n dentro de una estructura horiz3ntica f1ctica antecedente. Si esta es una caracterizaci3n existencial originaria del Dasein, se entiende bien por qu3 para Heidegger "la interpretaci3n es algo cuyo ser es el del propio vivir f1ctico"¹⁰⁰.

A la estructura formal de la aperturidad en que se desarrolla toda comprensi3n articulada la denomina Heidegger *sentido*. El t3rmino *discurso*, por otra parte, apunta a la articulaci3n misma que configura originariamente el comprender y, por tanto, al modo de articulaci3n en que la aperturidad comprensora se lleva a cabo. Para Heidegger, La comprensi3n efectiva est1 siempre articulada ya en la forma del discurso. Por eso puede decir que "a las significaciones les brotan las palabras"¹⁰¹.

El enunciado es, por su parte, una modalidad interpretativa derivada que muestra "algo" como "algo" de manera expl3cita y ostensiva. Los enunciados que se mueven en un determinar y, desde luego, los enunciados cient3ficos, conllevan en su mostraci3n una peculiar objetivaci3n¹⁰². La posibilidad misma del enunciado tiene su fundamento en la aperturidad originaria, entendida como comprender afectivamente dispuesto y discursivamente articulado¹⁰³.

Tenemos que se1alar, finalmente, que el Dasein tiene una tendencia a interpretarse a partir del horizonte de lo que ya est1 p1blicamente interpretado. Esta tendencia *comprensiva* propia del Dasein es lo que Heidegger denomina ca3da. La ca3da, en tanto que tendencia comprensiva, es un momento esencial de la aperturidad misma del Dasein. El Dasein, absorbi3ndose en un mundo, tiende constantemente a interpretarse en su ser a partir del ser de lo intramundano, esto es, a partir de los entes que comparecen en el mundo.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Ontolog3a, Filosof3a Hermen3utica de la Facticidad*, p.15.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.161.

¹⁰² Cf. M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenolog3a*, p.298.

¹⁰³ Cf. M. Heidegger, *L3gica, la Pregunta por la Verdad*, pp.133-134; *Ser y Tiempo*, p.156.

A partir de los rasgos estructurales de la analítica existencial que acabamos de exponer sintéticamente podemos entender el sentido hermenéutico que toma en Heidegger la forma particular de comprensión que es la fenomenología.

§35.2 Metodología fenomenológico-hermenéutica de Heidegger y su fundamento en la analítica existencial.

En la introducción de *Ser y Tiempo* se nos dice que “de la investigación misma se desprenderá que el sentido de la descripción fenomenológica en cuanto método es el de la interpretación [Auslegung]”¹⁰⁴. Como acabamos de ver, en el análisis de la aperturidad existencial del Dasein se encuentra la exposición del carácter *originariamente* interpretativo de toda comprensión que, presuntamente, dota de un apoyo fenoménico concreto a la anterior tesis de Heidegger. Si a la aperturidad del Dasein le es esencial un horizonte interpretativo que, además, tiene una tendencia a la desfiguración cadente, no podemos entonces tomar como fenómeno, como la cosa misma, aquello que inmediatamente se muestra en tal horizonte comprensivo. A constatar esto es a lo que el siguiente texto apunta:

“El ente puede mostrarse desde sí mismo de diversas maneras, cada vez según la forma de acceso a él. Se da incluso la posibilidad de que el ente se muestre como lo que él no es en sí mismo. En este mostrarse el ente “parece...”. Semejante mostrarse lo llamamos parecer [Scheinen]... en nuestra terminología asignamos al término “fenómeno” a la significación positiva y originaria de φαίνόμενον, y distinguimos fenómeno de apariencia, como la modificación privativa de fenómeno”. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp.28-29.

Lo que aparentemente se muestra está ya, como antes dijimos, cooriginariamente en la verdad y también, en tanto que encubierto, en la no verdad: “lo descubierto y lo abierto lo está en el modo del disimulo y de la obstrucción... a fuer de esencialmente cadente, el Dasein está, por su misma constitución de ser, en la <no verdad>”¹⁰⁵. Fenómeno, la cosa misma, no es pues

¹⁰⁴ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.38.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.222.

algo que se muestre de manera inmediata y regular sin más, sino lo originario que, por debajo de lo inmediatamente desfigurado, hay que ganar¹⁰⁶. En tanto que la fenomenología está dirigida a ganar lo que las cosas *originariamente* son, la fenomenología es el proceder propio del pensar ontológico:

“¿Qué es aquello que la fenomenología debe hacer ver?... evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente no se muestra, aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo es algo que pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento. Ahora bien, aquello que eminentemente permanece oculto o recae de nuevo en el encubrimiento, o sólo se muestra “disimulado”, no es este o aquel ente, sino... el ser del ente” M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.35¹⁰⁷.

¿Cómo puede la fenomenología llevarse a cabo?: A través de un esfuerzo interpretativo expreso, teórico (Interpretation). En tanto que interpretación comprensiva, tal esfuerzo ha de tener necesariamente un momento horizóntico-proyectante esencial. Ahora bien, cuando Heidegger señala que tal esfuerzo interpretativo ha de guiarse por las cosas mismas, ¿qué quiere decir?: reconozcamos por ahora que es difícil poder responder taxativamente a esta pregunta en el marco del pensamiento de Heidegger en la medida en que toda remisión a lo dado está inevitablemente mediada por un horizonte comprensivo antecedente¹⁰⁸.

En todo caso, según Heidegger, porque lo que se muestra lo hace regularmente a la luz de un horizonte pre-comprensivo que lo desfigura es necesario precavernos contra esta desfiguración. En la comprensión funciona siempre un horizonte interpretativo previo transmitido por la tradición. Este horizonte funciona ejerciendo una presión en lo que comprendemos de manera

¹⁰⁶ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.36.

¹⁰⁷ También, Cf. *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.466.

¹⁰⁸ Una frase de *Ser y Tiempo* puede servirnos para indicar genéricamente cómo concibe Heidegger la situación en que se mueve el pensamiento fenomenológico. Heidegger señala que “el Dasein es para sí mismo ónticamente cercanísimo, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño” (*Ser y Tiempo*, p.16). Porque ontológicamente lejanísimo, su interpretación ontológica requiere de un momento constructivo-proyectante expreso. Porque preontológicamente no extraño, tal interpretación puede para Heidegger orientarse y ganarse originariamente. Porque ónticamente cercanísimo el esfuerzo interpretativo tiene que precaverse constantemente contra las desfiguraciones cadentes.

inmediata. Esto es, dirige la comprensión sin que nos hayamos apropiado del horizonte comprensivo antecedente en que ésta funciona. El acceso propiamente fenomenológico requiere, para Heidegger, que nos hagamos cargo de este horizonte encubridor y “petrificado” de la tradición con el fin de disolverlo y reapropiármolo originariamente. Este “hacerse cargo” que está dirigido a una finalidad positiva es lo que Heidegger denomina “desmontaje” o “destrucción” de la tradición y, en sí mismo, es un momento fenomenológico interpretativo.

En resumen, debido a que la vida fáctica, en su aperturidad, es esencialmente proyectante-interpretativa-cadente, la fenomenología, entendida como desentrañamiento del sentido y fundamento de lo que se muestra, como realización efectiva de la ontología, sólo puede llevarse a cumplimiento como comprensión hermenéutica.

§36 El ser del Dasein como cuidado y la temporalidad como su fundamento originario.

A partir del análisis de la aperturidad del Dasein, Heidegger puede mostrar que en el ser del Dasein subyace una estructura unitaria peculiar. Por un lado el Dasein, en tanto que aperiente-comprensor, está ya y siempre proyectado en posibilidades. El Dasein, en su ser en el mundo, es pre-siéndose. Además, en tanto que aperiente-comprensor, este pre-serse del Dasein acontece sobre un suelo comprensivo antecedente. El Dasein es pre-siéndose desde lo ya sido. Finalmente, en tanto que fácticamente aperiente-comprensor, el Dasein es en el mundo en forma cadente, esto es, es en el mundo con la tendencia esencial a comprenderse desde el mundo. Esta “pre-serse ya en un mundo cabe al mundo” que explicita de manera unitaria el carácter existencial del Dasein lo va a llamar Heidegger “cuidado” [Sorge]. El ser del Dasein, en cuanto ente al que le es esencial la existencia, consiste en cuidado.

La analítica existencial de Heidegger desemboca con esto en una primera articulación ontológica unitaria del ser del Dasein. Sin embargo, Heidegger no se queda ahí. Para Heidegger la estructura unitaria del cuidado remite a un

fundamento que la hace posible: la temporalidad. Es decir, en el cuidado se vislumbra una peculiar estructura unitaria extáticamente abierta en tres direcciones. El “pre-serse” es un estar proyectado con un carácter futurizoposibilitante. Que este pre-serse se proyecte desde lo ya sido quiere decir que en el cuidado está ya extáticamente abierto lo sido-pasado en cuanto tal. En su “pre-serse ya” el Dasein se encuentra arrojado en forma cadente, esto es, está abierto a lo que se hace presente. Esta estructura unitaria, que se despliega abriéndose extáticamente hacia el futuro, pasado y presente, es la temporalidad. El carácter extático de la temporalidad es el reflejo del carácter aperiente del ser del Dasein mismo o, mejor dicho, el fundamento que hace posible su aperturidad, su “Ahí”¹⁰⁹. El ser-ahí puede ser en la forma del cuidado porque es, de manera originaria, un ente extáticamente abierto, esto es, un ente al que le es esencial un trascender.

La temporalidad como sentido del ser del Dasein, además de mostrarse como fundamento del cuidado, sirve para aclarar también la posibilidad del carácter temporal del Dasein en cuanto que ente que acontece “extendiéndose” en el tiempo. Pero, entiéndase bien, al Dasein en su acontecer le puede convenir el carácter de lo histórico-biográfico sólo porque en su ser tiene el carácter existencial de la historicidad. Es decir, sólo porque el Dasein existe en forma temporal extáticamente abierta puede contar el Dasein con su pasado y puede acontecer una “transmisión” de su haber-sido. El Dasein no es originariamente un ente que acontezca dentro de la historia sino el lugar donde algo como historia en un sentido biográfico y científico es posible.

La temporalidad o tiempo originario no es, de igual manera, en el tiempo, entendido intramundaneamente, sino que la comprensión del tiempo que regularmente tenemos aparece como una interpretación fundada en la temporalidad extática. De manera originaria, es la temporalidad misma la que se temporaliza de manera unitaria en el juego de los tres éxtasis temporales. En sus posibilidades de temporalización la temporalidad aparece como el horizonte originario que configura tanto el sentido del ser del Dasein en cada caso, como la interpretación cotidiana del tiempo.

¹⁰⁹ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, pp.350-351.

Si el Dasein es el ente que comprende ser, y no sólo el ser de tal o cual ente sino que es el ente que en su aperturidad comprensora es habiéndose con el ser en cuanto tal, y si la temporalidad hace posible el Dasein en su constitución ontológica, quizá el sentido del ser pudiera deslindarse a la luz de un modo originario de la temporalidad¹¹⁰. Heidegger tenía la pretensión inicial de mostrar que este modo de temporalización originario podría erigirse en el horizonte a partir del cual cabría dilucidar por fin la pregunta acerca del sentido del ser en cuanto tal. Esta pretensión programática, que constituye el meollo al que apunta *Ser y Tiempo*, quedó frustrada. El preguntar de Heidegger, sin dejar de apuntar al mismo fin, toma a partir de entonces vías nuevas de planteamiento.

¹¹⁰ Cf. M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.397.

II EL PLANTEAMIENTO FINAL DE LA PREGUNTA POR EL SER

Alrededor de los inicios de los años 30 se nota un cambio apreciable de orientación o, si se quiere, una profundización en el planteamiento de la cuestión ontológica fundamental. El camino que realizaba la búsqueda de una ontología fundamental por medio de la analítica existencial y del horizonte de la temporalidad es abandonado. Vamos a tratar de caracterizar esquemáticamente el sesgo nuevo que toma el pensar ontológico de Heidegger tratando de comprender los motivos internos de dicho cambio.

Esta breve caracterización va a ser desarrollada por medio de tres párrafos. Se apuntará primeramente la relevancia que en el pensamiento de Heidegger va a cobrar la diferencia ontológica. A continuación se considerarán los motivos que subyacen al abandono del Dasein como hilo conductor para el planteamiento de la pregunta ontológica. Finalmente, se expondrá brevemente el carácter que Heidegger va a asumir como propio del pensamiento sobre el ser.

§37 La diferencia ontológica y el nuevo planteamiento de la pregunta por el ser.

Heidegger, con plena conciencia de ello, pensaba inicialmente el ser y los modos de ser de dos maneras diferentes. Por un lado, cuando Heidegger se refería a la ontología fundamental o hablaba de una dilucidación del sentido del ser en cuanto tal a partir de la temporaneidad (Temporalität), el ser aparece como horizonte último que articula y hace posible todo acontecer sin estar ligado expresamente a uno u otro ente¹¹¹. Por otro lado, Heidegger habla a menudo del ser como correlato del modo en que lo ente se manifiesta. Se habla así por ejemplo de que el ser del Dasein está constituido por el cuidado, de que al Dasein le va su ser mismo o, también, de que el ser de la mesa en tanto que útil es comprendido preontológicamente en el uso cotidiano o de que esta misma mesa

¹¹¹ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.230.

puede comparecer también con el modo de ser de algo dado meramente delante, como un mero cuerpo de madera por ejemplo. En este segundo uso el ser queda vinculado a un plano óptico y la diferencia ser-ente, salvando otras diferencias importantes de pensamiento, se asemeja a la correlación noético-noemática en Husserl. Pues bien, Heidegger se distanciará cada vez más de todo análisis ontológico fundamental que se oriente o abra camino a partir de la consideración del ser *de lo* ente o de algún ente señalado. Trataré de apuntar a continuación algunas de las razones por las que, para Heidegger, el acceso radical al problema del ser deja de tener una “mediación óptica”.

En la segunda acepción de “ser” que hemos indicado, éste está primariamente pensado desde lo ente. Pues bien, una consideración cuidadosa muestra que esta orientación óptica, llevada hasta el final, anula la diferencia ontológica misma (diferencia ser-ente). Esto puede advertirse mediante un ejemplo. Tomemos los modos de ser en que la mesa, en tanto que ente intramundano, puede comparecer. Tratemos de distinguir lo ente y el ser en cada uno de los casos en que la mesa aparece como útil a mano y como algo meramente dado delante. Fijémonos que la diferencia ser-ente se anula si sostenemos que el ente es distinto en cada uno de los dos casos: es decir, si sostenemos que hay dos entes, una mesa de uso y un objeto de madera. Miradas así las cosas el ente cambiaría con el modo de ser y a cualquier cambio en el modo de ser correspondería un ente distinto: el ente concreto contiene ya su modo de ser y la modificación en el modo de ser es una modificación del ente, la diferencia entre ser y ente se torna borrosa y desaparece, ser y ente se convierten en lo mismo¹¹². Parece que la diferencia ser-ente, pensada desde lo ente, si ha de mantenerse ha de ser pensada de otro modo. La segunda posibilidad es pensar que el ser tiene en un caso el modo de lo que está a mano y en el otro el modo de lo dado delante sin más. El problema constituye aquí saber qué es el ente, lo supuestamente obvio, en ambos casos. Se dirá: el ente es, en ambos casos, la mesa que tengo delante. Pero esta respuesta tiene consecuencias fatales porque

¹¹² De la misma manera como la absolutización de la correlación noético-noemática en Husserl termina disolviendo la diferencia entre un plano noético y uno noemático

entonces aparece el enigma de qué constituye la unicidad de lo ente. ¿Por qué es en ambos casos, la mesa, el mismo ente?, ¿acaso porque hay un sustrato material que permanece?: ¡pero esta respuesta no reflejaría sino la asunción tradicional de lo que constituye el ser de lo ente!. Si decimos que el ser se modifica y que el ente no cambia, ¿no lo hacemos acaso porque en nuestra respuesta nos movemos ya de manera oculta en una noción antecedente del ser de lo ente?. Como vemos, el establecimiento de la diferencia ser-ente pensada de esta manera depende fatalmente de un horizonte ontológico antecedente desde donde comparece el ente. En tal horizonte ontológico estamos instalados pero no lo asumimos como diferencia. Mientras consideramos la diferencia ontológica desde lo ente, lo propiamente ontológico-esenciante de lo que comparece se nos va de entre las manos. Demos la palabra a Heidegger:

“¿Qué pasa, entonces, con la diferenciación entre ente y ser?. En esa diferenciación <<tenemos>> ante nosotros dos elementos diferenciados: el ente y el ser. Pero si en esa diferenciación uno de los diferenciados (a saber, el ser), sólo es la más vacía generalización del otro y sólo a ese otro debe su esencia y si, por tanto, todo lo plenamente consistente y lo que tiene tal carácter se carga a la cuenta del ente y el ser en verdad no es nada, sino a lo sumo el sonido de una palabra vacía, entonces la diferenciación, en general, no puede pretender ser algo perfectamente válido. Para ello cada uno de los dos <<ladados>> tendría que poder afirmar de suyo un genuino y radical derecho a la esencia” M. Heidegger, *Conceptos Fundamentales*, p.34..

En otras palabras, mientras nos mantengamos comprendiendo el ser desde el ente no puede mantenerse la diferencia ente-ser de manera cabal. Esto llevará a Heidegger a pensar el problema ontológico sin referencia a un plano óntico. El ser va a ser comprendido primariamente como lo esenciante que no se manifiesta ya ónticamente, sino que en su esenciar se retira y torna oculto. “Al ser mismo pertenece esta esencia: substraerse a toda explicación desde lo ente. Substrayéndose se retira de la determinabilidad, de la revelabilidad. Al hurtarse de la revelabilidad, él mismo se oculta”¹¹³.

¹¹³ M. Heidegger, *Conceptos Fundamentales*, p.60.

Desde la nueva perspectiva ganada, en relación al problema anteriormente planteado cabría ahora decir que la razón última de que asociáramos distintos modos de ser (como útil-como estando delante) a un único ente, estribaba en que en la correlación ser-ente que se había delimitado esenciaba ya, de manera oculta, la esencia de lo ente como substrato idéntico. Es decir, la distinción de “los modos de ser” estaba hecha a partir del descubrimiento de lo ente bajo una luz esencial que no comparecía ni se ponía en cuestión porque se ocultaba o retiraba en su esenciar mismo. Pero justamente, si el ente está puesto a la luz desde un esenciar previo que se oculta y si de lo que se trata es de pensar el ser, tal pensar no puede regirse primariamente por el ente sino que tiene que dirigirse a lo que en el esenciar del ente esencia retrayéndose. La diferencia ontológica ha de ser entonces pensada desde el esenciar del ser mismo que se retrae y no desde lo ente¹¹⁴. En el epílogo a “¿Qué es metafísica?” Heidegger señala en una nota de 1943: “En la verdad del ser se presenta el ser [Seyn] como esencia de la diferencia; este ser [Seyn] en cuanto “no ser” [en cuanto que esencia retrayéndose] es el acaecimiento propio antes de la diferencia [la diferencia pensada aquí desde lo ente] y por eso sin ente”¹¹⁵.

Ya en el curso *Problemas Fundamentales de la Fenomenología* de 1927, Heidegger sostenía que

“la posibilidad de la ontología... coincide con la posibilidad de llevar a cabo de modo suficientemente claro la distinción entre el ser y el ente y, por tanto, con la posibilidad de realizar el paso de la consideración óptica del ente a la tematización ontológica del ser”¹¹⁶.

De consuno con el énfasis puesto por Heidegger en la salvación de la diferencia ontológica, se ve conducido progresivamente a un esfuerzo por desarraigar el planteamiento ontológico de una orientación óptica. Esto lleva consigo un paso atrás que hace que el pensamiento del ser no pueda desarrollarse a partir de una referencia óptica ni orientarse a la búsqueda de un

¹¹⁴ Cf. M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, p.134, nota 38c de 1929.

¹¹⁵ M. Heidegger, “Epílogo a <<¿Qué es metafísica?>>”, p306.

¹¹⁶ M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.322. Cf. También, p.398.

fundamento óntico último. En este sentido, pensar el ser ya no puede concebirse como un pensar onto-teológico, lo que en Heidegger quiere decir, metafísico¹¹⁷. Pensar el ser aparecerá ahora como un volverse o un corresponder al esenciar aperiante que ya se ha ocultado en la comparecencia de lo ente.

El énfasis puesto en la necesidad de pensar el ser desde su retraimiento y no primariamente desde lo ente mismo lleva consigo, inevitablemente, un replanteamiento del proyecto ontológico que inicialmente se pretendía llevar a término a partir de la analítica existencial.

§38 Abandono del Dasein como hilo conductor ontológico. El ser pensado a partir de las nociones de Ereignis, Lichtung y Seyn.

La consciente duplicidad de sentidos que inicialmente Heidegger manejó en relación al ser tiene su reflejo en una duplicidad de sentidos en que inicialmente se mueve la comprensión del Dasein. El Dasein, nos dice Heidegger de entrada, es un ente con un modo de ser determinado: cuidado o existencia. El ser del Dasein se piensa aquí como ser de un ente particular. El Dasein, nos dice también Heidegger, es el lugar donde además de comprenderse el ser, el ser mismo comparece esenciando, esto es, abriendo un espacio de juego. El ser se está pensando aquí como el ser en cuanto tal, sin vinculación a lo ente. El Dasein es en el primer caso un ente que tiene un ser, en el segundo caso el lugar iluminado por el ser, el lugar donde esencia el ser en cuanto tal. El planteamiento ontológico inicial se dirigía a aclarar primeramente el ser del Dasein (en tanto que ente) para ganar el horizonte desde donde pudiera plantearse el sentido del ser en cuanto tal. Pero fijémonos en que para que esto pudiera realizarse, este horizonte habría de ser algo así como una topología del espacio de acaecimiento del ser, esto es, del Dasein en un sentido *ya no óntico*.

¹¹⁷ Cf. M. Heidegger, “Epílogo a <<¿Qué es metafísica?>>”, p.304; “Tiempo y Ser”, p.44; “Carta sobre el humanismo”, p.322 y con un mayor desarrollo en la conferencia “La constitución onto-teológica de la Metafísica”.

Que el planteamiento inicial de la pregunta por el ser se gana a partir de una dirección óptica, es decir, a partir de la analítica existencial del Dasein, lo ilustra perfectamente este texto:

“la ontología tienen como disciplina fundamental la analítica del Dasein. En ello se funda asimismo el hecho de que la ontología no pueda fundamentarse de una forma puramente ontológica. Su posibilidad misma remite a un ente, esto es, a lo óptico: al Dasein. La ontología tiene un fundamento óptico” M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.26..

La necesidad de plantear la pregunta por el ser sin vincularla a lo ente lleva a descartar la analítica existencial como vía para el planteamiento ontológico. Intentemos comprender por qué. Si el ser tiene que pensarse como lo esenciante oculto, el ente que es el Dasein no puede constituirse ya en hilo conductor ontológico. El ser ha esenciado ya en el Dasein y en la comprensión del Dasein. El ser está más acá de nosotros mismos¹¹⁸. Es decir, mientras estemos remitiendo el ser en cuanto tal a un ente que lo comprende, estaremos dando al planteamiento de la pregunta ontológica un fundamento óptico. Con ello se obviará que el Dasein, en cuanto que ente abierto, sólo es porque ya antes el ser esencia. Si damos un paso atrás para pensar que el ser en cuanto tal es el fundamento último de la posibilidad del Dasein caemos en la cuenta que una analítica existencial no puede servir de hilo conductor para dibujar el horizonte desde dónde articular el ser en cuanto tal. Justamente al contrario, el Dasein en tanto que ente sólo es porque el ser acaece apropiándose del Dasein. El lugar originario de la verdad deja entonces de ser el Dasein mismo para vincularse al ser en cuanto tal. Al ser que no comparece ya en lo abierto del Dasein sino que, abriendo el claro de lo abierto donde lo ente comparece, se retira. El Dasein es en la verdad sólo porque originariamente el ser se ha donado reteniéndose y ocultándose. En este sentido, la verdad originaria es la verdad del ser que predomina como encubrimiento, como no-verdad¹¹⁹. Si el lugar originario de la verdad ya no es el Dasein, la analítica existencial desaparece entonces como vía de acceso al ser en cuanto tal. Con

¹¹⁸ Cf. M. Heidegger, “Tiempo y Ser”, p.42.

¹¹⁹ Cf. M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, p.199; “El origen de la obra de arte”, p.43.

esto se supera una cierta “subjetividad existencial” que, aunque aquí cabría matizar mucho y esto se señala con las reservas oportunas, afectaba a la elaboración de la pregunta por el ser en el primer Heidegger.

En tanto que el ser (Seyn, entendido como lo esenciante oculto) se ha apropiado [ereignet] del espacio de lo abierto en que el hombre se encuentra, el ser en cuanto tal no comparece dentro de este espacio de juego. El ser (Seyn) hace posible el espacio de juego abriéndolo y alumbrándolo –posibilitando un claro, Lichtung- pero justamente, porque es el fundamento esencial de ese claro, no está ya dentro de él sino que siempre se ha retraído a él. En definitiva, la analítica existencial, la analítica del espacio de juego no puede pretender ser una vía mediante la cual pueda proyectarse comprensoramente aquello que, prestando su fundamento al espacio de juego, no comparece ya dentro de él.

En el texto de 1928 “De la esencia del fundamento”, Heidegger localizaba todavía un fundamento originario en el proyecto de ser que se vincula a una voluntad libre que toma posición (esto es, en última instancia, al Dasein). En las anotaciones críticas a este texto de 1929 Heidegger señala: “la libertad no tiene nada en común con el fundamentar ni con el ser fundamento”, “todavía el inútil intento de pensar el Dasein pervirtiendo la verdad del ser [Seyn] en su giro”¹²⁰. En el texto de 1930 “De la esencia de la verdad” Heidegger señalará ya que los pasos decisivos del pensar conducen desde “la verdad como conformidad a la libertad existente *y de ésta a la verdad como encubrimiento y errar*”¹²¹, es decir, que el pensar ontológico se ve remitido más acá del Dasein a la verdad originaria del ser que se ha retraído ya de todo lo que el Dasein existente puede abrir.

§39 El ser como destinar de la historia acontecida. Corresponder atendiendo al ser como tarea del pensar ontológico.

Si bien Heidegger sigue teniendo presente el horizonte de un comprender fenomenológico hermenéutico en cada uno de los desarrollos de las distintas

¹²⁰ M. Heidegger, “De la esencia del fundamento”, pp.174-175.

¹²¹ M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, p.202. Cursiva mía.

“cuestiones” que va afrontando (arte, técnica, ciencia, la metafísica moderna, la filosofía de la subjetividad etc...), el carácter del pensamiento sobre el ser se concibe de manera particular: un pensamiento que tiene que corresponder a lo que siempre ya se ha retraído de lo abierto y siempre ya ha esenciado no tiene nada que representar ni puede ser propiamente contrastado con nada¹²². El pensar está poseído por el ser pero no puede apropiarse de él, no puede representarlo¹²³.

Esta idea de que en todo acontecer el ser ya ha acaecido y que, acaeciendo, el ser se ha apropiado y configurado el espacio de juego abierto, es lo que Heidegger quiere indicar cuando habla del ser como un destinar en la historia acontecida¹²⁴. El pensar, evidentemente, no tiene entonces poder ni para cambiar ni para apropiarse de este destinar mismo. Pero, según Heidegger, sí puede luchar en contra del olvido del ser. La tarea de una revisión crítica de la tradición cumple ahora el cometido de sacar a la luz los rasgos esenciales en que el ser esencia, particularmente en la metafísica moderna y en la era de la técnica, para luchar contra su olvido. El pensar ontológico se hace así cargo de que el hombre, antes que ser esto o aquello, por ser el lugar donde el ser esencia, es el guarda del ser. Volverse a escuchar al ser luchando contra su olvido es la tarea del pensar ontológico que no puede tomar ahora la forma de un pensar concipiente ni inscribirse en planteamientos metodológicos explícitos sino que ha de tornarse un meditar que se dispone a corresponder generosamente a lo que ya se ha retraído¹²⁵.

Si acaso podría decirse algo más sobre este corresponder en relación al ser en cuanto tal es que, en su disposición misma, puede quizá contribuir a “abrirse un espacio nuevo”, un nuevo advenir del ser, donde el hombre moderno, que sólo tiene ojos para el dominio de lo óptico, pueda conformarse a esencia, volver a hacerse cargo de su deuda para con el ser.

¹²² Cf. M. Heidegger, Epílogo a “La cosa”, pp.176-177.

¹²³ Cf. M. Heidegger, *Conversaciones del Camino*, p.147.

¹²⁴ Cf. M. Heidegger, “Tiempo y ser”, p.38ss.

¹²⁵ Cf. M. Heidegger, Epílogo a “La cosa” pp.177-179.

SECCIÓN II: EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA COMPRENSIÓN DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN LA FILOSOFÍA DE HEIDEGGER

En esta sección se va a llevar a cabo una exposición, a la vez que una crítica de la concepción heideggeriana del conocimiento científico empírico. La crítica que se va a desarrollar, aunque aspira a ser suficiente en sí misma, no va a entrar todavía en consideraciones de principio en relación al pensamiento de Heidegger sino que el horizonte de problemas que este pensamiento delimita va a ser, en cierto sentido, asumido.

Siguiendo la división efectuada ya en la anterior sección se ha dividido la exposición en dos partes que, por otra parte, han de leerse en fundamental continuidad. En la primera se realiza una exposición y una crítica de la concepción heideggeriana del conocimiento científico empírico en la época cercana a ser y tiempo. En la segunda parte se llevará a cabo una exposición crítica del nuevo cariz que toma la concepción heideggeriana del conocimiento científico empírico en el marco de su pensamiento posterior.

I EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN INICIAL DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN HEIDEGGER.

Se va primeramente a exponer y después a criticar los rasgos principales de la concepción de la ciencia empírica que laten en el pensamiento de Heidegger en la época cercana a *Ser y Tiempo*. En los primeros tres párrafos se realizará la exposición. Inmediatamente después se pasará a discutir críticamente la concepción expuesta.

§40 El conocimiento científico desde un horizonte existencial.

Para el Heidegger de la época de *Ser y Tiempo* la posibilidad del conocimiento científico empírico, como toda forma peculiar de habérselas con el mundo, arraiga en el comprender originario, esto es, en la aperturidad del Dasein. La verdad existe, pues a ella le es propio el modo de ser del Dasein¹²⁶. El conocimiento científico empírico, en tanto que forma particular y derivada del comprender, es un modo determinado en que el Dasein descubre el ente intramundano. Esto quiere decir, por lo tanto, que el conocimiento científico es una forma particular de ser descubridor, una forma de estar en la verdad. En tanto que un modo de desocultamiento, el conocimiento científico aparece como un modo aperiente particular de la existencia que tiene una configuración propia. Al preguntarnos por esta configuración, planteamos existencialmente la pregunta que interroga por el carácter de la forma conocimiento que es la ciencia. El siguiente texto da clara expresión a este planteamiento:

“Verdad significa desocultamiento del Dasein, la ciencia es una forma de verdad. Por lo tanto, la ciencia es una forma del desocultamiento del Dasein, es decir, un <<cómo>> del existir del hombre. Con ello hemos obtenido el horizonte básico para una interpretación de la ciencia a partir de la constitución del existir (es decir, de la forma de ser) del Dasein, o,

¹²⁶ Cf. M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.313.

dicho brevemente, para un concepto de ciencia articulado en términos de (y en conceptos referidos a) el Dasein¹²⁷.

A partir de este horizonte de cuestionamiento Heidegger va a sostener que la ciencia es una forma de verdad, una forma de desocultamiento, que acontece *por mor del desocultamiento del ente mismo* y que tiene un carácter matemático. A continuación se aclarará qué quiere decirse con esto.

§41 El carácter matemático del conocimiento científico.

El conocimiento científico empírico tiene el carácter de lo matemático en el sentido de que, metodológicamente, pone o proyecta de manera previa y expresa la configuración esencial que conviene a aquello que se pretende determinar. Para Heidegger, “lo matemático es aquella posición fundamental en la cual nos proponemos las cosas en aquel modo en que ya nos son dadas y deben ser dadas¹²⁸”. A continuación exponemos en tres puntos, con algo de detalle, en qué sentido era esto así para Heidegger.

§41.1 La proyección antecedente de una estructura de ser y la tematización a partir de conceptos fundamentales.

La ciencia empírica no es un mero aprehender hechos empíricos dados delante. Según Heidegger, la ciencia se lleva a cabo de tal manera que aquello que constituye su objeto está preconcebido en su ser. Es decir, lo que para la ciencia vale como real no tiene el carácter de lo que se muestra en nuestro cotidiano ocuparse del mundo sino que toma de antemano un sesgo esencial nuevo. En el marco de esta pre-concepción, el ente temático del caso se proyecta antecedentemente en sus rasgos esenciales a partir de conceptos

¹²⁷ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.157; También, Cf. *Ser y Tiempo*, p.357.

¹²⁸ M. Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, p.58.

fundamentales¹²⁹. Así, por ejemplo, en Newton, la aprehensión de la naturaleza, concebida esencialmente de antemano como contexto de movimiento, se lleva a cabo mediante conceptos fundamentales tales como la homogeneidad y continuidad de espacio y tiempo, el movimiento entendido como cambio de posición en la unidad de tiempo, el principio de inercia etc... sin que estos conceptos esenciales se extraigan por sí mismos de un análisis empírico inmediato. De hecho, un análisis empírico inmediato tendería a descartarlos por inválidos: así, el principio de inercia no se observa nunca en el mundo, sino que más bien funciona como un fundamento axiomático que regula la manera en que se aprehende la multiplicidad de lo empírico¹³⁰.

Estos conceptos fundamentales, vinculados a una estructura de ser previamente comprendida y proyectada, configuran temáticamente un campo de cuestionamiento: aquello que es o no relevante y cómo lo es¹³¹. La ciencia empírica tiene, en tanto que forma de conocimiento, el carácter de una tematización antecedente y expresa con la que se cuenta. Esto es lo que Heidegger quiere decir cuando habla del carácter matemático de la ciencia. Este carácter matemático antecedente es para Heidegger lo esencial de la ciencia en tanto que forma de conocimiento.

La tematización científica que pre-delimita en su ser el objeto tematizado arraiga en una comprensión pre-ontológica del ser. Si bien la ciencia cuenta con una cierta comprensión de lo esencialmente proyectado que se manifiesta en la posibilidad de modificar los conceptos fundamentales, tal comprensión es ontológicamente ciega¹³². La reflexión científica no tiene nunca el carácter de una consideración ontológica expresa del ser del ente que está puesto en cuestión sino que a la proyección esencial que le es propia subyace siempre una dirección óptica¹³³.

¹²⁹ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, GA2, p.357.

¹³⁰ Cf. M. Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, B§5e).

¹³¹ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, §26c).

¹³² Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, §27.

¹³³ Cf. M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.457.

§41.2 Experimento y proyección matemática.

Este carácter matemático que es intrínseco a la ciencia es el que posibilita que su despliegue pueda desarrollarse y controlarse mediante experimentos¹³⁴. Sólo porque lo proyectado precedentemente prefigura qué cabe esperar empíricamente puede ponerse en obra algo así como un experimentar, esto es, un poner a prueba constructivo y controlado. La tematización científica, al pre-establecer qué constituye esencialmente su objeto, delimita qué es cuestionable y cómo lo es. El experimento puede responder exactamente a aquello que se le pregunta porque en el seno del experimentar se ha decidido de antemano qué es o no es relevante. La ciencia no es experimental porque se ciña exactamente a los “hechos de experiencia” sino que la posibilidad misma de servirse de experimentos arraiga en la proyección precedente, matemática, del horizonte esencial en el que se mueven sus preguntas¹³⁵.

§41.3 La proyección precedente como objetivación.

Heidegger sostenía inicialmente que la proyección de ser precedente que es propia de la ciencia daba lugar al carácter obstatante, subsistente u objetual del ente temático de la ciencia. Frente a la multiplicidad de formas de ser del ente intramundano la ciencia, a través de esta proyección, hace comparecer la realidad al través de un horizonte objetivo en aras a un propósito cognoscitivo:

“La proyección de la estructura o constitución del ser no es sólo una proyección precedente, in-objetual, mediante la que se delimite un campo, sino que es a la vez una proyección fundante. Es ella la que constituye la interna posibilidad del conocimiento del ente como algo que está ahí delante”¹³⁶.

En y a través de esta proyección que tematiza objetivamente, la ciencia está dirigida a un descubrimiento positivo del ente en lo que él muestra en sí y por

¹³⁴ Cf. M. Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, p.72.

¹³⁵ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, §26.

¹³⁶ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.197.

sí, esto es, podríamos decir, en lo que él desde sí mismo. La ciencia se muestra así como un modo de conocimiento en que el descubrimiento del ente acontece por mor del descubrimiento del ente mismo¹³⁷. Las siguientes palabras de Heidegger resumen lo dicho:

“El específico volverse científicamente al ente en sí mismo por mor de su verdad, sucede en la proyección que hemos caracterizado; sólo en ésta se vuelve manifiesto el ente en tanto que algo que está delante. Y sólo si queda manifiesto como algo que está ahí, puede convertirse en objeto de un interrogatorio. Y sólo si se ha convertido en objeto de un interrogatorio puede convertirse en tema de una investigación o una indagación científica posible. Pues la investigación exige plantear el tema, es decir, una tematización, y ésta exige previamente una objetivación, y ésta exige que previamente algo se haya puesto de manifiesto ahí-delante, y esto sólo es posible en la proyección [de una estructura de ser]”
M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, pp.211-212.

§42 El carácter inacabado de la concepción del conocimiento científico empírico en el primer Heidegger.

Se acaba de señalar que la verdad positiva óptica de la ciencia sólo es posible en y a través de la proyección antecedente de una estructura o constitución de ser, “ahora bien, la verdad científica es sólo un tipo y posibilidad de hacer manifiesto el ente, y el Dasein se comporta respecto al ente de otras muchas formas y maneras, sin hacer ciencia como tal”¹³⁸. En otras palabras, el conocimiento científico y la proyección ontológica que le es propia aparecen como un modo aperiencia-existencial peculiar entre otros posibles. La dilucidación radical del sentido del modo de ser verdad particular que es el conocimiento científico y de su relación con otras formas de comprensión o de desocultamiento requeriría, en el horizonte del pensamiento de Heidegger, de la clarificación del sentido del ser en cuanto tal. Heidegger, de manera explícita, señala esto:

¹³⁷ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, §25b), §27.

¹³⁸ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.203.

“Una interpretación existencial de la ciencia plenamente satisfactoria sólo podrá ser realizada cuando se hayan aclarado desde la temporalidad de la existencia el sentido del ser y la “conexión” entre ser y verdad”¹³⁹.

Para Heidegger, la cuestión por el sentido último del conocimiento científico remite así, en último término, a la cuestión que interroga por el ser en cuanto tal y su sentido. Esta tarea, en el horizonte existencial que configuraba el proyecto de *Ser y Tiempo*, quedó sin cumplir. Sólo cabe hablar por tanto, en esta primera época de su pensamiento, de una dilucidación penúltima, no definitiva, del sentido del conocimiento científico empírico.

Con todo, en este planteamiento inicial cabe ya apreciar algunos rasgos que dejan entrever una “cierta línea interpretativa” de la ciencia en tanto que forma de conocimiento. Heidegger destaca el carácter derivado de la ciencia respecto a otros modos de comprensión y la limitación o angostamiento intrínsecos de la ciencia en tanto que forma de conocimiento. Lo primero queda enfatizado por la prioridad esencial que Heidegger concede a la significatividad aperiente del mundo que funciona en aquello que comparece en lo que está a mano en condición respectiva de manera cotidiana, sobre el modo de ser de lo compareciente como estando meramente dado delante¹⁴⁰. Lo segundo, queda reflejado en que la proyección cognoscitiva científica desatiende tanto el ser como el ente en su conjunto en la medida en que de un lado se ciñe a lo óptico de una manera “que se caracteriza por la tendencia a la elaboración, a la dominación, al manejo y dirección de lo ente”¹⁴¹ y, de otro, tematiza siempre lo óptico desde un ámbito particular. En este sentido, “el estar en la verdad de la ciencia es un estar rodeada de ocultamiento”¹⁴². Además y por otra parte, la actitud objetiva propia de la ciencia puede vincularse con el carácter cadente de la existencia que, en sí mismo, parece conllevar una desfiguración esencial de la comprensión. En el planteamiento tardío de la pregunta por el ser estas tendencias interpretativas que se han apuntado, se harán más claras, explícitas y desarrolladas por lo que aquí

¹³⁹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.357. Cf. También, *Ser y Tiempo*, p.34.

¹⁴⁰ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.76.

¹⁴¹ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.225.

¹⁴² M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.213.

no insistiremos más ni en su comentario ni en su crítica. Nunca debe olvidarse, sin embargo, que por mucho que se pueda desgajar una cierta orientación interpretativa, las consideraciones heideggerianas en torno al sentido del conocimiento científico han de verse siempre a la luz de su proyecto ontológico fundamental. Las consideraciones en torno a la ciencia han de asumirse pues con el carácter precario y penúltimo de lo que es relativo a un proyecto aún no cumplido y que, últimamente, quedó frustrado.

Damos aquí por acabada la tarea expositiva sobre el pensamiento de Heidegger en torno a la ciencia para pasar a continuación a realizar una discusión crítica, filosóficamente no fundamental, de este pensamiento.

§43 Crítica a la concepción inicial del conocimiento científico empírico en Heidegger.

Se acaba de ver que, para Heidegger, el rasgo característico de la ciencia empírica moderna es ser una forma de conocimiento constituida gracias a una proyección que establece antecedentemente la estructura de ser del objeto de que se ocupa. Esta proyección conlleva una doble fijación: que la ciencia sea conocimiento del ente en su obstandia, no del ser, y que, en tanto que conocimiento óntico fundado en una proyección de ser, la ciencia esté dirigida a un ámbito óntico particular, nunca al ente en conjunto¹⁴³. Hemos visto que, para Heidegger, de consuno con esta proyección ontológica, la ciencia tematiza su objeto por medio de la fijación antecedente de conceptos fundamentales a los que vienen referidos toda indagación y todo posible cuestionamiento. Este doble carácter antecedente es lo que hace de la ciencia una forma de conocimiento matemática. Más aún, este carácter matemático constituye, siempre según Heidegger, la esencia misma de la ciencia.

Nuestra crítica exige por tanto considerar la legitimidad de la tesis que establece que la esencia de la ciencia se cifra en su carácter matemático, es decir, en una tematización a partir de conceptos fundamentales que arraiga en una

¹⁴³ Cf. M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, §28.

proyección ontológica antecedente. Consideraremos primeramente si la tematización científica a partir de conceptos fundamentales es realmente un rasgo esencial del conocimiento científico empírico. A continuación pasaremos a considerar críticamente si la supuesta proyección antecedente de una estructura de ser es realmente la esencia del conocimiento científico empírico en tanto que forma de conocimiento “objetiva” dirigida a lo ente en tanto que obstante.

§43.1 El problema de la tematización científica a partir de conceptos fundamentales.

Ha de tenerse presente que ahora nos limitamos a considerar críticamente el sentido de la tematización a partir de conceptos fundamentales y si tal tematización es o no esencial a la ciencia. Dejamos fuera de consideración de momento la proyección antecedente que, según Heidegger, hace que la ciencia empírica esté dirigida, de entrada, a lo ente-obstante como tal.

Conceptos fundamentales son por ejemplo, en la física clásica, espacio y tiempo homogéneos, movimiento como cambio de posición en la unidad de tiempo, el principio de inercia como regulador de la indagación de las causas del movimiento etc... Estos conceptos fundamentales funcionan en el conocimiento científico como esquemas axiomáticos a partir de los cuales se tematiza antecedentemente la *quiddidad* del ente que se pretende determinar. Lo ente pasa a ser así comprendido de entrada como el ámbito de los cuerpos materiales sujeto a relaciones de movimiento.

Esta tematización antecedente a partir de conceptos fundamentales conforma esencialmente, para Heidegger, al conocimiento científico empírico. Por mi parte creo que esta posición no puede ser sostenida. Los problemas de la concepción heideggeriana salen a la luz tan pronto como nos cuestionamos si los conceptos fundamentales que llevan a cabo una tematización científica son arbitrarios o no. ¿Acaso cualquier proyección de conceptos fundamentales que estructuren temáticamente la realidad puede dar lugar a un proceso de determinación empírico al modo de la ciencia moderna?. Heidegger no considera

propiamente esta pregunta pero, sin duda, la respuesta es negativa. Nada parecido a la ciencia moderna podemos obtener con la concepción medieval del *impetus* de Buridam como cualidad impresa en los cuerpos. Por otra parte, la concepción del movimiento en Aristóteles según la cual los cuerpos se dirigen a su lugar natural, ¿no es acaso una tematización a partir de conceptos fundamentales?: “espacio como lugar”, “lugar natural”, principio de la “tendencia innata” como regulador de las causas del movimiento etc... O por poner un ejemplo disparatado, ¿acaso no podemos imaginar una proyección antecedente perfectamente homogénea y universal en que los modos de movimiento quedaran vinculados por principio al color de los cuerpos?. Si la esencia de la ciencia matemática moderna es la proyección antecedente de conceptos fundamentales, no podemos explicarnos por qué estas proyecciones no hacen posible algo parecido a la ciencia moderna. ¿Acaso la elección de los conceptos fundamentales no es arbitraria?. Y si no lo es, ¿por qué?. ¿Acaso los conceptos fundamentales se adecuan en algún sentido a su objeto?, ¿acaso, como Heidegger en alguna ocasión señala¹⁴⁴, se ganan estos en una comprensión esencial que representa un término medio entre la comprensión preontológica en la vida pre-científica y el pensamiento ontológico explícito?. Estas preguntas retóricas se formulan aquí sólo para caer en la cuenta de que lejos de estar claro que la proyección a partir de conceptos fundamentales haya de constituir la esencia de la ciencia, lo cierto es que no parece que esta proyección, por sí misma, tenga esencialmente que ver con lo que es más propio del conocimiento científico empírico: con su intersubjetividad, simplicidad y homogeneidad descriptiva¹⁴⁵.

¹⁴⁴ Cf. M. Heidegger, Introducción a la Filosofía, §27.

¹⁴⁵ La consideración del *modus operandi* de la física cuántica da lugar a una nueva dificultad en relación a la tesis heideggeriana. La física cuántica no es representacional. Nada parecido a los conceptos fundamentales a la manera que Heidegger los entiende impera ya en una teoría que se entiende a sí misma como correlación estadística de medidas descrita a través de un cálculo y que ha desistido de entender su objeto como representación de un estado de cosas. Es difícil hablar de tematización a partir de conceptos fundamentales en una teoría que vacila ante el significado “real” de los conceptos usados y que, en última instancia, remite el sentido de los mismos al modo como estos funcionan dentro del cálculo de la teoría misma y, desde luego, a la mera contrastación empírica mediante medidas experimentales al que tal cálculo remite. A este respecto, véase la dificultad de identificar qué se quiere decir con “espacio” en la física cuántica en M. Jammer, *Concepts of Space*, pp.213-214; 250-251.

Hay además un cierto problema de coherencia interna en el pensamiento de Heidegger pues no se ve bien cómo puede erigirse en rasgo diferencial y esencial del conocimiento científico lo que de por sí es, para Heidegger, una condición estructural de todo comprender. Si a todo desarrollo del comprender le es propio moverse en la proyección antecedente de un haber comprensivo, de una conceptualización y de una manera de ver previa, ¿en qué sentido puede instituirse la tematización antecedente a partir de conceptos fundamentales como un rasgo esencial de la ciencia empírica en tanto que praxis cognoscitiva particular?

En mi opinión, no es cierto que la proyección a partir de conceptos fundamentales conforme la esencia del conocimiento científico empírico. Con esta opinión no se quiere negar el carácter antecedente de los conceptos que operan en las teorías científicas, sino sólo que esta tematización antecedente constituya sin más lo esencial de la ciencia moderna en tanto que forma de conocimiento. En el primer capítulo de este trabajo el carácter antecedente y proyectivo del conocimiento científico empírico fue situado en el que creo es su horizonte apropiado. Se mostró allí que la física matemática sólo puede constituirse por medio de la proyección teórica antecedente de conceptos, leyes y principios. Pero esta proyección antecedente no constituye lo esencial de la física matemática en tanto que forma de conocimiento. En su horizonte propio, que consiste en ser un conocimiento dirigido a la determinación del mundo de experiencia en lo que éste muestra desde sí mismo en la percepción, el desarrollo del conocimiento científico empírico está regulado *por la adecuación empírica y por criterios de simplicidad y homogeneidad descriptiva*. Porque esto es así y sólo porque esto es así puede la ciencia discriminar y elegir cuáles de los “conceptos fundamentales” son apropiados. Es decir, los “conceptos fundamentales” que articulan el marco teórico son siempre introducidos proyectivamente, esto es, antecedentemente, pero su discriminación e idoneidad se regula en base a criterios de simplicidad y homogeneidad descriptiva que operan siempre desde la remisión a la experiencia cualitativa concreta. *La remisión a lo que se muestra en la percepción y el afán por determinarlo de manera vinculante, homogénea y simple es la verdadera esencia de la ciencia y, por tanto, lo que dirime la idoneidad de los conceptos*

fundamentales en ella empleados. Esto que se acaba de decir es bien distinto de lo que dice Heidegger cuando da a entender que es la proyección antecedente de conceptos fundamentales la que “instituye” el conocimiento científico. Como si fuera el caso que mediante esta proyección se pusiera en marcha la objetividad, la simplicidad descriptiva y la generalidad propias del conocimiento científico. No es esta proyección la que funda el carácter de la ciencia sino que lo proyectado está al servicio del afán por lograr una determinación homogénea y simple de la experiencia perceptiva. Es decir, *la proyección de “conceptos fundamentales” no da, por sí misma, lugar a un conocimiento empírico homogéneo, simple e intersubjetivo sino que, al revés, los criterios de homogeneidad, simplicidad e intersubjetividad descriptiva son los que regulan qué proyección de “conceptos fundamentales” son científicamente apropiados o cuales han de ser modificados.* El hecho de que la ciencia sea una forma de conocimiento que dependa de la proyección antecedente de “conceptos fundamentales”, no es ni algo privativo del conocimiento científico ni algo que oriente esencialmente su dirección fundamental. La proyección de “conceptos fundamentales” no es, por tanto, la esencia del conocimiento científico empírico.

A continuación se va a pasar a considerar críticamente el pensamiento heideggeriano de que una proyección ontológica antecedente configura el carácter óntico y obstante del conocimiento científico empírico.

§43.2 El problema de la proyección ontológica antecedente como objetivación.

En la ciencia empírica física no nos dirigimos al mundo de experiencia para determinarlo en el marco de su significatividad cotidiana. El mundo no nos sale al encuentro como árbol que da sombra, como el sol que nos da calor o como roca que sirve de asiento, sino como algo que se pretende determinar desde sí mismo. Heidegger sostiene que el salir al encuentro del mundo como algo otro que se opone para ser determinado en sí y por sí es consustancial a la ciencia empírica. Si bien Heidegger ha afirmado que el carácter de alteridad de lo dado delante es

algo que fenoménicamente se muestra de manera originaria en la percepción e incluso que éste carácter es atribuible primariamente al ente percibido mismo¹⁴⁶, Heidegger suele considerar la obstancia como un modo de presencia particular que depende de una proyección comprensora antecedente. Tenemos que preguntarnos si la determinación que la ciencia empírica realiza está acaso mediada por una proyección ontológica antecedente que emplazara a lo dado a aparecer como algo obstante.

Fijémonos primeramente en que, mediado por una atención perceptiva puede comparecer tanto algo aprehendido con el sentido de un útil como algo que se aprehenda como estando meramente delante. Es decir, independientemente del sentido aprehensivo de lo percibido, en tanto que útil o en tanto que algo estando delante sin más, lo percibido está siempre mediado por el despliegue de una atención perceptiva. Aprender *perceptivamente* un martillo depende de una atención perceptiva en la misma medida que aprender perceptivamente un objeto como estando meramente delante. Por otra parte, el correlato intencionalmente mostrado en la percepción, ya tenga el sentido aprehensivo de un útil, ya tenga el sentido aprehensivo de algo que está dado meramente delante, es algo cualitativamente mostrado que está dado en presencia. *Lo mostrado perceptivamente puede tener el sentido aprehensivo de una mesa, de madera para el fuego, de un apoyo para llegar al techo o de un mero objeto de manera que está delante; lo en cada caso mostrado es siempre algo dado en presencia con independencia del sentido aprehensivo con que sea tomado.* En resumen, independientemente del modo como comparezca lo percibido, ya sea como útil ya sea como algo meramente estando delante, tiene siempre el carácter de algo en presencia.

Fijémonos en que la mostración perceptiva no implica la obstancia de lo percibido. Una mesa que en la percepción comparece como útil está tan mediada por el despliegue de una atención perceptiva como lo pueda estar el mero contemplar algo como dado delante sin más, como algo que se nos contrapone. Allí donde algo se descubre *perceptivamente* como útil, en condición respectiva

¹⁴⁶ Por ejemplo, Cf. M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.88.

con otros útiles, dentro del horizonte abierto por la significatividad de un mundo, depende ya para su manifestación de una atención perceptiva¹⁴⁷. El conocimiento científico empírico depende, ciertamente, de la determinación empírica cualitativa de lo perceptivamente dado (Cf. §13), ahora bien, tal determinación cualitativa no se funda en que lo percibido sea “emplazado” a “aparecer” como algo dado delante que se contraponen, como algo obstatante, sino que tal determinación está inmediatamente remitida a lo cualitativamente mostrado, esto es, está remitida a lo que perceptivamente se hace presente y, por cierto, se hace presente con independencia de que respecto a lo perceptivamente mostrado estemos o no científicamente dispuestos.

En relación a lo perceptivamente mostrado podemos disponernos de una manera u otra: podemos disponernos a determinarlo científicamente o no. Si lo mostrado perceptivamente funciona para fines ajenos a las pretensiones del conocimiento científico empírico, entonces no hacemos ciencia; si nos disponemos para con ello como algo a determinar de manera intersubjetiva, simple y homogénea, nos ponemos en camino de hacerla. Lo que caracteriza, por tanto, al conocimiento científico empírico es venir remitido a lo perceptivamente *ya* mostrado *para tratar de “determinarlo” de manera intersubjetiva, simple y homogénea*. En tanto que el conocimiento científico empírico se orienta hacia lo perceptivamente *ya* mostrado para determinarlo de esa manera particular puede decirse que a él le es consustancial una disposición “particular” entre otras posibles.

Ahora bien, importa no confundir las cosas y aclarar adecuadamente el sentido que tiene esta “disposición particular”. Hagamos aquí un alto para volver a Heidegger y considerar cómo concibe el carácter que es propio a la percepción. El siguiente texto muestra que, para Heidegger, la posibilidad del darse de lo percibido se funda en una comprensión previa del ser-percibido:

¹⁴⁷ Para la crítica que aquí queremos realizar basta tan sólo con advertir esto. Un análisis fenomenológico minucioso del carácter de la atención perceptiva será realizado en el Capítulo IV (Cf. §47-48). Allí se encontrará un apoyo fenoménico mucho más matizado a la crítica que aquí voy a desarrollar de manera elemental.

“El ser-percibido es una estructura sorprendente y misteriosa, puesto que pertenece, en cierto sentido, al objeto, a lo percibido y, sin embargo, no es nada objetivo, y pertenece al Dasein y a su existencia intencional y, sin embargo, no es nada subjetivo”¹⁴⁸. “En la intención del percibir debe hallarse ya previamente algo como la comprensión de lo dado delante”¹⁴⁹. “La descubribilidad, esto es, la perceptibilidad de lo dado delante, presupone el estar revelado el estar dado delante. El ser-percibido se funda, respecto de su posibilidad, en la comprensión de lo dado delante. Sólo cuando de este modo retrotraemos el ser-percibido de lo percibido a su fundamento... nos ponemos en disposición de aclarar el sentido del venir dado delante”¹⁵⁰.

La posición de Heidegger en torno a la percepción que se extrae de estos textos es una consecuencia de la siguiente tesis general: “Sólo me puedo comportar respecto del ente si puedo encontrar al ente mismo en la luz de la comprensión del ser”¹⁵¹. La condición de posibilidad última de que algo se muestre como estando delante en la percepción es la comprensión del ser en cuanto tal. Lo mismo vale para la ciencia y la supuesta “proyección ontológica” que a ella es propia:

“¿Qué quiere decir comprender el ser, esto es, darse a entender algo así como el ser del ente en lo que hemos llamado proyección o proyecto?... una proyección no es sólo la condición del tipo de comprensión que la ciencia representa, sino que se da tal proyección en todas las partes y todas las veces en que el Dasein se comporta respecto al ente... El Dasein tiene que haberse dado antecedentemente algo así como ser a fin de poder comportarse respecto al ente”¹⁵². “La esencia de la ciencia radica en la positividad. Y ésta consiste a su vez en aquello que hace posible que el ente quede ahí delante en sí mismo. Y ello no es otra cosa que la caracterizada proyección de la estructura de ser del ente de que se trate”¹⁵³. “Lo característico de la ciencia reside en esta protoacción, en esta acción original que hemos caracterizado como proyección de la estructura o constitución de ser”¹⁵⁴. “Si la verdad positiva óptica de la ciencia sólo es posible en y a través de la proyección de la estructura o constitución de ser, y esta precedente proyección es una

¹⁴⁸ M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.97.

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.99.

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.101.

¹⁵¹ M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.397.

¹⁵² M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, pp.205-206.

¹⁵³ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.197.

¹⁵⁴ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.199.

forma de comprensión del ser... el específico ser-en-la-verdad óntico como ciencia se funda en la verdad ontológica”¹⁵⁵.

La comprensión del ser es pues la condición de la posibilidad de que lo ente se muestre de una u otra manera. En el análisis crítico que se está haciendo en esta sección dejamos fuera de nuestra consideración estas afirmaciones ontológicas en lo que tienen de fundamentales y damos por buena sin más la afirmación de que allí donde lo ente se muestra de una determinada manera nos movemos ya en una determinada comprensión y no en otra.

Antes señalamos que el correlato compareciente en la percepción es siempre algo en presencia, es decir, que el venir mostrado y estar dado en presencia es un carácter fenoménico de la percepción que es independiente respecto al hecho de que nos hayamos dispuesto o no a hacer ciencia empírica. Ahora bien, cuando Heidegger explica que la esencia de la ciencia empírica se cifra en un proyecto ontológico antecedente, todo el énfasis se pone en el carácter “aperiente” o “proyectivo” de la comprensión de ser; se da así a entender que el conocimiento científico empírico se fundara en una comprensión ontológica antecedente que hubiera emplazado a lo que se muestra a mostrarse como obstante. Pareciera como si el modo de presencia que fuera esencial al conocimiento científico empírico estribara en la obstancia. Pues bien, esta posición no me parece justificada. Si lo dado en la percepción es algo dado cualitativamente en presencia y esto de manera fenoménicamente originaria *hágase ciencia o no se haga*, y si el conocimiento científico empírico no se funda en la consideración de lo perceptivamente mostrado como algo obstante sino tan sólo en estar remitido a lo cualitativamente ya mostrado, entonces no puede tener un sentido justo señalar que la ciencia empírica, en tanto que forma particular de conocimiento, tiene su esencia en una proyección ontológica antecedente que “fundara” la obstancia de lo que se muestra.

La ciencia, dice Heidegger, es un desocultar por mor del desocultamiento mismo. Es ciertamente esencial a la ciencia empírica disponerse a la

¹⁵⁵ M. Heidegger, *Introducción a la Filosofía*, p.203.

determinación de lo percibido desde sí mismo. Ahora bien, *tal determinación no depende de considerar a lo percibido como algo obstante que se contrapone*. Lo perceptivamente mostrado tiene el carácter de algo en presencia y eso independientemente del modo como nos hayamos dispuesto para con ello, es decir, independientemente de si nos hemos dispuesto o no a hacer ciencia. Si la presencia cualitativa de lo percibido no depende de que nuestra disposición sea científica o sea “práctica”, la determinación cualitativa de lo que en la percepción ya ha comparecido es la determinación de algo originariamente mostrado y no la determinación de algo conformado o proyectado en su ser como obstante. En este sentido, por tanto, no podemos decir que la posibilidad de la ciencia arraigue en una proyección ontológica antecedente.

Por otra parte, dijimos antes que la ciencia empírica, en tanto que disposición particular entre otras posibles, persigue una determinación intersubjetiva, simple y homogénea de lo perceptivamente ya mostrado. Reparemos en que no se trata aquí de que la ciencia empírica se funde ontológicamente en esta disposición particular sino que la ciencia es esta disposición particular. En otras palabras, que *querer determinar de manera fácticamente intersubjetiva, simple y homogénea lo perceptivamente ya mostrado no es otra cosa que querer hacer ciencia empírica*.

Al comparar esto que va dicho con lo que Heidegger da a entender se aprecia una diferencia fundamental. Aún siendo conscientes de que todas las tesis iniciales de Heidegger respecto a la ciencia empírica son relativas a un horizonte ontológico-fundamental no del todo aclarado, cabe señalar que la tendencia constante que se observa en su pensamiento es la de dar cuenta de la conformación del conocimiento científico empírico a partir de un esenciar proyectivo-antecedente. Es ciertamente indudable, tal y como ya se expuso en el capítulo primero, que el conocimiento científico empírico sólo puede conformarse proyectivamente. Reconocer tal cosa, sin embargo, no es lo mismo que admitir lo que Heidegger da a entender, esto es, que una proyección esencial antecedente es la que conforma el conocimiento científico empírico en tanto que tal. La conformación del conocimiento científico empírico, ciertamente proyectiva, se

orienta constantemente en base a la disposición a determinar de manera intersubjetiva, simple y homogénea lo que originaria y cualitativamente se ha mostrado ya en la percepción. No puede decirse entonces que tematizaciones previas o un esenciar proyectivo-antecedente conformen la esencia del conocimiento científico empírico, *sino que tal conocimiento se conforma a partir de la disposición que a él es esencial.*

En la tendencia inicial de Heidegger de ver lo más propio del conocimiento científico empírico en un esenciar antecedente se hace patente ya una orientación que le llevará posteriormente a pensar la ciencia empírica como *esencialmente* enraizada en el destinar del ser de la metafísica moderna.

II EXPOSICIÓN CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN FINAL DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO EN HEIDEGGER

Aunque en fundamental solidaridad con el planteamiento inicial que acabamos de exponer, en el pensamiento más tardío de Heidegger las consideraciones en torno al sentido de la ciencia empírica van a orientarse, como no podía ser de otra manera, en base al nuevo sesgo que toma el planteamiento de la pregunta por el ser. El conocimiento científico matemático va así a aparecer inscrito en el horizonte del destinar del ser de la metafísica moderna. Es decir, la esencia de la ciencia empírica moderna es vista en relación al destinar del ser que esencia con la modernidad. Es este destinar del Ser lo que, para Heidegger, implícitamente ha empujado a la ciencia empírica en su realización y lo que configura su sentido y carácter últimos. Más aún, la esencia de la ciencia empírica matemática acaba identificándose con aquello que esencia tanto en la metafísica como en la técnica modernas.

Expondremos brevemente en primer lugar cómo concibe Heidegger el vínculo entre la ciencia y los momentos identificados en el destinar de la modernidad para pasar, a continuación, a realizar una crítica sucinta de la posición heideggeriana.

§44 La concepción del conocimiento científico empírico en el pensamiento tardío de Heidegger.

Uno de los momentos esenciales de la metafísica moderna se cifra en el modo en que la subjetividad se va a mostrar como anclaje y fundamento último del pensar. En este giro epocal, cuyos inicios Heidegger sitúa en Descartes, aquello que se muestra va a tomar progresivamente el carácter de algo compareciente *ante* la subjetividad. La subjetividad va a aparecer como fundamento último y absoluto de la posibilidad del comparecer en tanto que es la que hace posible que lo compareciente esté puesto delante contraponiéndose a ella. Lo compareciente,

por tanto, va a ser tomado desde entonces primariamente con el carácter de lo que se opone estando delante. Es decir, en este giro en que la subjetividad se torna fundamento absoluto que pone las condiciones de todo aparecer, lo compareciente se ha tornado ya de entrada algo que se contrapone al sujeto, es decir, algo obstante (Gegen-stand)¹⁵⁶. Por ser esto así, el pensar queda comprendido primariamente como un representar objetual que determina lo obstante que se opone.

En la concepción moderna de la subjetividad como portadora de un fundamento último está implícito el carácter autodeterminante y autoconfigurador de la subjetividad¹⁵⁷. En otras palabras, en la filosofía de la subjetividad moderna está incoado ya como tendencia la manifestación de lo real a partir del despliegue de una voluntad que se pone a sí misma¹⁵⁸. En palabras que miran de reojo al pensamiento de Nietzsche, Heidegger va a decir que la época de la metafísica moderna se consume como voluntad de voluntad¹⁵⁹.

El destinar del ser en la época moderna se consume como técnica porque la tendencia insita en el destinar de la modernidad consiste en emplazar de entrada lo compareciente en el horizonte de una voluntad configuradora. “Emplazar” quiere decir proyectar antecedentemente lo compareciente como existencias, sometiéndolo así al fundamento de lo dispuesto a voluntad. “Existencias” quiere decir aquí, lo que comparece como medio al servicio de un disponer que dispone instrumentalmente a voluntad¹⁶⁰. Es esta la razón última por la que la época en que vivimos sea esencialmente técnica o llegue a su consumación como técnica.

En este destinar dominado por el torbellino ocupado de un horizonte técnico, el hombre olvida su deuda y conformidad esencial para con el ser. El ser mismo esencia retrayéndose de tal manera que parece no haber sitio, dentro del espacio de juego abierto, sino para lo ópticamente representado. Parece no haber

¹⁵⁶ Cf. M. Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, B§5, f2; “La época de la imagen del mundo”, p.100.

¹⁵⁷ Cf. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p.99; “Superación de la metafísica”, pp.80-81.

¹⁵⁸ Cf. M. Heidegger, *El Principio de Razón Suficiente*, pp.115, 147.

¹⁵⁹ Cf. M. Heidegger, “Superación de la metafísica”, XXI.

¹⁶⁰ Cf. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, pp.20ss.

ya ni un hacernos cargo del esenciar mismo ni un corresponder al ser en cuanto tal¹⁶¹. En este sentido va a señalar Heidegger que el carácter omnímodo de esta voluntad configuradora-fundamentadora que se aplica antecedentemente a todo lo que de alguna manera puede comparecer hacen del destinar moderno el peligro máximo¹⁶².

Pues bien, dentro de esta interpretación del destinar de la modernidad, la ciencia moderna aparece como un momento esencialmente radicado en tal destinar. En tanto que su esencia es matemática, en la ciencia se ha proyectado ya una estructura de ser que la dirige y que se convierte en fundamento de sí misma. En lo matemático, en tanto que proyecto que delimita esencialmente el campo de lo relevante, “hay una particular voluntad para la transformación y autofundamentación de la forma de saber como tal”¹⁶³. En tanto que modo de conocimiento la ciencia no es sino un pensar representador al servicio de una elaboración que asegure de manera cierta lo real entendido objetivamente¹⁶⁴. La esencia de la ciencia moderna en tanto que teoría de lo real es, por otra parte, técnica. No en el sentido de que la ciencia haga posible la técnica sino justamente al revés. La ciencia puede configurar antecedentemente su objeto tematizado a partir de conceptos fundamentales y puede desarrollarse experimentalmente de manera vinculante y metódicamente organizada, sólo porque la ciencia, en sus entrañas mismas, es esencialmente “emplazadora”¹⁶⁵ en el sentido de ser pre-configuradora. En otras palabras, la ciencia en tanto que matemática es intrínsecamente emplazadora, esto es, técnica. En el sentido anteriormente expuesto, se ve ahora que la ciencia moderna comparte con la metafísica moderna la misma raíz esencial¹⁶⁶.

En esta comprensión de la ciencia moderna se hace más diáfano un aspecto que en las iniciales exposiciones en torno al sentido de la ciencia empírica no acababa de quedar claro. Me refiero a la extrañeza que suponía el que

¹⁶¹ Cf. M. Heidegger, *El Principio de Razón Suficiente*, pp.99-100.

¹⁶² Cf. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, pp.29-30.

¹⁶³ M. Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, B§5, fl, p.75.

¹⁶⁴ Cf. M. Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p.80; “Ciencia y meditación”, p.52.

¹⁶⁵ Cf. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p.25.

¹⁶⁶ Cf. M. Heidegger, *La Pregunta por la Cosa*, B§5, fl, p.75.

Heidegger estableciera como rasgo esencial de la ciencia la proyección antecedente, matemática; pues, si es esencial a todo comprender el desarrollarse a partir de la proyección de un horizonte comprensivo previo, no se veía claro cómo podía constituir la especificidad de la ciencia empírica aquello que es común a todo comprender. Ahora, sin embargo, si se entiende que lo propio de la ciencia convertir a una tematización proyectada expresamente en el fundamento de la aprehensión de lo ónticamente real, la ciencia se podrá concebir muy bien como radicada en el giro epocal que convierte al sujeto en lo absolutamente fundante y hace de lo real lo objetual representable.

Esta vinculación entre ciencia y modernidad implícitamente conlleva que el diagnóstico que Heidegger hace del sentido último del destinar de la modernidad haya de valer también como una delimitación del sentido último de la ciencia misma. La ciencia moderna, en cuanto que participa del destinar esencial de la modernidad, se muestra así en su sentido último como un modo de conocimiento emplazador que contribuye al olvido del ser y que no deja al hombre recogerse conforme a esencia. Más acá de su interna verdad o falsedad posibles, el sentido último de la ciencia en cuanto modo de conocimiento se liga a un destinar del ser donde radica el peligro máximo para el hombre. La inicial “valoración negativa” de la ciencia, si nos damos la licencia de hablar en unos términos que Heidegger no aprobaría, se hace ahora mucho más esencial y explícita. A continuación, paso a dar unas puntadas críticas a estos pensamientos.

§45 Sobre la legitimidad de la vinculación esencial entre ciencia, técnica y la época moderna .

Lo percibido es algo dado en presencia de manera originaria y con independencia del modo como sea aprehendido. La ciencia empírica, en tanto que disposición particular que persigue la determinación de lo dado en la percepción de manera simple, homogénea y fácticamente intersubjetiva, no necesita atribuir ilegítimamente a lo percibido el carácter de algo obstante o de una alteridad

subsistente, para realizar su cometido. El conocimiento científico tiene, en este sentido, un cometido propio originariamente legítimo.

¿Qué hay entonces de la vinculación que Heidegger establece entre ciencia, voluntad de dominio, técnica y las filosofías de la subjetividad?. ¿Está justificado establecer tal vínculo?. La respuesta tiene que ser negativa si de lo que se trata de decir con ello es que la ciencia empírica en tanto que forma de conocimiento se funda en una determinada orientación ontológica o en una desenfrenada voluntad de dominio emplazadora. El conocimiento científico empírico retrotrae sus determinaciones al suelo empírico cualitativo que se muestra fenoménicamente en lo percibido y que no depende de formas aprehensivas particulares. La ciencia empírica ni inventa a capricho ni proyecta aquello a lo que remite su determinación empírica. Ciencia empírica quiere decir tan sólo disposición a llevar a cabo la determinación del ámbito fenoménico que comparece en la percepción de manera simple, homogénea y fácticamente intersubjetiva. Sin embargo, el vínculo que Heidegger señala puede ser legítimamente defendido en otro sentido. En el momento en que el conocimiento científico empírico deja de comprenderse de esta manera y pasa a entenderse a sí mismo como forma suprema de conocimiento, como horizonte delimitador del sentido de lo real en general o como la determinación de la realidad subsistente en sí misma, las consideraciones de Heidegger son perfectamente justas. El conocimiento científico se arroga entonces un carácter absoluto y su disposición cognoscitiva particular se convierte en una instalación omnímoda que impone a priori un esquema reductor a la realidad. Cuando esto sucede, puede entonces decirse muy bien que “el carácter regional de la obstancia... marca de antemano las posibilidades de cuestionamiento [y que] cada nuevo fenómeno que aflora... es elaborado hasta que encaja en la decisiva trama objetual de la teoría”¹⁶⁷. Cuando el conocimiento científico se extralimita de esta manera en su autocomprensión establece de facto el modo de ser de todo lo que es real y carga sobre sus hombros unas prerrogativas ontológicas que en absoluto le son propias. La praxis cognoscitiva que es propia de la ciencia empírica es sólo una forma particular de

¹⁶⁷ M. Heidegger, “Ciencia y Meditación”, p.53.

conocimiento que se realiza con determinados propósitos y que tiene su campo fenoménico propio en el horizonte de la percepción. Ni la ciencia empírica es una razón fenomenológica última ni debería tener la pretensión de atribuir a su conocimiento un sentido allende la praxis particular y concreta de donde nace.

La sensibilidad de Heidegger contra la imposición indiscriminada de un horizonte cognoscitivo objetivista ha estado presente en su obra desde el principio¹⁶⁸ y es algo que sólo merece alabanza. Pero los vínculos que Heidegger establece entre ciencia, voluntad de dominio emplazadora y las filosofías de la subjetividad yerran su sentido cuando pretenden expresar un carácter esencial *del conocimiento científico empírico en cuanto tal*. El vínculo es verdaderamente esencial cuando se refiere al cientificismo que establece dogmas epistemológicos de principio o a un representacionalismo científico que pasa a asumirse como instalación vital originaria. El esenciar del ser de la época moderna en tanto que imposición violenta y ciega ante todo lo que no tiene el carácter de aquello que podemos representar y manipular técnica y objetivamente no tiene que ver en sí mismo con la ciencia empírica en tanto que forma de conocimiento. No se trata de que el conocimiento científico empírico esté esencialmente vinculado a esta imposición y a esta ceguera, como Heidegger da a menudo a entender, sino de tomar conciencia de que, como muy bien ha visto Heidegger¹⁶⁹, al margen de lo que *legítimamente* le es dado a conocer a la ciencia, se erige lo inabarcable por ella.

¹⁶⁸ Cf. Ramón Rodríguez, *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*, pp. 21-32.

¹⁶⁹ Cf. M. Heidegger, “Ciencia y Meditación”, pp.59-64.

**CAPÍTULO IV: DILUCIDACIÓN FENOMENOLÓGICA
ORIGINARIA**

INTRODUCCIÓN

El carácter de los dos capítulos anteriores ha sido predominantemente expositivo. En ellos se ha presentado esquemáticamente el pensamiento filosófico de Husserl y Heidegger y el sentido del conocimiento científico empírico que de sus respectivas concepciones se derivaba. Las críticas que a este respecto hemos avanzado ni han sido filosóficamente fundamentales ni han puesto en ningún momento en cuestión las orientaciones fenomenológicas fundamentales en las que se movía el pensamiento de estos autores. En este capítulo se trata de acometer un trabajo de análisis de índole distinta. Ahora se trata de tomar distancia respecto al pensamiento de Husserl y Heidegger para dilucidar *libremente* algunas cuestiones fenomenológicas fundamentales de manera que podamos comenzar a desentrañar el carácter y posibilidades esenciales de la fenomenología.

Como se señaló en la introducción general de este trabajo, y como ha de verse más adelante con mayor claridad, todo planteamiento último de la pregunta por el sentido presupone una aclaración última respecto a una racionalidad última. “Fenomenología” designa de manera formal tanto el ejercicio como el horizonte de racionalidad último e irrebasable. Si, precisamente, las dilucidaciones contenidas en este capítulo persiguen un esclarecimiento fundamental del carácter del análisis fenomenológico, ellas no pueden apoyarse en una comprensión previa del carácter de la fenomenología. Es decir, las dilucidaciones siguientes deben ser un ejercicio “autónomo” de análisis guiado únicamente por el imperativo formal fenomenológico de plegarse al carácter de aquello que se trata. Porque se trata de hacer valer directamente lo que se va exponiendo sin tomar nada de prestado, en este capítulo las comparaciones y citas se han reducido, deliberadamente, a un mínimo. Esto no quita, por supuesto, para que lo aquí expuesto se compare o contraponga ocasionalmente con las ideas de Husserl y Heidegger. Tampoco quita para que, al dar los primeros pasos en nuestros análisis, se haga algún uso de la terminología fenomenológica de estos autores. Obrar así cuando se pretende

llevar a cabo una dilucidación fenomenológica independiente no tiene por qué constituir de suyo un problema siempre que las nociones empleadas se tomen al principio en un sentido fenomenológico vago y amplio. Es decir, siempre que no se asocien de entrada a los supuestos que operan en la orientación fenomenológica de otros autores y que su sentido concreto se vaya ganando e imponiendo, como Husserl pedía, en la realización misma del análisis fenomenológico¹⁷⁰. Al acometer la lectura de estas aclaraciones fenomenológicas independientes los conceptos utilizados deberán asumirse con el único sentido que de la exposición se derive y, en ningún caso, ligarlos al sentido que ellos tienen en el pensamiento de Husserl o Heidegger.

La progresiva aclaración del carácter de la fenomenología a lo largo de este capítulo hará posible realizar una crítica de la orientación trascendental-constitutiva de la fenomenología en Husserl y de la orientación ontológico-hermenéutica del pensamiento Heidegger¹⁷¹. Lo más importante, en todo caso, no es que este capítulo haga posible tal crítica. No perseguimos esta exégesis crítica por sí misma sino sólo como ilustración de las dilucidaciones fenomenológicas que

¹⁷⁰ Véase, por ejemplo, *Ideas I*, p.140.

¹⁷¹ Quiero dar en esta nota marginal un par de puntualizaciones en relación al carácter de la crítica que respecto a la filosofía de Husserl y Heidegger va a ser realizada a lo largo de este capítulo. Husserl y Heidegger, como es sabido, son pensadores complejos; no porque su pensamiento sea “abstracto” o “ambiguo” sino porque su pensar está encaminado siempre a lo fundamental y originario por vías que no se dejan fácilmente acomodar y reducir a un conjunto de “tesis” o representaciones esquemáticas. Los peligros de una exposición y de una crítica sucinta son, en este sentido, evidentes. En la medida de mis posibilidades he tratado de que ni mi anterior exposición, ni la crítica realizada en este capítulo se quedara en la letra de lo particular, pues aducir reparos formales o superficiales sin tomar en cuenta el marco esencial de los problemas es, respecto al pensar de estos eminentes autores, algo que indefectiblemente los traiciona. Aún dejando fuera de consideración multitud de matices y distinciones importantes, he hecho siempre el esfuerzo de respetar el fin y sentido últimos de su pensar. Ahora, al abordar una crítica fundamental de su pensamiento, aparece una nueva dificultad no menos importante. La “complejidad” y excelencia del pensamiento de estos autores conlleva a menudo la propensión a asumir, sin poner en cuestión, los supuestos fenomenológicos fundamentales en los que su pensamiento se mueve. Esta propensión, que a mi juicio es especialmente apreciable en el modo como el pensamiento de Heidegger es tratado, representa aquí un escollo a superar. No por un prurito de originalidad sino como algo internamente necesario a la tarea misma que nos hemos propuesto: si la consideración crítica del pensamiento de Husserl y Heidegger pretende brotar de una aclaración originaria e independiente del carácter de la fenomenología, ella no podrá realizarse asumiendo el horizonte fenomenológico dentro del que cada uno de estos pensadores se mueve sino que, desde lo originariamente dilucidado, habrá de cuestionar la legitimidad fenomenológica misma de tales horizontes. En este sentido, se ha intentado que la consideración crítica del pensamiento de estos eminentes autores no sea ciega, esto es, que no anule dogmáticamente y de entrada todo suelo fenoménico desde donde poder llevar a cabo un cuestionamiento crítico originario.

vamos a realizar. A fin de cuentas, buscamos una aclaración del carácter de la fenomenología en aras a plantear la pregunta por el sentido último del conocimiento científico empírico y no con otros fines. En la medida en que las dilucidaciones de este capítulo sirvan para delimitar el carácter de una racionalidad última, ellas preparan el planteamiento del problema que este trabajo se ha propuesto abordar, es decir, el planteamiento de la pregunta por el sentido último del conocimiento científico empírico que habrá de llevarse a cabo en el último capítulo de este trabajo. La importancia de este capítulo es, por tanto, central, y el solo ocupa el grueso principal de este trabajo de investigación.

Se ha optado por dividir la exposición de este capítulo en cuatro secciones. La primera comienza con análisis particulares en torno a los fenómenos que he delimitado como *atención*, *intencionalidad* y *percepción*. El despliegue de estos análisis servirá como punto de partida para aclarar el carácter de la mostración originaria de todo lo que es fenómeno y para lograr una comprensión preliminar del carácter de la fenomenología. Tomando como fundamento lo desarrollado en esta primera sección, en la segunda se llevará a cabo una crítica de la orientación trascendental-constitutiva de la fenomenología de Husserl. En la tercera sección se proseguirán los análisis fenomenológicos fundamentales para aclarar el carácter de la fenomenología frente a las formas de comprensión que he llamado interpretativas. Apoyándonos en lo mostrado en esta tercera sección, en la cuarta se realizará una crítica de la orientación ontológico-hermenéutica del pensamiento de Heidegger. Este capítulo se organiza, por tanto, bajo los siguientes epígrafes:

- Sección I: Atención, intencionalidad y percepción. Mostración fenoménica, fenómeno y fenomenología.
- Sección II: Crítica de la comprensión de la fenomenología como análisis trascendental-constitutivo.
- Sección III: Interpretación y fenomenología.
- Sección IV: Crítica de la concepción hermenéutica de la fenomenología en Heidegger.

SECCIÓN I: ATENCIÓN, INTENCIONALIDAD Y PERCEPCIÓN. MOSTRACIÓN FENOMÉNICA, FENÓMENO Y FENOMENOLOGÍA.

§46. Delimitaciones Preliminares.

Este párrafo tiene un carácter preliminar. En él se pretende delimitar, antes de empezar nuestros análisis, qué sentido se da *inicialmente* a algunos términos. En concreto, a las nociones “objeto”, “vivencia intencional” y “vivencia no intencional”. La delimitación esquemática de estos términos no pretende instituir nada “definitivo” sino que se realiza con el único fin de aclarar en qué sentido nos servimos de ellos *al comienzo* de nuestras dilucidaciones.

Se distinguirá aquí entre vivencias intencionales y vivencias no intencionales. Hay que advertir que “vivencia” es un término que va a tomarse por el momento en un sentido vago, es decir, que antes de ser interpretado de una u otra manera se toma como un concepto tentativo de análisis fenomenológico vinculado de manera *indeterminada* a lo vivido sin más. Dicho esto, la distinción se establece de la siguiente manera:

1. *Vivencias intencionales*. Establecemos que lo vivido tiene el carácter de la intencionalidad cuando en ello se muestra un correlato objetivo, esto es, *algo* con un sentido aprehensivo. Son de este tipo, por ejemplo, el vivir perceptivo en la experiencia externa, el imaginar, el recordar etc.... También la enunciación tiene este mismo carácter intencional: si digo “las mesas sirven para escribir” concibo intencionalmente “algo”: las mesas en general en tanto que les atribuyo “esto o aquello”. No nos ocupamos, de momento, en subrayar las diferencias de carácter en la intencionalidad de las distintas vivencias. En esta delimitación asumimos también la noción de *objeto* como *correlato intencional*. “Objeto” es así lo percibido, lo imaginado, lo concebido y, en general, todo correlato intencional *con*

*independencia del carácter que éste tenga y de que su explicitación intuitiva (en el sentido más amplio) sea o no posible y del modo como lo sea*¹⁷².

2. *Vivencias no intencionales.* Establecemos que en la medida en que lo vivido no tiene un correlato con un sentido aprehensivo, es decir, en la medida en que en lo vivido no se muestra *objeto* alguno, lo vivido no tiene el carácter de la intencionalidad. Tiene, por ejemplo, un carácter no intencional el vivir que suele denominarse afectivo. Cuando se está cansado o somnoliento, cuando se siente tristeza, alegría o dolor no se aprehende ningún objeto como correlato de lo vivido. Se siente uno cansado o siente uno dolor “viviéndose” meramente así. Lo vivido no tiene aquí un carácter intencional. Lo vivido, podríamos decir, se limita a vivirse en sí mismo sin mostrar correlato objetivo alguno, sin aprehender nada. Esto no es óbice para que, desde luego, sea perfectamente posible mentar intencionalmente lo así vivido. Mientras pienso en “la tristeza que siento”, mi cansancio o mi dolor, se da una vivencia intencional. Pero la vivencia en que se aprehende el cansancio, la tristeza o el dolor es una vivencia intencional distinta al vivirse cansado, triste o dolorido. Por supuesto, hay que distinguir también el “vivir afectivo” de la representación del motivo que pudiera producirlo, *caso de que lo haya*. Aquello que motiva mi cansancio pudiera hacerse presente al modo de un correlato objetivo. En el cansancio mismo no se muestra, sin embargo, correlato objetivo alguno; no es intencional, por tanto, en el sentido delimitado por nosotros.

§47. Análisis preliminar. Delimitación de la atención y su vinculación a la intencionalidad.

En este párrafo, con el que realmente empieza nuestro análisis, se va a tratar de delimitar el *fenómeno de la atención y establecer la vinculación existente*

¹⁷² A este correlato o polo intencional de la vivencia es a lo que Husserl llamaba “nóema”. En lo que hace a la noción de nóema como correlato intencional, Husserl ha hecho, sin duda, distinciones esenciales. Por ejemplo, ha distinguido (Cf. E. Husserl, Ideas I, §130-131) el “sentido noemático” u “objeto en el cómo de sus determinaciones” de la noción de objeto como “x determinable” u objeto puro, que apunta hacia el substrato idéntico respecto al cual sentidos noemáticos variables aparecen como meras determinaciones. Esta y otras importantes distinciones no son relevantes para la delimitación que aquí quiero establecer. Puede notarse, por otra parte, que la delimitación de objeto que he realizado abarca las anteriores distinciones en tanto que los sentidos noemáticos distinguidos no dejan de ser correlatos intencionales.

entre el fenómeno de la atención así delimitado y las vivencias intencionales. Debido a la prolijidad del análisis se ha dividido la exposición en cuatro sub-
parágrafos diferentes. El análisis comienza con una delimitación del fenómeno que he llamado *tomas de posición de la subjetividad*.

§47.1 Delimitación del fenómeno de las tomas de posición de la subjetividad.

Con “tomas de posición” se quiere mentar aquí toda forma de instalación o realización ejecutiva llevada a cabo por un sujeto. Antes de recurrir a ejemplos que sirvan para empezar a aclarar a qué nos estamos refiriendo dejemos claro que el término “sujeto” tiene que entenderse de momento en un sentido deliberadamente vago, como mero reflejo de que toda posición o realización lo es de un “momento ejecutivo” que lo lleva a cabo. Se pretende que el uso de estos términos no comprometa de entrada con ninguna posición de principio en relación al yo o la subjetividad. Al igual que en el uso del término “vivencia”, los matices fenoménicos que convengan a estos términos se ganarán en nuestro análisis de manera progresiva.

Ejemplificaremos primeramente las “tomas de posición” por medio de actos voluntarios. Actos voluntarios son aquellos en los que de manera expresa y ejecutiva llevamos a cabo una acción: por ejemplo cuando levantamos expresamente un brazo, nos ponemos a la escucha, miramos algo con atención, nos ponemos expresamente a recordar algo etc... Supóngase la siguiente situación: estamos sentados delante de una mesa trabajando y nos decidimos a poner música de fondo. Si intentamos describir lo vivido en el momento de tomar la decisión nos encontramos por un lado con vivencias intencionales: la percepción de la mesa y el campo visual de la habitación más o menos atendido, cuando me levanto a poner la música, la percepción de un campo visual cambiante que se focaliza en el equipo de música; junto con las vivencias perceptivas quizá también representaciones que conciben un deseo o un inconveniente: “quiero oír música” o “la música no es adecuada para mi estudio”

etc... No todo lo vivido tiene, por otra parte, el carácter de la intencionalidad: no lo tiene el “estado de ánimo general” en que me encuentro ni la sensación de cansancio, aburrimiento o calor que me embarga. Pero consideremos ahora cómo se manifiesta la toma de posición en que llevamos a cabo la acción efectiva de levantarnos e ir a poner música. La toma de posición ejecutiva que me pone en movimiento no se identifica con una vivencia perceptiva; tampoco con el deseo mismo de llevar a cabo la acción ni con la concepción de lo deseado en una representación del tipo: “quiero poner música”, o “sí, voy a ponerla ahora”. Todo esto puede darse o no en la realización del acto pero no constituye la toma de posición misma. Se pueden tener todas estas vivencias sin realizar ejecutivamente la toma de posición que me hace levantarme. Para ver mejor lo que aquí se quiere decir puede el lector considerar el levantamiento voluntario de un brazo. Puede tener deseo de levantarlo y no hacerlo. Puede articular la representación “yo quiero levantarlo ahora” y no moverlo inmediatamente. Disociado de esta representación volitiva se encuentra la posibilidad misma de levantar voluntaria y ejecutivamente el brazo: *podemos* cumplir y realizar tal posibilidad, *podemos* moverlo, *podemos* agarrar algo, etc... El carácter peculiar de las tomas de posición que son los “actos de la voluntad” está claramente expuesto en este texto de Husserl:

“la voluntad pronuncia su creador “¡será!”. La posición de la voluntad es una realización. Pero realización no quiere decir aquí simplemente un llegar a ser real, sino un hacerse real, el producto de un realizar. Esto es algo originariamente peculiar, que justamente tiene su origen en lo característico de la conciencia de voluntad y sólo ahí se deja comprender... Esta es por lo tanto la particularidad incomparable de la posición de la voluntad en tanto que posición creadora”¹⁷³.

La toma de posición efectiva que me hace mover el brazo no es una vivencia intencional porque en ella no se muestra objeto alguno: no se aprehende nada, no se muestra correlato intencional alguno. El brazo que muevo está dado

¹⁷³ E. Husserl, *Cursos sobre Ética y Teoría de los Valores*, p.107. Sobre el carácter peculiar de esta posición de la voluntad puede verse también M III 3 II III 89-91 (en la colección de textos *Estudios sobre la Estructura de la Conciencia*, cuya edición en la colección Husserliana aparecerá próximamente).

intencionalmente, pero está así dado en la vivencia perceptiva y no en la toma de posición voluntaria por la que lo movemos. Tampoco en la toma de posición se aprehende aquello que ella lleva a cabo: no se trata de una representación del tipo “voy a subir el brazo”. Tal tipo de representaciones son vivencias distintas de la toma de posición ejecutiva que me hace subirlo. De igual manera, el acto voluntario en el que me dispongo a escuchar a alguien no escucha nada, no aprehende nada intencionalmente, sino que dispone a escuchar algo: la toma de posición voluntaria es aquí un disponerse a escuchar algo pero no un escuchar intencionalmente algo. *Las tomas de posición voluntarias hacen posible algo pero en ellas mismas no comparece intencionalmente aquello que ellas hacen posible. Por sí misma parecieran ser casi una nulidad, algo no dado. Y, sin embargo, el acto voluntario ejecutivo en tanto que toma de posición efectiva del polo de la subjetividad es, sin duda alguna, llevado a cabo, vivido y comprendido en su realización y justamente en tanto que toma de posición subjetiva, libre, en la que nos disponemos a algo. Las tomas de posición voluntarias se muestran al llevarlas a cabo con el carácter que les es propio.*

Hasta ahora nos hemos referido exclusivamente a los actos voluntarios para caracterizar las tomas de posición de la subjetividad. Pero la noción de “tomas de posición de la subjetividad” que aquí quiero delimitar no quiero reducirla a los “actos expresos de la voluntad” sino que la voy a extender también a sus *modalizaciones pasivas que llamo instalaciones o disposiciones pasivas*. Trataré de aclarar a continuación cuál es, por tanto, el ámbito fenoménico que aquí quiero delimitar.

Si, por ejemplo, tomo la decisión de ponerme a escuchar a alguien no tengo que realizar de manera expresa tal decisión mientras estoy escuchándolo. Estoy instalado pasivamente en esa toma de posición y tal disposición “sostiene” el que siga a la escucha. Puedo entregarme de manera expresa igualmente a recordar el pasado o a imaginar un unicornio pero tales actividades imaginativas o recordativas no tienen por qué llevarse a cabo a cada momento de manera expresa. Puedo tomar la decisión de dar un paseo y, mientras paseo, estoy instalado pasivamente en mi caminar sin necesidad de disponerme expresamente

a caminar a cada momento. Pues bien, lo que aquí denomino tomas de posición del polo de la subjetividad cubre tanto las tomas de posición expresas o voluntarias como su modalización pasiva, es decir, las disposiciones o instalaciones pasivas de la subjetividad. Al decir que toda disposición o instalación es una posición subjetiva con ello no pretende decirse que a toda instalación pasiva anteceda una toma de posición voluntaria o expresa: la rememoración, la imaginación o el movimiento de mi brazo pueden suscitarse de manera enteramente pasiva sin que yo haya tomado parte voluntaria en ello. El que toda instalación pasiva tenga el carácter de una posición subjetiva estriba aquí en que tal instalación puede “retirarse” o hacerse desaparecer “a voluntad”. Lo que escucho pasivamente se anula si me dispongo a observar algo o a pensar en algo con atención; lo imaginado pasivamente desaparece si me concentro y me pongo a la escucha; aquello que pasivamente percibo llega a anularse si me dispongo a imaginar algo o recordar algo atentamente. *Al tomar conciencia que al modificar a voluntad nuestra disposición deja de hacerse posible algo que pasivamente se estaba llevando a cabo, caemos en la cuenta que lo pasivamente dado estaba sostenido por una instalación en la que nos encontrábamos. Este es el único fundamento fenoménico por el que llamo a tales disposiciones pasivas tomas de posición de la subjetividad.*

Reparemos, sin embargo, en que una disposición pasiva es, *en sí misma, una verdadera nulidad fenoménica. Es decir, ella misma no se hace manifiesta en el vivir sino que, más bien, comparece de manera indirecta.* En la percepción pasiva no se muestra nuestra disposición misma sino sólo lo pasivamente percibido. Ahora bien, si me pongo a imaginar algo con gran atención deja de mostrarse pasivamente mi entorno perceptivo por mucho que mis ojos sigan abiertos. Sólo al caer en la cuenta de que podemos disponernos voluntariamente de una u otra forma modificando con ello la posibilidad de que algo se muestre de manera pasiva, tomamos conciencia de que anteriormente estábamos pasivamente instalados en una disposición que hacía algo posible. Las tomas de posición pasivas o disposiciones pasivas se muestran sólo de esta manera

indirecta o derivada, es decir, en sí mismas no remiten a algo fenoménicamente mostrado de manera originaria.

Lo que aquí he llamado tomas de posición de la subjetividad cubre, por tanto, tanto las posiciones expresas o voluntarias del polo de la subjetividad como sus modalizaciones pasivas. Es decir, comprende tanto el expreso “disponerse a” como el pasivo “estar dispuesto a”. Sirva lo dicho hasta ahora como breve introducción al problema que estos fenómenos plantean. En los párrafos siguientes se dilucidará progresivamente el carácter que les es propio.

§47.2 Delimitación del fenómeno de la atención como toma de posición.

Las tomas de posición se *modalizan* en una variedad muy amplia de realizaciones posibles que tienen caracteres distintos. Mediante tomas de posición movemos nuestro cuerpo, percibimos algo, enunciamos algo, imaginamos algo, recordamos algo, escuchamos a alguien etc... Toda esta variedad modal de tomas de posición puede tener, por otra parte, el carácter de la voluntariedad o el de la pasividad.

Reparemos ahora en un fino matiz que divide las distintas modalidades de las tomas de posición en dos grupos. A resultas de algunas tomas de posición se aprehende algo, es decir, se muestra un correlato intencional. Si yo me dispongo a imaginar, imagino algo. Si me dispongo a percibir percibo algo. Si me dispongo a recordar recuerdo algo. Si me dispongo a escuchar, escucho algo. Ahora bien, si me dispongo a mover el brazo... muevo el brazo pero ningún correlato intencional se muestra a resultas de mi acción. El que el movimiento de mi brazo se me muestre está mediado por una toma de posición perceptiva pero no está mediado en su mostrarse por la toma de posición que me permite moverlo. Este matiz diferencial nos va a servir para delimitar a continuación el fenómeno de la atención.

Identificamos la atención con toda toma de posición que media o hace posible, en sí misma, la mostración de un correlato objetivo: algo imaginado,

expresado, percibido, rememorado, escuchado etc.... En otras palabras, identificamos a *la atención con las tomas de posición que median el mostrarse de un correlato intencional, de un sentido aprehensivo.*

Para salvarnos del carácter abstracto y arbitrario que esta delimitación tiene a primera vista, vamos a ilustrarla a partir de un ejemplo. Vamos a considerar el modo paradigmático de la atención, es decir, la atención perceptiva. Consideraremos primeramente una toma de posición perceptiva voluntaria y, a continuación, su modalización pasiva.

Fijémonos, primeramente, en la toma de posición voluntaria mediante la cual nos disponemos expresamente a percibir “más claramente” algo pasivamente ya dado en un horizonte perceptivo. Esta toma de posición se lleva a cabo como una realización *nuestra*: nos disponemos voluntariamente a percibir, los objetos se “focalizan” y los aprehendemos de manera “más rica y explícita”. La toma de posición perceptiva voluntaria *hace posible* el surgimiento de nuevas vivencias intencionales perceptivas, de nuevas aprehensiones matizadas. Manifiestamente, ninguna de estas nuevas vivencias intencionales y tampoco la serie de ellas, la serie de las vivencias perceptivas, constituye el fenómeno mismo de la atención perceptiva¹⁷⁴. *La atención perceptiva expresa se identifica con la toma de posición perceptiva voluntaria que nos dispone haciendo posible estas nuevas vivencias perceptivas.*

Consideremos ahora una toma de posición perceptiva en su modalización pasiva. En general, nuestro campo perceptivo visual está dado con anterioridad a toda toma de posición voluntaria que lo atienda expresamente. Esto significa que, de manera pasiva, el horizonte perceptivo *está ya dado de manera más o menos vaga, esto es, está ya más o menos atendido de manera pasiva.* Decimos, más o menos, porque la atención perceptiva pasiva, como toda instalación pasiva de la

¹⁷⁴ La comprensión en Husserl del fenómeno de la atención contiene, junto a algunas descripciones muy valiosas, algunos aspectos deficientes. Husserl tiende a asimilar los actos de atención a la serie continua de vivencias y contenidos que aparecen mientras se da la realización de la atención. Esto le lleva a sostener que la atención no es en realidad sino “una especie fundamental de modificaciones intencionales” o “el transcurso de diferencias de los modos atencionales en la conciencia”. Es decir, el fenómeno de la atención tiende en ocasiones a identificarse con los desplazamientos que la atención misma motiva (Véase *Ideas I*, §92; *Investigaciones Lógicas*, Investigación II, §23; *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del tiempo*, p. 130).

subjetividad, admite grados. Pongamos un ejemplo. Al pasear por nuestra habitación nuestro campo visual no está explícitamente atendido sino sólo “pasivamente”. Ahora bien, si yo mientras paseo me dispongo a recordar o imaginar algo o me entrego a mis pensamientos y “me sumo” completamente en ellos, la atención perceptiva “pasiva” del campo visual va decreciendo. Mientras adopto esta nueva disposición no perceptiva las aprehensiones de mi campo visual perceptivo van desapareciendo y eso aunque mis ojos “sigan abiertos” mientras paseo. Esto quiere decir que la posibilidad de que nos aparezcan pasivamente objetos en la percepción presupone una determinada “instalación” previa de la subjetividad. *Si “retiramos” esta disposición, si por ejemplo nos disponemos a recordar o imaginar atentamente, deja de mostrarse perceptivamente lo que aparecía pasivamente como algo pre-dado. La atención perceptiva, por lo tanto, tiene un modo de pasividad que no se identifica con vivencias perceptivas pasivas particulares, sino que consiste en la disposición “subjetiva” que las sostiene y hace posibles*¹⁷⁵. De la misma manera que se distingue entre tomas de posición voluntarias y sus correspondientes disposiciones pasivas hay que distinguir siempre entre dos formas de atención, una expresa y otra pasiva.

Creo que ahora se ve más claramente por qué las tomas de posición de la subjetividad que median la aparición de un correlato intencional pueden identificarse, hasta cierto punto, con el sentido que damos usualmente al término “atención”. Al menos, en lo que hace a las tomas de posición perceptivas y a la atención perceptiva. Pero exactamente lo mismo que hemos expuesto en la disposición a percibir, podríamos haberlo hecho en relación a la disposición a imaginar, a recordar, a escuchar etc... para asimilar estas disposiciones a la atención que se dispone al imaginar, recordar, escuchar etc... Lo que comúnmente

¹⁷⁵ El siguiente texto de Husserl referido a la percepción, tiene a la vista este peculiar fenómeno de la atención perceptiva pasiva: “existe una pasividad superpuesta a la actividad, propiamente objetivadora, es decir, que tematiza o co-tematiza los objetos; una pasividad que pertenece al acto *no como base* [es decir, no como el momento pasivo hylético material de lo dado en la percepción], *sino como acto*, una especie de pasividad en la actividad”. *Experiencia y Juicio*, §23.

se denomina atención se asimila, hasta cierto punto, bastante bien, con las tomas de posición que median la aprehensión de algo¹⁷⁶.

§47.3 La modalización de la atención.

Tratamos de ilustrar a continuación que en cada una de las modalidades de las tomas de posición de la subjetividad en qué sentido la atención adopta un carácter peculiar. Para ello vamos a considerar comparativamente el carácter de la atención en las tomas de posición perceptivas, imaginativas y rememorativas.

La atención perceptiva tanto pasiva como expresa aparece, por su misma forma de darse, como *una toma de posición subjetiva que posibilita que una alteridad se nos muestre*. Aclaremos esto. La toma de posición perceptiva es “subjetiva”, como toda toma de posición, en el sentido de que ella misma no es sino un “disponerse a” expreso o un pasivo “estar dispuesto a” que podemos modificar. Por otra parte, aquello que abre la disposición perceptiva, aquello cuya mostración ella hace posible, tiene el carácter de algo otro, de una alteridad que el polo de la subjetividad ni ha dispuesto ni puede disponer. Porque esto es así, la atención perceptiva tiene el carácter de un disponerse a “recibir” algo otro, en el sentido de que sólo puede recibirse lo que en relación con el polo de la subjetividad tiene el carácter de una alteridad. La atención perceptiva es un disponerse que se abre a una alteridad para recibirla. La atención perceptiva pareciera, por tanto, una disposición que configurara un horizonte de receptividad para que se mostrara una alteridad. La disposición perceptiva que pone o retira a voluntad la atención no dispone, sin embargo, de la alteridad cuya recepción ella hace posible. Pasa justamente al contrario, sólo puede atenderse perceptivamente lo que puede ser inmediatamente recibido, esto es, lo que tiene el carácter de una

¹⁷⁶ Esta identificación fue, aunque no exactamente en el mismo sentido, entrevista ya por Husserl, como lo muestran las siguientes palabras: “Todo “llevar a cabo un acto”, el “tomar posición actualmente”, por ejemplo, el “llevar a cabo” el decidir una duda, un rechazar, un poner un sujeto y un poner el predicado correspondiente, el llevar a cabo una valoración y una valoración “en vista de otra”, el llevar a cabo una elección, etc. –todo esto supone atención positiva a aquello relativamente a lo cual toma el yo posición... Las formas atencionales tienen en sus modos de actualidad por manera señalada el carácter de la subjetividad” E. Husserl, , *Ideas I*, p. 214. Hay que señalar, sin embargo, que Husserl entendió la atención como rayo o posición dirigida *al objeto o correlato intencional*, cosa que yo no pretendo.

alteridad “en persona”. Lo que la disposición perceptiva hace posible al recibir algo otro es mostrar algo intencionalmente, justamente, lo percibido del caso.

Más adelante se hará un análisis detallado de la percepción. Por ahora nos interesa sólo señalar de pasada la especificidad de la atención perceptiva al ser comparada con otras formas de atención, es decir, con disposiciones no perceptivas que también median la mostración de un correlato objetivo. Consideremos primeramente la atención de fantasía o imaginativa. Supongamos que nos disponemos a fantasear un unicornio. En tanto que estamos imaginándolo lo atendemos. ¿Puede acaso mostrarse el unicornio por medio de una atención perceptiva?. Evidentemente no. Resulta ridículo suponer, por ejemplo, que pudiéramos mostrar o determinar perceptivamente el color de los ojos o el tamaño del cuerno del unicornio imaginado. El unicornio imaginado sólo puede ser mostrado de una manera más rica y precisa si nos disponemos a imaginarlo y lo dotamos de nuevas determinaciones. No es posible mostrar perceptivamente lo fantaseado porque lo fantaseado no puede determinarse perceptivamente. No acaece aquí alteridad alguna a la que la atención perceptiva pudiera disponerse a recibir. Vemos claramente, de esta manera, que la posibilidad de la percepción no depende meramente de una toma de posición *subjetiva*. Al contrario, podemos mostrar algo perceptivamente sólo cuando de manera originaria se contrapone una alteridad que no podemos disponer subjetivamente a voluntad.

Fijémonos, por otra parte, en que mientras se está imaginando atentamente algo no puede percibirse nada con atención. Esto se debe a que al disponernos a imaginar la atención se modaliza de manera peculiar. La atención imaginativa o de fantasía no se caracteriza como la disposición subjetiva a recibir una alteridad sino, al contrario, *como la disposición subjetiva que media la mostración de lo subjetivamente conformado*. El carácter de lo mostrado intencionalmente en la imaginación es ser algo producido subjetivamente. Esto es así tanto cuando lo imaginado se ha conformado de manera expresa como cuando lo imaginado se ha conformado en la pasividad, sin posición voluntaria alguna. La atención imaginativa, en tanto que disposición subjetiva que hace posible la mostración de lo imaginado *se confunde con la mostración intencional de lo imaginado porque el*

objeto imaginado tiene el mismo carácter subjetivo que la disposición que media su mostración.

Como última ilustración de una modalidad atencional vamos a considerar ahora las tomas de posición rememorativas, es decir, aquellas que median el recuerdo de algo. En las tomas de posición rememorativas la atención vuelve a modalizarse de manera particular. Supongamos que nos disponemos a recordar de manera voluntaria lo que hicimos ayer por la mañana. Antes de rememorar algo *expresamente* tenemos siempre una representación de lo buscado, la alteridad que quiero mostrar rememorativamente de manera voluntaria: “lo que hice ayer por la mañana”. Esta alteridad, sin embargo, no comparece en persona sino, por el momento, sólo representada. En tanto que no comparece “en persona” no puede atenderse perceptivamente, es decir, no puede ser “recibida” en una toma de posición perceptiva. *La posibilidad de la percepción no sólo requiere de una alteridad, además requiere que ésta pueda recibirse en persona, es decir, que ella pueda hacerse presente sin mediaciones.* La atención rememorativa que hace posible mostrar el recuerdo es una toma de posición peculiar porque ni puede recibir en persona ni puede conformar subjetivamente a capricho lo recordado. Si esto último fuera posible no se daría lo recordado como alteridad sino con el carácter de lo imaginado, de lo subjetivamente conformado. *La atención rememorativa es receptiva porque mediante ella se muestra algo otro, pero esta recepción no acontece en persona sino que está asociativamente mediada. En la rememoración expresa la recepción de lo recordado está mediada por asociaciones pasivas que brotan de la representación vacía de lo buscado.* Hablamos de asociación y de pasividad porque, como señala Husserl¹⁷⁷, el hecho de que venga o no a presencia lo buscado no está en nuestra mano. En la atención rememorativa expresa sólo está en nuestra mano la concepción de lo buscado: “lo que hice ayer por la mañana” pero no su suscitación pasiva, esto es, su recepción rememorativa. Y no puede estarlo, precisamente porque la alteridad que queremos recordar no está dada “en persona”. La diferencia entre la rememoración expresa y pasiva es que en la primera la suscitación pasiva del

¹⁷⁷ Cf. E. Husserl, *Experiencia y Juicio*, §42b.

recuerdo se busca expresamente mediante la representación de lo buscado o algo que tiene que ver con lo buscado, en la segunda esta suscitación rememorativa es enteramente pasiva, es decir, no está asociativamente motivada por una representación voluntaria. Así, un olor o un sabor pueden suscitar sin pretenderlo el recuerdo de la infancia; los rasgos de una voz escuchada pueden suscitar, sin pretenderlo expresamente, el recuerdo de un rostro: estas son formas de rememoración pasiva. Por otro lado, cuando para rememorar un nombre que no recordamos nos representamos el rostro de la persona buscada persigo motivar voluntariamente una asociación pasiva que me dé lo buscado: se trata aquí de una rememoración voluntaria. Tanto en la rememoración expresa como en la pasiva tiene la rememoración el mismo carácter: la recepción, pasivamente suscitada, de una alteridad. *La toma de posición rememorativa o atención rememorativa es una disposición que se abre a recibir lo pasivamente suscitado. La mostración intencional de lo recordado es lo que la atención rememorativa hace posible.*

Estos breves apuntes han de bastar aquí para ilustrar que la atención, tal y como ha sido aquí delimitada, se modaliza. A continuación se va a indicar *formalmente* la mediación que se da entre la atención y las vivencias intencionales.

§47.4 La atención como mediadora de las vivencias intencionales.

Reparemos una vez más en que las distintas modalidades de la atención se excluyen unas a otras. En la medida en que nos disponemos a imaginar algo no podemos disponernos a recordar o percibir algo atentamente. En la medida en que nos disponemos a percibir no podemos disponernos a recordar atentamente. Es cierto, sin embargo, que la atención puede quedar abierta simultáneamente a modalidades distintas: por ejemplo, uno puede disponerse a recordar algo mientras queda pasivamente abierto a percibir o escuchar de manera más o menos vaga. Esta dispersión de la atención tiene como condición una falta de arraigo en la disposición primaria: en la medida en que prestamos una atención pasiva en modos distintos del que rige nuestra disposición atencional primaria,

menos atentamente estaremos dispuestos en ésta; no podemos escuchar atentamente a alguien mientras pensamos en nuestros problemas como no podemos realizar una lectura atenta mientras escuchamos música. Por lo mismo, cuanto más atentamente nos dispongamos a percibir, a imaginar, a recordar, a escuchar... mayor es la focalización modal de la atención, es decir, menor es la disposición a que algo se muestre pasivamente en formas modales distintas¹⁷⁸.

La atención, en sus distintas modalidades, es siempre, por tanto, una disposición subjetiva particular que media y hace posible el que algo se muestre de manera determinada como percibido, imaginado, recordado, representado, escuchado etc... La atención media el mostrarse aprehensivo de "algo" en una modalidad determinada. Aprehender algo, ser conciencia de algo en una u otra modalidad, no es sino el darse de "algo" en una vivencia intencional. La atención es, por tanto, como ya antes dijimos, una disposición subjetiva que *media* el darse de un correlato intencional. No tratamos ahora de analizar el carácter último de esta mediación sino que tan sólo la asumimos en el sentido formalmente indicado, es decir, *en el sentido de que la modificación de la atención modifica la modalidad en que el correlato intencional puede comparecer*.

De lo dicho queda implícitamente sobreentendido que la atención no se concibe aquí, al modo de un "rayo" que se dirigiera al objeto intencional. No se trata de que la atención se dirija a un objeto intencional ya mostrado sino de que la toma de posición atencional media, en cierto sentido, la comparecencia del objeto intencional lo cual es cosa bien distinta¹⁷⁹. Tratemos de explicitar algo más esta mediación en lo que hace tanto a la atención voluntaria como a la atención pasiva. La atención voluntaria, en tanto que "disponerse a", es el libre¹⁸⁰ tomar posición que hace posible el darse intencional de algo en un modo particular. Es decir, en

¹⁷⁸ Sólo las tomas de posición no atencionales, aquellas que por sí mismas no median la mostración intencional de "algo", pueden desplegarse sin interferir en modo alguno en nuestra disposición atencional. Podemos pasear moviendo los brazos mientras escuchamos, imaginamos o pensamos en algo. Ello no interfiere lo más mínimo en nuestra disposición atencional porque, justamente, el movimiento de mi cuerpo en tanto que toma de posición pasiva no media directamente en la mostración intencional de algo.

¹⁷⁹ El próximo párrafo pondrá esto en claro minuciosamente en relación a la percepción.

¹⁸⁰ Análogamente, Husserl se ha referido a la atención como un acto del yo puro ejercido en tanto que el ente libre que fenoménicamente es, como un espontáneo hacer, como un salir libremente de sí o de recogerse en sí. Cf. Husserl, *Ideas I*, §92.

tanto que la atención voluntaria se dispone libremente, ella media el mostrarse de un correlato objetivo bajo una modalidad determinada: percepción, imaginación, recuerdo etc.... Por otra parte, la atención pasiva, en tanto que “estar dispuesto a”, hace igualmente posible el mostrarse de algo bajo una modalidad determinada. Estar dispuesto pasivamente quiere decir que la subjetividad, en su instalación, ha conformado el modo en que algo puede mostrarse intencionalmente. La atención en general, en tanto que disposición subjetiva media, por tanto, el modo como un correlato intencional puede venir intencionalmente dado. En otras palabras, *la atención no es, en definitiva, sino el despliegue subjetivo que media el darse de un correlato intencional bajo una modalidad concreta.*

Vamos a dejar para más adelante, cuando hayamos avanzado algo más en nuestro análisis, la dilucidación del carácter fenoménico de la mediación entre la atención y las vivencias intencionales. Aún sin aclararla, apuntaremos a continuación un modo ilegítimo de entenderla. La atención no media el darse de una vivencia intencional porque ella conforme el sentido aprehensivo del correlato objetivo. Fijémonos en que, por un lado, el sentido aprehensivo es ajeno al carácter modal de la atención del caso, por otro lado, en que la disposición atencional, en sí misma, no tiene un carácter aprehensor, es decir, no aprehende nada por sí misma. La toma de posición atencional media *modalmente* el mostrarse de un correlato objetivo que comparece con un sentido aprehensivo determinado: “unicornio”, “mesa donde escribo”, “objeto material indeterminado” etc... pero ella no se muestra ni como este sentido aprehensivo abstracto ni como un momento aprehensor antecedente que articule un sentido aprehensivo. La atención media el mostrarse del correlato objetivo modalizando la manera en que éste se presenta pero sin conformar su sentido aprehensivo. Con esta constatación cerramos por ahora el análisis del fenómeno de la atención.

§48. El carácter de la percepción.

Debido a la importancia que para una aclaración del conocimiento científico empírico tiene la aclaración del fenómeno de la percepción, nos vamos a demorar

ahora en caracterizar minuciosamente la modalidad atencional perceptiva que ya introdujimos de manera esquemática y, conjuntamente con ella, el carácter del objeto intencionalmente percibido. En este párrafo realizamos, por tanto, un cierto paréntesis en nuestras dilucidaciones generales para ahondar en cuestiones de índole particular. Después de los análisis de este párrafo se comenzará propiamente el análisis fenomenológico fundamental que buscará primeramente una aclaración del carácter originario de lo que es fenómeno.

§48.1 Atención perceptiva-alteridad versus sentido aprehensivo-sensibilidad.

En nuestra anterior exposición, un tanto apresurada, de la atención perceptiva dijimos que ella es un disponerse subjetivo que se abre a una alteridad para recibirla en persona y que aquello que ella media es el mostrarse de un correlato intencional: el objeto percibido. Aquí se trata de caracterizar de manera más detallada y fundamentada el carácter de la atención perceptiva y del objeto percibido. Antes de nada y para retomar lo que allí decíamos, volvamos a introducir esquemáticamente los momentos implicados en este intrincado fenómeno.

Vimos ya que la atención perceptiva tiene el carácter de una disposición *subjetiva*, es decir, de una disposición que podemos modificar a voluntad e incluso retirar completamente: en nuestra mano está prestarla o no prestarla; así, por ejemplo, si nos disponemos a imaginar o recordar algo atentamente, la atención perceptiva desaparece. La atención perceptiva es, por otra parte, condición de posibilidad de la percepción intencional, es decir, que es una disposición que media la mostración del objeto percibido. Así, caemos en la cuenta de que si nos disponemos a imaginar algo atentamente la percepción pasiva de mi entorno disminuye hasta prácticamente desaparecer y eso, por mucho que “mis ojos queden abiertos”. Por otro lado, se dijo que la atención perceptiva es algo así como un disponerse a la recepción inmediata de una alteridad que no puede ser dispuesta a voluntad. Así, el unicornio imaginado no puede mostrarse

perceptivamente por mucho que nos empeñemos en lo contrario porque, justamente, el unicornio mostrado ni es algo mostrado de manera receptiva ni se puede mostrar de manera receptiva. Con esto se cae en la cuenta de que la percepción no se funda en una mera disposición subjetiva que pudiéramos realizar a nuestro arbitrio y voluntad: sólo si podemos recibir “en persona” algo otro es posible la percepción. Que esto sea o no posible es algo que se decide originariamente, algo que trasciende lo que subjetivamente podemos disponer, como el ejemplo del unicornio pone de relieve. La mostración del objeto intencionalmente percibido se ve mediada, por tanto, por dos condiciones que la hacen posible, una subjetiva y otra trascendente: la disposición subjetiva de una atención perceptiva y la posibilidad efectiva de recibir una alteridad. Pues bien, a este momento de alteridad que no podemos disponer a voluntad y respecto al cual se despliega la atención perceptiva en tanto que disposición subjetiva, lo denominamos a partir de ahora *alteridad perceptiva o alteridad subsistente*.

Hablar de una “alteridad subsistente” de una manera sustantiva no debe inducir a entender ésta como una suerte de “cosa en sí” que de alguna manera se mostrara como tal. Lo que llamo “alteridad subsistente” *no se muestra sustantivamente en sí misma ni puede, por principio, mostrarse sustantivamente en sí misma*. Ella no es sino un momento correlativo al despliegue de la atención perceptiva que, sin embargo, no podemos disponer a nuestro arbitrio y voluntad. En otras palabras, lo que llamo aquí “alteridad subsistente” no es sino “lo otro” que se contrapone al despliegue subjetivo de una atención perceptiva voluntaria. Lo peculiar de la toma de posición atencional perceptiva es que *siendo una toma de posición subjetiva* su despliegue dependa intrínseca y originariamente de un momento de alteridad, es decir, de algo que trasciende lo subjetivamente disponible, de algo que no puede disponerse a voluntad –así, no puede desplegarse una atención perceptiva para mostrar el unicornio imaginado por mucho que me empeñe en lo contrario-.

Es importante reparar ahora en que el momento de alteridad que se contrapone al despliegue de la atención perceptiva no se identifica con correlato objetivo alguno o con un momento de un correlato objetivo. En contra de lo que

podiera parecer, lo que hemos llamado alteridad perceptiva no puede entenderse como una suerte de “sentido noemático”. Fijémonos que al imaginar un unicornio hay, como decía Husserl, un momento noemático unitario, una “x determinable”, pero que en absoluto comparece un momento de alteridad al modo como comparece cuando se despliega una atención perceptiva¹⁸¹. Si decimos metafóricamente que la atención perceptiva configura un espacio de recepción para una alteridad tenemos que reparar en que *lo que la atención perceptiva se dispone a recibir no es un sentido noemático, algo intencionalmente ya mostrado*: no tiene sentido alguno que la atención perceptiva mediara la recepción de algo que en sí mismo estuviera ya intencionalmente mostrado. Ni *el correlato intencional mostrado en la percepción: mesa, ordenador, pared etc... ni algún momento de sentido de tal correlato son, con evidencia, el momento de alteridad que se contrapone al despliegue de la atención perceptiva, sino lo otro cuya mostración ha sido mediada por el despliegue de una atención perceptiva*.

Aquello que la anterior pareja de momentos (disposición atencional subjetiva y momento de alteridad) media es el mostrarse de un objeto percibido: una mesa, habitación, ordenador donde escribo etc... Es decir, el mostrarse perceptivo de un objeto con un sentido aprehensivo determinado. Reparemos ahora en el carácter de este correlato intencional. Distinguímos en él un momento sensible y un sentido aprehensivo. Esta distinción es, en sentido Husserliano, abstracta. El momento sensible es abstracto porque no comparece sino en el

¹⁸¹ En este punto puede señalarse la diferencia entre el momento que yo llamo “alteridad perceptiva o subsistente” y lo que Husserl entendía por “x determinable” u “objeto puro”. Husserl señalaba que en toda vivencia intencional con un correlato noemático se hace patente un sentido objetivo unitario o x determinable. Es decir, para Husserl, “hay en todo nóema, semejante algo [x determinable] u objeto puro como punto de unidad”, y por eso “toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto [entendido como unidad o x determinable]”. Objetos en tanto que “x determinables” lo son todo “aquello de que hablamos, lo que tenemos por posible o probable y lo que nos figuramos de manera más o menos precisa”. En la noción husserliana de objeto como “x determinable” no se distingue, por tanto, la peculiaridad del momento de alteridad perceptiva que aquí me estoy esforzando en poner en claro. En otras palabras, este sentido noemático que Husserl distingue es distinto del momento que yo he llamado de alteridad perceptiva y que acaece en el despliegue de la atención perceptiva. Sobre las citas véase E. Husserl, *Ideas I*, pp.302-303, 310. El siguiente texto muestra además que Husserl ligaba a este sentido noemático un carácter trascendente que hay que diferenciar del momento de alteridad que aquí estoy delimitando: “Los sentidos, en cuanto objetos, son “trascendentes” respecto de los sujetos y de los actos que se refieren a ellos, son polos ideales de unidad enteramente en el mismo sentido que los objetos que no son sentidos. Lo mismo sucede, por cierto, *con todos los objetos en general*”, *Lógica Formal y Trascendental*, p.139. Sobre la noción de objeto como correlato de una identificación unitaria en Husserl, Cf. *Experiencia y Juicio*, §13.

objeto *aprehendido como tal o cual cosa*. Por otra parte, el sentido aprehensivo tiene siempre en la percepción el carácter de una aprehensión *sensible*. En el correlato de la vivencia intencional perceptiva no se da ni puede darse un momento aislado del otro, por eso mismo sólo puede diferenciarse *abstractivamente* un momento de sentido aprehensivo y uno sensible. Fijémonos ahora en que, de un modo parecido a como la atención perceptiva es una disposición subjetiva que podemos retirar y modificar a voluntad, la aprehensión perceptiva tiene el carácter de algo que puede ser subjetivamente conformado: lo que es tomado como mesa para escribir puede ser tomado como leña para el fuego o como punto de apoyo para alcanzar el techo. Fijémonos, por otra parte, en que, en un sentido parecido a como la alteridad perceptiva es un momento trascendente a la disposición atencional subjetiva, el momento sensible abstracto del objeto percibido es indiferente respecto al modo como lo aprehendamos, es decir, no podemos conformarlo a voluntad al modo como podemos conformar el momento aprehensivo, como si en sí mismo tuviera el carácter de algo en presencia que es recibido y no de algo que es subjetivamente modificable¹⁸². Por mucho que hablar de un momento sensible material sea una abstracción, por mucho que en el objeto percibido este momento sensible esté siempre aprehendido, es indudable que él está *disociado* del sentido aprehensivo que lo conforma de una manera modificable.

A pesar de lo que se acaba de decir, hay que ver ahora con claridad que ni el momento sensible ni el sentido aprehensivo, en tanto que momentos abstractos del objeto percibido, pueden identificarse ni con la atención perceptiva ni con lo que se ha llamado alteridad perceptiva. Por un lado, es cierto que tanto la atención perceptiva como el momento aprehensivo de sentido, pueden modificarse

¹⁸² El hecho de que el momento material abstracto de un mostrarse perceptivo tenga precisamente el carácter de lo recibido pasivamente y, en este sentido, de lo “independiente de la subjetividad” aparece claramente subrayado en este texto: “en lo que a pasividad y actividad concierne, en un sentido estricto sólo la sensación sensible, la materia –hyle–, es algo pre-dado de manera pasiva pura. Su aprehensión en el mostrarse contiene ya algo de una actividad fundada”, Ulrich Melle: “Husserls und Gurwitschs studien zur Struktur des Bewußtseins” p. 121. Podríamos también traer a colación aquí las siguientes palabras de un texto de Husserl que, sin embargo, están encuadradas en un horizonte comprensivo esencialmente distinto: “la aprehensión en cuanto sensible es un aceptar, un tomar y recibir de algo ya dado que se muestra, *que también podría existir sin aprehensión*”. E. Husserl, M III 3 I 1 I, 188.

subjetivamente a voluntad, sin embargo, mientras que el sentido aprehensivo del objeto percibido está vinculado inextricablemente a un momento sensible, la atención perceptiva no es un momento aprehensivo abstracto ligado a un momento sensible. La atención perceptiva es la disposición que hace posible la mostración de objetos percibidos con sentidos aprehensivos distintos. Por otro lado, es cierto que tanto la alteridad perceptiva como el momento sensible material del objeto percibido, tienen el carácter de algo trascendente a lo que subjetivamente podemos disponer, sin embargo, la alteridad perceptiva no es un momento abstracto del objeto percibido. *La atención perceptiva no se dispone a recibir algo ya percibido, es decir, a ella no se contraponen una materia sensible pre-dada que hubiera que aprehender.* Es la disposición atencional perceptiva contrapuesta a algo otro lo que abre la posibilidad de que algo aprehendido-sensible se muestre como correlato intencional percibido. Lo mostrado como correlato de la vivencia perceptiva intencional, por ejemplo, el cuadro de mi habitación, tiene el carácter de algo en presencia, pero no es ese el carácter de la *alteridad* que se contraponen al despliegue de la atención perceptiva. Y viceversa, en absoluto es lo propio del correlato objetivo mostrado en la vivencia perceptiva intencional el contraponerse a la atención perceptiva sino ser, simplemente, algo en presencia: el cuadro de mi habitación.

§48.2 Consideración sobre el carácter del objeto percibido.

Antes hemos dicho que el momento aprehensivo y el momento sensible del objeto percibido están disociados en un cierto sentido. Es verdad que el objeto percibido sólo puede llegar a mostrarse sensiblemente aprehendiéndose con uno u otro sentido, ahora bien, mientras que el sentido aprehensivo puede conformarse de manera subjetivamente variable el momento abstracto sensible trasciende esta variación subjetiva. Pues bien, lo que en este punto nos va a interesar es desentrañar el carácter del objeto percibido como un todo en lo que hace a su autonomía o heteronomía respecto a la subjetividad.

Trataremos de llevar la exposición a partir de un ejemplo. El ejemplo es el siguiente: entramos en una habitación que no conocemos, echamos un vistazo a una de sus paredes y vemos un cuadro. Al dirigir detenidamente la atención nos percatamos sin embargo de que no hay tal cuadro sino de que lo que tomábamos como cuadro es “en realidad” una ventana abierta. Consideremos esquemáticamente lo que aquí pasa. Por un lado, es evidente que la atención perceptiva estaba ya desplegada desde el primer momento en relación a algo otro, es decir, desde el primer momento estábamos atencionalmente remitidos a una alteridad y no estábamos, por ejemplo, atendiendo algo imaginativamente. Lo que a resultas de la atención perceptiva se percibía era “un cuadro”. Es decir, el cuadro mismo de la habitación estaba dándose en presencia. Y, sin embargo, al dirigir una atención perceptiva más detenida, lo antes mostrado se nos revela como algo no real, algo que, a la luz de lo mostrado, es aprehendido de otra manera: “es en realidad una ventana” decimos. En resumen, primero se nos muestra el cuadro mismo en presencia y, sin embargo, es la ventana misma la que “en realidad” se nos muestra ahora en presencia.

A la hora de dar cuenta de cómo esto pueda ser posible suele enfatizarse que al correlato objetivo de las vivencias perceptivas intencionales le es inherente un carácter contextual o subjetivo. El objeto percibido se piensa entonces, exclusivamente, en su dependencia de una cierta aprehensión antecedente que hubiera sido proyectada de manera subjetiva o contextual, como si ella misma “conformara” completamente el objeto percibido. Esto, me parece a mí, es una falsificación de lo que ocurre. *La atención perceptiva está desplegada en todo momento a algo otro que se opone. El momento abstracto sensible de lo percibido sólo se muestra por medio de una atención perceptiva pero, en cuanto mostrado, está disociado respecto al sentido aprehensivo.* El objeto percibido no puede entenderse sin más como una suerte de proyección arbitraria porque él se conforma a partir de un momento sensible que no se proyecta subjetivamente. Toda aprehensión y toda “rectificación” de la aprehensión no puede entenderse sino en su intrínseca vinculación a un momento sensible que no es arbitrario ni subjetivamente conformado. La aprehensión puede, ciertamente, “anticiparse”,

“equivocarse” o “rectificarse” porque está disociada del momento abstracto hylético-material del objeto que se muestra¹⁸³. En realidad, vemos que *de manera co-originaria se dan en el objeto percibido dos momentos abstractos, uno subjetivamente autónomo y otro heterónimo: un momento sensible y otro aprehensivo*. Por esta razón, tan erróneo es tomar el objeto percibido como una alteridad *subsistente* dada en mismidad como tomarlo como mero producto de una subjetividad. Tan ilegítimo es el realismo ingenuo como las posiciones epistemológicas que pretenden ver en toda mostración perceptiva una conformación contextual arbitraria¹⁸⁴.

Con esto volvemos a caer en la cuenta de que no es el objeto percibido lo que tiene un carácter subsistente sino que es la percepción misma la que, por su mismo carácter, es mostración de una alteridad subsistente. En tanto que atencionalmente mediado, el objeto percibido es la mostración de una alteridad, pero el objeto percibido no es la alteridad subsistente en sí misma: la alteridad subsistente no puede mostrarse en sí misma porque ella no es sino lo que se contrapone al despliegue de la toma de posición atencional perceptiva. El cuadro que se muestra es algo en presencia, pero el cuadro mismo que se muestra no es una alteridad subsistente respecto a la cual una atención perceptiva pudiera ser desplegada. Esto que va dicho es algo más oscuro de lo que ha primera vista parece y me gustaría que se viera con claridad. El cuadro mismo de la habitación es lo que se muestra en tanto que correlato objetivo de la vivencia intencional perceptiva. Ahora bien, el objeto mostrado, el cuadro mismo, es algo sensible-aprehendido. Tales momentos abstractos no son nada extrínseco al cuadro mismo. El ser sensible, el tener tales y cuales colores, el tener justamente el sentido de “un cuadro”, el que al objeto le es propio un lado que “no se muestra materialmente”, todos estos momentos sensibles y de sentido aprehensivo no son

¹⁸³ Cf. E. Husserl, *La Crisis*, p. 51: “Las cosas <<vistas>> son siempre más de lo que nosotros vemos de ellas <<real y verdaderamente>>. Ver, percibir, es esencialmente un tener-en-persona, un tener-uno-mismo que es, a la vez, un pre-ver, un pre-sumir”.

¹⁸⁴ No es, por otra parte, asunto de este párrafo discutir cómo y en qué medida podemos “asegurar” intersubjetivamente, de manera empírica fáctica, la objetividad de una determinación empírica. El primer capítulo de este trabajo ha considerado ya el carácter proyectivo de la búsqueda concreta de esta forma de objetividad y la remisión última de toda determinación empírica elaborada a una determinación sensible cualitativa, no contextual.

momentos extrínsecos al “cuadro mismo”, como si el cuadro mismo fuera algo subsistente que subyaciera a estos momentos. *El cuadro mismo es el objeto que se muestra.* Porque el cuadro mismo es algo sensible-aprehendido y no una alteridad subsistente puede dárseme el cuadro en sí mismo para, después, caer en la cuenta de que no hay tal cuadro, de que lo que se muestra es “en realidad” una ventana. No es que se pueda atender perceptivamente porque el cuadro sea una alteridad subsistente sino justamente al revés: sólo porque mediatamente una alteridad subsistente se contrapone al despliegue de la atención perceptiva puede mostrarse perceptivamente el cuadro mismo. Con esto no se quiere decir que el cuadro hubiera de ser desnaturalizado y sacado, como si dijéramos, del mundo. *El cuadro-en-el-mundo, el cuadro de mi habitación, el cuadro que no se reduce a lo hyléticamente mostrado, no es otra cosa que el objeto o correlato percibido, es decir, no es otra cosa que el cuadro-aprehendido-sensible-manifiesto.* Lo único que aquí se dice es que *este correlato percibido* no es en sí mismo una alteridad subsistente, es decir, no es algo respecto a lo cual una atención perceptiva pudiera ser desplegada.

En contraposición con este carácter del objeto percibido, en el despliegue de la atención perceptiva acaece originariamente un momento de alteridad que no es objeto intencional alguno. El acaecimiento de esta alteridad es originario precisamente porque se hace patente no al modo de un objeto mostrado en sí mismo sino como un momento de alteridad que se contrapone al despliegue subjetivo de la atención perceptiva y que no puede ser dispuesto por tal despliegue. Comparece así como lo irreducible a lo subjetivamente dispuesto, como “lo otro” que, sólo en la medida en que originariamente se contrapone como otro, podemos disponernos atencionalmente a recibir.

Con esta puntualización damos por terminada nuestra caracterización del fenómeno particular de la percepción. A continuación comenzamos propiamente con nuestras consideraciones fenomenológicas fundamentales que apuntan primeramente a una aclaración del carácter originario de la fenomenidad o, en otras palabras, a una aclaración del carácter originario del mostrarse de lo que originariamente es fenómeno.

§49 Mostración fenoménica, fenómeno y comprensión.

A partir de las dilucidaciones fundamentales que en este párrafo vamos a realizar empezaremos a apropiarnos del suelo fenoménico originario al que habrá de venir remitida la caracterización de la fenomenología en tanto que razón última.

Lo que llamo mostración fenoménica va a aparecer como la esencia originaria de la fenomenidad, del mostrarse de todo lo que es fenómeno. En este párrafo mostraremos también, por otra parte, que en esta mostración fenoménica originaria descansa toda forma de comprensión, más aún, que la comprensión misma, en un sentido originario, se identifica con ella.

Desarrollamos nuestra exposición considerando primeramente qué es lo que se muestra y cómo se muestra lo que se muestra en las vivencias intencionales y no intencionales.

§49.1 Lo mostrado en las vivencias no intencionales.

Supongamos que estamos cansados o tenemos frío. Lo mostrado en estas vivencias no es objeto alguno y, sin embargo, no por ello deja de mostrarse el vivirse cansado o el tener frío. Lo que se muestra en las vivencias no intencionales no es un sentido aprehensivo y, sin embargo, vivir tales vivencias conlleva su patencia fenoménica. Lo que se muestra en estas vivencias no tendrá un sentido aprehensivo pero tiene, sin duda, el sentido que les es propio en su vivirse: lo mostrado al tener frío tiene un sentido peculiar distinto al cansancio, al dolor, a la sensación de calor etc...

Este sentido no aprehensivo que se muestra en las vivencias no intencionales no debe confundirse con lo que se muestra cuando se concibe tal vivirse. Lo que se muestra al concebir que tengo frío, no es el vivirse teniendo frío como tal, sino un sentido aprehensivo. En otras palabras, el concebir que se tiene

frío es una vivencia intencional cuyo correlato objetivo es lo concebido, esto es, que se tiene frío¹⁸⁵.

§49.2 Lo mostrado en las vivencias intencionales.

En toda vivencia intencional se muestra un objeto: algo percibido, imaginado, recordado, escuchado, concebido etc... Lo mostrado es siempre un objeto con un sentido aprehensivo particular: ventana, cuadro, unicornio, obstáculo, “algo que no sé que es” etc... Consideremos al respecto la percepción de un cuadro. Lo que se muestra primariamente es el cuadro mismo. Préstese atención que el cuadro mismo tiene un sentido aprehensivo (es, justamente, un cuadro) y es “algo sensible” pero lo mostrado no es aquí ni el sentido aprehensivo ni el momento sensible como tales. Es decir, no son estos momentos abstractos los que están aprehendidos en la percepción intencional del cuadro sino que lo que se muestra como correlato objetivo es el cuadro mismo. Ahora bien, sin embargo, el objeto mostrado, el cuadro mismo, es algo “aprehendido-sensible”. Es decir, *el ser sensible, los “colores del cuadro”, no son algo extrínseco al cuadro que se muestra como no lo es su sentido aprehensivo, es decir, el que sea justamente un cuadro, el que al objeto le pertenezcan otros lados que sensiblemente no se muestran etcétera...* Por ello, *que sea el cuadro mismo lo que se muestra quiere decir que lo que se muestra es algo sensible-aprehendido*. Lo mostrado en la percepción es el objeto sensible-aprehendido sin que tales momentos abstractos se aprehendan por sí mismos en tal mostrarse.

Pero no es el objeto sensible-aprehendido lo único que se muestra en la vivencia perceptiva. Se muestra también que lo mostrado es algo en presencia y en persona (y no algo imaginado o recordado, por ejemplo). De nuevo, no se trata de que en la vivencia perceptiva se aprehendan por sí mismos un carácter de alteridad o de presencia sino que estos momentos son manifiestos en el vivir perceptivo. Lo que esto quiere decir es que en la vivencia intencional perceptiva se muestra ya su carácter perceptivo. Para decirlo en general, en las vivencias

¹⁸⁵ Un análisis de este sentido aprehensivo peculiar que es lo concebido se realizará posteriormente en la sección III de este capítulo (Cf. §58).

intencionales no se muestra tan sólo un correlato objetivo sino también la modalidad o carácter con que comparece el objeto intencional y, sin embargo, tal modalidad que se muestra no es correlato intencional alguno, es decir, no está siendo aprehendida intencionalmente.

Aún a riesgo de incordiar la lectura repitiendo cosas ya dichas, creo que no está de más señalar ahora en qué sentido se muestra la atención en tanto que mediadora de las vivencias intencionales. La atención voluntaria se muestra sin duda y se muestra como toma de posición libre, expresa, de la subjetividad. Por ejemplo, al disponernos expresamente a atender perceptivamente. La atención voluntaria se hace manifiesta sin venir en sí misma aprehendida como “algo” o, dicho de otra forma, la atención voluntaria, en su mostrarse, no tiene el carácter de un sentido aprehensivo determinado, ella no es correlato objetivo alguno. Por otra parte, cuando una vivencia intencional perceptiva está mediada por una atención pasiva, la disposición atencional no se muestra. Caemos en su cuenta sólo de manera indirecta, al reparar que la modificación voluntaria de nuestra disposición modifica la modalidad de lo que puede o no puede mostrarse intencionalmente. Es decir, tomamos indirectamente conciencia de que una determinada disposición pasiva estaba mediando anteriormente lo que se mostraba intencionalmente.

§49.3 La mostración de las vivencias no intencionales.

Hemos considerado esquemáticamente el carácter de lo que se muestra en las vivencias no intencionales e intencionales. A continuación no consideramos lo que en ellas se muestra sino el carácter de su mostrarse. Es decir, consideramos el carácter de la manifestación misma de lo que en el vivir se muestra. Comenzamos aquí a aclarar el carácter de la mostración de las vivencias no intencionales.

Veámos antes que en una vivencia no intencional, por ejemplo el vivirse cansado o el tener frío, no se muestra ningún sentido aprehensivo, esto es, no se muestra ningún correlato objetivo en lo vivido. Y, sin embargo, esto no quería decir que lo vivido no se mostrara sino que, antes bien, se hacía manifiesto en su

sentido propio. El cansancio, por ejemplo, *ni se muestra como un correlato intencional con un sentido aprehensivo ni tenemos que concebir que estamos cansados para mostrarse que lo estamos*. Pues bien, fijémonos primeramente en que la manifestación del sentido mostrado en las vivencias no intencionales *tiene el carácter de una manifestación de lo mostrado y nada más*. Esto es, el carácter de una patencia fenoménica sin distancia alguna¹⁸⁶. La manifestación de lo mostrado en las vivencias no intencionales no es sino la proto-patencia que hace que lo mostrado comparezca. Esta proto-patencia es a la que usualmente se hace referencia cuando se dice que la conciencia, aparte de ser consciente de tal o cual cosa, *se sabe a sí misma, o se hace patente a sí misma*.

Fijémonos ahora en que esta proto-patencia a la que no puede atribuirse ningún carácter aprehensor es, además, la comprensión originaria de lo mostrado. Es decir, la comprensión originaria de nuestro sentirnos tristes, alegres o cansados no es la concepción de lo vivido: “estoy triste”, sino la proto-manifestación de lo vivido. En la concepción de lo vivido se muestra algo concebido, un sentido aprehensivo, pero no el vivirse mismo. La *comprensión originaria* del sentido no aprehensivo propio de las vivencias no intencionales acaece en su mostración, es más, no es sino ella misma. Esta forma de mostración que no es sino la proto-manifestación de lo que comparece, que se fenomeniza sin distancia ni mediación alguna y que coincide con la comprensión originaria de lo mostrado la llamo a partir de ahora *mostración fenoménica*.

Pues bien, a continuación, al analizar el carácter de la manifestación originaria de las vivencias intencionales se va a ver que es esencialmente idéntico al que aquí hemos encontrado en las vivencias no intencionales. Con ello se va a demostrar que la diferencia entre vivencias intencionales y no intencionales no se funda en el carácter de su mostrarse sino en el carácter de lo que en ellas se muestra. Con ello se habrá mostrado además que lo que llamo *mostración fenoménica* es el modo como todo lo vivido se hace manifiesto. Es decir, que la mostración fenoménica es el proto-aparecer que hace que lo vivido *sea manifiesto*,

¹⁸⁶ Con unas palabras de Michel Henry que aquí querría evitar, podríamos decir que esta manifestación tiene el carácter de una “autoafección inmanente”.

el carácter originario de todo mostrarse: la esencia originaria de la fenomenidad que se va a desvelar, a la vez, como esencia originaria de toda comprensión.

§49.4 La mostración de las vivencias intencionales.

Nos planteamos ahora cómo se muestra lo mostrado en las vivencias intencionales, esto es, qué carácter tiene la mostración mediante la cual las vivencias intencionales se muestran. Consideramos primeramente el modo cómo se lleva a cabo la mostración del carácter modal de la vivencia intencional y de la atención que la media para, después, pasar a considerar cómo se muestra el correlato objetivo, esto es, el objeto intencional.

Vimos ya que en las vivencias intencionales se muestra su carácter modal. Por ejemplo, lo mostrado en la vivencia perceptiva tiene el carácter de algo en presencia, en persona. El carácter modal de lo percibido, imaginado, recordado etc... no se concibe ni aprehende en sí mismo y, sin embargo, al mostrarse la vivencia intencional tal carácter modal se hace manifiesto. La comprensión originaria del sentido de este carácter modal se hace patente sin distancia alguna al mostrarse la vivencia misma. Es decir, este carácter modal se manifiesta originariamente en el vivirse la vivencia intencional misma y no en una aprehensión o consideración atenta ulterior. El carácter modal de la vivencia intencional se muestra, por tanto, *fenoménicamente*.

Si consideramos ahora el modo como se realiza la mostración de la posición atencional voluntaria llegamos a un modo de mostración idéntico al anterior. Lo mostrado, el fenómeno de la atención expresa, no es un sentido aprehensivo y sin embargo se hace patente en su ejecución con su sentido propio. El atender ejecutivo mismo es su mostración y comprensión originarias: ese es el modo como se hace manifiesto su sentido propio. En otras palabras, la mostración originaria de la atención no está mediada por concepción ni distancia alguna: es patencia inmediata de un sentido vivido y nada más. El fenómeno de la atención se muestra, por tanto, *fenoménicamente*. En lo que respecta a la atención pasiva ésta no se muestra en sí misma, es decir, ni siquiera cabe ser entendida de suyo

como una vivencia. La atención pasiva, como ya sabemos, es algo que se concibe en una toma de conciencia indirecta.

Pasemos ahora a preguntarnos acerca del modo como se muestra lo primariamente mostrado en las vivencias intencionales, es decir, su correlato objetivo, el objeto intencional. Consideremos, por ejemplo, una vivencia perceptiva intencional en la que se muestra un cuadro. Se trata de aclarar el carácter de la mostración del cuadro. Como ya vimos, el objeto mostrado, el cuadro, es aquí un objeto aprehendido-sensible. Reparemos bien en esto: no es que el mostrarse sea un aprehender y lo mostrado una materia sensible que el mostrarse conforme sino que lo mostrado es ya un objeto aprehendido-sensible: el cuadro mismo. Si lo mostrado es un objeto aprehendido-sensible la mostración misma del cuadro no es a su vez aprehensora. Es decir, la articulación de sentido que hace que lo que se me dé sea un cuadro no forma parte del mostrarse sino de lo mostrado: el cuadro mismo, con el sentido aprehensivo concreto que hace de ello un cuadro, es lo mostrado. En otras palabras, la mostración del cuadro no es la aprehensión *del* cuadro, es decir, *no tenemos que aprehender el cuadro para que este se muestre sino que lo mostrado es el cuadro mismo (el cuadro aprehendido-sensible)*. La *mostración originaria del cuadro es la patencia inmediata del cuadro* en el vivir perceptivo. Fijémonos, por otra parte, en que el sentido propio del correlato objetivo está originariamente comprendido en la mostración misma de la vivencia intencional. El cuadro que percibo o el unicornio que imagino son ya, en su mostración inmediata, comprendidos como cuadro y unicornio, amén de ser comprendidos en su modalidad como cuadro percibido y unicornio imaginado. Es decir, no se trata de que el cuadro venga perceptivamente mostrado porque, de manera derivada, concibamos que lo percibido es un cuadro sino que el cuadro mismo (el objeto aprehendido-sensible) se comprende originariamente en su mostración o manifestación. En otras palabras, una vez mostrado el cuadro mismo, no tengo que considerar o concebir el cuadro para comprender que se trata de un cuadro. En general, *la comprensión originaria del objeto intencional se identifica con la mostración misma del objeto intencional*. La mostración a la que últimamente remite el cuadro que se muestra es una patencia o manifestación

inmediata del cuadro, es decir, una *mostración fenoménica*, el hacerse patente del cuadro que no tiene por sí misma un carácter aprehensor ni atencional.

Como se ve, la esencia de la *mostración de las vivencias intencionales* y no intencionales es la misma: todo vivir se hace manifiesto en tanto que *fenoménicamente* mostrado, en tanto que siendo proto-manifiesto. La diferencia entre las *vivencias intencionales* y no intencionales no es el modo como su *mostración originaria* acontece sino el carácter de lo mostrado en ellas. Lo que es diferente en ellas no es su *mostración* sino el sentido que en ellas se muestra, es decir, que lo *fenoménicamente* mostrado tiene en un caso el carácter de un correlato objetivo intencional y en el otro no. Pero es necesario que lo que aquí va dicho sea discutido y aclarado al hilo de una serie de reparos que, seguramente, ya habrán surgido en el lector.

Bajo la tradición fenomenológica dominante en la que estamos se tiende a pensar que la *mostración de lo intencionalmente dado* y lo que he llamado *mostración fenoménica* son dos formas distintas de *mostración*. Mientras que la segunda indicaría el mostrarse propio de lo “afectivo”, una manifestación inmediata o impresional, la primera sería el mostrar que una conformación extático-horizónica o una síntesis sensible aperceptiva hacen posible. Esta conformación extático-horizónica o esta síntesis sensible configurarían una distancia y un espacio de comparecencia. En este espacio se abriría la posibilidad de un mostrarse aprehensor con una articulación de sentido concreta. Se piensa así que la *mostración intencional* se identifica con la conformación misma de este espacio de comparecencia pero que ella, en tanto que conformadora de este espacio, no podría aparecer ya en su seno sino que habría de retirarse o estar ausente: ella misma mediaría la *mostración intencional* sin comparecer ya en su espacio de comparecencia. Esta es, podríamos decir, la “concepción heredada” bajo la que suele verse la esencia originaria de la *mostración de todo objeto intencional*, de todo lo “ente”. No se trata tan solo del “influjo de la tradición”; a primera vista, esta concepción se ve apoyada por datos fenomenicos concretos, por ejemplo, por nuestras anteriores dilucidaciones en torno a la atención. Vimos ya que el darse del objetivo intencional está mediado por una disposición

atencional previa que dispone subjetivamente un “espacio modal” en el que algo puede mostrarse como imaginado, percibido, recordado etc... Por otra parte, parece también haber razones para pensar que el momento aprehensivo abstracto configurara o articulara antecedentemente, de algún modo, la mostración misma del correlato objetivo intencional. ¿No puede por tanto pensarse que esta conformación atencional previa de un espacio de mostración o esta articulación aprehensora antecedente de un sentido constituyan algo así como la esencia originaria del mostrarse del correlato objetivo intencional? Con ello parece quedar sustentada la idea que tal mostrarse no sería fenoménico sino, justamente, atencional o antecedentemente proyectado. Todos estos reparos tienen que ser ahora aclarados.

Se trata de dilucidar si lo dicho en las anteriores concepciones y reparos ponen verdaderamente de relieve la esencia de la mostración originaria del objeto intencional o si, más bien, en ellos se expresa otra cosa. Para ello tenemos que considerar la *relación fenoménica* que se da entre lo mostrado y su mostrarse, es decir, entre el objeto intencional y aquello a la luz de lo cual, supuestamente, éste comparece, es decir, el horizonte antecedente de comparecencia, la disposición atencional o el sentido aprehensivo antecedentemente articulado. A través de nuestro anterior ejemplo perceptivo consideraremos, primeramente, en qué relación está tanto la disposición atencional como el sentido aprehensivo con lo mostrado, esto es, con el cuadro mismo.

La atención voluntaria se muestra como toma de posición ejecutiva y cuando es perceptiva ella se muestra justamente como disposición que se contrapone a algo otro, a una alteridad perceptiva. La atención pasiva no se muestra en sí misma sino que llegamos a ella de manera indirecta, al reparar que lo que puede ser intencionalmente mostrado varía al modificar voluntariamente nuestra disposición. Por otro lado, si consideramos el cuadro mismo, el objeto aprehendido-sensible en su efectivo comparecer manifiesto, *no encontramos esencialmente complicado el fenómeno de la atención, ni expresa ni pasiva*. Cuando hablamos de la mostración del cuadro como una mostración atencionalmente mediada, no nos apropiamos de la mostración originaria en la

que el cuadro se manifiesta en sí mismo sino que ponemos en relación el cuadro *ya mostrado* con algo distinto. *Sólo porque de manera originaria el cuadro y la atención se muestran fenoménicamente puede luego la atención comparecer como condición de posibilidad de la mostración del cuadro.* En otras palabras, el modo cómo la atención se establece como condición de posibilidad de la mostración del cuadro es relativo a la mostración fenoménica del cuadro y a la mostración fenoménica de la atención expresa como toma de posición de la subjetividad. La comparecencia de la relación de mediación entre la atención y el cuadro es pues algo fenoménicamente fundado. Es decir, el establecimiento de esta relación de dependencia o mediación *presupone* en todo momento la mostración fenoménica originaria en que comparecen los dos términos que se ponen en relación. Esta relación mediadora, por ser fenoménicamente fundada, no puede instituirse en la esencia originaria de la mostración del objeto intencional. La atención no se muestra, por tanto, como la mostración originaria del correlato intencional: ella es extrínseca al modo como fenoménicamente esta mostración acontece originariamente.

De igual manera, la mostración fenoménica del cuadro no está originariamente mediada por un sentido aprehensivo antecedente. Lo mostrado es ya el cuadro mismo con su sentido aprehensivo. Que una articulación de sentido antecedente comparezca como condición de posibilidad de lo mostrado es cosa que sólo puede establecerse sobre el fundamento del mostrarse fenoménico originario del cuadro mismo: es la mostración fenoménica del cuadro la que lo muestra con su sentido aprehensivo propio. La mostración originaria del cuadro no es, por tanto, una aprehensión antecedente sino una mostración fenoménica.

Digámoslo ahora en general: la legitimidad de toda tesis que instaaura un horizonte antecedente como mostración originaria del objeto intencional es relativa a la mostración fenoménica de este horizonte antecedente y del objeto intencional mismo. Estas tesis no se apropian, por tanto, de la esencia originaria de la mostración de lo intencionalmente aprehendido, que no es otra cosa que la

mostración fenoménica, sino que dependen en cuanto tesis de su asunción¹⁸⁷. Todavía más, allí donde un horizonte antecedente se establece como la esencia *originaria* de la mostración del objeto intencional a la vez que se niega a este horizonte antecedente la posibilidad de su mostración fenoménica misma, la tesis carece de legitimidad fenoménica o, lo que es lo mismo, funciona discursivamente de manera dogmática y vacía, sin poder aportar fenoménicamente sus cartas de legitimidad. En otras palabras, toda tesis que sitúa la esencia originaria de la mostración en un horizonte pre-fenoménico, que se retrae más acá de lo fenoménicamente mostrado, funciona *ipso-facto* más allá de una razón última y de los límites de una razón última¹⁸⁸.

La mostración fenoménica designa, por tanto, el carácter de la manifestación originaria de lo mostrado en las vivencias intencionales. Si el carácter del mostrarse originario de las vivencias intencionales y no intencionales es lo que he llamado mostración fenoménica, este modo de mostración no es sino el modo como originariamente se manifiesta todo lo mostrado, todo lo que es fenómeno. La mostración fenoménica es, por tanto, el carácter mismo de la fenomenidad. A continuación se va a ver que la mostración fenoménica es, además, la comprensión originaria.

§49.5 Mostración fenoménica y comprensión originaria.

Vimos ya que lo que en su mostrarse no tiene el carácter de un sentido aprehensivo realiza su comprensión originaria en su mostración fenoménica misma. El cansancio en tanto que afectivamente vivido o la atención expresa que se dispone libremente se comprenden originariamente en su efectiva mostración fenoménica y no en una representación posterior que los aprehenda o conciba.

¹⁸⁷ El filósofo francés Michel Henry ha mostrado esto en *L'essence de la Manifestation*. En las secciones I y II de este libro verdaderamente extraordinario se encontrará una exposición detallada de la intrínseca deficiencia en toda posición filosófica que conciba la esencia originaria de la manifestación fenoménica en un horizonte antecedente, proyectivo, extático (esto es, dentro del marco de lo que Michel Henry denomina las presuposiciones del monismo ontológico) o en la mediación de una síntesis sensible antecedente.

¹⁸⁸ Véase Capítulo V, sección II, de este trabajo para una exposición elaborada de esto (especialmente §69-70).

Igualmente, todo objeto intencional es comprendido originariamente en su mostración fenoménica misma, en el darse de la vivencia intencional. Así, la comprensión de un unicornio imaginado no es un momento posterior a la imaginación del unicornio; el cuadro que percibo no se comprende como cuadro percibido en una aprehensión ajena a su mostración perceptiva. Lo mostrado en las vivencias intencionales se comprende originariamente en su mostración fenoménica misma. Si el sentido de todo lo mostrado en las vivencias intencionales y no intencionales está originariamente comprendido en su mostración fenoménica misma, la mostración fenoménica es la comprensión originaria.

El uso del término “comprensión” suele reservarse, sin embargo, allí donde lo mostrado está intencionalmente aprehendido. La comprensión parece designar entonces una suerte de aprehensión intencional y su esencia queda entendida de una manera noética: como un “aprehender algo”. Pero si la comprensión de lo intencionalmente aprehendido se origina en su mostración fenoménica y si lo mostrado en las vivencias intencionales es un sentido aprehensivo, *no es que la comprensión originaria misma sea aprehensora sino, al contrario, es lo comprendido lo que puede tener o no un carácter aprehensivo*. La distinción entre una comprensión originaria de lo intencionalmente vivido y de lo no intencionalmente vivido no separa formas distintas de comprensión sino el distinto carácter de lo fenoménicamente comprendido. Hay “comprensión originaria” allí donde algo se hace manifiesto fenoménicamente en su sentido y no sólo allí donde lo mostrado tiene un sentido aprehensivo. Tanto en las vivencias intencionales como en las no intencionales la comprensión originaria del sentido de lo fenoménicamente mostrado no tiene un carácter aprehensor, concipiente o noético *sino fenoménico*. La esencia de la comprensión originaria, la mostración fenoménica misma, es fenoménica y es única.

En tanto que todo lo mostrado fenoménicamente está ya comprendido, lo fenoménicamente mostrado tiene ya *sentido*. A partir de aquí utilizaremos la palabra “sentido” para referirnos a lo fenoménica y originariamente comprendido

sin reducir su uso al sentido aprehensivo de una vivencia intencional a menos que, por el contexto, se sugiera lo contrario.

§49.6 Delimitación de la comprensión intencional como forma de comprensión fenoméricamente fundada.

Solemos llamar comprensión, sin embargo, no a lo que acabamos de llamar *comprensión fenomérica* sino a la comprensión que se tiene de *algo distinto*. En este segundo sentido, comprender *algo* quiere decir entonces aprehenderlo de una u otra manera. Al concebir “estoy cansado” o “Dublín es la capital de Irlanda” se manifiesta un sentido aprehensivo que apunta a algo distinto. Es decir, al hablar aquí de comprensión no nos referimos a la mostración fenomérica de lo concebido sino que hablamos de comprensión en cuanto que el sentido concebido remite a algo distinto. De la misma manera, si yo me represento el Escorial lo comprendo de una determinada manera. Lo que quiero subrayar es que aquí el sentido aprehensivo y la modalidad de la aprehensión se muestran, sin duda, fenoméricamente, pero que al hablar aquí de comprensión no nos referimos ya a esta mostración originaria del sentido aprehensivo sino a este sentido aprehensivo *en tanto y sólo en tanto que nos remite a algo distinto*. Esta “comprensión” *no muestra fenoméricamente aquello que pretende comprender sino que lo aprehende o concibe de una manera determinada*. Pues bien, a partir de este momento, a la comprensión entendida de este modo, como sentido aprehensivo que remite a algo distinto, la denomino *comprensión intencional*. Es decir, en este trabajo, “comprensión intencional” es un término técnico que va a ser utilizado sólo en el sentido expuesto.

Reparemos ahora en que al hablar de comprensión intencional, el término “comprensión” tiene un sentido completamente distinto a cuando hablamos de la comprensión fenomérica originaria. De hecho, *toda forma de comprensión intencional es relativa y fundada respecto a la comprensión fenomérica en un doble sentido. Primero, en lo que hace a su mostración misma: es decir, que su “carácter” en tanto que comprensión intencional y lo que en ella se “concibe o*

aprehende” sólo se hacen patentes en tanto que mostrados fenoménicamente, esto es, en tanto que comprendidos fenoménicamente. Segundo, en lo que hace a su legitimidad cognoscitiva: esto es así porque la comprensión intencional es comprensión en tanto que lo intencionalmente aprehendido está remitiendo a algo distinto. Ahora bien, si aquello a lo que la comprensión intencional está remitiendo sólo puede estar originariamente mostrado y comprendido de manera fenoménica, entonces toda la legitimidad cognoscitiva de la comprensión intencional es relativa a la mostración fenoménica del modo como lo en ella aprehendido se relaciona con aquello a lo que la comprensión remite. Es claro, por tanto, que, toda forma de comprensión intencional no puede ser nunca una comprensión fenoménica originaria y que toda comprensión intencional está fundada en la comprensión fenoménica originaria. Siempre que hablemos de comprensión intencional ha de recordarse que lo que aquí se trata como “comprensión” ni tiene el mismo sentido ni está en el mismo plano de análisis que aquello que hemos llamado comprensión fenoménica originaria.

Fijémonos, finalmente, en que toda enunciación, afirmación o presunción en suma, todo dar razón de algo de manera expresa, tiene el carácter de una comprensión intencional en el sentido que acabamos de señalar. Pues bien, a partir de aquí, utilizaremos la palabra *razón* para designar *la comprensión intencional* que se hace expresa, es decir, la comprensión intencional donde un sentido concebido se expresa mediante el lenguaje. *Razón* es aquí, por tanto, otro término técnico que, a partir de ahora, deberá ser entendido tan sólo en este sentido.

Baste por ahora con esto en lo que hace a la comprensión originaria y a su diferencia de principio con toda forma de comprensión intencional fundada. En la sección tercera de este capítulo se mostrará extensamente que, *en lo que hace a su legitimidad*, las formas de comprensión intencional fundada se dividen en dos tipos esencialmente distintos: interpretativas y fenomenológica. Pero esto ha de quedar, de momento, como mera indicación vacía.

§49.7 Reapropiación originaria de algunos momentos del análisis hasta ahora realizado.

La dilucidación de lo que he llamado mostración fenoménica como esencia de la manifestación originaria de todo lo vivido y como comprensión originaria permite arribar ahora a una caracterización de algunas cuestiones fenomenológicas fundamentales y de algunos términos cuyo uso se introdujo hasta aquí de manera relativamente vaga e indeterminada.

Mostración fenoménica designa el proto-aparecer o manifestación sin distancia ni mediación alguna de lo que se muestra. Fenómeno, lo que en sí mismo se muestra, es, pues, lo mostrado fenoménicamente. Como la mostración fenoménica es la manifestación originaria de todo lo vivido, fenómeno no es sino lo el vivir mismo manifiesto. Vivencia es, por tanto, una palabra que designa aquí exactamente lo mismo que fenómeno. Lo vivido, lo comprendido originariamente, sentido, lo fenoménicamente mostrado y fenómeno designan, por tanto, lo mismo. A partir de esta aclaración de la noción de fenómeno podemos volver sobre alguna de las nociones utilizadas en nuestra exposición para delimitarlas en su sentido fenoménico originario.

La separación que realizamos entre vivencias intencionales y no intencionales se funda en una caracterización descriptiva de fenómenos distintos y no en una diferencia entre formas de mostración originarias diferentes. La intencionalidad no es, por tanto, la esencia de la mostración sino un carácter descriptivo que puede encontrarse en lo originariamente mostrado.

Lo que en nuestro análisis introdujimos como tomas de posición voluntarias del polo de la subjetividad se aclara ahora como algo *mostrado fenoménicamente*: el ejecutivo y libre tomar posición del polo de la subjetividad. Este carácter subjetivo y libre está descriptivamente obtenido a partir del sentido como en su vivirse ejecutivo tales tomas de posición se comprenden fenoménicamente, es decir, esa es su caracterización como fenómeno. Este mismo carácter es el propio de la atención expresa como fenómeno.

La toma de conciencia de la mediación entre la atención expresa y el darse del objeto intencional es fundada o relativa respecto al mostrarse fenoménico de ambos.

Lo que se ha llamado atención pasiva no está originariamente mostrado, es decir, la atención pasiva no se muestra fenoménicamente en mismidad. Tomamos conciencia de ella sobre el fundamento de la mediación entre la atención expresa, en tanto que disposición subjetiva y el objeto intencional.

Lo que en nuestro análisis introdujimos como alteridad subsistente al polo de la subjetividad es el momento de alteridad que acaece *en el despliegue de la atención perceptiva voluntaria*: es decir, lo originariamente contrapuesto a la atención perceptiva en tanto que tomada como despliegue de un horizonte de receptividad. En este sentido, pero sólo en este sentido, *ella se muestra fenoménicamente como el momento que en el despliegue subjetivo de la atención perceptiva es trascendente a la subjetividad*. Por principio, aquello que hemos llamado *alteridad perceptiva no es algo sustantivo que, allende este carácter de alteridad, pudiera estar fenoménicamente mostrado en mismidad*.

En la vivencia perceptiva intencional, el correlato percibido sí se muestra fenoménicamente en mismidad. Relativamente a la mediación de la atención perceptiva lo intencionalmente percibido comparece además con un carácter receptivo, es decir, como el mostrarse de algo otro.

§50 Aclaración preliminar del carácter de la fenomenología.

En el párrafo anterior hemos llegado a una caracterización de lo que originariamente es fenómeno. Fenómeno es lo mostrado fenoménicamente, el vivir mismo en su mostrarse y comprenderse sin distancia alguna. Pero la caracterización esencial de lo que sea fenómeno no aclara qué sea y pueda ser la fenomenología. Entendida de una manera formalmente descriptiva, la fenomenología designa la mostración apofántica de lo que es fenómeno, es decir, la comprensión expresa de lo que es fenómeno. Entendida como razón última, en el orden de los fundamentos, la fenomenología designa formalmente la forma de

razón que pretende legitimarse desde lo que en sí mismo se muestra sin asumir supuesto alguno. Ambas cosas vienen a ser lo mismo. Dijimos ya que *todo dar razón tiene el carácter de una comprensión intencional que expresa y concibe*. La fenomenología pretende ser una razón última en la medida en que ella pretende ser una comprensión intencional expresa remitida a lo que se muestra en sí mismo, a lo que originariamente es fenómeno.

La pretensión de la fenomenología pasa, por tanto, por *comprender intencionalmente* de manera expresa lo que fenoméricamente ya se ha mostrado y comprendido. La fenomenología en tanto que forma de comprensión intencional está *fundada* en la mostración o comprensión fenoménica en el doble sentido antes descrito: primero, en tanto que ella misma en tanto que praxis cognoscitiva se comprende o muestra fenoméricamente; segundo, en tanto que toda la legitimidad cognoscitiva de lo que en la fenomenología se concibe depende de su efectiva remisión a lo fenoméricamente mostrado.

Formalmente, la fenomenología es la pretensión de una *razón última* y, sin embargo, es una forma de comprensión intencional *fundada*. Esto parece una paradoja pero no lo es. Razón o dar razón acontece sólo en el ámbito de una comprensión intencional expresa, en la concepción y dilucidación expresa de un sentido. La comprensión fenoménica originaria no tiene el carácter de un concebir, de un aprehender ni de un hacer patente en un *logos*: no es, por tanto, una razón última porque *no es razón, ni comprensión intencional alguna*. Es algo mucho más fundamental que una forma de dar razón. Ninguna forma de razón muestra de manera originaria, al revés, toda forma de razón se mueve en el fundamento de una fenomenidad originaria, es decir, todo dar razón es una forma de comprensión intencional fenoméricamente fundada. *Toda posible forma de razón, también la fenomenología, está fundada en la comprensión fenoménica*. Pues bien, la fenomenología no es razón última porque ella pueda substraerse o elevarse por encima de su fundamento fenoménico: no puede en absoluto. La fenomenología es razón última porque ella tiene como pretensión formal la explicitación de lo fenoménica y originariamente comprendido. *En otras palabras, si la fenomenología, en tanto que forma de comprensión intencional expresa, o lo que*

es lo mismo, en tanto que forma de razón, tiene como pretensión formal concebir y hacer explícito lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal y si, justamente, lo fenoménicamente mostrado es el fundamento originario al que remite la legitimidad de toda forma de razón, entonces la fenomenología es, formalmente, en el orden de la legitimidad, una razón última.

Notemos sin embargo que el sentido fenoménicamente mostrado, lo que es fenómeno, no está, en principio y por sí mismo, concebido. No está en absoluto claro si es posible y cómo pueda ser posible cumplir la pretensión de la fenomenología, es decir, el tránsito que va de lo mostrado y comprendido originariamente en el vivir mismo a su comprensión intencional concipiente y expresa. Aclarar la posibilidad y el carácter de la fenomenología quiere decir aclarar el carácter fenoménico de este tránsito: poner en claro, *fenomenológicamente*, cómo se muestra fenoménicamente este tránsito. En este párrafo vamos a empezar a ocuparnos de esta tarea a la que sólo en la tercera sección de este capítulo se dará cumplido término.

§50.1 La descripción fenomenológica no está perceptivamente mediada.

En la fenomenología se trata de que lo fenoménicamente mostrado se conciba y haga expreso. Importa poner en claro antes de nada que la posibilidad de una descripción fenomenológica no está perceptivamente mediada. Es decir, que la descripción fenomenológica no se hace posible mediante una percepción refleja de lo fenoménicamente mostrado.

Se habla a menudo de la fenomenología como si fuera un proceder que tuviera que *atender perceptivamente* a lo fenoménicamente dado en el vivir mismo para así, poder describirlo. Pareciera como si la descripción fenomenológica requiriera del paso intermedio de una *mostración perceptiva* de lo fenoménicamente vivido para así poder conceptuarlo. La “reflexión fenomenológica” se entiende a menudo *como un ver que percibe y muestra lo inmanentemente vivido*, como un paso intermedio que hiciera posible la

descripción fenomenológica. Pues bien, importa darse cuenta de que tal cosa no la hay en absoluto en la descripción fenomenológica, más aún, que la mostración perceptiva refleja de lo fenoménicamente mostrado es imposible.

Consideremos a través de un ejemplo en qué medida puede sostenerse la posición anterior. Estoy mirando el diccionario de alemán que está sobre mi mesa. El diccionario se percibe. Puedo estar atendiéndolo voluntariamente porque quiero determinarlo de manera precisa, o quizá lo estoy atendiendo pasivamente, “sin prestarle mayor atención”. En vez de vivir en la vivencia perceptiva puedo dirigir una atención reflexiva a esta vivencia para describirla en cuanto que fenoménicamente mostrada. La descripción podría indicar por ejemplo que se trata de una vivencia intencional con un contenido primario sensible, con un sentido aprehensivo determinado, que el correlato intencional aparece dado de una manera ponente (es decir, que está puesto como realmente existente), que el correlato intencional no se reduce a lo hyléticamente mostrado etc... Sin duda que esta descripción puede hacerse y matizarse progresivamente. Ahora preguntamos: ¿de dónde se obtiene tal descripción?, ¿estamos acaso percibiendo la vivencia para poder determinarla y diferenciarla?. Consideremos, por ejemplo, cómo se descubre que el libro tiene un carácter ponente, es decir, que el correlato intencional está dado como existiendo realmente. ¿Es acaso necesario mostrar perceptivamente la vivencia fenoménicamente mostrada para poder describirla en esos términos? Por supuesto que no. Originariamente se me muestra y se comprende que el libro es un objeto dado como algo real en la percepción misma del libro. El mostrarse fenoménico originario del libro es ya un comprender fenoménicamente que el libro está dado delante mía como algo real. Es decir, cuando yo percibo el libro, este vivir no es sino “comprender ya”. Comprender ya que se trata de un libro, comprender ya que el libro es un objeto real no imaginado, comprender ya que el libro es más de lo que materialmente puedo ver, comprender ya que puedo explicitarlo mediante la atención, etc... *En la vivencia perceptiva original se comprende ya esto.* Este comprender, ¡ciertamente!, es un comprender fenoménico *que no se ha concebido ni explicitado fenomenológicamente.* Lo que, sin embargo, importa ver aquí es que la

explicitación fenomenológica de lo fenoménicamente mostrado no apunta a algo mostrado perceptivamente de manera intermedia sino al sentido fenoménicamente ya comprendido en la vivencia original. Pongamos otro ejemplo. Consideremos la mostración fenoménica del cansancio. Se puede describir esta vivencia y decir, por ejemplo, “se trata de una vivencia no intencional donde no se muestra fenoménicamente un sentido aprehensivo”. La cuestión que discutimos ahora es si esta descripción se hace posible gracias a una mostración perceptiva intermedia, es decir, si lo fenoménicamente mostrado en la vivencia del cansancio ha de ser perceptivamente mostrado para poder ser descrito. Reparemos en que tal mostración perceptiva no se encuentra en absoluto: para describir la vivencia no se pasa por una mostración perceptiva de la vivencia misma. La vivencia del estar cansado se muestra y comprende en su dación fenoménica originaria. Por otro lado, lo que en la vivencia intencional descriptiva se muestra fenoménicamente es algo aprehendido, esto es, una concepción de la vivencia originaria. Fijémonos en que no hay una mostración perceptiva intermedia de la vivencia originaria que medie entre su mostrarse fenoménico y su comprensión intencional fenomenológica. Lo concebido en la comprensión intencional fenomenológica remite a la vivencia fenoménicamente mostrada y no a algo perceptivamente mostrado en un paso intermedio. En otras palabras, las determinaciones fenomenológicas no remiten a una mostración perceptiva inmanente sino a lo ya vivido, mostrado y comprendido fenoménicamente en el vivir inmediato.

El que esto sea así no es contingente. *No hay mostración originaria alguna de lo vivido que no sea el vivir la vivencia misma.* “Mostrar originariamente una vivencia” no puede tener otro sentido que el vivir esa vivencia y comprenderla fenoménicamente viviéndola. Es decir, no se trata de que no haga falta mostrar perceptivamente lo fenoménicamente mostrado para poder describirlo, es que la mostración perceptiva de lo fenoménicamente mostrado es esencialmente imposible. Mostración perceptiva puede haberla allí donde puede disponerse una atención perceptiva. Pues bien, por mucho que me empeñe en disponer una atención perceptiva para mostrar perceptivamente lo fenoménicamente mostrado no puedo llevarla a cabo de la misma manera que no puedo mostrar

perceptivamente el unicornio que imagino. La atención perceptiva sólo puede desplegarse si, de manera originaria, acaece algo que se opone trascendiendo nuestra disposición voluntaria, es decir, si acaece un momento de alteridad que hemos llamado subsistente. Pues bien, *no podemos mostrar perceptivamente lo fenoménicamente mostrado porque lo fenoménicamente ya mostrado no tiene el carácter de una alteridad*. Lo que se contrapone al despliegue de una atención perceptiva no es nunca algo fenoménicamente mostrado en sí mismo. Que lo fenoménicamente mostrado no puede contraponerse al modo de una alteridad se ve en que la atención perceptiva no puede desplegarse en relación a lo mostrado fenoménicamente como tal.

En resumen, entre el vivir fenoménico originario y su descripción fenomenológica no media una mostración perceptiva. Ahora bien, sin embargo, no hay duda de que algo media entre uno y otra. Una descripción fenomenológica no surge espontáneamente de lo fenoménicamente vivido, no brota sin más de la vivencia que se pretende describir. Justamente pasa al contrario, la enunciación fenomenológica sólo puede llevarse a cabo por medio de una *toma de posición particular*. Como primer paso para aclarar el carácter de la comprensión intencional fundada que es la fenomenología tenemos que aclarar cómo es ella posible, es decir, tenemos que mostrar qué es lo que media entre lo fenoménicamente mostrado y su descripción fenomenológica. Se va a mostrar a continuación que entre lo fenoménicamente mostrado y la enunciación apofántica fenomenológica media una toma de posición atencional.

§50.2 El carácter atencional de la enunciación apofántica.

En la enunciación apofántica se concibe algo¹⁸⁹. En tanto que todo enunciar apofántico se lleva a cabo en una vivencia intencional, está mediado por una toma de posición atencional. Aclaremos esto.

¹⁸⁹ El sentido concebido puede tomarse aquí, de momento, como la intención significativa, esto es, lo propiamente enunciado o materialmente expresado.

Sólo se puede enunciar algo allí donde algo se concibe. Y sólo se puede concebir algo allí donde una atención se ha dispuesto. Si percibo atentamente una ventana, no puedo simultáneamente enunciar que mi mesa es marrón. Puedo, ciertamente, pronunciar mecánicamente los sonidos “mi mesa es marrón” pero no puedo enunciar que mi mesa es marrón. Como es obvio, la mera producción mecánica de sonidos no es un enunciar. La mera producción “mecánica”, material, de sonidos es una realización somática que en nada se diferencia a mover un brazo, bostezar o pasear. Mientras percibo atentamente la ventana no puedo enunciar algo distinto porque la atención es selectiva: o llevo a cabo una atención perceptiva que medie el darse perceptivo de la ventana o dispongo la atención para concebir que mi mesa es marrón. Una cosa quita la otra. De la misma manera, no se puede enunciar algo mientras imaginamos atentamente “algo distinto”. En resumen, la enunciación se hace posible por medio de una disposición atencional. O dicho de otra forma, toda enunciación está mediada por una toma de posición atencional porque en ella *se muestra intencionalmente algo: lo concebido o enunciado*.

Con lo que aquí se ha señalado no se trataba de caracterizar en qué consiste enunciar o concebir ni de indagar la modalidad atencional propia de la enunciación. Estas cuestiones habrán de volver en la tercera sección de este capítulo, pero dejémoslas por ahora. Aquí se trataba únicamente de señalar que la enunciación está siempre atencionalmente mediada.

§50.3 Caracterización formal de la toma de posición atencional fenomenológica.

Una descripción fenomenológica, en tanto que vivida, es una vivencia intencional en tanto que en ella se concibe algo, se enuncia apofánticamente algo. Un enunciado fenomenológico como “la atención voluntaria se muestra como una toma de posición libre de la subjetividad”, persigue comprender intencionalmente lo que originariamente se muestra y comprende fenoménicamente. En general, la pretensión de la fenomenología es ser una comprensión intencional expresa, es

decir, una forma de razón que conciba lo que fenoménicamente ha sido ya mostrado y comprendido. Nos preguntamos aquí cómo se lleva a cabo el tránsito que va de lo fenoménicamente mostrado a su enunciación fenomenológica.

La atención se ha aclarado como la toma de posición que media o hace posible que algo se muestre intencionalmente y, en particular, como acabamos de ver esquemáticamente, que algo se enuncie apofánticamente. Si la descripción fenomenológica es una enunciación apofántica entonces ella está atencionalmente mediada. Que esto es así podemos aclararlo ahora directamente, sin echar mano de los análisis anteriores. Fijémonos, por ejemplo, en que si se quiere describir fenomenológicamente el carácter fenoménico de la percepción tiene que adoptarse una disposición peculiar. Es decir, la descripción fenomenológica no brota sin más de lo vivido en la percepción sino que para que ella se produzca tenemos que llevar algo a cabo. Este “llevar a cabo”, este “disponerse a” que voluntariamente puedo realizar o no realizar es una *toma de posición* en el sentido antes delimitado (Cf. §47.1). En otras palabras, es evidente que sólo mediante una toma de posición se hace posible la descripción de la vivencia perceptiva como tal. Por otra parte, si una descripción fenomenológica es, en tanto que vivida, una vivencia intencional, es decir, una vivencia en la que se muestra un correlato objetivo con un sentido aprehensivo, en este caso lo enunciado o concebido en la descripción, entonces la toma de posición fenomenológica media el mostrarse de una vivencia intencional. Por tanto, la toma de posición que media la descripción fenomenológica es atencional¹⁹⁰.

Consideremos ahora el carácter formal de la disposición atencional que hace posible la enunciación fenomenológica. A partir de lo ya expuesto antes se

¹⁹⁰ Aún a riesgo de aburrir al lector repitiendo cosas ya tratadas quizá no esté de más insistir aquí en el sentido de lo que afirmamos cuando establecemos esta mediación atencional. Que lo fenomenológicamente articulado esté atencionalmente mediado no quiere decir que su mostración originaria tenga un carácter atencional. La mostración de lo fenomenológica o apofánticamente concebido acontece en una vivencia intencional originariamente mostrada. La mostración de esta vivencia es fenoménica: lo que en ella está concebido se comprende originaria e inmediatamente en su vivirse mismo. Que esta vivencia esté mediada atencionalmente es algo que sólo puede establecerse sobre el fundamento de la mostración fenoménica originaria de la atención y del enunciar fenomenológico que concibe apofánticamente algo. Es decir, esta mediación atencional no expresa la mostración originaria de lo fenomenológicamente concebido sino que es relativa o fundada respecto a su mostración originaria.

entiende que esta forma de atención no puede tener un carácter perceptivo. La mediación entre lo fenoménicamente mostrado y su enunciación fenomenológica no es una disposición que se apreste a recibir algo otro no dado fenoménicamente. Sin necesidad de entrar en más precisiones es obvio que la atención fenomenológica tampoco tiene un carácter modal rememorativo, imaginativo etc... La atención fenomenológica es un modo de atención particular, irreductible a los hasta ahora considerados, *en el que nos disponemos a concebir lo fenoménicamente ya comprendido y manifiesto en tanto que tal*. Veamos un ejemplo. Cuando se enuncia que el cuadro está en la pared, con ello no se está realizando un enunciado fenomenológico. Lo que se concibe en un enunciado del tipo “el cuadro está en la pared” puede remitir a lo mostrado por medio del despliegue de una atención perceptiva o de una atención rememorativa o de una atención de fantasía etc... De lo que se trata en la fenomenología, sin embargo, no es de concebir un sentido aprehensivo ya mostrado sino de concebir lo que es fenómeno, lo mostrado fenoménicamente *en tanto que tal*. En otras palabras no que el cuadro esté en la pared sino el mostrarse fenoménico de que el cuadro está en la pared es lo que la fenomenología enuncia. Aunque lo mostrado fenoménicamente sea algo percibido, imaginado o recordado la descripción fenomenológica nunca se ve mediada por una atención perceptiva, imaginativa o rememorativa: *la atención fenomenológica es un disponerse a concebir lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal*. Este es el carácter formal de la toma de posición atencional fenomenológica.

Reparemos, por otra parte, en que, como toda forma modal de atención, ella es selectiva: mientras percibo atentamente un cuadro, por ejemplo, no puedo describir fenomenológicamente la vivencia misma sino que vivo en la percepción atenta del cuadro. Mientras describo fenomenológicamente una vivencia de manera atenta no puedo percibir el cuadro atentamente ni puedo, por ejemplo, imaginar atentamente un unicornio. En definitiva, es intrínseco a la descripción fenomenológica llevarse a cabo en una disposición atencional propia, particular, que anula o suspende otras disposiciones atencionales. Al disponernos atencionalmente a concebir lo fenoménicamente mostrado es inevitable dejar de

estar atencionalmente dispuestos para percibir, imaginar, recordar etc... Esta suspensión o cambio modal de disposición no es, por tanto, ningún paso metodológico extrínseco al proceder fenomenológico sino su condición misma de posibilidad.

Retengamos otra vez lo que acabamos de dilucidar: la descripción fenomenológica se hace posible mediante una toma de posición atencional peculiar. Formalmente, aquello a lo que nos disponemos en la atención fenomenológica es a enunciar lo fenoménicamente ya mostrado en tanto que tal o, en otras palabras, nos disponemos a concebir lo fenoménicamente ya comprendido en tanto que tal, esto es, en tanto que fenoménicamente mostrado. Ahora bien, un sentido concebido es en principio un sentido distinto de lo fenoménicamente mostrado. Es evidente que no podemos suponer sin más que la fenomenología sea una *comprensión intencional adecuada y fiel* de aquello a lo que ella remite, esto es, de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Para aclarar el sentido cognoscitivo de la comprensión intencional fenomenológica debemos aclarar la relación entre lo fenoménicamente mostrado y lo fenomenológicamente concebido. En otras palabras, *para aclarar el sentido comprensivo de la fenomenología no basta con poner en claro el carácter formal del tránsito fenomenológico sino que hay que comprender qué sucede en este tránsito, es decir, hay que mostrar de qué manera se cumple la pretensión formal de la fenomenología de enunciar apofánticamente lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Sólo entonces se habrá aclarado el carácter cognoscitivo concreto de la fenomenología en tanto que forma de comprensión intencional fundada.* Este problema, que requiere una preparación especial, será abordado en la tercera sección de este capítulo. Antes de hacerlo, vamos ahora a hacer un breve paréntesis que nos servirá para ilustrar lo que hasta ahora hemos expuesto. En la segunda sección de este capítulo y a partir de lo originariamente mostrado en esta sección se va a llevar a cabo una crítica de la concepción trascendental-constitutiva de la fenomenología en el pensamiento de Husserl.

SECCIÓN II: CRÍTICA DE LA COMPRESIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA COMO ANÁLISIS TRASCENDENTAL- CONSTITUTIVO

§51. Introducción.

En esta sección hago un breve paréntesis en los análisis fenomenológicos que estoy realizando. A partir de lo dilucidado en la sección anterior y con el fin de ilustrar lo allí expuesto, voy a llevar a cabo ahora una consideración crítica de la manera como Husserl entiende la fenomenología y, en consecuencia, de la manera como Husserl entiende que la pregunta por el sentido debe ser últimamente planteada. A este respecto, la posición de Husserl puede ser sintetizada como sigue: toda conformación de sentido es sentido constituido sintéticamente en la conciencia pura; desentrañar el sentido último de algo conduce, por tanto, a analizar la constitución intencional de sentido en la conciencia pura constituyente.

Tratemos primeramente de exponer esquemáticamente esta posición de Husserl¹⁹¹. La conciencia pura, “reducida” de toda posición trascendente, es el ámbito fenoménico absoluto que puede aprehenderse en mismidad mediante la reflexión. Porque a la conciencia pura o mónada absoluta le es propio un carácter intencional, en ella pueden distinguirse dos planos en esencial correlación: uno ingrediente, dado en mismidad, y otro trascendente que, sin embargo, sólo en la inmanencia se muestra como trascendente. El momento abstracto intencional de las vivencias ingredientes se distingue así del momento abstracto de sus rendimientos sintéticos de sentido: la esencial correlación intencional entre estos dos momentos abstractos (nóesis-nóema) conformaría la conciencia pura o

¹⁹¹ Puede verse al respecto *Ideas I*, §55, y el §5 del epílogo contenido en *Ideas III*.

absoluto fenoménico¹⁹². Todas las conformaciones de sentido particulares son, por tanto, relativas a la conciencia pura en tanto que fundamento fenoménico originario y absoluto.

Husserl no se queda aquí. La correlación noético-noemática está últimamente mediada por una síntesis intencional. Toda donación de sentido remite, en Husserl, a una síntesis intencional fundada en los momentos noéticos ingredientes. La conciencia pura autoconstituyente así sus rendimientos de sentido, o en otras palabras, en el ámbito fenoménico absoluto opera una síntesis intencional que constituye toda conformación de sentido. Se entiende entonces que para Husserl, el desentrañamiento del modo como se articulan en la conciencia pura las conformaciones sintéticas constitutivas sea caminar en pos de la aclaración del sentido último de lo dado: “toda forma de ser, real e ideal, se torna así comprensible como <<creaciones>> de la subjetividad trascendental, como obra constituida. Esta forma de comprensibilidad es, por tanto, la más alta forma imaginable de la racionalidad”¹⁹³. El horizonte de racionalidad último desde el que la pregunta por el sentido debe plantearse se cumple, por tanto, como análisis fenomenológico trascendental-constitutivo. Husserl señala incluso que la ontología general se identificaría con el resultado de este análisis constitutivo¹⁹⁴. El cometido del análisis fenomenológico acabará así haciéndose cargo de que en *la conciencia pura, en el ámbito fenoménico originario y absoluto, opera una esencial síntesis intencional que constituye todo sentido*.

En la conciencia pura en la que últimamente se auto-constituye todo sentido, la última forma constituyente de unidad a la que toda constitución de sentido remite es una síntesis temporal pasiva¹⁹⁵. Ésta síntesis intencional no sólo realiza la constitución de las vivencias en su discurrir sino, también, la propia presencia de la conciencia a sí misma: en último término, la conciencia acabará

¹⁹² La conciencia pura aparece como “reino de un ser absoluto... como región radical, en que tienen sus raíces todas las demás regiones del ser, a que se refieren por su esencia, de la que por tanto dependen esencialmente todas”. E. Husserl, *Ideas I*, p.159.

¹⁹³ E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, pp.87-88.

¹⁹⁴ Cf. E. Husserl, *Meditaciones Cartesianas*, §64.

¹⁹⁵ En Husserl, todo estrato constitutivo remite últimamente a una protosíntesis temporal que se conforma de manera pasiva y universal. Cf. *Meditaciones Cartesianas*, §39.

siendo para Husserl, fenomenidad autoconstituida, es decir, un ámbito fenoménico absoluto autoconformado mediante síntesis intencionales.

Antes de entrar en una consideración crítica de la comprensión constitutivo-trascendental Husserliana se va a considerar *previamente y de manera propedéutica* un paradigma constitutivo simplificado que voy a llamar, sin más, el paradigma constitutivo-trascendental. Hay que tener en cuenta que este paradigma que voy a criticar primeramente *no* es el de Husserl. La crítica de la fenomenología constitutiva propiamente husserliana se realizará a continuación a través de una consideración crítica de la esencial correlación noético-noemática en la conciencia pura y, sobre todo, de la conciencia pura como ámbito autoconstituido a partir de una proto-síntesis temporal pasiva.

§52. Crítica del paradigma constitutivo-trascendental.

Todo análisis constitutivo que se entienda como fenomenológico tiene a la fuerza que tener la forma de un análisis dirigido a dos momentos: de un lado lo constituido, de otro lado lo constituyente. Supongamos una teoría de la constitución que considerara que el sentido *constituido* fuera el sentido que se nos muestra en el vivir inmediato y que el estrato constituyente se identificara con las conformaciones sintéticas de ciertas vivencias que, de algún modo señalado, podrían ser captadas en la reflexión. Es obvio que para que un análisis constitutivo de este tipo pudiera tener algún sentido, tendríamos que tener la posibilidad de tematizar reflexivamente el plano *constituyente*, es decir, tendríamos que poder aprehenderlo de algún modo señalado para poder tomarlo como fundamento constituyente en relación al sentido constituido, es decir, al sentido manifiesto en lo inmediatamente vivido. La clave para evaluar críticamente este paradigma “constitutivo-trascendental” que, repito, no es propiamente el que guía la comprensión de la constitución en Husserl, estaría en cuestionarnos por el sentido de la reflexión inmanente, es decir, cuestionarnos si mediante ella lo vivido se puede mostrar y aprehender de una manera originaria respecto a lo mostrado en el vivir inmediato. Es decir, que debemos cuestionarnos si la reflexión puede

arrogarse la descripción de un ámbito fenoménico originario respecto al cual lo inmediatamente vivido pudiera aparecer como rendimiento constituido.

§52.1 La imposibilidad del acceso a un ámbito fenoménico originario mediante la reflexión.

Si la reflexión pudiera mostrar de manera fenoménicamente *originaria* las vivencias, lo tematizado en ella podría ser tomado como fundamento o momento constituyente originario del sentido espontáneamente vivido. Es decir, si pudiera cumplirse en la reflexión una mostración originaria de lo vivido, el paradigma constitutivo que estamos considerando podría adquirir cartas de validez. De hecho, sólo si la reflexión adquiriera el carácter de una “mirada” que muestra de manera originaria lo vivido podría la reflexión mostrar algo que en el vivir inmediato no compareciera. Digamos de pasada, que *no es ésta concepción “visual” de la reflexión la que es más propia de Husserl, como a menudo se piensa, y que atribuirle tal cosa sería de todo punto injusto con su pensamiento*¹⁹⁶. Sin embargo y por otra parte, no deja de ser verdad que a menudo Husserl expone la explicitación fenomenológica de las vivencias como si ella estuviera mediada por un “*ver reflejo*” que hiciera a las vivencias objetos de consideración. He aquí algunos ejemplos:

“no discutiremos, naturalmente, la posibilidad de prestar atención a los contenidos vividos; pero cuando atendemos a éstos, son objetos de una percepción (a saber, la <<interna>>) y la percepción no es en este caso la mera existencia del contenido en la conexión de la conciencia, sino un acto, en el cual el contenido se torna objetivo para nosotros.”. (*Investigaciones Lógicas, Investigación V-2ª Ed.*, p.424).

“*La tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella...* el transito a esta contemplación da por resultado una nueva vivencia intencional, que en su carácter intencional de <<reflexión sobre la vivencia anterior>> hace

¹⁹⁶ Cf. E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Apéndices IX, XII, donde se dice explícitamente que por detrás del percibir de la conciencia interna (por detrás de lo que yo he llamado mostración fenoménica), no hay otro nuevo percibir y que la pregunta por una ulterior conciencia dadora de lo así percibido resulta carente de sentido. La reflexión se entiende últimamente en Husserl como modificación intencional que voluntariamente puede ser llevada a cabo.

presente, y en casos evidentemente presente esta misma vivencia anterior y no otra. Justamente por esto se hace posible un saber empírico, ante todo descriptivo, *aquel al que debemos toda noción y conocimiento posible de nuestra vida intencional*" (*Meditaciones Cartesianas*, p.36).

"Si queremos tener originariamente dado lo que es la fantasía, hemos en efecto de construir fantasías, pero esto no significa aún su donación. Tenemos, naturalmente, que observar el acto de fantasear, que percibirlo: y esta percepción de la fantasía es la conciencia originariamente dadora en orden a construir el concepto de fantasía; en esta percepción intuimos lo que es la fantasía, la captamos en conciencia de autodonación." (*Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, p.45).

En la sección anterior hemos mostrado extensamente, sin embargo, que las descripciones fenomenológicas no remiten a una "mostración" reflexiva inmanente sino a lo ya vivido, mostrado y comprendido fenoménicamente en el vivir inmediato. La vivencia no es sino lo fenoménicamente mostrado y no hay mostración originaria alguna de la vivencia que no sea el vivir la vivencia misma. No puede decirse entonces que *"la tarea de la reflexión no es repetir la vivencia primitiva, sino contemplarla y exponer lo que se encuentra en ella"*: tal "contemplar" no es posible. Vivir la vivencia es la mostración y comprensión originaria de la vivencia. La descripción fenomenológica no está mediada por una mostración refleja, intermedia, de lo vivido: expresar fenomenológicamente lo comprendido fenoménicamente es concebir lo fenoménicamente ya mostrado, hacerlo explícito destacando tal o cual momento de la mostración fenoménica originaria a la cual remite la descripción. En otras palabras, porque el vivir inmediato es ya mostración originaria de lo vivido *todas las supuestas descripciones temáticas de un presunto objeto dado en la reflexión no son otra cosa que una concepción de lo que ya está vivido y mostrado en el vivir inmediato*. El lugar fenoménico originario de lo vivido no es algo ganado en una mostración refleja sino la mostración fenoménica que acontece en el vivir mismo.

Con esto no se quiere ir contra la posibilidad de que lo fenoménicamente vivido y comprendido se conciba intencionalmente. Eso querría decir que la fenomenología (la comprensión intencional expresa de lo fenoménicamente mostrado) no sería posible. Es muy cierto que se puede hacer un esfuerzo fenomenológico de explicitación. Ahora bien, esta explicitación no deja de ser una

comprensión intencional expresa fenoménicamente fundada, es decir, una comprensión intencional *de lo ya mostrado y comprendido fenoménicamente*. El comprender fenoménico *es la única fuente originaria* de todas las distinciones que puedan luego trazarse fenomenológicamente acerca del carácter de lo vivido: todas las descripciones fenomenológicas remiten a lo fenoménicamente ya mostrado y no a una supuesta mostración inmanente o reflexiva.

Las consecuencias que de lo expuesto se deducen en relación al paradigma constitutivo que ahora estamos considerando son: que la conciencia no designa ninguna región objetiva originariamente accesible mediante reflexión inmanente, que la reflexión no accede a ningún ámbito constituyente originario en relación al sentido inmediatamente vivido, que el vivir es ya comprensión fenoménica originaria y que, por tanto, la vivencia en cuanto vivida, por ser el fenómeno originario, no puede tomarse como algo constituido al modo como el paradigma constitutivo propone. Veamos detenidamente por qué es esto así.

§52.2 El sin sentido del paradigma constitutivo-trascendental.

Para que los análisis constitutivos que el paradigma constitutivo-trascendental propone tuvieran sentido tendríamos que ser capaces de mostrar originariamente la conciencia inmanente o de aprehenderla de algún modo señalado para ponerla en una relación de fundamento constituyente con el sentido constituido que supuestamente sería propio de lo inmediatamente vivido. Lo que vemos sin embargo es que lo vivido está ya fenoménicamente dado de manera originaria. Es muy cierto que se pueden hacer distinciones y determinaciones conceptuales de lo vivido, no se ha negado tal cosa, pero resulta que estas determinaciones son siempre relativas a lo inmediatamente vivido. Si esto es así, ¿qué sentido puede tener la pretensión de realizar un análisis constitutivo trascendental como el que aquí estamos considerando?. Repárese en que lo que se pretende como programa es remitir el sentido “inmediatamente vivido” a análisis fenomenológicos constituyentes. Pero, ¿cómo se va a poder remitir el sentido de lo fenoménicamente ya mostrado de manera originaria a lo que no es

sino su concepción fundada?. ¿No es errática la pretensión de entender el sentido fenoménicamente mostrado como sintéticamente conformado a partir, justamente, de lo que sólo desde lo fenoménicamente mostrado ha podido distinguirse?.

Los dos supuestos injustificados, constantemente actuantes en el paradigma constitutivo considerado, consisten en tomar a la conciencia como un ámbito que puede no sólo concebirse sino *mostrarse* de manera refleja y en asumir que lo así mostrado puede desvelar algo originariamente. Sólo desde estos dos supuestos se puede concebir que el sentido manifiesto en el vivir inmediato sea relativo a una conciencia constituyente. Esta posición se funda en una concepción fenomenológica radicalmente equivocada. Fenómeno originario no es nada ganado reflexivamente sino que es ya y sólo lo mostrado y comprendido fenoménicamente. *Al tomar conciencia de esto se ve claramente que lo que fenoménicamente se muestra no puede entenderse como rendimiento relativo a una síntesis constitutiva antecedente.* La fenomenología no puede desvelar fenómenos “constituyentes” y “constituidos”, sino sólo concebir lo fenoménicamente ya mostrado: la fenomenología es una forma de comprensión intencional fundada y no una forma de comprensión originariamente mostrativa que pudiera desentrañar el fundamento constituyente de lo fenoménicamente mostrado.

§53. Crítica del paradigma constitutivo Husserliano.

§53.1 El carácter de la distinción nóesis-nóema.

Husserl, en su análisis de la intencionalidad, distingue un momento noético, ingrediente, y un sentido noemático, no ingrediente que a veces llama “ideal”. Ambos momentos están en mutua correlación y, de hecho, cualquier variación de uno de los momentos conlleva la modificación del otro. En tanto que esto es así, ambos momentos parecen ser en realidad dos lados o caras de una sola cosa. Aún más, si el darse de un sentido noemático no es otra cosa sino el vivir una vivencia noética, y si el vivir una vivencia noética no es sino el darse de un sentido noemático, ¿no corre riesgo la distinción misma de anularse? No se ganará mucho

con señalar que en la conciencia pura absoluta ambos momentos son abstractos y que, en realidad, es la correlación intencional misma que los articula la que es propiamente concreta. A mi modo de ver, hablar de “correlación” supone ya haber establecido una articulación entre dos planos diferenciados y es el carácter de esta diferenciación la que aquí aparece como problema.

Las aclaraciones llevadas a cabo en el párrafo anterior hacen difícil encontrar un fundamento para comprender cabalmente una correlación diferenciada entre ambos momentos. Si reflexivamente no hay acceso originario a lo vivido, la vivencia noética no puede ser sino lo fenoméricamente compareciente y nada más que eso. De la misma manera, el sentido noemático no es otra cosa que el sentido fenoméricamente compareciente: por ejemplo el cuadro que tengo delante. Vemos entonces que entre nóesis y nóema no hay propiamente diferencia o, si se quiere, que la distinción establecida sólo hace pie en un único sentido fenoméricamente mostrado. La presunta *correlación* noético-noemática, en tanto que articulación de dos planos diferenciados, aunque abstractos, no parece poder justificarse, propiamente, como absoluto fenomérico, pues esta supuesta correlación acaba remitiendo a la mostración fenomérica absoluta. Pero aclaremos esto más.

El fundamento al que Husserl pretende remitir la distinción noético-noemática parece comparecer al considerar la diferencia entre momentos ingredientes y no ingredientes de lo dado. Así, en el darse perceptivo de un cuadro, nos viene a decir Husserl, hay que distinguir el correlato intencional de la vivencia en que éste se me da. El cuadro en cuanto objeto físico espacial no sería un contenido ingrediente a la vivencia y, sin embargo, “a través” de la vivencia se mostraría el cuadro. El cuadro que no es de suyo un momento ingrediente de lo vivido estaría sin embargo “vivencialmente” dado. De estas constataciones la distinción y la correlación noético-noemática parece ganar cierta legitimidad fenomérica. Pienso, sin embargo, que esta distinción no aporta tal legitimidad y que la correlación noético-noemática no puede pensarse, de manera cabal, como articulación originaria de la fenomenidad. A continuación trato de explicar por qué.

Cuando se considera qué es lo que se manifiesta fenoménicamente en la percepción del cuadro se constata que lo mostrado es el cuadro mismo. Eso quiere decir que el mostrarse del cuadro es lo originariamente vivido. No tenemos aquí una vivencia y un cuadro como dos momentos abstractos separados sino una única mostración fenoménica. El cuadro mismo con sus colores, el cuadro que tiene lados que no veo, que puedo mirar por uno u otro lado, *eso mismo es ya el correlato intencional, es decir, eso mismo es ya el sentido fenoménico aprehensivo-sensible que se muestra*. De la misma manera que el unicornio que imagino no puede considerarse como un sentido no ingrediente, el cuadro que percibo tampoco. Se protestará, sin embargo, diciendo que el cuadro, en cuanto objeto físico trascendente, tiene un interior que no veo, lados que no he descubierto etc... y que en este sentido él no es ingrediente de mi vivencia perceptiva. Hay, sin embargo, en esta protesta aparentemente obvia, un equívoco. El objeto intencional que se fenomeniza no es, ciertamente, algo así como un objeto físico en sus infinitos lados, en la infinitud de su complejidad interior, en todos sus matices y escorzos etc... ¡ciertamente que no!: pero es que “objeto” tal, verdadero imposible fenoménico, no sería en absoluto el cuadro de mi habitación. En otras palabras, el cuadro mismo no es sino lo que ya se muestra fenoménicamente. El problema de la objeción planteada es que piensa que el cuadro que se muestra, es “en realidad” algo “subsistente”, algo irreducible a lo mostrado. En puridad pasa todo lo contrario: algo otro, algo así como una alteridad subsistente que no se muestre en mismidad es justamente lo que el cuadro no es. Si el correlato intencional fuera, propiamente, una alteridad subsistente, no podría dárseme como correlato intencional perceptivo el cuadro y luego caer en la cuenta de que, en realidad, lo que estaba viendo es una ventana. El cuadro mismo es lo que intencionalmente se muestra. De lo único que en todo caso cabría decir que no se muestra en sí mismo es el momento de alteridad perceptiva tomado éste de una manera sustantiva, pero eso, justamente eso, como ya mostré en mis análisis sobre la percepción, *no es propiamente el correlato intencional*. Si el correlato intencional es el sentido aprehensivo-sensible fenoménicamente mostrado y si la vivencia noética no es sino lo mostrado fenoménicamente y nada más que eso,

una distinción articulada entre un plano noético y otro noemático carece de fundamento fenoménico en el análisis intencional.

En el análisis de la intencionalidad, la distinción noético-noemática apunta en realidad, por tanto, a lo siguiente: mientras que el momento noético caracteriza el sentido fenoménicamente mostrado *en tanto que mostrado fenoménicamente*, el momento noemático apunta al sentido mismo fenoménicamente mostrado. La distinción entre mostración fenoménica y sentido fenoménicamente mostrado no sirve para articular una correlación sino para caracterizar la fenomenidad absoluta en lo que hace a su manifestación y a su contenido. La concreción fenoménica absoluta a la que remite la intencionalidad no es, por tanto, correlación o articulación alguna entre planos abstractos sino una patencia que, sin distancia alguna, se hace manifiesta.

Recordemos ahora que la conciencia pura Husserliana, absoluto fenoménico sujeto a la correlación noético-noemática, es un ámbito conformador de sentido de manera sintético-intencional. El programa fenomenológico de Husserl persigue poner de relieve las síntesis conformadoras de sentido que allí se operan y rinden. El paradigma constitutivo Husserliano se funda en la idea de que a toda conformación de sentido en la conciencia pura le es esencial una síntesis intencional noéticamente fundada. La distinción abstracta y articulada entre los momentos noético y noemático es esencial para el despliegue de tal análisis. La crítica que acabamos de hacer a la comprensión de la correlación noético-noemática deja entrever ya una esencial falta de fundamento fenoménico en el paradigma constitutivo Husserliano. En tanto que, además, las síntesis intencionales acaban remitiendo a una síntesis pasiva proto-temporal, esta falta de fundamento puede ser puesta más agudamente de relieve al mostrar que el ámbito fenoménico originario que es la conciencia pura husserliana no puede tomarse como una unidad intencionalmente autoconstituida a partir de una síntesis pasiva proto-temporal.

La consideración crítica de la síntesis intencional pasiva que, según Husserl, constituye de manera última y originaria la conciencia como unidad

temporal se ha dividido en dos partes: la exposición de cómo la concibe Husserl y su crítica correspondiente.

§53.2 Exposición: La conciencia interna como rendimiento intencional de una síntesis temporal pasiva.

En las lecciones sobre la conciencia interna del tiempo, Husserl llama “conciencia interna” a la manifestación de las vivencias en cuanto tales. Es decir, lo internamente consciente o, como Husserl también dice, lo internamente percibido, no es, en principio, el correlato intencional de las vivencias sino el manifestarse mismo de las vivencias:

“Todo acto es conciencia de algo, pero todo acto es también consciente. Toda vivencia es <<sentida>>, es <<percibida>> inmanentemente (conciencia interna), aunque no sea, naturalmente, objeto de posición, no sea mentada –percibir no significa aquí <<estar vuelto en la mención>> y captar-... toda vivencia en sentido genuino es internamente percibida” E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Apéndice XII, pp.126-127.

La conciencia interna es, por tanto, la mostración de las vivencias en su vivir inmediato. La conciencia interna, aparentemente, parece ser equivalente a lo que antes se ha llamado mostración fenoménica. Husserl, en determinados pasajes, señala incluso el carácter no aprehensivo, “sensible” o impresional de lo internamente consciente¹⁹⁷. Ahora bien, esta conciencia interna, esta “percepción interna”, no está concebida en Husserl como una fenomenidad última y originaria. La mostración en la conciencia interna de las vivencias en su discurrir remite en Husserl a una proto-síntesis pasiva tempo-constituyente.

Lo conciencia interna en la que se muestran las vivencias en su discurrir es, por tanto, para Husserl, el producto de una síntesis intencional pasiva antecedente. El modo como Husserl concibe esta síntesis se funda en una representación de la conciencia tempocostituyente como un flujo continuo de fases

¹⁹⁷ Cf. E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, §42; Apéndice III, p.107; Apéndice IX.

que protopresentan, retienen y protienen originariamente. Tomemos como ejemplo la audición de una nota musical. En cada punto temporal, viene a decirnos Husserl, nos encontramos con un punto-ahora “proto-presente” impresionalmente. Conjuntamente con esta protopresentación está efectivamente dado el sonido que acaba de ser: no está proto-presentado evidentemente, sino que está retenido, *originariamente* dado como pasado. En cada instante de tiempo se da originariamente una fase actual que proto-presenta un momento impresional junto con un continuo de fases retencionales de lo anteriormente proto-presente y protencionales de lo por venir. A cada nuevo instante cambia lo proto-presentado y el contenido de las fases retencionales reula en el continuo de fases quasi-temporales. Hay aquí, por tanto, un continuo intencional de fases con un sentido temporal cuyo contenido se va modificando continuamente pero cuya forma es invariable. En este flujo de fases se opera una doble síntesis intencional¹⁹⁸. Por una parte, mediante un enlace “transversal” que vincula intencionalmente las distintas fases se hace posible que las vivencias estén dadas en su discurrir a la conciencia interna, por ejemplo, como sonido que transcurre. La conciencia interna de las vivencias en su discurrir es así el rendimiento intencional que opera sintéticamente el flujo de fases, o lo que viene a ser igual, *la percepción interna no es sino el producto de la síntesis operada en las fases de retenciones y protenciones de la conciencia tempoconstituyente*¹⁹⁹. Por ello puede decir Husserl que “lo que llamamos vivencia... [es] una unidad de la conciencia del tiempo; [es], pues, un percepto”²⁰⁰. La percepción interna de las vivencias está conformada por la síntesis intencional del flujo de fases de la conciencia tempoconstituyente sin que detrás de este flujo haya un nuevo “percibir interno” que muestre el flujo mismo como unidad. El flujo de fases ni es un “percepto” de la conciencia interna ni es propiamente temporal sino, en todo caso, quasi-temporal o pre-temporal, pues temporales lo son sólo las vivencias constituidas sintéticamente en tal flujo. El flujo de fases puede mostrarse porque hay un segundo enlace intencional “longitudinal” de cada una de las fases con las precedentes de manera que

¹⁹⁸ Cf. E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, §39.

¹⁹⁹ Cf. E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Apéndice XII, p.127.

²⁰⁰ E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Apéndice XII, p.127.

sintéticamente se constituye la propia unidad del flujo, su propia autoaparición unitaria como flujo quasi-temporal. Así, la conciencia pura acaba siendo comprendida como unidad fenoménica autoconstituida: su propia mostración interna y su propio sentido temporal quedan entendidos como rendimientos sintéticos intencionales que se conforman en la proto-conciencia fásica originaria.

§53.3 Crítica: La imposibilidad de concebir la conciencia interna como rendimiento intencional de una síntesis pasiva.

Tomemos de momento distancia respecto a los análisis de Husserl, olvidemos las líneas que dirigen su planteamiento y consideremos directamente la pregunta acerca del modo como comparece fenoménicamente el tiempo.

En el vivir, el tiempo no se muestra como un sentido aprehensivo, es decir, no se muestra como un correlato objetivo a la manera como se muestra un cuadro o una mesa. Y, sin embargo, al vivir comprendemos fenoménicamente ya tiempo. Paraphraseando a San Agustín podemos decir: comprendemos fenoménicamente tiempo sin haberlo concebido como tal. Es evidente que en lo vivido comprendemos ya tiempo y no de una manera derivada, sobre la base de algo previamente mostrado, sino originariamente: en nuestro vivir se muestra ya de manera originaria tiempo. O lo que viene a ser lo mismo, en el vivir inmediato nos movemos ya en una comprensión originaria del tiempo. El tiempo es lo archiconocido porque está fenoménicamente comprendido en todo vivir: el vivir inmediato comprende originariamente tiempo y “cuenta” con el tiempo que comprende. Originariamente, el tiempo no es, entonces, lo que intencionalmente comprenda o conciba sobre él, sino lo fenoménicamente ya comprendido y mostrado. Por ser esto así, toda *comprensión intencional* que aprehenda o conciba el tiempo de una manera determinada es derivada o relativa a esta comprensión fenoménica. Es decir, la legitimidad fenoménica de toda comprensión intencional del tiempo remite al modo como el tiempo comparece originaria y fenoménicamente en el vivir mismo. No busco aquí llevar a cabo un análisis del sentido fenoménico que es el tiempo sino que, en aras a considerar críticamente la

legitimidad fenoménica de la protosíntesis temporal pasiva que conforma la conciencia interna en Husserl, me es suficiente con dejar sentado lo que acabamos de señalar.

Fijémonos ahora en que en los análisis de Husserl la caracterización del flujo de la proto-conciencia originaria, tempoconstituyente, se mueve y presupone ya la comprensión fenoménica del tiempo. Husserl puede hablar de fases quasi-temporales, de retenciones del *pasado*, del *ahora* proto-presente y de las protenciones de lo *por venir* sólo porque se mueve ya en una comprensión originaria de tiempo. En vez de que el análisis constitutivo de Husserl muestre que el flujo tempoconstituyente constituya sintéticamente la conciencia interna del discurrir del tiempo lo cierto es que pasa al revés: el análisis presupone, de principio a fin, la comprensión fenoménica originaria del tiempo. En cierto sentido, esta comprensión originaria del tiempo es lo constantemente supuesto y lo que menos se tematiza en el análisis de Husserl. Ahora bien, esta constatación no alcanza tampoco el núcleo de las tesis de Husserl: las *lecciones* de Husserl no son una fenomenología de la conciencia interna *del* tiempo (una fenomenología del tiempo en tanto que fenoménicamente mostrado) sino una fenomenología *de la* conciencia interna del tiempo (una fenomenología de la percepción interna que, para Husserl, tiene el carácter de una conciencia pasiva y sintéticamente constituida a partir de un flujo quasi-temporal). Lo que ha de problematizarse es si la conciencia interna, la mostración fenoménica, puede entenderse o no como un rendimiento sintético constituido.

Adentrémonos en este problema parafraseando el esquema que subyace al análisis constitutivo de Husserl: *la conciencia interna de las vivencias en su discurrir se hace posible gracias a una síntesis intencional de un flujo continuo y lineal de fases*. El esfuerzo constante de Husserl es hacer derivar la mostración fenoménica de las vivencias en su discurrir de las conformaciones sintéticas del flujo de fases quasitemporales, es decir, remitir la mostración fenoménica a una síntesis intencional constituyente que se asienta en una concepción del tiempo originario *como continuidad lineal de apareceres*. La pregunta que tenemos que responder es la siguiente: ¿es acaso esta concepción de un flujo continuo lineal

quasi-temporal algo fenoménicamente originario relativamente al comparecer temporal de las vivencias en la conciencia interna?. Porque es claro que sólo si lo es puede haber la posibilidad de dar un sentido al análisis constitutivo. Es decir, sólo si una continuidad fásica de apareceres comparece, de manera fenoménicamente originaria, como protoforma temporal, puede la conciencia interna de las vivencias en su discurrir entenderse como un rendimiento constituido sintéticamente a partir de tal flujo continuo de fases.

Que la concepción de una proto-forma temporal al modo de un continuo lineal de instantes no es originaria me parece algo evidente a toda consideración fenomenológica libre de prejuicios. En la mostración fenoménica el tiempo no comparece como una continuidad lineal puntual de instantes o fases. El tiempo que comprendemos originariamente en todo vivir no tiene este carácter: sólo de una manera derivada, fenoménicamente fundada, llegamos a una *comprensión intencional* de este tipo. Y, por cierto, repárese en que esta misma comprensión intencional derivada se lleva a cabo en un vivir en el que, de suyo, se sigue comprendiendo fenoménicamente tiempo y no precisamente una continuidad lineal de apareceres. La concepción de la protoforma del tiempo como un flujo continuo de fases no es fenomenológica en la medida en que tal concepción no se pliega al modo como el tiempo se muestra originariamente. Tal concepción se apoya más bien en un esquema o comprensión antecedente que se lanza a priori sobre la comprensión fenoménica originaria del tiempo. Concebir un flujo continuo de fases puntuales como nivel constituyente de la conciencia interna, del aparecer mismo de las vivencias en su discurrir temporal no tiene, por tanto, al menos para mí, ningún sentido fenoménico claro.

Esta deficiente concepción de principio se traduce en la dificultad, contra la que Husserl choca sin remedio, de justificar fenomenológicamente cómo pueda manifestarse el flujo de fases tempoconstituyente. Reparemos en que, de suyo, constituye ya una insuperable paradoja el caer en la necesidad de tener que justificar cómo pueda mostrarse fenoménicamente aquello que supuestamente es *lo fenoménicamente originario*. Husserl se da cuenta del problema que plantea la comprensión del modo como las fases constituyentes puedan hacerse

fenoménicamente manifiestas cuando, según su esquema comprensivo, la comparecencia del flujo de fases tempoconstituyente sólo puede darse en la conciencia interna, esto es, sólo puede ser una comparecencia constituida en el mismo flujo de fases. Los esfuerzos por hacer ver que el flujo de fases se muestra a sí mismo, es decir, que autoconstituye su fenomenidad constituyendo a la vez toda mostración, no pueden traerse a evidencia fenomenológica porque, en realidad, son esfuerzos que luchan contra una imposibilidad de principio. Como señala Michel Henry²⁰¹, el parágrafo 39 de las *Lecciones* es la confesión mal disfrazada de esta imposibilidad. He aquí el problema insuperable:

“lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los respectos. Las fases del flujo de conciencia en que se constituyen fenoménicamente fases del mismo flujo de conciencia no pueden ser idénticas a estas fases constituidas, y de hecho no lo son” E. Husserl, *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, p 83.

La manera *ad hoc* y tan poco fenomenológica como Husserl “soluciona” este problema remitiéndolo a una síntesis longitudinal de las distintas fases entre sí (a una síntesis intencional cuya comparecencia presenta el mismo problema de principio que ella trata de solventar), escamotea el problema que subyace al propio planteamiento de Husserl que ha pervertido de entrada la esencia originaria de la fenomenidad como mostración fenoménica al hacer de ella un rendimiento intencionalmente constituido. Husserl no podrá resolver *fenomenológicamente* nunca este problema porque la conciencia interna que él toma como mostración intencionalmente constituida por medio de un continuo de fases quasi-temporales, no es en realidad sino la mostración y comprensión originaria no intencional de todo lo dado, también del tiempo mismo. No hay fundamento fenoménico alguno en base al cual la mostración fenoménica pueda ser subsumida en una síntesis intencional antecedente. Porque la mostración fenoménica es la esencia originaria de la fenomenidad tal subsumción podrá instaurarse, ciertamente, de una manera

²⁰¹ Cf. Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, p. 44.

interpretativa o dogmática pero no podrá aportar su legitimidad fenoménica originaria, es decir, no podrá instaurarse fenomenológicamente²⁰².

En esta concepción autoconstitutiva de la conciencia pura se hace particularmente visible el injustificado desdoblamiento y articulación que Husserl proyecta sobre lo fenoménicamente mostrado. La fenomenidad misma, el absoluto fenoménico, acaba siendo tomado como una síntesis intencionalmente articulada de vivencias en una forma de unidad. Subsumir lo fenoménicamente mostrado dentro de un esquema formal en el que se distinguen momentos constituyentes y constituidos no tiene, a mi modo de ver, justificación alguna. El problema que aquí comparece subyace ya al desdoblamiento que se opera al considerar la esencia de la fenomenidad a partir de una correlación intencional noético-noemática. Fenomenológicamente es imposible retrotraer la mostración fenoménica a una síntesis intencional antecedente por la sencilla razón de que, o bien esta proto-síntesis se muestra fenoménicamente y entonces ella presupone la mostración fenoménica o bien no se muestra fenoménicamente en cuanto tal y entonces sólo puede instituirse de manera dogmática y no fenomenológica²⁰³. La mostración fenoménica es el fundamento fenoménico originario no subsumible de toda síntesis de sentido.

La propia marcha del análisis constitutivo que emprende Husserl muestra el carácter problemático de su programa. Este análisis se despliega como búsqueda de los vínculos noético-noemáticos que conforman sintéticamente toda unidad de sentido. Esta búsqueda, nos dice Husserl, ha de realizarse *tomando como guía las distintas regiones materiales y formales*²⁰⁴. La manera en que la constitución del sentido propio de las distintas regiones de ser se aclara tiene que partir de la

²⁰² La temporalidad extático-horizontal de Heidegger es, a lo que hace aquí al caso y dejando de lado las diferencias con Husserl, otra variedad de lo mismo. El tiempo intramundano del que habla Heidegger es en realidad la comprensión originaria del tiempo. La supuesta temporalidad extática que Heidegger instituye no es un fundamento originario ni del tiempo intramundano ni de la fenomenidad sino una subsumción interpretativa de ambos momentos que se convierte en dogmática e ilegítima cuando pretende arrogarse un carácter fenoménicamente originario. Una claridad mayor sobre lo aquí dicho se obtendrá en la tercera y cuarta sección de este capítulo y en el capítulo V, Sección II de este trabajo.

²⁰³ Cf. §69-70.

²⁰⁴ Véase por ejemplo E. Husserl, *Ideas I*, §145, §148, §149; *Lógica Formal y Trascendental*, §72; *Meditaciones Cartesianas*, §21, §22, §29; *La Crisis* §48, §50, §51.

variación imaginativa o real de los concretos de tales regiones²⁰⁵. En otras palabras, que al final resulta que para desentrañar las conformaciones esenciales constituyentes tenemos que partir de lo que se muestra como sentido constituido. Es claro que este proceder no podría acometerse de otra manera porque sólo en lo comprendido fenoménicamente se muestra originariamente sentido. Sin embargo, que este sentido fenoménicamente comprendido se desdoble a continuación como relativo a la conformación intencional de momentos noéticos constituyentes es una posición gratuita que se presenta sin legitimidad fenoménica alguna. Hasta donde yo llego a ver, me parece que tanto la comprensión de la conciencia como unidad autoconstituida quasi-temporalmente como la comprensión de la tarea fenomenológica al modo de un análisis constitutivo trascendental son deficientes por razones de principio fenoménicamente claras.

²⁰⁵ Es ilustrativo ver como Husserl lleva a cabo esto en relación a la región cosa material en *Ideas I*, §149.

SECCIÓN III: INTERPRETACIÓN Y FENOMENOLOGÍA

§54 Introducción.

Para poder plantear el sentido último de la forma de conocimiento que es la ciencia empírica y para dilucidar hasta qué punto esta pregunta puede o no resolverse, hace falta considerar la ciencia empírica en relación a un criterio último de razón y hace falta aclarar las posibilidades y límites de una razón última. *Formalmente*, criterio último de razón o razón última es fenomenología. Un planteamiento último del sentido del conocimiento científico empírico necesita de *una aclaración fenomenológica de la fenomenología*, esto es, necesita dar razón del carácter propio de la fenomenología *sin recurrir a criterios extrínsecos*. En la primera sección de este capítulo hemos dado los primeros pasos en esta dirección. Aclaremos allí que la mostración fenoménica es la comprensión originaria y primigenia y el modo como lo que es originariamente fenómeno se muestra. La fenomenología, como toda forma de *comprensión intencional*²⁰⁶, se funda en la mostración fenoménica en el doble sentido de que ella misma, en tanto que praxis concreta, ha de mostrarse fenoménicamente y de que su posible legitimidad cognoscitiva es relativa a la mostración fenoménica del modo como lo en ella aprehendido se relaciona con aquello a lo que la comprensión remite. Pudimos ver ya también que entre lo fenoménicamente mostrado y lo fenomenológicamente concebido no media una mostración intermedia sino una atención expresa que, precisamente, tiene el carácter formal de una disposición a concebir lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Partiendo de lo ya expuesto, retomamos ahora nuestras dilucidaciones fenomenológicas fundamentales *con el fin de aclarar cuál es la relación de lo fenomenológicamente concebido respecto a lo fenoménica y originariamente mostrado*. Es decir, en esta sección se trata primariamente de mostrar cuál es la legitimidad cognoscitiva de la

²⁰⁶ Recuérdese que el término “comprensión intencional” se usará siempre aquí en el sentido aclarado en §49.6.

fenomenología en tanto que forma de comprensión intencional fundada y, por tanto, de mostrar cómo se cumple efectivamente la pretensión formal de la fenomenología como racionalidad última.

Las indagaciones que vienen a continuación aclararán que hay dos formas de *comprensión intencional*: interpretación y fenomenología. Se mostrará que la fenomenología no tiene un carácter interpretativo y que ella es la única forma de comprensión intencional que no es interpretativa. Al hilo de estas indagaciones se logrará una claridad suficiente respecto al carácter de la fenomenología. Con esta aclaración, nos habremos apropiado del horizonte de racionalidad último al que remite la pregunta por el sentido último del conocimiento científico empírico. El planteamiento de esta pregunta podrá acometerse entonces en el próximo y último capítulo.

Nuestras dilucidaciones fenomenológicas fundamentales comienzan con una caracterización de lo que aquí se va a entender por comprensión interpretativa.

§55 Caracterización de la comprensión interpretativa.

§55.1 Delimitación preliminar de la noción de interpretación.

Usando una expresión de Heidegger, aunque sin comprometernos al sentido en que ella se enmarca, delimitamos formalmente la interpretación como una forma de comprensión en la que *algo* se comprende *como algo* desde un horizonte comprensivo antecedente. A continuación se va a aclarar algo más el sentido que doy a los momentos que aparecen en esta delimitación formal.

En tanto que la interpretación es una forma de comprensión que tiene el carácter del “como *algo*”, a ella es inherente que lo en ella mostrado tenga un sentido aprehensivo determinado. En otras palabras, el “como algo” propio de una interpretación sólo puede venir dado, por tanto, en una vivencia intencional. Repárese, por ejemplo, que no tiene sentido alguno que se llame interpretación a

lo mostrado en las vivencias no intencionales, el sentir frío o al sentirse cansado por ejemplo.

El sentido aprehensivo que se muestra sólo puede caracterizarse a la manera de un “*tomar como*” algo, en tanto que se entiende que tal sentido aprehensivo remite, en tanto que comprensivo, a “algo” distinto. Toda interpretación es, por tanto, una *comprensión intencional* en el sentido preciso anteriormente dilucidado en nuestra exposición²⁰⁷.

En tanto que en la interpretación el sentido aprehensivo que se muestra está mediado por un horizonte comprensivo antecedente, es este horizonte comprensivo antecedente el que conforma o articula el “tomar como”.

Podemos decir, en resumen, que toda interpretación es una comprensión intencional que se conforma desde un horizonte comprensivo antecedente. Es decir, que interpretación la hay allí donde un sentido aprehensivo remite comprensivamente a algo distinto desde un horizonte comprensivo antecedente.

§55.2 Dos formas de comprensión interpretativa.

Hay dos formas esencialmente distintas de interpretación. Por interpretación puede entenderse tanto la comprensión temática que llevamos a cabo de algo ya mostrado como el carácter intrínsecamente interpretativo de lo ya mostrado. Pasemos a continuación a aclarar esta diferencia a la vez que seguimos ahondando en el carácter de la interpretación.

1. *La comprensión interpretativa temática.* Llamo interpretación temática a la comprensión que parte de lo fenoméricamente mostrado para integrarlo en una articulación de sentido no dada ya fenoméricamente. Así, cuando hablamos de interpretar un fenómeno físico que hemos visto tratamos de remitir su significado a una totalidad de sentido que nos lo haga inteligible y que ya no se muestra. Cuando hablamos de interpretar un comportamiento que hemos apreciado en alguien se trata igualmente de llevarlo a la comprensión en relación a un conjunto de motivaciones y circunstancias que presumimos. Fijémonos que en tanto que *lo*

²⁰⁷ Cf. §49.6.

fenoménicamente mostrado está ya fenomenicamente comprendido no hay en ello nada que haga falta comprender mientras no lo remitamos a un horizonte comprensivo dentro del cual se articule o integre. La comprensión interpretativa temática es pues la integración de lo fenomenicamente mostrado a partir de un horizonte comprensivo explícita o implícitamente asumido. Lo fenomenicamente mostrado es así comprendido “como algo” desde un horizonte comprensivo antecedente.

Tiene, por ejemplo, el carácter de una comprensión interpretativa explícita el intento de Heidegger de desentrañar la estructura ontológica de la vida fáctica. Comprendemos fenomenicamente nuestro vivir fáctico del caso, *sin embargo, el sentido de tal vivir fáctico en cuanto totalidad no se muestra fenomenicamente en cuanto tal ni puede en ningún caso comprenderse fuera del marco de un horizonte interpretativo previo.* Cuando Heidegger afirma que la vida fáctica estaría fenomenicamente comprendida como totalidad en la disposición afectiva de la angustia no está describiendo un factum fenomenicamente mostrado en sí mismo sino que está realizando una interpretación que se mueve en un horizonte comprensivo antecedente²⁰⁸. No se quiere decir con esto que tal forma de comprensión no sea legítima, como si integrar comprensivamente de manera unitaria el sentido de lo fenomenicamente mostrado no constituyera de suyo una ocupación válida: se trata de decir tan sólo que tal comprensión tendrá siempre el carácter de una interpretación temática que se mueve en un horizonte comprensivo antecedente.

El conocimiento científico físico teórico tiene también este mismo carácter temáticamente interpretador. Su objeto es el mundo en cuanto totalidad empírica con sus homogéneas regularidades. Nuevamente, por razones de principio, ni el mundo como totalidad ni las regularidades que le son propias pueden nunca estar fenomenicamente dadas. Lo dado perceptivamente en cada caso sirve de apoyo para una determinación legal de la totalidad física pero este tránsito a la teoría física general siempre se realizará en el marco de un horizonte de supuestos antecedentes. Esta es una de las razones por las que el desarrollo cognoscitivo de

²⁰⁸ De lo cual, por otra parte, Heidegger era perfectamente consciente; Cf. *Ser y Tiempo*, §63.

la ciencia física empírica es, como ya vimos extensamente en el primer capítulo, intrínsecamente interpretativo.

La interpretación temática de algo tiene, por tanto, el siguiente carácter: lo dado fenoménicamente es llevado a una comprensión integradora o articuladora a partir de un horizonte comprensivo antecedente.

2. *La comprensión estructuralmente interpretativa.* Una comprensión intencional tiene un carácter estructuralmente interpretativo cuando el sentido aprehensivo que ella muestra se conforma necesariamente en un horizonte comprensivo antecedente.

Pongamos un ejemplo. Lo que en la percepción comprendo inmediatamente como mesa de escribir supone, en tanto que comprensión intencional, un horizonte comprensivo antecedente para que comparezca como tal mesa. De manera análoga pudiera comparecer como leña para el fuego o como mero objeto material dado delante. Fijémonos en que no se trata aquí, como en el caso anterior, de que algo fenoménicamente ya mostrado sea tematizado para integrarse en una comprensión articulada. Se trata de que, estructuralmente, en tanto que comprensión de algo distinto, el sentido aprehensivo está conformado antecedentemente y *no puede comparecer sino en el seno de un horizonte comprensivo antecedente.* Pongamos otro ejemplo. Si alguien nos pide que contemos lo que hicimos el día anterior sólo podremos evocarlo y contarlo a la luz de un determinado horizonte comprensivo. No se trata de que fenoménicamente tengamos recuerdos neutros y de que luego los interpretemos, se trata de que a toda evocación del recuerdo le es intrínseco un horizonte comprensivo antecedente desde el cual se realiza la evocación.

Fijémonos ahora en que, sin embargo, no a todo sentido aprehensivo le es inherente un carácter interpretativo. Imaginar un unicornio no es una interpretación ni temática ni estructural. Si yo imagino un unicornio, se muestra un sentido aprehensivo: el unicornio que imagino. Pero imaginar un unicornio no puede tomarse como un rendimiento interpretativo: imaginar un unicornio no es una comprensión intencional de algo distinto ni, mucho menos, una comprensión de algo que, desde un horizonte antecedente, se “tome como unicornio”. Pensar que

el unicornio imaginado es el resultado de la comprensión de algo, por ejemplo de “datos sensibles”, a la luz de un horizonte comprensivo antecedente no tiene sentido fenoménico alguno. El darse del unicornio en la fantasía no puede tomarse como un rendimiento comprensivo interpretativo, es decir, no puede entenderse como un “tomar algo como algo” a partir de un horizonte comprensivo previo. Vemos, en definitiva, que no siempre que se da un correlato intencional puede ser este tomado como rendimiento conformado a partir de una comprensión inherentemente interpretativa.

Un sentido aprehensivo sólo puede ser tomado como rendimiento de una comprensión intencional estructuralmente interpretativa allí donde pueda funcionar remitiendo a algo otro no dado ya fenoménicamente. Aclaremos esto. Comprender intencionalmente una alteridad, algo otro no dado fenoménicamente, sólo puede querer decir abrirla antecedentemente, interpretativamente, a la comprensión. Si la alteridad se diera fenoménicamente en sí misma, al margen de un horizonte comprensivo antecedente, dejaría propiamente de ser una alteridad para convertirse en un factum de la comprensión fenoménica. Si este fuera el caso su comprensión podría acaso ser temáticamente interpretativa pero no estructuralmente interpretativa. Así, en la percepción, el objeto percibido puede comparecer como el rendimiento de una comprensión intencional estructuralmente interpretativa porque su sentido aprehensivo puede verse como un “tomar como algo” en relación a la alteridad a que se vincula el despliegue de la atención perceptiva. Toda comprensión intencional remitida a una alteridad, a algo otro no mostrado fenoménicamente, sólo es posible en el espacio abierto por un horizonte comprensivo antecedente, es decir, tiene estructuralmente la forma de una interpretación. Correlativamente, sin embargo, el unicornio imaginado no comparece como comprensión de “algo otro” que sólo “tomándolo como algo” pudiera traerse a mostración y no puede comparecer así porque no hay aquí alteridad alguna, no hay algo otro a lo que de manera antecedente la comprensión del unicornio pudiera ser remitida.

Que una forma de comprensión intencional sea estructuralmente interpretativa quiere decir, por tanto, lo siguiente: cuando aquello a lo que remite la

comprensión intencional tiene el carácter de una alteridad, tal alteridad sólo puede comprenderse de manera interpretativa, esto es, en el seno de un horizonte comprensivo antecedente.

Dijimos al delimitar el fenómeno de la interpretación que en una comprensión intencional interpretativa es el horizonte pre-comprensivo el que articula el antecedente “tomar como”. Allí donde la comprensión intencional remite a “algo otro” no mostrado fenoménicamente el “tomar como” desde un horizonte comprensivo antecedente es inherente a la comprensión intencional. Allí donde la comprensión intencional remite a algo fenoménicamente ya mostrado, el “tomar como” desde un horizonte comprensivo antecedente tiene el carácter de una integración o articulación de sentido que se motiva temáticamente.

§55.3 Comprensión fenoménica y comprensión interpretativa.

Reparemos en que si toda comprensión intencional se funda en la comprensión fenoménica y si toda interpretación es una forma de comprensión intencional entonces, toda interpretación se funda en la comprensión fenoménica. La comprensión fenoménica misma no tiene, desde luego, el carácter de una interpretación y no puede tener tal carácter porque ella no es comprensión intencional ninguna. Aclaremos esto.

A partir de lo ya dicho es evidente por qué la comprensión fenoménica de una vivencia no intencional no tiene el carácter de una interpretación. Debe quedar ahora claro por qué la comprensión fenoménica de una vivencia intencional tampoco tiene nunca el carácter de una interpretación. Consideremos el peor caso, una vivencia intencional perceptiva, por ejemplo una en que se muestra una mesa como correlato objetivo. Lo mostrado fenoménicamente es la mesa misma en presencia. La mostración fenoménica de la mesa es una manifestación inmediata que no tiene la estructura ni de una comprensión intencional ni de una interpretación. Y, sin embargo, la percepción de la mesa es estructuralmente interpretativa en tanto que lo mostrado se ha conformado a partir de un horizonte

comprendido antecedente. Sin duda esto es también verdad. Aclaremos, a continuación, cómo puede ser esto posible.

Fijémonos primeramente en que el carácter interpretativo no se atribuye propiamente a la mostración fenoménica de la mesa. La mesa en su comprensión y manifestación fenoménica inmediatas no se muestra como un rendimiento interpretativo sino como algo en presencia sin más. El carácter estructuralmente interpretativo de la percepción sólo comparece cuando lo mostrado se ve como un rendimiento conformado a partir de un horizonte comprensivo antecedente. Lo mostrado se pone así en una relación de dependencia respecto a algo distinto: un horizonte comprensivo antecedente media el que “algo” esté siendo tomado “como mesa” de la misma manera que podría mediar el que fuera tomado “como leña para el fuego” o “como apoyo para llegar al techo”. Lo percibido sólo comparece como rendimiento interpretativo cuando no se ve en su mostración fenoménica misma sino como rendimiento conformado a la luz de *un horizonte de mediación*. Sólo porque la mostración de la mesa no se ve en su originariedad fenoménica y se toma *como mostración mediata de una alteridad perceptiva*, la mostración de la mesa puede tener el carácter de un “tomar algo como algo desde un horizonte comprensivo antecedente”. En otras palabras, para que la mesa fenoménicamente mostrada pueda ser tomada como el darse “como algo” de “algo distinto”, lo fenoménicamente mostrado ha de considerarse no en tanto que fenoménicamente mostrado sino en tanto que conformado a partir de un horizonte de mediación antecedente, en tanto que rendimiento comprensivo que apunta a algo otro ya no dado.

Ahora bien, como ya sabemos, *la mostración de esta relación de mediación presupone la mostración fenoménica misma* de lo intencionalmente percibido, es decir, la mostración fenoménica de la mesa misma. No se trata aquí, entonces, de que un horizonte comprensivo antecedente configure mediatamente la mostración fenoménica de lo percibido sino, justo al contrario, que la comparencia del carácter interpretativo de la percepción se funda en la mostración fenoménica inmediata y no interpretativa de lo percibido.

Al considerar una comprensión intencional como estructuralmente interpretativa hay que tener cuidado, por tanto, en no malinterpretar lo que este carácter inherentemente interpretativo expresa. Un correlato intencional, la mesa percibida por ejemplo, es un *factum fenoménico*, *algo mostrado fenoménicamente en cuanto tal*. La comprensión fenoménica originaria en la que la mesa se manifiesta no tiene carácter interpretativo alguno. El sentido aprehensivo que se muestra sólo puede ser visto como rendimiento comprensivo interpretativo en tanto que no se lo considere en su mostración fenoménica misma sino en relación a un despliegue antecedente. Entendamos esto adecuadamente. No se trata de que tal mediación sea algo fenoménicamente no dado o que pudiéramos elegir a nuestro arbitrio: esta mediación se muestra fenoménicamente en sí misma, pero se muestra, como ya pusimos de relieve al analizar el carácter de la mediación atencional perceptiva, sobre el fundamento de la mostración fenoménica misma. En definitiva, no es que la mostración originaria de lo percibido sea interpretativa sino que el carácter inherentemente interpretativo de la percepción, en tanto que comprensión intencional de algo otro, se hace manifiesto sobre el fundamento de una mostración fenoménica originaria y no interpretativa.

Este análisis nos lo podíamos haber ahorrado. Sabíamos ya que toda comprensión interpretativa, por ser una comprensión intencional, está *fundada* en la comprensión fenoménica. La mostración fenoménica no tiene de por sí el carácter de una comprensión intencional interpretativa sino que ella misma es el fundamento originario e inmediato para que el carácter estructuralmente interpretativo de una comprensión intencional pueda comparecer. La comprensión originaria fundamento de toda comprensión intencional no tiene un carácter horizóntico-antecedente sino fenoménico.

§56 Razón última e interpretación.

La fenomenología es una forma de comprensión intencional en tanto que el sentido concebido y expresado en ella remite a lo fenoménicamente mostrado. Al igual que toda comprensión intencional, la fenomenología es una forma de

comprensión *fundada* en la comprensión fenoménica. En tanto que la fenomenología pretende ser una comprensión intencional expresa del fundamento fenoménico originario sobre el que se funda toda forma de razón, ella incluida, su pretensión es, formalmente, la pretensión de una razón última.

Vamos ahora a profundizar en el carácter de la fenomenología en tanto que forma de comprensión intencional, es decir, vamos a aclarar la relación entre lo concebido fenomenológicamente y lo mostrado fenoménicamente. Se trata de indagar si la fenomenología, en tanto que comprensión intencional que remite a lo fenoménicamente mostrado, tiene o no el carácter de un tomar “como algo” desde un horizonte comprensivo antecedente, es decir, si la fenomenología es o no es una forma de comprensión interpretativa. Si así fuera, la pretensión formal de una razón última y, por consiguiente, el planteamiento de la pregunta por el sentido sólo podrían cumplirse como interpretación. Si así no fuera, habría que preguntarse cuál es el horizonte que, en relación a la pregunta por el sentido, configura la fenomenología en tanto que racionalidad última no interpretativa.

§57 El carácter formalmente no interpretativo de la fenomenología.

Sabemos ya que la pretensión formal de la fenomenología en tanto que comprensión intencional es ser una enunciación apofántica de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Antes de considerar en concreto la relación entre lo fenoménicamente mostrado y su comprensión fenomenológica concipiente, vamos a mostrar aquí que la fenomenología no tiene formalmente el carácter de una interpretación. Es decir, vamos a mostrar aquí que, formalmente, el carácter de la comprensión intencional fenomenológica no es ni el de una interpretación temática ni tampoco el de una comprensión estructuralmente interpretativa.

1. *Formalmente, la fenomenología no es una comprensión temáticamente interpretativa* porque, si bien aquello que la fenomenología tematiza es lo fenoménicamente mostrado, la pretensión formal de la fenomenología no es comprender lo fenoménicamente mostrado integrándolo o articulándolo a partir de

un horizonte comprensivo que subsuma su sentido propio, sino comprender lo fenoménicamente mostrado desde su mostración fenoménica misma. No hay, en este sentido, una necesidad formal para que la comprensión fenomenológica haya de remitir lo fenoménicamente mostrado a un horizonte comprensivo no dado fenoménicamente, que sólo de manera antecedente pudiera configurar una comprensión integradora.

2. *Formalmente, la comprensión intencional fenomenológica no tiene el carácter estructural de una interpretación* porque aquello que ella pretende comprender intencionalmente no es una alteridad, esto es, no es algo otro que sólo a partir de un horizonte comprensivo antecedente pudiera mostrarse sino, justamente, lo fenoménicamente mostrado en tanto que ya fenoménicamente mostrado. Aquello a lo que apunta la comprensión fenomenológica es algo distinto a lo en ella aprehendido, pero no es algo otro. Porque aquello a lo que apunta la comprensión fenomenológica es algo distinto a lo fenomenológicamente aprehendido, la comprensión fenomenológica tiene el carácter formal de una comprensión intencional. Porque aquello a lo que la fenomenología apunta no es alteridad alguna, no hay necesidad estructural alguna de que la comprensión fenomenológica haya de estar mediada por un horizonte comprensivo antecedente.

En resumen, la pretensión de la fenomenología no conlleva su carácter interpretativo. Esta constatación es, sin embargo, meramente formal en el sentido de que ella sólo muestra que el carácter interpretativo no es inherente a la pretensión formal de la fenomenología. En otras palabras, en lo arriba expuesto no se ha mostrado *fenoménicamente* el carácter comprensivo de lo fenomenológicamente concebido respecto a lo fenoménicamente mostrado. Para dilucidar en concreto el carácter cognoscitivo de la comprensión intencional fenomenológica es necesario ver fenoménicamente en qué relación está la concepción apofántica fenomenológica respecto a lo fenoménicamente mostrado. Para mostrar esto vamos primeramente a llevar a cabo un análisis del carácter de la enunciación apofántica para después tratar de dar cuenta de la relación entre la enunciación fenomenológica y lo fenoménicamente mostrado.

§58 Análisis del carácter de la enunciación apofántica.

Sabemos que toda enunciación en la que se concibe algo está mediada por una toma de posición atencional. Cuál sea el carácter de lo concebido y de la toma de posición atencional que lo media no ha sido todavía aclarado. Se trata ahora de llegar en este párrafo a una caracterización suficiente de la enunciación apofántica que nos permita a continuación desentrañar el carácter cognoscitivo de la fenomenología.

Digamos primeramente y sólo a manera de introducción que tomamos la enunciación apofántica como la enunciación en que lo concebido o significado se hace patente de manera expresa. No nos ocupamos aquí por enunciaciones del tipo “tú, sigue haciendo lo que te dé la gana, ¡cara dura!” o “si te lavases las manos de vez en cuando, tampoco pasaría nada”, en tanto que en ellas se pretenda suscitar una determinada reacción o efecto particular en el oyente, intimidarlo, moverlo a hacer algo etc... sino que nos ocupamos de la enunciación sólo en la medida en que en ella se significa o concibe un sentido de manera expresa. Aclaremos esto un poco más mediante un ejemplo. Una expresión como “la ventana está abierta” puede ser dicha porque tengo frío y quiero que se cierre la ventana, porque no sé qué decir y me incomoda el silencio, en fin, por distintos motivos y a la búsqueda de distintos efectos. Aunque un enunciado como el anterior pueda realizarse para dar a entender que la ventana debería cerrarse porque hace frío, tal “dar a entender” no es aquí objeto de nuestra consideración; la enunciación se considera tan sólo en tanto que en ella se significa que la ventana está abierta y no otra cosa. La razón de esta limitación en nuestro análisis de la enunciación, es que tal análisis está encaminado a aclarar el carácter de la fenomenología y la pretensión formal que la fenomenología tiene es dar razón expresa de algo y no suscitar o motivar algo. A partir de ahora, por tanto, cuando se hable en nuestra exposición de enunciación, ésta habrá de entenderse tan sólo en el sentido restringido que acabo de señalar.

La enunciación es un fenómeno sumamente enrevesado cuya aclaración es algo tortuosa. Aquí, la consideración de su carácter va a introducirse progresivamente mediante un análisis de sus momentos integrantes. En la enunciación apofántica salta a la vista la diferencia entre lo propiamente concebido y la expresión de lo enunciado. Respecto a la expresión de lo enunciado distinguimos, por otra parte, entre la expresión material del enunciado: vocal, escrita o del modo que ocurra, respecto a lo que podemos llamar “expresión interna” de lo enunciado que, en principio, parece ser concomitante a toda concepción incluso allí dónde ésta no se expresa materialmente. Comenzaremos nuestro análisis poniendo en claro el carácter de *la producción material de una “expresión”*, esto es, del momento más externo al enunciar mismo.

§58.1 La producción material de la expresión.

Fijémonos que la producción *del momento material expresivo* no está atencionalmente mediada. Estamos refiriéndonos aquí a la ejecución de la expresión en tanto que mero momento material que hace posible la comunicación. El mero llevar a cabo sonidos vocales, por ejemplo, es una realización somática idéntica al levantar un brazo, hacer ejercicio o realizar un paseo. Las tomas de posición que median todas estas realizaciones no son atencionales porque ellas mismas no median la mostración de correlato intencional alguno. De la misma manera que hay que distinguir entre la toma de posición no atencional por la que muevo un brazo respecto a la toma de posición atencional perceptiva que media la mostración del brazo que muevo, hay que distinguir la toma de posición no atencional por la que produzco materialmente un sonido respecto a la toma de posición atencional que me permite concebir, oír o escuchar algo. Que la mera fonación, que el mero realizar trazos en un papel, no sean actos atencionalmente mediados lo confirma el que ellos no entran en conflicto con otras tomas de posición atencionales. De la misma manera que alguien puede fantasear intencionalmente algo mientras realiza un ejercicio físico puede fantasear algo al tiempo que musita una canción o produce mecánicamente sonidos o trazos en un

papel. La atención, como sabemos, es, sin embargo, siempre selectiva. La mera producción material de sonidos no entra en conflicto con otras tomas de posición atencionales porque tal producción somática no están mediadas por una toma de posición atencional²⁰⁹.

Ahora bien, la mera producción material de sonidos no es una enunciación de algo. Articular mecánicamente los sonidos que corresponden a la expresión “esta mesa es marrón” al tiempo que se imagina uno un unicornio, no es enunciar que una mesa es marrón: tal fonación es una mera realización somática. *La enunciación apofántica es sólo enunciación cuando en ella se concibe “algo”, esto es, lo intencionalmente enunciado.* Sólo enuncio apofánticamente que mi mesa es marrón si concibo que mi mesa es marrón. Como en la primera sección de este capítulo se señaló, toda enunciación está mediada por una toma de posición atencional porque en ella *se concibe algo: lo enunciado.*

Lo enunciado apofánticamente es lo concebido y no el mero momento material que le da expresión. La enunciación, en tanto que expresa, consiste, por tanto, en expresar materialmente lo enunciado, esto es, lo concebido. Cabe preguntarse ahora por qué determinados sonidos o trazos materiales expresan materialmente lo concebido. Es evidente que en la enunciación no hay ningún vínculo esencial entre la expresión material y lo concebido. Lo que yo expreso como “la mesa es marrón” puedo expresarlo en alemán como “der Tisch ist braun”. La expresión material es distinta. Lo que en un caso y en otro se concibe y enuncia apofánticamente no. La expresión material es, por tanto, *convencional* respecto a lo concebido, en el sentido de que no hay un vínculo esencial entre uno y otro.

§58.2 Lo concebido y la expresión interna. Introducción.

Fijémonos ahora en que al hablar de la expresión de lo enunciado hay que distinguir entre su “expresión material” y su “expresión interna”. La expresión material de lo enunciado es una mera producción somática mediada por una toma

²⁰⁹ Cf. §47.4 con la nota a pie de página allí incluida.

de posición no atencional realizable a voluntad. La “expresión interna” de lo enunciado se refiere, por el contrario, a la expresión que “ligada” a lo concebido aún cuando no esté materialmente expresado²¹⁰. A continuación se irá delimitando progresivamente la diferencia entre la expresión interna y lo concebido, tarea realmente difícil y expuesta fácilmente a error.

Caractericemos inicialmente a qué me refiero aquí propiamente al hablar de “lo concebido”. *Lo concebido es lo enunciado al enunciar, es decir, es el correlato del enunciar y, de manera particular, el correlato ligado a la comprensión del concepto.* Cuando enuncio “mi mesa es marrón”, lo concebido es justamente un cierto sentido: que mi mesa es marrón. La expresión interna “mi mesa es marrón” no es lo propiamente enunciado porque, en sí misma, no es sino mera expresión convencional y no el correlato del enunciar. *La expresión interna no es, por tanto, lo concebido, es independiente de ello.* Y, sin embargo, hay que reconocer que no está en principio nada claro qué sea lo concebido, esto es lo enunciado, si dejamos de lado su expresión interna. De momento, y antes de seguir considerando este problema, se hace necesario aclarar algo más el carácter de lo concebido. Para ello vamos a considerar la modificación que se produce cuando pasamos a concebir un correlato intencional que se muestra sin estar concebido en cuanto tal.

§58.3 La concepción de un correlato intencional no concebido.

Introducción.

Consideremos un ejemplo. Supongamos que paseamos por nuestra casa. Lo que en el paseo se muestra perceptivamente se da de manera “indiferenciada”, en el sentido de que se muestra sin estar concebido. Nos preguntamos por la modificación que acontece cuando el sentido perceptivamente mostrado sin concepción alguna pasa a concebirse, por ejemplo al enunciar que mi mesa es marrón o que lo que tengo delante es una ventana. Hay que fijarse, antes de nada, en que, aunque lo percibido no este concebido, no por ello deja de estar

²¹⁰ A esto Husserl se ha referido como la función de la expresión en la “vida solitaria del alma”. Cf. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Investigación I §1.

intencionalmente dado. Paseo por la casa y el sentido aprehensivo de mi entorno está dado y comprendido inmediatamente aunque sin ser concebido de manera expresa. Fijémonos, además, que la mostración de este sentido no concebido está mediado ya por una toma de posición atencional. Si estuviéramos completamente absortos recordando o pensando algo podríamos darnos de bruces contra las paredes de nuestra habitación porque dejaríamos de aprehenderlas perceptivamente por completo.

Al pasear comprendemos fenoménicamente ya el sentido de lo que nos rodea sin concebir ese sentido. Lo que aquí tratamos de empezar a aclarar es la modificación que se produce en el correlato intencional ya mostrado cuando éste se concibe. Realicemos una primera caracterización de esta modificación a través de un ejemplo simple: consideremos qué pasa al concebir lo que se muestra perceptivamente como una ventana sin ser concebida como tal. Fijémonos en primer lugar en que aquí la concepción no tiene el carácter de una “interpretación” del sentido inmediatamente dado. Al concebir el sentido inmediatamente mostrado “como una ventana” no estamos comprendiendo el correlato ya mostrado a partir de un horizonte comprensivo previo. Mientras paseo por mi habitación se muestra ya la ventana como ventana aunque no la conciba como tal. Es muy importante reparar en lo que implica que *el sentido inmediatamente dado sea ya una ventana aunque no una ventana concebida como tal*. Porque antes de ser concebido el correlato mostrado tiene ya, de por sí, un sentido aprehensivo determinado, *el carácter interpretativo habría de ser atribuido, en todo caso, a la percepción inmediata²¹¹ pero no a la concepción del correlato ya mostrado*. La concepción no es una interpretación del sentido inmediatamente ya dado: la concepción no interpreta el sentido inmediatamente dado “como ventana” porque al sentido inmediatamente dado le es propio ya tener tal sentido aprehensivo. Pero fijémonos, en segundo lugar, en que lo concebido no se identifica sin más con el sentido inmediatamente mostrado sin concepción alguna. Mientras que lo fenoménicamente mostrado antes de la concepción es un “sentido concreto”, es

²¹¹ Justamente, como ya sabemos, en la medida en que tal aprehensión se considere como comprensión intencional mediada de algo otro.

decir, la ventana concreta que está delante que tiene tales y cuales características, lo concebido, es decir, lo expresado por el concepto “ventana”, es un sentido diferente. ¿Qué modificación se produce al concebir como ventana el sentido inmediatamente mostrado? Podríamos decir que lo concebido es algo así como una esquematización del sentido inmediatamente mostrado en la que, justamente, se pierde su concreción y particularidad. Lo concebido pareciera ser una suerte de articulación esquemática de un sentido concreto ya dado²¹².

Una vez que aceptamos que el sentido concebido no es aquí sino algo así como una “esquematización” de un sentido ya dado en concreto de manera inmediata podríamos preguntarnos por la razón de ser de la concepción. La respuesta es clara, el sentido concreto ha de poder esquematizarse para ser expresado: la esquematización del sentido inmediato propio de un correlato intencional es la condición de posibilidad para que tal sentido pueda ser expresado. Pero vamos demasiado deprisa y esto ha de ser mostrado con calma. Hagamos aquí un alto y antes de seguir considerando más a fondo el carácter de lo concebido y de la modificación que la concepción introduce, aclaremos más a fondo la relación entre lo intencionalmente concebido y su expresión interna.

§58.4 Lo concebido y la expresión interna. Desarrollo.

Antes expusimos brevemente que la expresión interna y lo concebido son momentos independientes. Antes de nada es necesario mostrar esto de manera más detenida. Fijémonos que a menudo tratamos de enunciar algo que no conseguimos expresar interiormente: nos falta la expresión apropiada que buscamos y no logramos hallarla; quizá no recordamos una palabra que designa algo que queremos expresar. Justamente, cuando la hayamos, tomamos conciencia de que “eso era precisamente lo que se quería decir”. La expresión

²¹² Podríamos casi hablar de un esquematismo y de una “regla de construcción”, al modo como Kant entiende el concepto. Salvo que aquí no se trata de un esquematismo sensible: lo que se subsume esquemáticamente es un sentido y no meramente un momento sensible. El correlato mostrado en la percepción está ya comprendido como esta ventana concreta: nos manejamos respecto a ella como ventana sin concebirla como tal. La concepción no puede entenderse como una esquematización de lo sensiblemente dado sino, en todo caso, de una esquematización de un sentido, del sentido ya dado de manera no concipiente.

hallada da correcta expresión a lo que ya habíamos concebido, a lo que quizá nos resistíamos a poner en otras palabras que sabíamos no daban correcta expresión a lo concebido. Lo que importa ver aquí es que antes de hallar la palabra apropiada habíamos concebido ya lo que queríamos enunciar. Pongamos un ejemplo. Uno puede olvidar el nombre de un mueble que tiene delante, una cómoda, por ejemplo. Es evidente que cuando así suceda, no podrá enunciar apofánticamente que eso que tiene delante es una cómoda. Fijémonos que la razón de esta imposibilidad no estriba en que no pueda concebir una tipicidad o esquematismo de sentido, como si por no tener el concepto lo dado delante sólo pudiera aprehenderse en su inmediatez y concreción. Parece más bien que uno puede concebir tal sentido esquemático sólo que no da con la expresión que expresa lo concebido. Ahondando a este respecto es también ilustrativo el modo como la expresión vacila cuando hablamos una lengua que no es la nuestra. A veces, al hablar, nos bloqueamos porque nos falta la expresión interna de lo que queremos decir: no se trata, de nuevo, de que no concibamos lo que queremos decir se trata de que no podemos expresar lo que ya concebimos y queremos decir. La separación entre concepción y expresión interna puede ser ilustrada también por el hecho de que el filósofo se ve obligado a forjar nuevos conceptos cuando estima que se topa con un cierto “sentido esquemático” que conviene diferenciar, que no es expresado adecuadamente por los conceptos al uso. En definitiva, todos estos ejemplos ponen de relieve que *la expresión interna es, en relación con el sentido concebido, no sólo convencional sino, además, esencialmente independiente.*

Ahora bien, no cabe dudar de que en la comunicación la expresión interna “brota” pasivamente de lo concebido. Hablar familiarmente un idioma, desenvolverse cómodamente en una lengua, no es sino ser capaz de expresar lo concebido en cada caso, sin dar un rodeo. En el aprendizaje de un idioma, cuando vamos ganando fluidez en el habla, se hace visible que esta asociación pasiva se refuerza por el uso. Que a lo concebido “le broten las palabras”, que a lo concebido se asocie sin más su expresión interna, quiere decir, por tanto, que entre expresión interna y el sentido concebido hay una asociación pasiva. En otras

palabras, al concebir “algo”, la expresión interna de lo concebido no está mediada por una toma de posición subjetiva, como pasa con la producción material de la expresión, sino por una asociación pasiva que brota de lo concebido. Esta asociación pasiva la encontramos no sólo al enunciar sino siempre que está presente la comunicación lingüística, por ejemplo al escuchar o al leer. Podemos escuchar algo expresado, porque la expresión material suscita pasiva e inmediatamente un sentido concebido. Cuando no entendemos un idioma, podemos todavía disponernos atencionalmente a la escucha, es decir, a dejar de oír indiferenciadamente lo dicho como sonido para disponernos a suscitar pasivamente su concepción aunque, sin embargo, no se suscite pasivamente concepción alguna²¹³. Ser capaz de hablar, escuchar o leer familiarmente en un idioma quiere decir ser capaz de llevar a cabo de manera inmediata, pasiva, una asociación entre lo concebido y lo expresado. Lo concebido y lo internamente expresado son, por tanto, dos momentos independientes pero, para que la comunicación sea posible, ha de haber un vínculo asociativo entre ambos. Sólo si brota internamente la expresión interna de lo concebido como brota lo concebido de la expresión interna puede haber comunicación. Es evidente, por otra parte, que sólo porque lo concebido es una articulación esquemática de sentido y no un sentido concreto multiforme y rico, puede asociarse a una expresión de una manera eficiente para la comunicación. La concepción, la articulación esquemática de un sentido, es, en este sentido, el requisito primigenio que posibilita la comunicación de sentido.

Consideremos ahora qué sucede cuando lo concebido es internamente expresado. Un sentido concebido que no esté fijado a una expresión interna no es, sin duda, algo “manejable” y “disponible”. Por ejemplo, si al tratar de enunciar que el libro que tengo delante es de ese color... cuyo nombre no recuerdo, se

²¹³ En tanto que el escuchar es la disposición que media para un concebir, su ejecución tiene también el carácter de una toma de posición atencional. El carácter de la toma de posición atencional en la escucha es ser una disposición a escuchar internamente algo sensiblemente oído con el objeto de suscitar pasivamente su concepción. “Escuchar internamente” no es sino disponernos atencionalmente a recibir algo oído como lengua que enuncia algo. La lectura tiene una estructura atencional similar en tanto que ella se lleva a cabo por medio de una disposición a “leer internamente” lo sensiblemente visto con el objeto de suscitar pasivamente su concepción.

aprehende sin duda el color en su tipicidad esquemática, es decir, se concibe aún sin estar internamente expresado; sin embargo, lo concebido se desvanece tan pronto como se retira la atención peculiar que media tal concepción esquemática. Es necesaria una atención voluntaria continuada para mantener lo concebido y si no la disponemos se nos va de “entre las manos”. Cuando recuerdo el nombre del color, puedo finalmente enunciar que “el libro es fucsia”: lo intencionalmente concebido queda “fijado” en una expresión. Porque esta expresión está pasivamente asociada a lo concebido, lo concebido se vuelve ahora “manejable” sin atención expresa alguna. No se trata, reparemos en ello, en que la expresión interna añada un sentido distinto a lo concebido: la expresión interna no tiene de por sí ningún sentido aprehensivo, ella no viene a ser sino el anclaje expresable que fija asociativamente lo concebido. Sólo porque la expresión interna es una fijación del sentido concebido puede el sentido concebido expresarse y comunicarse. Es decir, sólo porque la expresión es lo asociativamente fijado a lo intencionalmente concebido puede enunciarse “algo” de manera expresa. Como es manifiesto, *lo concebido es lo propiamente enunciado y lo que puede comprenderse de manera expresa al escuchar lo enunciado, en otras palabras, lo concebido es aquello alrededor de lo cual gira la enunciación expresa.*

§58.5 La concepción de un correlato intencional no concebido. Desarrollo.

Prosigamos ahora el análisis que antes interrumpimos sobre el carácter de lo concebido. Interesa seguir aclarando más a fondo la relación que guarda lo concebido respecto al correlato intencional mostrado sin concepción alguna. Esta relación la hemos introducido considerando la concepción de una ventana dada perceptivamente en su sentido inmediato. Consideramos ahora la modificación que se produce en el correlato intencional perceptivamente mostrado al concebir, por ejemplo, que la ventana es cuadrada. Lo concebido aquí es el sentido enunciado al constatar que la ventana es cuadrada. Lo concebido no se identifica, ciertamente, con sentido concreto que se muestra de manera inmediata al percibir

la ventana. Inmediatamente, cuando paseo por mi habitación, ni concibo una ventana ni concibo que la ventana sea cuadrada. Que el sentido concebido sea distinto del sentido propio a lo inmediatamente mostrado no quiere decir, sin embargo, que uno y otro sean ajenos. Cuando trato de manera no concipiente con una ventana, ya me es patente el carácter de lo dado en su figura concreta aunque no conciba ni una cosa ni otra. Es decir, aunque en la comprensión inmediata no conciba una ventana como cuadrada lo mostrado es patente ya en su sentido, es decir, como ventana en su forma concreta. El haberse perceptivo inmediato con una ventana es ya una comprensión de sentido, aunque justamente una en la que nada se concibe. La pregunta planteada es, por tanto, la siguiente: ¿cuál es la relación entre el sentido concebido y el sentido fenoménicamente ya mostrado sin concepción alguna?

Formalmente, la relación es la ya apuntada: el sentido concebido es una articulación esquemática del sentido propio al correlato intencional inmediatamente mostrado. Lo que quiere darse fenoménicamente a entender con las palabras “articulación esquemática de sentido” o “articulación formal de un sentido concreto” no es sino la modificación fenoménica de sentido que acontece cuando se concibe un sentido concreto, modificación que acontece en la medida en que el sentido concebido no es “algo concreto” como sucede al haberse perceptiva e inmediatamente con la ventana particular. Ahora bien, es necesario reparar ahora en que el sentido concebido sólo puede mostrarse *a través* de su “desformalización” *concreta*. De la misma manera que la relación “ $1+1=2$ ” sólo puede mostrarse a través de la representación concreta de dos puntos o dos objetos “cualesquiera”, lo concebido al enunciar que “la ventana es cuadrada”, es decir, el sentido concebido, sólo puede “mostrarse” o “intuirse”²¹⁴ a través de la mostración de un correlato intencional concreto, a través de la representación de una ventana cuadrada *concreta*. El sentido concebido no es, sin embargo, el

²¹⁴ En un sentido amplio, es decir, intuición como el estar dado de algo con independencia de si lo dado es o no sensible, como en la intuición esencial en Husserl.

correlato intencional concreto sino la articulación de sentido que subsume esquemáticamente innumerables correlatos intencionales concretos²¹⁵.

Contra esto quizá se argumente que el sentido concebido o, en términos husserlianos, que la intención significativa puede “realizarse” o “estar dada” sin la mediación de una “mostración” concreta de sentido. Se pudiera pensar, por ejemplo, que al enunciar algo sobre el polígono de 45.738 lados, éste sea concebido sin que, propiamente, tal concepción esté mediada por la intuición concreta del polígono. Creo que esto no es exacto. Al “enunciar” algo sobre el polígono de 45.738 lados no concebimos propiamente aquello a lo que la expresión se asocia. La expresión “polígono de 45.738 lados” funciona aquí, más bien, como un mero “designador rígido” que substituye al sentido a que tal expresión está asociada. La efectiva mostración del sentido concebido, sin embargo, sólo puede realizarse aquí de una manera mediata, es decir, a través de pasos progresivos de cumplimiento. En otras palabras, nos atenemos meramente a la expresión material a sabiendas que ella “está asociada” a un sentido concreto, pero sin “actualizar” tal asociación. Lo propiamente concebido al hablar del polígono de 45.738 lados pudiera no ser otra cosa que un polígono de un número *grande y determinado* de lados, concepción a la que se llega mediante la representación de un polígono concreto y de la posible modificación variable en el número de sus lados. Porque expresamos materialmente un “número” que sabemos determinado se piensa que, propiamente, concebimos tal polígono, cuando lo cierto es que sólo en tanto que asociado a una expresión material concreta podemos decir que tal polígono este “significado”. Es evidente para mí que esta asociación queda sólo como algo “consabido” o “latente” y que aquí no hay, propiamente, concepción o significación. La creencia contraria, que yo no puedo entender, conlleva la paradoja de que la concepción “inmediata” del número “45.738” es posible sólo a través de una expresión material: cosa misteriosa el que un sentido no se muestre sin aquello que nada esencial, absolutamente nada, tiene que ver con él. No pretendo con lo que va dicho negar el carácter “esencial”

²¹⁵ Como antes señalamos, lo concebido puede fijarse expresivamente porque no es un sentido concreto particular sino una articulación formal esquemática de sentido. La comunicación sería de todo punto imposible si cada sentido concreto hubiera de venir asociado a una expresión particular.

o “ideal” que es propio al sentido concebido, sino sólo mantener que la *mostración fenoménica* de un sentido concebido se ve mediada por una mostración fenoménica de un sentido concreto, es decir, de un sentido no formalizado o concebido. Qué quiera decir aquí sentido “esencial” o “ideal” es cosa que quedará clara más adelante²¹⁶.

En lo que más me interesa insistir ahora es en que el sentido concebido no es un sentido “ajeno” al sentido del correlato intencional que se trata de concebir. Lo concebido no tiene el carácter de una interpretación del sentido inmediatamente dado, es decir, no es una comprensión de este sentido inmediato que se constituya desde un horizonte comprensivo ajeno al sentido ya mostrado. Lo concebido *es el mismo sentido que es propio al correlato inmediatamente mostrado sólo que formalizado o esquematizado*. Que entre lo concebido y el correlato inmediatamente dado haya esta esencial identidad no impide que entre ellos no haya una correspondencia unívoca. La concepción no está pre-articulada en el sentido inmediatamente dado: igual que puedo concebir que la ventana es cuadrada puedo concebir que la ventana es marrón o que no tiene ningún lado mayor que otro. Esto no impide, sin embargo, que lo concebido sea, en cada caso, *el sentido inmediatamente* dado en tanto que articulado de una manera particular²¹⁷. Porque lo concebido es un sentido esquemático, formalizado, y no un sentido concreto, todo sentido concreto puede concebirse de muchas maneras. Esto no convierte a la concepción en una interpretación. Insistamos en que, en lo que hace a la modificación que estamos considerando, la concepción no se muestra fenoménicamente como una comprensión intencional que se conformara a partir de un horizonte comprensivo antecedente. El sentido concebido

²¹⁶ Cf. §70 con su nota a pie de página.

²¹⁷ El sentido comprendido inmediatamente no está concebido en sí mismo. La concepción *de este sentido* puede llevarse a cabo por medio de articulaciones esquemáticas de sentido distintas. Éstas articulaciones tienen el carácter de una concepción expresa de lo inmediatamente comprendido y remiten, por lo tanto, a un “substrato fenoménico” de sentido ya dado. Al respecto, aunque no exactamente en el mismo sentido, puede verse E. Husserl, *Lógica Formal y Trascendental*, §42 (especialmente el punto b). También hay analogías de lo dicho aquí con la distinción Husserliana entre las “situaciones de cosas” receptivamente dadas y los múltiples estados de cosas predicativos que pueden explicitarlos, Cf. *Experiencia y Juicio*, §59, §63.

“conforma” ya el sentido inmediatamente ya dado: *lo concebido no es sino el sentido concreto ya dado en tanto que “formalizado” de una manera particular.*

En resumen, por tanto, lo concebido no se muestra fenoménicamente como una interpretación del correlato intencional mostrado de manera inmediata. Ahora bien, debido a la identidad de sentido que se da entre lo concebido y el sentido inmediatamente dado, puede atribuirse un carácter interpretativo a lo concebido en la medida en que pueda atribuirse un carácter interpretativo a lo intencionalmente aprehendido de manera inmediata. Es decir, lo concebido puede tener un carácter interpretativo no porque interprete el sentido propio del correlato intencional inmediatamente sino porque a tal aprehensión intencional inmediata puede atribuírsele ya el carácter estructural de una interpretación. Así, en el ejemplo perceptivo de la ventana que hemos considerado, la dación de la ventana, en la medida en que ella no se considera en su mostración fenoménica misma sino en tanto que comprensión intencional mediada que remite a algo otro, tendrá el carácter estructural de una interpretación. Por extensión, lo concebido al enunciar que lo que está delante es una ventana, también. A la concepción puede darse el carácter de una interpretación en tanto que ella misma se vea como remitiendo a una alteridad, pero nunca puede quedar entendida como interpretación en tanto que se entienda en su remisión al sentido propio del correlato intencional ya mostrado sin concepción alguna.

Para aclarar aún más la relación entre el sentido concebido y el sentido propio de un correlato intencional mostrado sin estar concebido en cuanto tal, quizá no esté de más poner un ejemplo que no sea perceptivo. Supongamos que mostramos en la fantasía un unicornio corriendo entre los árboles. Si trato de enunciar lo fantaseado puedo expresarlo quizá así “un unicornio blanco que corre por un bosque”. De nuevo, tenemos aquí que en la comprensión primigenia y concreta de lo fantaseado se muestra un sentido concreto, más rico, variado e indiferenciado que en su concepción. Es decir, el unicornio lo imagino con determinados colores, inmediatamente en carrera, saltando, las patas y la cola en movimiento, pasando entre los árboles que tienen una forma particular, en un día soleado etc... Todo esto, ciertamente, no se concibe en la imaginación inmediata

del unicornio, sino que siendo un sentido propio al correlato imaginado no está, en manera alguna, concebido. Cuando concibo que el unicornio imaginado corre en un bosque, se produce una esquematización del sentido propio *de lo imaginado*, esto es, una articulación o formalización que subsume su sentido concreto. Sólo porque esta formalización se lleva a cabo puede surgir asociativamente una expresión que fije internamente el sentido concebido y puedo expresar lo que imagino. Fijémonos en que el sentido concebido no es algo ajeno al sentido del correlato inicialmente fantaseado, no es un sentido “nuevo”, como si hubiera fantaseado algo distinto, sino que es el mismo sentido propio al correlato fantaseado sólo que, justamente, articulado formal o esquemáticamente. Fijémonos, por último, en que en el caso que ahora estamos considerando lo concebido no sólo no es una interpretación de lo inmediatamente fantaseado sino que ni siquiera puede tomarse como una comprensión estructuralmente interpretativa. Esto es así precisamente porque la imaginación de un unicornio tampoco puede.

§58.6 Sobre el carácter de la atención enunciativa.

Antes de considerar el carácter comprensivo de la fenomenología en tanto que enunciación expresa de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal (en su mostración fenoménica misma), reparemos finalmente en la posición atencional que media toda enunciación. En toda enunciación se muestra un sentido: lo concebido o enunciado. Se estableció ya anteriormente²¹⁸ que toda enunciación apofántica está atencionalmente mediada. Así, si estoy imaginando un unicornio y quiero enunciar que mi mesa es marrón, tengo que anular la posición atencional de la fantasía para concebir que mi mesa es marrón. Fijémonos en que la atención que media la enunciación es la que hace posible que se muestre un sentido concebido. La atención no media ni la expresión interna ni la producción material de la expresión interna en tanto que tales, sino que la primera se suscita pasivamente a partir del sentido concebido y la segunda se realiza en una toma de

²¹⁸ Cf. §50.2.

posición no atencional. *La atención enunciativa media, por tanto, lo intencionalmente concebido, esto es, un sentido que hemos llamado formal, esquemático, esencial o ideal que, normalmente, suscita pasivamente una expresión que puede ser materialmente expresada*²¹⁹. Lo atencionalmente mediado, esto es, el sentido concebido, es aquello alrededor de lo cual gira la enunciación como tal: es aquello que se expresa, aquello que se comunica, aquello que concibe quien nos escucha es, en fin, aquello que se enuncia²²⁰.

La peculiaridad de la posición atencional que media lo concebido es que ella puede realizarse en una peculiar continuidad con una toma de posición atencional precedente. Si yo percibo el libro que tengo delante y enuncio que el libro es fucsia, tal enunciación se lleva a cabo en una cierta continuidad con la toma de posición atencional perceptiva inmediata. Igualmente, si imagino algo o si recuerdo algo la concepción de lo que imagino o recuerdo está mediada por una disposición atencional que se despliega en fundamental continuidad con la toma de posición atencional imaginativa o rememorativa originaria. Siempre que nos disponemos a concebir el sentido propio de un correlato intencional ya mostrado, la concepción se realiza en una continuidad esencial con la toma de posición atencional que media el mostrarse de este correlato intencional. El Porqué de esto se explica bastante bien en base a lo ya establecido. No se trata de que la toma de posición atencional que media lo concebido sea unas veces perceptiva otras rememorativa otras imaginativa. La atención enunciativa media el darse de un sentido formalizado o esquemático, esto es, el sentido concebido, y no es ni una disposición a recordar algo concreto, ni a percibir algo concreto, ni a imaginar algo concreto. Lo que sucede es que, como hemos visto ya, el sentido concebido sólo puede mostrarse desde la mostración de un sentido concreto. En tanto que el sentido concebido sea la articulación formal o esquemática del sentido propio a un

²¹⁹ La distinción de las relaciones entre el sentido concebido y los momentos expresivos y su distinción misma es, por su carácter simultáneo y asociativo, difícil en la enunciación concreta, pero eso no quiere decir que tal distinción no esté fenoménicamente fundada. Las distinciones fenoménicas entre estos momentos se hacen patentes en la descripción fenoménica de “casos límite”: al expresar materialmente sonidos en una toma de posición no atencional que no concibe nada, al concebir atencionalmente algo cuya expresión interna no se suscita pasivamente etc...

²²⁰ En palabras de Husserl: “la esencia de la expresión reside exclusivamente en la significación”. E. Husserl, *Investigaciones Lógicas-Investigaciones I-V*, p.55.

correlato intencional, necesita de la mostración de un correlato intencional concreto para poder mostrarse o “intuirse”. Por ello y porque entre el sentido concreto propio al correlato intencional y el sentido concebido o “ideal”, hay una esencial identidad, la atención que media la concepción de un correlato intencional concreto que se esté mostrando, se despliega en fundamental continuidad con la toma de posición atencional que media la mostración del correlato intencional concreto. Por el contrario, cuando el sentido que se pretende concebir es ajeno al correlato intencional concreto que se muestra, es necesario entonces modificar mi toma de posición atencional inmediata para poder concebir lo que quiero concebir. Por ejemplo, si en el recuerdo aprehendo intencionalmente el rostro de una persona que conozco y lo que pretendo enunciar es que mi mesa es marrón, es necesario anular la atención rememorativa para llevar a cabo tal enunciación o, al menos, es necesario que modifique lo recordado para representarme mi mesa en concreto.

En todo caso, ha de quedar claro que lo enunciado no es nunca el sentido propio de un correlato intencional concreto sino un sentido formal o esquemático y que la mostración del sentido enunciado está mediada por una toma de posición atencional particular, distinta a las tomas de posición perceptivas, rememorativas, imaginativas, etc... que median siempre correlatos intencionales concretos.

§59 Fenomenología e interpretación.

Lo que se enuncia en la descripción fenomenológica es lo concebido en tal descripción. Sin embargo, *en tanto que comprensión intencional*, aquello que la descripción fenomenológica *pretende comprender de manera expresa* es lo fenoménicamente mostrado *en tanto que tal*²²¹. Mientras que lo fenoménicamente mostrado es algo inmediatamente manifiesto, no mediado por posición atencional alguna, su enunciación apofántica fenomenológica no brota espontáneamente sino que está mediada por una posición atencional expresa que hace posible un

²²¹ Cf. §50.3.

concebir. La comprensión intencional fenomenológica es, en este sentido, esencialmente heterogénea con la mostración fenoménica en que se fenomeniza lo mostrado fenomenicamente. Por otra parte, lo fenomenológicamente expresado es esencialmente heterogéneo respecto a lo mostrado fenomenicamente: la descripción fenomenológica no puede mostrar lo fenomenizado en su mismidad sino sólo algo concebido, una articulación esquemática y formal de sentido. Esto lo ha visto Michel Henry con claridad:

“el objeto de la fenomenología y su método se oponen fenomenológicamente como dos esencias irreconciliables – de un lado la revelación inextática y patética de la vida [es decir, mostración fenoménica], de otro el hacer-ver interior al logos y presupuesto por él [es decir, concebir intencional]” Michel Henry, *Phénoménologie Matérielle*, p. 123.

Esta heterogeneidad esencial hay que reconocerla desde el principio. Resulta de todo punto disparatado pensar que lo que en sí mismo se muestra en una descripción fenomenológica pudiera ser lo fenomenicamente mostrado en su mismidad. En la descripción fenomenológica sólo puede “mostrarse” un sentido concebido y no el sentido originariamente “mostrado” que ella tematiza. En propiedad, es incorrecto hablar aquí de dos formas de “mostración”, como si hubiera una “mostración” fenomenológica y otra fenoménica; mostración, en sentido estricto y originario, sólo acontece fenomenicamente; La fenomenología, como toda comprensión intencional, no es sino una forma de comprensión fenomenicamente fundada, es decir, que ella misma y el sentido que en ella se concibe se muestran originariamente de manera fenoménica. Por mucho que la fenomenología sea una razón última ella no deja de ser sino una mera forma de razón, es decir, una forma de comprensión intencional fenomenicamente fundada. Lo que intencionalmente se concibe y comprende en esta praxis cognoscitiva no puede hacer las veces de una mostración o comprensión fenoménica originarias.

Al preguntarnos ahora por el carácter cognoscitivo de la fenomenología se ha de haber asumido ya su carácter fundado, es decir, se ha de haber asumido que la fenomenología no es la comprensión originaria de aquello que ella concibe y tematiza. La vida misma en su mostración fenoménica es el fundamento de toda

forma de razón, también de la fenomenología; es la comprensión originaria que ninguna praxis comprensiva expresa, ninguna forma de razón, puede sustituir. Ahora bien, reconocer este carácter fundado de la fenomenología no deja resuelta la cuestión sobre el carácter de la fenomenología *en tanto que forma de comprensión intencional*. Y aquí se trata precisamente de indagar eso. Es decir, una vez asumido que la fenomenología no puede ser sino *una razón última y nada más*, lo que se trata ahora de aclarar es el carácter cognoscitivo de la razón fenomenológica. Tal aclaración será originaria, si se atiende al carácter fenoménico que muestra la cosa misma de que se trata. *En definitiva, de lo que aquí se trata es de atenerse al carácter cognoscitivo que en la comprensión intencional fenomenológica se muestra fenoménicamente y de dar cuenta fenomenológica de tal carácter.*

La pretensión formal de la fenomenología en tanto que forma de razón, esto es, en tanto que comprensión intencional expresa, es ser una enunciación apofántica de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Aquello que la descripción fenomenológica enuncia y expresa apofánticamente es el sentido concebido en su descripción. Aclarar el carácter cognoscitivo de la fenomenología quiere decir, por tanto, aclarar la relación fenoménica en que se encuentra lo mostrado fenoménicamente en tanto que tal respecto a su enunciación fenomenológica. En otras palabras, de lo que aquí se trata es de aclarar la relación entre el sentido fenoménicamente comprendido en tanto que tal y el sentido concebido en la descripción fenomenológica.

En el anterior párrafo se ha considerado el carácter de la enunciación apofántica y, específicamente, se ha aclarado la modificación que se produce cuando se concibe el sentido propio de un correlato intencional no concebido. Es decir, se ha aclarado la relación entre el sentido concebido y el sentido propio de un correlato intencional no concebido. Tal relación no es, *en lo esencial*, distinta a la que se da entre lo fenomenológicamente concebido y lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Lo fenoménicamente mostrado es, como ya sabemos, lo fenoménicamente ya comprendido, es decir, es ya un sentido dado. *Fenomenología quiere decir, por tanto, concepción o articulación esquemática del*

sentido fenoménicamente ya comprendido en tanto que tal. Como es claro, se trata aquí de la misma relación que antes ya consideramos: la que se da entre un sentido ya mostrado y la concepción de este sentido.

Mostremos, mediante un ejemplo, que la relación entre el sentido concebido fenomenológicamente y el sentido fenoménicamente mostrado no difiere esencialmente de la anteriormente analizada. Pensemos, por ejemplo, en el enunciado fenomenológico que establece que el correlato intencional de las vivencias perceptivas tiene un carácter tético, esto es, que está puesto como algo realmente existente. Es sin duda fenoménicamente claro que en la vivencia perceptiva fenoménicamente mostrada tal cosa no está concebida en tanto que tal. Y, sin embargo, el sentido concebido en este enunciado fenomenológico no es nada ajeno al sentido *fenoménicamente comprendido en la vivencia perceptiva*. De nuevo, no se trata aquí en absoluto de que la descripción fenomenológica sea una interpretación de lo fenoménicamente mostrado. La comprensión intencional fenomenológica no comprende lo fenoménicamente mostrado desde un horizonte comprensivo antecedente, remitiendo su comprensión a algo otro que no se mostrara fenoménicamente. El sentido concebido fenomenológicamente no es sino el mismo sentido fenoménicamente ya comprendido en tanto que concebido, esto es, en tanto que formalizado o esquematizado de una manera particular. Concebir que una vivencia es perceptiva o que su correlato se me da posicionalmente, como algo real, no es una interpretación respecto a la comprensión fenoménica en que se me da tal vivencia, por mucho que en ella, por supuesto, ni se conciba que se trata de una vivencia perceptiva ni se conciba que su correlato tiene un carácter ponente. Entre el sentido comprendido fenoménicamente y el sentido concebido fenomenológicamente no media una comprensión antecedente, sino sólo una toma de posición atencional que lleva a cabo una formalización esquemática de sentido. Aquí no se pretende “contar historias”, se trata meramente de expresar lo que en sí mismo se muestra fenoménicamente al realizar este tipo de enunciados: que lo fenomenológicamente concebido es el sentido mismo fenoménicamente ya mostrado, aunque no ese sentido concreto en la vivencia concreta sino, justamente, ese sentido en tanto

que concebido. *Al expresar apofánticamente en estas líneas lo que así se muestra fenoménicamente damos razón fenomenológica, última, del carácter cognoscitivo de la fenomenología. De esta manera expresamos fenomenológicamente que lo que la fenomenología enuncia es el sentido mismo fenoménicamente ya mostrado en tanto que concebido, esto es, en tanto que formalmente articulado. Establecemos fenomenológicamente así, que en ningún caso tiene la comprensión intencional fenomenológica el carácter de una interpretación respecto al sentido que ella tematiza, es decir, que ella no subsume este sentido en un horizonte comprensivo ajeno a él mismo.*

Esta coincidencia esencial con lo ya mostrado en el anterior párrafo era de esperar. Fijémonos que cuando allí analizábamos la concepción del sentido propio de un correlato intencional dado sin concepción alguna, analizábamos ya la concepción de un sentido fenoménicamente mostrado. Ya vimos en la primera sección de este capítulo que el correlato objetivo intencional es, en sí mismo, algo fenoménicamente ya mostrado. Por eso, ambas formas de concepción no son, formalmente, diferentes: en ambos casos se trata de la concepción intencional de un sentido *fenoménicamente ya mostrado*.

Ahora bien, una vez asumida esta esencial identidad hay que reparar en que en la concepción fenomenológica se trata de concebir lo fenoménicamente mostrado *en tanto que tal*, es decir, *desde su mostración fenoménica misma*. El enunciado apofántico “esta ventana es cuadrada” concibe un sentido fenoménicamente ya mostrado pero no es un enunciado fenomenológico porque en él no se expresa lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal, es decir, desde su mostración fenoménica misma. El hecho de que lo tematizado en la descripción fenomenológica sea lo fenoménicamente mostrado *en tanto que tal*, no modifica el carácter esencial de la fenomenología en tanto que comprensión intencional: ella es siempre la concepción apofántica, no interpretativa, de un sentido fenoménicamente ya mostrado; sin embargo, que aquello que haya de concebirse sea lo fenoménicamente mostrado *en tanto que tal*, da un carácter particular a la fenomenológica en tanto que enunciación apofántica. Consideremos a continuación su particularidad.

§60 La particularidad de la fenomenología en tanto que enunciación apofántica.

§60.1 La imposibilidad de entender la descripción fenomenológica como comprensión estructuralmente interpretativa.

La fenomenología es una concepción apofántica del sentido fenoménicamente ya mostrado en tanto que tal. La concepción de un sentido fenoménicamente ya mostrado no es *nunca, en sí misma*, interpretativa. Sin embargo, vimos en el párrafo anterior, que cuando que el sentido propio de un correlato intencional tiene, en tanto que mediatamente mostrado, un carácter estructuralmente interpretativo, su concepción tiene, por extensión, este mismo carácter. Así, el enunciado “esto es una ventana” nunca será una interpretación del sentido aprehensivo inmediato de la ventana que se muestra sin estar concebida como tal, pero, sin embargo, tendrá el carácter estructural de una interpretación en la medida en que este sentido aprehensivo se considere no en su mostración fenoménica misma sino en tanto que comprensión intencional, es decir, en tanto que comprensión mediada de algo otro. Pues bien, *si aquello a lo que apunta la enunciación fenomenológica es a lo fenoménicamente mostrado en tanto que fenoménicamente mostrado, la descripción fenomenológica ni siquiera puede ser considerada como estructuralmente interpretativa de esta manera derivada*. Y no puede serlo porque a lo fenoménicamente mostrado, *en tanto que fenoménicamente mostrado*, no puede atribuírsele en ningún caso, como ya mostramos²²², un carácter estructuralmente interpretativo. Así, como es claro sin más discusión, el enunciado “se muestra fenoménicamente una ventana como realmente existente” no puede ser tomado, en ningún caso, como estructuralmente interpretativo.

²²² Cf. §55.3

§60.2 El modo de traer a “intuición” lo concebido en las descripciones fenomenológicas.

Pasemos a considerar una segunda particularidad de la fenomenología en tanto que enunciación apofántica remitida a lo fenoménicamente mostrado *en tanto que tal*. Más arriba se expuso que la mostración o “intuición” del sentido concebido, está mediada a través de la mostración de un sentido “concreto”. Cuando la concepción remite al sentido propio a un correlato intencional, el sentido concebido sólo puede mostrarse a través de la mostración de un correlato intencional concreto. Si enuncio, por ejemplo, que delante se encuentra una ventana cuadrada, lo concebido en el enunciado se “intuye” a través de la representación de una ventana cuadrada concreta. Sin la mostración de un sentido concreto no hay intuición de lo concebido por mucho que lo concebido en tanto que correlato intencional no sea un sentido concreto sino una articulación formal de sentido. De la misma manera, dijimos, la intuición –en sentido Husserliano- de lo enunciado al establecer la relación “ $1+1=2$ ”, pasa necesariamente por la representación de dos puntos concretos, por ejemplo, por mucho que no sean estos dos puntos concretos el sentido concebido en tal enunciado. Pues bien, si aquello que se concibe en la enunciación apofántica fenomenológica no es el sentido propio a un correlato intencional sino el sentido fenoménicamente mostrado *en tanto que tal*, esto es, en tanto que *fenoménicamente mostrado*, lo concebido en los enunciados fenomenológicos no puede llevarse a mostración a través de la representación de un correlato intencional sino que sólo puede darse mediante una mostración fenoménica concreta de aquello que se enuncia fenomenológicamente. Aclaremos esto. Lo que en el enunciado “esta ventana cuadrada es blanca” se concibe puede intuirse sin mayor problema mediante la representación intencional de una ventana cuadrada blanca concreta, por ejemplo en la fantasía. Ahora bien, si yo enuncio “el correlato intencional de una vivencia perceptiva tiene un carácter ponente” o “lo dado en la fantasía no tiene un carácter receptivo sino el carácter de algo que puede ser dispuesto a voluntad” no puedo “hacer intuible” lo enunciado por medio

de un correlato intencional, sino que tengo que llevar a cabo una vivencia perceptiva concreta o una vivencia imaginativa concreta. Lo que se concibe al enunciar que un correlato intencional tiene un carácter “ponente” no puede ser intuido en concreto a través de un correlato intencional: uno puede representarse intencionalmente una mesa, un unicornio o cualquier otra cosa, pero no el carácter ponente. Una mostración del sentido fenoménico al que apunta lo concebido como “ponente” sólo acontece al mostrarse fenoménicamente una vivencia intencional concreta con un correlato ponente. *Porque el sentido concebido fenomenológicamente es un articulación esquemática de un sentido fenoménicamente mostrado en tanto que tal, lo enunciado fenomenológicamente sólo puede traerse a intuición concreta por medio de una mostración fenoménica de lo concebido, esto es, por medio de un sentido concreto fenoménicamente mostrado en tanto que tal. No puede lograrse de otra manera una mostración de lo concebido allí donde lo concebido es, precisamente, un sentido fenoménicamente mostrado en tanto que fenoménicamente mostrado.*

§60.3 El problema de la expresión en las descripciones fenomenológicas.

Sigamos considerando la peculiaridad de la fenomenología en tanto que enunciación apofántica. Es de notar que la concepción del sentido propio a un correlato intencional se lleva a cabo con suma facilidad e inmediatez: así, concebir algo como una ventana a partir del correlato intencional mostrado sin concepción alguna, no requiere particular esfuerzo. No sólo la concepción sino que también la fijación expresiva de lo aquí concebido está a mano sin mayores problemas. No tenemos que molestarnos demasiado para expresar el sentido propio a un concreto intencional porque nuestro lenguaje pone a nuestra disposición una enorme cantidad de conceptos *ya asociados a esquemas de sentido aprehensivo*. El lenguaje asociado al sentido concebido, el lenguaje que, en definitiva, hace posible la comunicación, remite por lo regular a sentidos aprehensivos, esto es, a correlatos intencionales. Los esquemas de sentido que tenemos más a mano son

aquellos cuya fijación expresiva está ya establecida en la comunicación lingüística, es decir, aquellos cuya asociación pasiva con el lenguaje es inmediata. Nuestro lenguaje es fundamentalmente, aunque no siempre, un lenguaje ligado a los correlatos intencionales o, como podríamos también decir, un lenguaje “mundano”. Es comprensible que esto sea así. Recordemos que la concepción del sentido propio a un correlato intencional acontece en una fundamental continuidad con la posición atencional que media la mostración de un correlato intencional. Por ejemplo, la concepción del sentido aprehensivo concreto con que se me muestra perceptivamente una ventana -sin estar concebida como tal-, parece surgir sin violentar la posición atencional que me muestra la ventana misma, en fundamental continuidad con ella. Por el contrario, concebir la mostración fenoménica *en tanto que tal* de la ventana requiere de una toma de posición atencional expresa, que hace violencia a nuestra instalación atencional corriente o “mundana”. Es normal, pues, que el lenguaje que tenemos a nuestra disposición, el lenguaje que se ha instaurado y constituido en la comunicación intersubjetiva esté, por lo general, asociado pasivamente a un sentido aprehensivo, intencional.

Que esto sea así no afecta de manera esencial al carácter cognoscitivo de la fenomenología. La fenomenología sigue siendo una concepción no interpretativa del sentido fenoménicamente ya mostrado en tanto que tal. Ahora bien, no hay duda de que lo que acabamos de comentar da lugar a una dificultad intrínseca en el ejercicio de la praxis cognoscitiva expresa de la fenomenología. Tratemos de aclarar esta dificultad.

Por un lado, la descripción fenomenológica no tiene siempre a mano expresiones apropiadas a las articulaciones esquemáticas de sentido que pretende expresar. Por ello es corriente en la fenomenología la necesidad de instituir nuevos conceptos o, lo que viene a ser lo mismo, nuevos sentidos para conceptos ya existentes. Instituir un sentido para un concepto no es sino asociar una expresión a un sentido esquemático de manera que pueda ser comunicativamente utilizado. Ahora bien, en la fenomenología tal institución se presta fácilmente a confusión por razones esenciales. Recordemos, a este respecto, que la intuición de lo concebido requiere en la fenomenología no de una

mera representación sino de su mostración fenoménica concreta. Si esta intuición concreta no es algo representable a voluntad e inmediatamente y si, por lo regular, nos movemos en un uso representacional del lenguaje, se comprende de suyo que no sólo la instauración de un lenguaje fenomenológico sea penosa sino que las descripciones fenomenológicas se malentiendan o desfiguren fácilmente al ser entendidas en un sentido mundano, representativo y no en su sentido fenoménico propio.

Por otro lado, de lo dicho se deriva también una dificultad inherente a la descripción fenomenológica misma. La descripción fenomenológica corre siempre el riesgo de tergiversar el sentido fenoménicamente dado, de no remitir la descripción a lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal y subsumirlo en “meras representaciones”. En otras palabras, la praxis fenomenológica corre constantemente el riesgo de concebir el sentido fenoménicamente mostrado en tanto que tal desde un sentido esquemático que, en realidad, conviene sólo al sentido propio a los correlatos intencionales.

Porque la praxis fenomenológica requiere la institución de nuevos conceptos, porque aquello que en ella se concibe no es nada cómodamente representable sino algo que sólo puede mostrarse en la mostración fenoménica misma, tal praxis corre constantemente el riesgo de desviarse de su tema *tanto en sus descripciones como en la adecuada comprensión de lo enunciado en ellas*. Ahora bien, ha de verse claro que estas dificultades efectivas no confieren un carácter interpretativo a la praxis fenomenológica, de la misma manera que la realización de una suma aritmética no se convierte en cuestión de capricho porque a veces nos equivoquemos al hacerla. Espero haber mostrado ya suficientemente que la fenomenología, en tanto que comprensión intencional, no remite a un horizonte comprensivo antecedente sino a la concepción de un sentido ya mostrado en tanto que tal: sólo porque un sentido fenoménicamente ya mostrado y comprendido constituye la única ley y la única guía de la descripción fenomenológica puede caerse en la cuenta de errores, incoherencias e insuficiencias en las descripciones fenomenológicas concretas. Lo que en este párrafo se trataba de dejar claro era, simplemente, que la descripción

fenomenológica no brota sin más y aproblemáticamente de lo *fenoménicamente ya mostrado*, que la praxis fenomenológica requiere esfuerzo porque no tenemos a mano esquemas de sentido que convengan a aquello que la fenomenología pretende expresar. Desde su expresa y esforzada *remisión atencional a lo fenoménicamente ya mostrado en tanto que tal*, la descripción fenomenológica se ve constantemente abocada a instituir un lenguaje.

§61 Fenomenología como razón última.

Desde los análisis que hemos llevado a cabo podemos ahora caracterizar brevemente el lugar de la fenomenología en tanto que comprensión intencional.

Comprensión intencional es toda forma de comprensión en la que se aprehende intencionalmente un sentido que remite a algo distinto. Cabe distinguir tres tipos de comprensión intencional en lo que hace a la relación fenoménica entre aquello que intencionalmente es aprehendido y aquello a lo que remite la comprensión. Cuando aquello a lo que apunta la comprensión es algo *otro* que *no puede estar dado en sí mismo fenoménicamente*, la comprensión intencional tiene un carácter estructuralmente interpretativo, esto es, sólo desde un horizonte comprensivo antecedente puede comprenderse intencionalmente tal alteridad. Cuando aquello a lo que apunta la comprensión es *algo fenoménicamente mostrado que, sin embargo, se trata de articular o integrar en relación a un cierto horizonte comprensivo*, tal comprensión intencional tiene el carácter de una interpretación temática. Finalmente, cuando aquello a lo que apunta la comprensión intencional es *algo fenoménicamente dado y la comprensión no busca integrar su sentido en un horizonte comprensivo distinto sino concebir y expresar el sentido fenoménicamente ya mostrado en tanto que tal*, esta comprensión puede denominarse fenomenológica: un traer al lenguaje lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal.

Cuando una comprensión intencional hace explícito lo comprendido, es decir, lo expresa, la comprensión intencional es razón, *logos* en el que se da cuenta de ello. En tanto que tomamos la enunciación apofántica como aquella que

no busca sugerir o motivar sino dar cuenta expresa de un sentido, la enunciación apofántica es el modo como se manifiesta toda comprensión intencional que pretenda dar razón expresa, desde sí misma, de aquello a lo que ella remite. La comprensión intencional fenomenológica es, en tanto que concepción expresa de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal, una forma de razón.

La mostración o comprensión fenoménica es el fundamento originario al que remite toda forma de comprensión. Particularmente, toda comprensión intencional y toda forma de razón son comprensiones fenoménicamente fundadas tanto en lo que hace a su mostración misma como en lo que hace a su legitimidad cognoscitiva en tanto que comprensiones que remiten a algo distinto²²³. Si toda comprensión intencional y, por tanto, toda forma de razón, tiene el fundamento de su posible legitimidad en lo mostrado fenoménicamente y si la fenomenología no es sino la forma de razón que concibe lo mostrado fenoménicamente en cuanto tal, *la legitimidad de toda forma de razón se subordina a la razón fenomenológica o, lo que es lo mismo, el horizonte cognoscitivo no interpretativo que delimita la fenomenología es el horizonte de una razón última*. Precisamente por eso, esta constatación misma no puede ser establecida sino fenomenológicamente.

²²³ Al respecto y de una manera extensa véase la Sección II del próximo capítulo.

SECCIÓN IV: CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA FENOMENOLOGÍA EN HEIDEGGER

§62 Introducción.

En las secciones anteriores de este capítulo hemos llevado a cabo una dilucidación del carácter de la fenomenología en tanto que racionalidad última. Con ello hemos ganado cierta claridad respecto al horizonte al que remite el planteamiento racionalmente último de la pregunta por el sentido. Antes de tomar posesión efectiva de lo ya dilucidado para plantear en concreto la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico, en esta sección vamos a servirnos de lo ya desentrañado para considerar de manera crítica la concepción fenomenológica que subyace al pensamiento de Heidegger.

La pretensión última de Heidegger es remitir el planteamiento último de todo sentido a una aclaración del sentido del ser en cuanto tal. Esta aclaración tiene en Heidegger un carácter inherentemente interpretativo, esto es, hermenéutico²²⁴. La exposición y consideraciones críticas que al respecto fueron realizadas en el capítulo tercero asumieron el horizonte de problemas de Heidegger y no lo pusieron en cuestión. Es decir, no se consideró críticamente si la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico nos remite últimamente a una aclaración expresa del ser en cuanto tal en un horizonte de racionalidad inherentemente interpretativo. Las aclaraciones fenomenológicas que acabamos de realizar en las anteriores secciones nos permiten ahora considerar críticamente, de una manera fenomenológicamente originaria, estas pretensiones de Heidegger. No perseguimos, en todo caso, esta exégesis crítica con un fin polémico sino con el fin de ilustrar lo ya aclarado en nuestras dilucidaciones fenomenológicas anteriores. Nuestro fin último es, a fin de cuentas, aclarar el

²²⁴ Eminentemente en el primer Heidegger. Posteriormente, aunque se niegue al pensamiento sobre el ser un anclaje fenoménico y se asuma una última falta de contrastabilidad, los análisis que guían los desarrollos particulares de su pensamiento siguen siendo comprendidos como interpretaciones.

carácter de la fenomenología en aras a plantear la pregunta por el sentido último del conocimiento científico empírico y no otra cosa.

En estas consideraciones críticas se mostrará que la generalización del carácter interpretativo de toda comprensión y la consiguiente concepción hermenéutica de la fenomenología se fundan en una ilegítima inversión del lugar originario de la fenomenidad. Tal inversión está motivada, en Heidegger, por una injustificada identificación entre la originariedad del conocimiento fenomenológico y la ultimidad de la pregunta ontológica. Se mostrará, en fin, que el sentido de la praxis fenomenológica no puede comprenderse originariamente desde un horizonte ontológico interpretativamente ganado sino que, al contrario, la legitimidad de todo horizonte de sentido ontológico interpretativamente ganado es fenoménicamente fundada.

§63 El carácter derivado de la noción heideggeriana de comprensión.

Recordemos que Heidegger distingue, en *Ser y Tiempo*, la disposición afectiva (o encontrarse) y el comprender como modos cooriginarios de la constitución de la aperturidad esencial del ser-en-el-mundo. El Dasein es existencialmente su "Ahí" en una "disposición afectiva" y en una comprensión antecedentes. Recordemos además que lo que Heidegger entiende por comprensión es la aperturidad de nuestro ser-en-el-mundo en cuanto que conformada en y desde posibilidades fácticas y que el desarrollo *concreto* de la comprensión tiene el carácter de una interpretación porque se lleva *siempre* a cabo como proyecto desde un horizonte fáctico de posibilidades. Interpretamos comprensivamente "algo como algo" desde la elaboración de un horizonte comprensivo antecedente en el que fácticamente nos encontramos. Con esta caracterización existencial, el carácter interpretativo de la comprensión se torna algo esencial y se dota a la fenomenología y al pensamiento filosófico en general de un carácter interpretativo. Se trata ahora de reparar en que esta noción de comprensión que Heidegger maneja no es fenoménicamente originaria.

Repáremos primeramente en el hecho tan peculiar que supone la separación heideggeriana entre comprensión y disposición afectiva. El caso es que tanto el sentido existencial de la disposición afectiva como de la comprensión son *fenoménicamente comprendidos* en el inmediato vivir fáctico. Es obvio, por tanto, que la distinción que Heidegger establece entre disposición afectiva y comprensión presupone una mostración fenoménica de aquello que se distingue, es decir, presupone en todo momento una *mostración o comprensión* más originaria que la que Heidegger delimita. Aclaremos esto.

El sentido existencial de todo encontrarse, como muy bien dice Heidegger, no es un factum que se dé a una mirada contemplativa²²⁵. Ahora bien, no hay duda alguna de que tal encontrarse en tanto que disposición existencial está ya *fenoménicamente comprendido* en la vida fáctica inmediata. Es decir, la disposición afectiva que para Heidegger abre existencialmente el ser-en-el-mundo está a su vez “abierta”, en el sentido de que su sentido propio se muestra y comprende fenoménicamente. *Porque esto es así, la disposición afectiva no abre originariamente el estar-en-el-mundo* o, dicho de otra manera, la “apertura” originaria del Dasein no es la disposición afectiva en tanto que existencial pues ella misma está ya “abierta” en tanto que *fenoménicamente comprendida* en el estar-en-el-mundo. La delimitación fenomenológica de la disposición afectiva en tanto que existencial presupone, constantemente, su mostración fenoménica misma, por tanto, un “estado de abierto” más originario que al que a ella atribuye Heidegger.

Repárese, igualmente, en la peculiar delimitación que Heidegger hace de la noción de comprensión. Fijémonos en que *fenoménicamente comprendido* lo es tanto el fáctico serse desde posibilidades abiertas como lo intencionalmente comprendido “como algo”. Tanto uno como otro está comprendiéndose en la vida fáctica inmediata, es decir, está *comprendiéndose fenoménicamente* en su manifestación viviente. La tesis que establece que lo uno es el desarrollo proyectivo de lo otro es fenoménicamente fundada en el sentido de que presupone constantemente la mostración o comprensión fenoménica de lo uno y lo otro. Pues

²²⁵ Cf. M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.135.

bien, Heidegger no toma a esta mostración fenoménica como la comprensión originaria sino que, dándola por supuesta y sobre su fundamento mismo, delimita la noción de “comprensión” como un existencial, es decir, como una suerte de estructura apriórica que configurara la aperturidad del ser-en-el-mundo.

Tratemos de dar otro giro a lo que va dicho para exponerlo más claramente. La noción de comprensión en Heidegger no se delimita en relación a lo fáctica e inmediatamente comprendido, esto es, lo fenoménicamente mostrado, sino como un momento del “ser en” del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo. Es decir, el análisis de la comprensión de Heidegger se orienta desde el principio a partir de la apertura intencional o extática propia del Dasein en tanto que ser-en-el-mundo. Lo que tal análisis no tematiza nunca es la más originaria condición de posibilidad para que el ser-en-el-mundo comparezca, es decir, la fenomenidad misma del estar-en-el-mundo, su mostración fenoménica originaria. A lo largo de las consideraciones heideggerianas, la comprensión fenoménica, la inmediata comparecencia de la vida que se sabe a sí misma, está constantemente presupuesta y nunca tematizada. Vemos, en resumen, que la caracterización de la comprensión que Heidegger realiza apunta a desentrañar la estructura apriórico-aperiente que subyace al ser-en del Dasein *en tanto que ser-en-el-mundo*, dejando así fuera de consideración la fenomenidad originaria misma del estar-en-el-mundo.

En la medida en que los análisis de Heidegger hacen ver que estando en el mundo nos movemos ya en una articulación de sentido antecedente y que la comprensión de mundo no es originariamente un considerar algo dado delante “ante los ojos” sin más, ellos hacen explícito, de manera justa, lo que así se muestra fenoménicamente. El hilo conductor de estos análisis es la consideración del modo como se lleva a cabo la comprensión intencional de mundo. Tales análisis son, en sí mismos, perfectamente legítimos mientras se entiendan como *fenoménicamente fundados, es decir, mientras sean entendidos como descripciones fenomenológicas que se fundan en la mostración fenoménica de lo que en ellos se tematiza*. El problema es que Heidegger atribuye a esta caracterización de la comprensión el estatus de un factum existencial

fenoménicamente originario, e instituye así a la interpretación como paradigma de toda comprensión, fenomenología incluida. Esto no tiene ya legitimidad fenoménica alguna: la caracterización heideggeriana de la comprensión, al orientarse de entrada en la apertura extática de mundo, se limita de entrada al paradigma de la comprensión intencional estructuralmente interpretativa, es decir, a la comprensión de algo que ha de ser necesariamente tomado “como algo” desde un horizonte comprensivo antecedente, pero deja fuera de consideración el fundamento fenoménico de tal forma de comprensión. Si la caracterización que Heidegger realiza de la comprensión obvia su fundamento comprensivo originario, esto es, la comprensión fenoménica, se entenderá que tal caracterización no puede arrogarse sin más un carácter estructuralmente fundamental y originario.

Como la caracterización heideggeriana de la comprensión se mueve de entrada dentro de un paradigma ajeno a la comprensión intencional fenomenológica, en tanto que concepción de lo *mostrado fenoménicamente en tanto que tal*, ella no atañe, propiamente, al carácter cognoscitivo de la fenomenología. Y, sin embargo, Heidegger asumió la caracterización interpretativa de la comprensión como algo originario y esencial. Que esto fuera posible se debió a que las nociones mismas de fenómeno y fenomenología sufren en el pensamiento de Heidegger una inversión tan completa de su sentido propio que, como veremos, la originariedad a que tales nociones formalmente apuntan queda desvirtuada de raíz.

§64 La ilegítima inversión heideggeriana de las nociones de fenómeno y fenomenología.

Para Heidegger fenómeno no es lo que se muestra fenoménicamente, esto es, no es el sentido inmediatamente manifiesto. Aquello que para Heidegger es propiamente fenómeno puede, por el contrario, quedar desfigurado en lo inmediatamente mostrado. Sólo porque para Heidegger lo que es propiamente fenómeno es el sentido y fundamento originario de lo inmediatamente mostrado puede lo inmediatamente mostrado ser tomado como desfiguración del fenómeno

originario, como estando cooriginariamente en la verdad y en la no verdad. Para Heidegger, lo que es propiamente fenómeno es “aquello que queda oculto en lo que inmediata y regularmente se muestra, pero que al mismo tiempo... pertenece esencialmente a lo que inmediata y regularmente se muestra, hasta el punto de constituir su sentido y fundamento”²²⁶. Esta modificación de lo que se entiende por *fenómeno* conlleva una paralela mutación de aquello que se entiende por *fenomenología*. Si lo que inmediatamente se muestra se toma de entrada como estando en la verdad y en el ocultamiento, la fenomenología, el acceso a lo que originariamente es fenómeno, sólo podrá cumplirse como *comprensión temática interpretativa*, es decir, como la comprensión que, partiendo de lo inmediatamente mostrado, trata de comprender “su sentido y fundamento” propios desde un horizonte comprensivo “originariamente ganado”. Por eso dirá Heidegger que “se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente no están dados”²²⁷. Sólo desde una orientación fenomenológica semejante puede sostenerse que el desmontaje de la tradición sea incluso un *momento propio de la fenomenología* es decir, un momento de la explicitación de aquello que es propiamente fenómeno. En definitiva, la fenomenología se convierte en una comprensión interpretativa y cae dentro del paradigma heideggeriano que caracteriza la comprensión en general. A continuación consideraremos la ilegitimidad de esta mutación de sentido que Heidegger lleva a cabo en las nociones de fenómeno y fenomenología.

No se trata aquí, en realidad, de que la noción de fenómeno que Heidegger maneja se imponga discursivamente sobre una comprensión de esta noción entendida como lo fenoménicamente mostrado. Se trata más bien de que Heidegger, sorprendentemente, no tematiza nunca el carácter lo mostrado fenoménicamente en tanto que tal. En el proyecto de *Ser y Tiempo* la mostración fenoménica es obviada y toda mostración se articula de entrada desde el paradigma de la intencionalidad extática. El sentido inmediatamente mostrado es invariablemente entendido por Heidegger como rendimiento intencional relativo a

²²⁶ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.35.

²²⁷ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p.35.

una conformación extático-horizontal previa. Sólo desde esta asunción puede entenderse que lo inmediatamente mostrado se conciba como estando cooriginariamente en la verdad y en la no verdad, como mostración a la vez que desfiguración de un fundamento originario. Ahora bien, si por mostración inmediata no entendemos una mostración intencional pre-conformada sino una mostración fenoménica sin mediación ni distancia alguna, entonces no tiene ya sentido alguno apuntar que lo inmediatamente mostrado no es propiamente fenómeno. No podría entonces decirse que en lo inmediatamente mostrado acaeciera una desfiguración de su sentido originario porque no se trataría ya de algo conformado antecederentemente sino de la patencia fenoménica de la vida misma. *Que la mostración fenoménica no es intencional o extática y que toda constatación de una “mostración intencional pre-configurada” presupone esta mostración fenoménica originaria en la que no hay distancia alguna es algo que ya fue mostrado (Cf. §49, §55.3).*

La noción de fenómeno que Heidegger maneja, al haberse cerrado de entrada a su fundamento mismo, es decir, a la mostración fenoménica, cae sin remedio en la inconsistencia. Que, para Heidegger, la dación originaria de lo que es fenómeno sólo pueda acontecer como comprensión conformada a partir de una situación hermenéutica “originariamente ganada” se entiende bastante bien cuando se considera que, para Heidegger, lo que originariamente es fenómeno es tomado como el sentido y fundamento que normalmente se subtrae a lo inmediatamente comprendido. Ahora bien, es bastante claro que si lo que es fenómeno no se muestra fenoménicamente sin distancia alguna, la determinación del suelo fenoménico originario al que haya de remitir la orientación de una interpretación fenomenológica no puede sino instituirse de manera arbitraria o quedar para siempre en la más completa oscuridad²²⁸. Si la mostración fenoménica es eliminada de la caracterización de lo que originariamente es fenómeno entonces la remisión a las “cosas mismas” sólo puede quedar en uso como una apelación regulativa mítica sin actualización fenoménica posible. Esta

²²⁸ Una clara exposición del problema fenomenológico que aquí subyace se encuentra en Ramón Rodríguez, *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*, Cap. IV, Sec. V. Especialmente pp.125-126.

deficiente concepción de la noción de fenómeno hace caer al desarrollo de una obra como *Ser y Tiempo* en insolubles aporías de principio. Por dar sólo un botón de muestra considérese que si, como Heidegger señala, la disposición afectiva es un momento *originario* de la aperturidad del Dasein, toda interpretación fenomenológica del Dasein sólo se podrá hacer a partir de una disposición afectiva determinada. Pero queda entonces en la más completa oscuridad a dónde remitir el establecimiento de una disposición afectiva determinada como guía de la interpretación fenomenológica. No se entiende entonces el sentido que Heidegger da a frases como la siguiente:

“la interpretación fenomenológica deberá entregar al Dasein mismo la posibilidad de la apertura originaria y dejarlo, en cierto modo, interpretarse a sí mismo. Ella se limita a acompañar esta apertura, con el fin de elevar existencialmente a concepto el contenido fenoménico de lo abierto”²²⁹.

Está muy bien decir que se puede “elevar a concepto el contenido fenoménico de lo abierto” pero siempre que la noción de “fenómeno” no se mueva de entrada en el marco de los supuestos fenomenológicos en que se mueve Heidegger. Remitir tal interpretación a la angustia como disposición afectiva particular y privilegiada no deja de ser, como Heidegger mismo reconoce, una nueva opción interpretativa cuyo carácter vinculante y necesario no se ve fenoménicamente. Mientras nos mantengamos en los supuestos en que opera el pensamiento de Heidegger no cabe sino reconocer la imposibilidad de dar legitimidad a las opciones interpretativas. Instalados en tales supuestos, lo único que cabe asumir a un pensamiento que no se engañe a sí mismo es un cierto escepticismo antes sus mismos supuestos y ante cualquier posición que de tales supuestos se derive. Esta es la posición que, en cierta manera, el pensamiento de Heidegger llevó a efecto.

Pero el problema de la noción heideggeriana de fenómeno no estriba en sus consecuencias sino en que es ilegítima. Si la noción formal de fenómeno apunta a lo dado en mismidad, no puede delimitarse una noción de fenómeno

²²⁹ M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 140.

cuya donación sea fenoménicamente fundada. Pero esto es lo que pasa con la noción de fenómeno que Heidegger maneja. Allí donde la noción de fenómeno no apunta a lo fenoménicamente mostrado sin distancia alguna, no puede dejar de reconocerse que la donación de lo que es fenómeno sigue estando mediada por una mostración fenoménica. Y eso por la simple razón de que este es el modo originario en que toda vida se fenomeniza. Ahora bien, si la noción de fenómeno apunta formalmente a lo dado originariamente en mismidad, no puede delimitarse como fenómeno algo cuya donación sea relativa o fundada en una mostración distinta a la que al fenómeno es propia. La concepción de Heidegger de lo que originariamente es fenómeno es ilegítima pues conlleva la insuperable paradoja de que, mientras que la noción de fenómeno apunta formalmente a lo dado en mismidad antes de toda teoría, la donación fenoménica es en Heidegger no sólo algo que ha de asegurarse y elaborarse interpretativamente sino una donación fundada y relativa a lo fenoménicamente mostrado.

La inversión ilegítima del sentido de la fenomenología es consecuencia de la inversión del sentido de lo que es fenómeno y apenas necesita comentario. Fenomenología no designa una comprensión interpretativa temática en búsqueda de lo fundante-oculto sino la concepción de lo que originariamente es fenómeno, esto es, la concepción expresa del sentido fenoménicamente mostrado en tanto que tal. La fenomenología sólo se ve abocada a ser interpretación cuando aquello a lo que ella está dirigida no es lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal sino el fundamento antecedente respecto al que se pretende hacer relativo lo fenoménicamente mostrado.

Las orientaciones fenomenológicas que acabamos de bosquejar no son algo inesencial al pensamiento de Heidegger, no son tampoco algo que pudiera circunscribirse a un período limitado. A lo largo de su obra entera Heidegger ha perseguido una interpretación temática de lo inmediatamente dado a la luz buscada de un horizonte que constituiría su fundamento y sentido últimos. Esta tendencia es tan claramente visible en *Ser y Tiempo* que no necesita comentario; piénsese tan sólo en el intento de exponer la temporalidad como fundamento del ser del Dasein y como horizonte desde el que articular el sentido del ser en cuanto

tal. Cuando en su obra tardía se señala que la *Lichtung* del ser, fenoménicamente oculta, es condición de posibilidad de la comprensión fáctica, que el destinar del ser, en su retraimiento, abre un espacio de comparecencia, cuando se nos dice, en fin, que el Ser en su acaecimiento apropiador es el fundamento que nos sostiene, no se hace sino interpretar formalmente el sentido de lo fenoménicamente manifiesto a la luz de un fundamento antecedente que aparece como su más propia condición de posibilidad²³⁰. Invariablemente, lo manifiesto no será visto por Heidegger en su mostración fenoménica sino en su remisión a un fundamento antecedente. De esta manera, lo “mostrado” *no será considerado en su sentido fenoménico mismo sino a la luz de un esfuerzo comprensivo interpretativo que presupone, y no convierte en problema, la mostración fenoménica originaria en la que todo lo dado se manifiesta*. Esta tendencia constante hacia lo fundante-oculto que llevó a Heidegger a invertir las nociones de fenómeno y fenomenología está animada, sin duda, por la prioridad del interés ontológico en su pensamiento.

§65 Originariedad fenoménica y ultimidad ontológica.

Hemos visto que aquello que en Heidegger la noción de fenómeno apunta al sentido y fundamento en que se mueve ya lo inmediatamente dado y que la fenomenología aparece, en consecuencia, como la interpretación temática que trata de desentrañar este sentido “oculto”. Ahora bien, para Heidegger, aquello que ya y siempre está presupuesto en la vida fáctica como su fundamento y sin embargo queda oculto, sin mostrarse como tal, es precisamente el ser. De esta manera puede Heidegger identificar el cometido de la fenomenología con la elaboración misma de la ontología fundamental y decir que:

“el método de la ontología es la serie de pasos que hay que dar para acceder al ser en cuanto tal y establecer sus estructuras. A este método lo denominamos fenomenología... la

²³⁰ Es muy ilustrativo al respecto “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, pp.74-80.

investigación fenomenológica es la ocupación explícita en torno al método de la ontología”
M. Heidegger, *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, p.466.

Que la fenomenología pueda identificarse con la puesta en marcha de la pregunta ontológica es consustancial a la orientación fenomenológica del pensamiento de Heidegger. Ahora bien, esta identificación no puede sostenerse ya cuando la fenomenología se entiende en su cometido originario como razón última, es decir, como concepción de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Mientras que la pregunta ontológica apunta en Heidegger a un fundamento y sentido antecedentes últimos, la fenomenología, en tanto que concepción de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal, persigue un sometimiento a lo fenoménicamente originario. Mientras que la ontología, tal y como Heidegger la entendía, sólo puede cumplirse como interpretación temática, la fenomenología, originariamente entendida, no es comprensión interpretativa alguna. La fenomenología no se identifica en absoluto, por tanto, con la tematización ontológica al modo como Heidegger la entiende.

Si fenomenología y pensamiento ontológico, al modo como Heidegger lo entiende, no se identifican, se deberá aclarar en qué relación se encuentran la una y el otro. Antes de terminar esta sección querría dar una aclaración preliminar sobre la relación de originariedad y fundamento en que se encuentra la razón fenomenológica según ha sido dilucidada en las secciones anteriores con el pensamiento ontológico según Heidegger lo practica.

Heidegger pensaba que a la tematización ontológica le era propia una originariedad filosófica última. Sin embargo, de nuestros análisis anteriores, se desprendería que es la fenomenología la que es una razón última. Tratemos de resolver esta aparente contradicción. *La pregunta ontológica, al modo como Heidegger la entiende, es, sin duda, la pregunta última en el sentido de que ella apunta formalmente a un horizonte de sentido antecedente y último.* Por ser esto así pudiera parecer que aquello que el pensamiento ontológico desentraña habría de subsumir a la fenomenología en tanto que praxis cognoscitiva particular. Es decir, pudiera parecer que si la tematización ontológica apunta a un horizonte de sentido último, el desentrañamiento del sentido de la fenomenología habría de

remitir en último término a un horizonte ontológico. Ahora bien, el pensamiento ontológico heideggeriano es fenoménicamente fundado y, en tanto que en el se comprende lo fenoménicamente mostrado no en tanto que tal sino en aras a desentrañar su sentido y fundamento últimos, tiene el carácter de una interpretación temática. Mientras que la fenomenología, en tanto que remitida a lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal, es razón fenoménicamente originaria, el pensamiento ontológico, en la medida que haya dejado de ser meramente fenomenológico y se haya convertido en una interpretación temática, no lo es ni puede serlo. *El pensamiento fenomenológico es, en consecuencia, fenoménicamente más originario que el pensamiento ontológico al modo como Heidegger lo practica.*

Lo que esto último implica es que el pensamiento ontológico no puede dar cuenta del sentido de la fenomenología. O mejor dicho, que el pensamiento ontológico sólo puede subsumir interpretativamente el sentido de la fenomenología pero no puede dar cuenta de su sentido de una manera fenoménicamente originaria. *Razón última de la fenomenología sólo puede querer decir aclaración fenomenológica de la fenomenología. Toda interpretación del sentido de la fenomenología desde un horizonte ontológico interpretativamente ganado carece de fundamento porque, a la postre, el desentrañamiento interpretativo de tal horizonte será siempre fenoménicamente fundado²³¹. Mientras que la subsumción del sentido de la fenomenología desde un horizonte ontológico interpretativamente ganado es racionalmente ilegítima, la fenomenología sí que puede dar razón originaria de todo pensamiento ontológico en tanto que fenoménicamente fundado.* Porque todo pensamiento ontológico es fenoménicamente fundado, su aclaración última en tanto que forma de comprensión, sólo puede ser fenomenológica.

²³¹ Esto es lo que ocurre cuando, por poner un ejemplo, Heidegger otorga a la fenomenología un carácter interpretativo. Si la caracterización ontológico-existencial heideggeriana de la comprensión tiene el carácter de una interpretación temática remitida al sentido fenoménicamente mostrado, tal caracterización no puede subsumir interpretativamente el sentido de la fenomenología pues, en tanto que la fenomenología no es sino la concepción del sentido fenoménicamente mostrado en tanto que tal, la posibilidad de una caracterización ontológico-existencial de la comprensión presupone la razón fenomenológica no interpretativa como su fundamento racional mismo.

*Esto no impide reconocer que la fenomenología no está formalmente animada por una pregunta última como la ontológica: el pensamiento fenomenológico ni puede ni pretende desentrañar un sentido o fundamento antecedente último en la medida en que él no se muestre fenoménicamente en tanto que tal. Que la pregunta ontológica sea efectivamente una pregunta última, es decir, que en ella se pregunte formalmente por el horizonte último a que todo sentido remite, no convierte a la tematización ontológica en una razón última. Por mucho que la pregunta ontológica sea una pregunta última, la búsqueda de un horizonte de sentido *racionalmente último*, es decir, de un horizonte de sentido que se legitime fenoménicamente sin recurrir a pre-comprensiones, remite a una razón fenomenológica y no a formas de comprensión interpretativas. En otras palabras, cuando lo que está en juego es un planteamiento racionalmente último de la pregunta por el sentido, la pregunta ontológica ha de subsumirse fenomenológicamente, esto es, ha de supeditarse críticamente a la fenomenología. Que esto es efectivamente así se verá más claramente en el próximo y último capítulo de este trabajo que afronta explícitamente y de manera racionalmente última el planteamiento de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.*

**CAPÍTULO V: EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO EMPÍRICO**

SECCIÓN I: TRÁNSITO AL PLANTEAMIENTO DE LA PREGUNTA POR EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO

Se dijo al principio de este trabajo que el planteamiento de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico requería de una aclaración de aquello cuyo sentido entra en cuestión en la pregunta y una aclaración de la racionalidad última a la que el planteamiento de la pregunta remite. En los capítulos precedentes de este trabajo se ha dado cumplimiento a estas aclaraciones introductorias. Con el fin de evitar la arbitrariedad, ellas se han guiado por *el imperativo fenomenológico formal* que exige la remisión a lo dado en mismidad. Así, hemos logrado una caracterización formalmente fenomenológica de aquello cuyo sentido está en juego, es decir, del conocimiento científico empírico en su horizonte cognoscitivo propio y, también, una aclaración formalmente fenomenológica de la racionalidad última a la que el planteamiento de la pregunta por el sentido remite, es decir, de la fenomenología.

Ahora es el momento de reapropiarnos los resultados ya obtenidos para, a partir de ellos, llevar a cabo el planteamiento expreso de la pregunta que tenemos entre manos.

§66 Recapitulación esquemática de los resultados obtenidos.

En este párrafo se van a recopilar, de una manera ciertamente sintética y esquemática, algunos de los resultados a que se ha llegado en los capítulos anteriores en lo que hace a la doble tarea introductoria que teníamos planteada. Es decir, se expone a continuación la caracterización lograda de aquello cuyo sentido quiere ponerse en cuestión, esto es, del conocimiento científico empírico en el marco de su horizonte propio y la caracterización lograda de la fenomenología, esto es, de la forma de razón a la que el planteamiento último de la pregunta por el sentido remite.

§66.1 El conocimiento científico empírico desde su horizonte propio.

El conocimiento científico empírico se orienta a la determinación de la experiencia perceptiva en y desde sí misma. Esta orientación constituye el horizonte propio en el que se mueve esta forma particular de conocimiento. Instalado en este horizonte, el conocimiento científico empírico persigue una determinación objetiva, esto es, fácticamente intersubjetiva, y máximamente general de la experiencia.

Porque la experiencia cualitativa inmediatamente dada no provee, por sí misma, un fundamento formal para su determinación objetiva y general, el conocimiento científico empírico sólo puede conformarse a partir de proyecciones teóricas antecedentes. En este sentido, el desarrollo del conocimiento científico empírico tiene necesariamente un carácter interpretativo. La remisión a la experiencia cualitativa concreta y la asunción de criterios regulativos que persiguen la intersubjetividad fáctica, la simplicidad y la homogeneidad descriptiva, son los momentos que orientan este desarrollo.

En los capítulos segundo, tercero y cuarto se ahondó en el análisis de algunos fenómenos que están a la base del conocimiento científico empírico. En un análisis fenomenológico de la percepción se mostró que en el despliegue de la atención perceptiva expresa se contraponen, de una manera fenoméricamente originaria, un momento de alteridad que hemos llamado perceptiva o subsistente. El correlato intencional, esto es, el objeto percibido no tiene, sin embargo, este mismo carácter de alteridad sino que está fenoméricamente mostrado en cuanto tal. El conocimiento científico empírico, en la medida que está remitido a lo percibido para determinarlo cualitativamente desde sí mismo, refiere algo originariamente mostrado en la percepción y su desarrollo ni conlleva ni presupone la pre-comprensión de la experiencia como alteridad obstatante. Eso no impide reconocer, por otra parte, que la disposición que es propia del conocimiento científico empírico, en tanto que praxis que busca una determinación fácticamente intersubjetiva de la experiencia perceptiva, es tan sólo una particular entre otras posibles.

§66.2 La fenomenología como razón última.

El lugar originario de la fenomenidad, al que hemos llamado mostración fenoménica, es la manifestación inmediata, sin distancia ni mediación atencional alguna, de lo en cada caso vivido. La mostración fenoménica originaria es, a la vez, el lugar originario de la comprensión de sentido. Toda forma de comprensión tiene su fundamento originario en la comprensión fenoménica, esto es, en la manifestación o mostración fenoménica.

La idea de una mostración intencional, entendida como apertura extática de un espacio de comparecencia, o como mediación atencional antecedente, no capta, en ningún caso, la esencia de una mostración originaria en la medida en que la comparecencia misma de esta forma de mostración ha de acabar remitiendo a lo fenoménicamente mostrado. La intencionalidad no puede expresar, por tanto, el carácter de la mostración originaria sino un carácter atribuible a lo fenoménicamente ya mostrado. Allí donde la esencia de la mostración originaria se propone al modo de una articulación antecedente que se retrae ocultándose del espacio de comparecencia que ella instaura, se instituye un dogma en relación al cual no puede aportarse carta fenoménica alguna de legitimidad. Tales propuestas tienen un carácter racional dogmático porque en ellas se concibe lo fenoménicamente mostrado a partir de un esquema comprensivo antecedente que no tiene legitimidad fenoménica alguna.

Se delimitó como formas de comprensión intencional aquellas que remiten lo intencionalmente aprehendido a algo distinto. Toda forma de comprensión intencional es fenoménicamente fundada en un doble sentido: primero, porque su sentido propio se muestra fenoménicamente y segundo, porque aquello a lo que toda comprensión intencional remite sólo puede mostrarse originariamente de manera fenoménica o, en otras palabras, porque la posible legitimidad cognoscitiva de la comprensión intencional es relativa al modo como fenoménicamente se muestre la relación entre lo intencionalmente aprehendido y aquello a lo que la comprensión intencional remite.

En lo que hace a su legitimidad la comprensión intencional puede ser interpretativa, si se constituye desde un horizonte comprensivo antecedente, o fenomenológica. Formalmente cabe distinguir dos tipos de comprensión intencional interpretativa: estructuralmente interpretativa, cuando la comprensión intencional remite a una alteridad que no puede mostrarse fenoménicamente en sí misma, y temáticamente interpretativa, cuando la comprensión remite a un sentido fenoménicamente mostrado que, sin embargo, se persigue integrar o articular en el seno de un cierto horizonte comprensivo antecedente. Cuando aquello a lo que apunta la comprensión es, sin embargo, un sentido fenoménicamente mostrado y la comprensión intencional no busca integrar su sentido en el seno de un horizonte comprensivo particular sino concebirlo desde su mostración fenoménica misma, la comprensión intencional no es interpretativa sino fenomenológica. La fenomenología, en tanto que comprensión intencional, es la enunciación expresa de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal.

La comprensión intencional que hace expreso su sentido aprehensivo es razón. Si toda comprensión intencional y, por tanto, toda forma de razón, tiene el fundamento de su posible legitimidad en lo mostrado fenoménicamente y si la fenomenología no es sino la forma de razón que enuncia no interpretativamente lo mostrado fenoménicamente en cuanto tal, *la legitimidad de toda forma de razón se subordina a la razón fenomenológica o, lo que es lo mismo, en la praxis cognoscitiva fenomenológica se ejerce una razón última.*

§67 El planteamiento fenomenológico de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico.

El conocimiento científico empírico, en tanto que praxis cognoscitiva particular, tiene un carácter y conformación complejos. No por ello el conocimiento científico empírico deja de ser, en un sentido lato, una forma de razón, es decir, una comprensión intencional que enuncia de manera expresa sus tesis. El conocimiento científico empírico, como toda forma de comprensión intencional, es fenoménicamente fundado en el doble sentido de que:

1. El desarrollo de su praxis propia no acaece en concreto sino en tanto que fenoménicamente mostrada.
2. La legitimidad cognoscitiva de esta forma de conocimiento depende del modo como ella está remitida a aquello que persigue comprender, es decir, depende de cómo se muestra en fenoménicamente su carácter cognoscitivo en tanto que comprensión intencional.

Porque el conocimiento científico empírico es una praxis cognoscitiva fenoménicamente fundada en este doble sentido, dar razón última de esta forma particular de conocimiento conlleva delimitar fenomenológicamente tanto su carácter propio como su legitimidad cognoscitiva en tanto que forma de conocimiento particular. En lo que hace a lo primero, ya se ha realizado en el primer capítulo una caracterización fenomenológica del conocimiento científico empírico en su horizonte propio. Caracterizar el sentido cognoscitivo del conocimiento científico empírico, es decir, su carácter cognoscitivo en tanto que *forma particular de conocimiento* es la tarea que tenemos que abordar ahora.

La fenomenología, en tanto que razón última, ha de poder delimitar de una manera racional última el sentido cognoscitivo de toda forma de comprensión o, en otras palabras, ha de poder delimitar el sentido, carácter y legitimidad cognoscitiva de toda forma de comprensión. Si pensamos en las distintas posibilidades de comprensión como un todo, podemos llamar una articulación del horizonte de la comprensión a una división que establezca una partición formal de las distintas formas de comprensión. Un análisis fenomenológico que delimite de manera separada la legitimidad cognoscitiva de las distintas formas de comprensión podemos llamarlo una crítica fenomenológica del horizonte articulado de la comprensión. Si diéramos cumplimiento a tal crítica, el sentido cognoscitivo de una forma de conocimiento particular, más o menos multiforme y compleja, quedaría delimitada sin más que articular tal forma de conocimiento en base a la partición que manejamos o, en otras palabras, sin más que proyectar esa forma de conocimiento en base a tal partición formal.

Un planteamiento racional último de la pregunta por el sentido del conocimiento científico empírico en tanto que praxis cognoscitiva particular quiere decir, por tanto, lo siguiente: articular la caracterización del conocimiento científico empírico en tanto que praxis cognoscitiva particular en base a una partición formal de las distintas formas de comprensión posibles cuyo sentido cognoscitivo haya sido aclarado de una manera racionalmente última, esto es, fenomenológica. Las tareas a cumplir son, por tanto, las dos siguientes: delimitar el sentido cognoscitivo último que rinde la fenomenología en relación a una articulación del horizonte de la comprensión, es decir, realizar una crítica fenomenológica del horizonte completo de la comprensión para, acto seguido, proyectar en este horizonte articulado la caracterización del conocimiento científico empírico que ya hemos desarrollado. En las dos secciones siguientes se va a desarrollar cada una de estas tareas. Si ellas se llevan efectivamente a término, se habrá dado cumplida respuesta a la pregunta que inicialmente se planteó en este trabajo.

SECCIÓN II: CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DEL HORIZONTE ARTICULADO DE LA COMPRENSIÓN

En esta sección se persigue llevar a cabo una crítica fenomenológica del horizonte articulado de la comprensión. En otras palabras, *a partir de una partición formal de las distintas formas de comprensión posibles se trata de dar razón última de su sentido cognoscitivo particular.*

Una vez que se haya llevado a cabo esta crítica fenomenológica del horizonte articulado de la comprensión, en la próxima sección podremos dar cuenta del sentido del conocimiento científico empírico en tanto que praxis cognoscitiva particular y compleja sin más que proyectar la caracterización que de este conocimiento hemos realizado en el primer capítulo sobre la retícula de la partición formal que aquí realizamos.

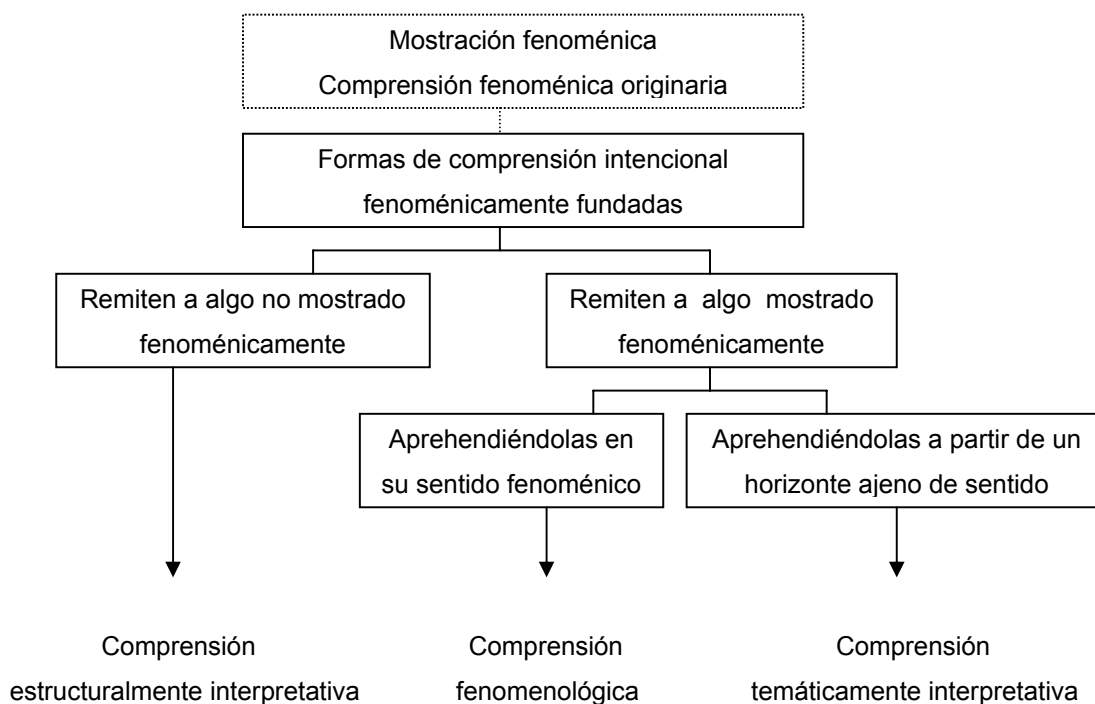
§68 Partición formal del horizonte de la comprensión.

Sabemos que la mostración fenoménica es el fundamento originario de toda posible forma de comprensión. Fijémonos ahora en que toda comprensión fenoménicamente *fundada* es necesariamente una comprensión intencional. Es decir, si lo comprendido no se toma como lo fenoménicamente mostrado en mismidad sólo puede ser porque lo fenoménicamente mostrado se toma en su remisión a algo distinto. Tomar lo mostrado como comprensión que remite a algo distinto es, justamente, lo que hemos llamado *comprensión intencional*. La distinción entre comprensión fenoménica e intencional no es una partición de la comprensión sino una distinción hecha en niveles esencialmente distintos: no se trata de que la “comprensión” se divida en fenoménica e intencional sino que la una es el fundamento originario de toda comprensión y, por tanto, de toda comprensión intencional. Al hablar de comprensión, o bien nos referimos al fundamento fenoménico originario de toda comprensión o bien a una forma de comprensión intencional fenoménicamente fundada. Porque el fundamento fenoménico originario de la comprensión es único, una partición formal de las

distintas formas de comprensión sólo puede entenderse como una división de las distintas formas de comprensión intencional fenoménicamente fundadas.

La comprensión intencional puede venir remitida a algo no fenoménicamente mostrado o a algo fenoménicamente mostrado. La comprensión intencional que remite a algo no fenoménicamente mostrado es estructuralmente interpretativa. La comprensión intencional que remite a algo fenoménicamente mostrado puede, por su parte, aprehender el sentido de lo fenoménicamente mostrado *en tanto que tal* o aprehender el sentido de lo fenoménicamente mostrado no en tanto que tal sino desde un horizonte comprensivo antecedente fenoménicamente no mostrado. La comprensión intencional será en el primer caso fenomenológica y en el segundo temáticamente interpretativa.

Con esta división queda establecida una partición de las formas de comprensión intencional. Se divide entre aquellas con un carácter cognoscitivo fenomenológico y aquellas con un carácter cognoscitivo interpretativo a la vez que se separan éstas en temática y estructuralmente interpretativas. Dejando de lado la posibilidad de seguir dividiendo y matizando la partición realizada, no hay duda de que el horizonte de la comprensión queda articulado formalmente de una manera completa a partir de la siguiente división:



La delimitación fenomenológica del sentido cognoscitivo de las tres formas de comprensión intencional y del fundamento fenoménico mismo al que ellas remiten llevaría a cabo, por tanto, una crítica racional última del horizonte de la comprensión. A continuación se va a afrontar esta tarea.

§69 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión fenoménica originaria.

Lo mostrado fenoménicamente lleva en sí mismo su sentido fenoménico propio. Comprender fenoménicamente sentido no es sino manifestación originaria de lo que es fenómeno. El sentido fenoménico concreto de la comprensión fenoménica originaria fue ya expuesto como mostración inmediata, sin mediación ni distancia alguna. Si la comprensión fenoménica no remite a algo distintivo ni es comprensión de algo distinto no tiene sentido, propiamente, hacer una crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión fenoménica originaria: el sentido fenoménico propio de lo fenoménicamente comprendido no es sino el sentido fenoménicamente comprendido. Ahora bien, aunque el sentido fenoménicamente comprendido no pueda ser puesto en cuestión en su fenomenidad misma, lo que sí puede hacerse es poner en cuestión el sentido de lo fenoménicamente mostrado en lo que hace al fundamento de su fenomenidad, siquiera sea para caer en la cuenta de que tal pregunta no puede ser fenomenológicamente respondida.

Se dice a veces que por detrás de los fenómenos no hay nada. Efectivamente es así, en el sentido de que nada se muestra ya por detrás de lo mostrado fenoménicamente. Y, sin embargo, la pregunta que formalmente indaga por un sentido último no se acalla con estas constataciones y formalmente pregunta de donde le viene su ser a la mostración fenoménica y qué es ella allende su fenomenidad misma. A esta pregunta no podemos responder ya diciendo que la fenomenidad, es decir, la mostración fenoménica, es una manifestación sin distancia ni mediación alguna. Tal es, ciertamente, cómo se muestra fenoménicamente la mostración fenoménica. Pero la pregunta planteada

apunta “por detrás” de esta fenomenidad para saber de dónde viene ella misma, cuál es su fundamento, cuál es su sentido absoluto *allende su fenomenidad propia*. Esta pregunta no podemos eludirla: si queremos llevar a cabo una crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo del horizonte de la comprensión, la primera tarea es clarificar la cuestión que pregunta críticamente por el sentido último del fundamento fenoménico de toda comprensión.

La pregunta formulada apunta formalmente hacia el ser absoluto, allende la fenomenidad, de la mostración fenoménica. La pregunta es extraña porque no es una pregunta con sentido fenoménico. Podemos decir que la pregunta tiene, en sí misma, un sentido formal claro pero, en tanto que pregunta, apunta hacia lo que ya no es fenomenológicamente controlable y, por ello, no se la puede responder racionalmente. Pareciera que esta imposibilidad es índice de que la pregunta formulada ha de desecharse como un sin sentido. Estamos tentados de apartar sin más la pregunta para responder que la mostración fenoménica y lo fenoménicamente mostrado son simplemente lo que son en tanto que fenoménicamente mostrados. Así es, sin duda, en cierta manera: el sentido de lo fenoménicamente mostrado no es otra cosa que el sentido fenoménicamente mostrado. Pero lo que la pregunta pone en cuestión no es este sentido fenoménico, sino el fundamento de la fenomenidad misma allende la fenomenidad. La pregunta no se convierte en un sin sentido fenomenológico por el hecho de que ella apunte a un fundamento allende la fenomenidad, se convierte simplemente en algo fenomenológicamente incontrolable. Por mucho que seamos conscientes de que la pregunta es meramente formal y fenoménicamente indeterminada, la pregunta no se elimina. Y no se elimina porque no hay fundamento fenoménico alguno que nos permita afirmar fenomenológicamente que la mostración fenoménica, o sea, el fundamento fenoménicamente originario de la comprensión, es un fundamento ontológicamente absoluto. Es decir, no estamos legitimados para afirmar fenomenológicamente que la mostración fenoménica no dependa de ningún fundamento pre-fenoménico.

Con esto tomamos conciencia de que no podemos determinar fenomenológicamente el sentido ontológico absoluto de la mostración fenoménica.

En otras palabras, tomamos conciencia de que el fundamento originario de toda comprensión está indeterminado en su ser allende su fenomenidad propia. *Esta indeterminación ontológica absoluta de la fenomenidad es un factum fenoménico: no se trata ni de un supuesto ni de un mero juego de palabras, sino de un factum esencial que la racionalidad fenomenológica encuentra y del que puede dar cuenta.*

La consecuencia inmediata de este factum fenomenológico es que toda pretensión de conocimiento que instaure un horizonte ontológico que subsume el sentido de la fenomenidad tiene, racionalmente, un carácter *dogmático*. Establecer un dogma es dar carta de validez absoluta a aquello que, por su esencia misma, queda allende las posibilidades de la racionalidad. Son dogmáticas las afirmaciones de quien sostiene que la fenomenidad es substantivamente y “en último extremo” un epifenómeno que arraiga en un determinismo material, una sustancia autónoma espiritual o el alma creada por un Dios omnipotente. No es que estas tesis sean “falsas” sino que sobre su verdad o falsedad nada podemos asegurar. Toda tesis que pretenda determinar de una manera ontológicamente absoluta el sentido que subyace a la fenomenidad es una tesis arbitraria porque carece de toda justificación fenoménica, esto es, racional. En definitiva, el acceso al sentido ontológico absoluto de la mostración fenoménica y, con ello, de toda comprensión, está fenomenológicamente “cerrado”.

Que el sentido ontológico último de la mostración fenoménica haya de quedar para siempre fenomenológicamente indeterminado no quiere decir, sin embargo, que lo mostrado fenoménicamente rinda un sentido fenoménico ambiguo o equívoco. Lo fenoménicamente mostrado lleva en sí mismo su sentido fenoménico de manera unívoca e inmediata. Si el asiento último de la racionalidad descansa en el suelo de lo fenoménicamente manifiesto, la razón no pierde su univocidad o su carácter vinculante por quedar ontológicamente indeterminada. Al hacer a continuación la crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión fenomenológica podremos ver que la indeterminación ontológica que acabamos de señalar no implica ningún relativismo racional. A través de tal crítica podremos entender además cómo ha sido posible que se haya constatado

fenomenológicamente, esto es, de manera racionalmente última, que el fundamento mismo de toda comprensión está indeterminado ontológicamente sin caer en aporía circular alguna.

§70 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional fenomenológica.

En el anterior capítulo hemos caracterizado ya en concreto a la fenomenología como comprensión intencional en la que se concibe lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal, sin interpretación alguna. Pusimos ya de relieve que la fenomenología es una razón última porque en ella se da cuenta del fundamento fenoménico al que remite toda forma de comprensión intencional.

Si, como hemos visto, la mostración fenoménica está *indeterminada ontológicamente* en un sentido último, también lo estará toda forma de comprensión fenoménicamente fundada, fenomenología incluida. Ahora bien, si razón fenomenológica no es sino dar cuenta de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal y si lo fenoménicamente mostrado da su sentido fenoménico de manera unívoca e inmediata, la razón fenomenológica está *fenoménicamente determinada*. Al indagar el sentido cognoscitivo de la fenomenología se constata así que su originariedad fenoménica no se conmueve por su indeterminación ontológica. Se constata, en fin, que en el ámbito de lo fenoménicamente mostrado la fenomenología es razón última y tal cosa lo es con independencia de su indeterminación ontológica por la razón de que el ámbito de lo fenoménicamente mostrado es un ámbito de sentido unívoco. *La fenomenidad es el ámbito propio de la racionalidad y en ese ámbito la fenomenología es razón última.*

Pongamos un ejemplo para aclarar lo que va dicho. Una identidad lógica fenoménicamente mostrada no deja de ser una necesidad en el ámbito de la racionalidad por mucho que su sentido ontológico absoluto quede indeterminado. Efectivamente, nunca podremos conocer fenomenológicamente lo que una necesidad lógica es allende su fenomenidad misma: si un epifenómeno de una realidad subyacente (material, biológica, psicológica o de cualquier otro tipo que

queramos imaginar), si una identidad absoluta subsistente a su fenomenidad etc... A pesar de esta indeterminación ontológica, lo que será siempre fenoménicamente claro es el carácter racionalmente vinculante de la necesidad lógica. Es decir, si la necesidad de la relación lógica se muestra fenoménicamente entonces, independientemente de su sentido absoluto, tal relación es vinculante para la racionalidad porque la racionalidad tiene su asiento en el ámbito de la fenomenidad. Alguien pudiera tener, si tal cosa le pareciera bien, la creencia de que en un sentido absoluto las necesidades lógicas no son sino, pongamos por caso, un producto biológico-evolutivo cuyo fundamento remite a un mundo material. Lo que no podría hacer es no seguir tales leyes *so pena* de abandonar el ámbito de la racionalidad. El sentido fenoménico al que remite toda razón no se elige dogmáticamente a capricho. Justamente al contrario, lo fenoménicamente mostrado es *vinculante* para toda forma de razón. Por eso, la constatación fenomenológica del sentido fenoménicamente mostrado en tanto que tal es razón última, algo racionalmente vinculante. Porque lo fenoménicamente mostrado es el ámbito u horizonte propio de la racionalidad *no podemos contravenir lo fenomenológicamente constatado so pena de salirnos del marco de la racionalidad: sólo hay racionalidad en tanto que sometida al sentido fenoménicamente manifiesto.*

Consideremos ahora cómo fue posible que, en el anterior párrafo, la racionalidad pudiera descubrirse como ontológicamente indeterminada en el marco de su propia indeterminación ontológica. El que esta constatación fuera racionalmente efectiva estriba en que tal constatación tenía un carácter fenomenológico. No se trataba allí de afirmar ontológicamente que la racionalidad está indeterminada, se trataba de constatar fenomenológicamente que la racionalidad está indeterminada ontológicamente. No se dan aquí las aporías circulares propias de toda posición relativista porque no se sostenía relativismo alguno. Lo único que se hizo en el párrafo anterior es llevar a claridad el sentido y límites de la fenomenidad a partir de la racionalidad fenomenológica que en ella arraiga. Ha sido de manera fenomenológica, racionalmente vinculante, como hemos constatado que el sentido absoluto de la fenomenidad, allende la

fenomenidad, no está fenoménicamente dado y que, por tanto, la fenomenidad queda indeterminada en un sentido absoluto. Es la racionalidad misma que en esta fenomenidad arraiga la que descubre su propia limitación sin que, para ese fin, haya de arrogarse el acceso dogmático a un ámbito ontológico absoluto que no le pertenece.

En resumen, porque lo fenoménicamente manifiesto tiene un sentido fenoménico unívoco y vinculante, la racionalidad que tiene un asiento fenoménico no se convierte en relativismo aún cuando su sentido ontológico absoluto haya de quedar racionalmente indeterminado. El sentido último de la racionalidad está racionalmente indeterminado allende la fenomenidad porque el sentido último de la mostración fenoménica, su fundamento mismo, también lo está. Que esto sea necesariamente así es un factum constatable fenomenológicamente que se funda en que *esencialmente* todo horizonte de sentido que apunta fuera del ámbito de la fenomenidad se sitúa, formalmente, allende el fundamento y ámbito propio de la racionalidad.

La toma de conciencia de que lo fenoménicamente mostrado constituye el ámbito propio de la racionalidad ayudaría a aclarar el carácter de algunos “problemas” que, a menudo, se discuten de manera errática. Considérese, por ejemplo, el “problema” de la existencia del “mundo material”. Tanto como podemos creer en una “inexistencia absoluta” del mundo podemos creer lo contrario. Ninguna de estas posiciones puede rebatirse ni justificarse racionalmente. Afirmadas en un sentido absoluto, tan dogmática es la tesis solipsista como la tesis que da validez ontológica absoluta a la existencia del mundo material. De lo que racionalmente podemos dar cuenta es de que la “existencia” del mundo acontece de una manera fenoménicamente efectiva. Tal no puede ser negado sin contravenir lo que fenoménicamente se muestra. Porque la racionalidad tiene un fundamento fenoménico, este factum fenoménico es racionalmente vinculante. El problema de la existencia del mundo material no puede ser solucionado de una manera absoluta y, en cuanto problema racional es un problema fenomenológicamente obvio, es decir, un problema resuelto ya de una manera racionalmente última. Cosas idénticas cabría señalar acerca del presunto

“problema” de la intersubjetividad en torno al cual hay incluso quien hace intentos de “demostración” dialécticos o “fenomenológicos”.

Se ha dicho ya que, en tanto que en la comprensión intencional fenomenológica se constata lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal, ella tiene un carácter *racionalmente vinculante*. Antes de acabar la crítica de la comprensión intencional fenomenológica voy a matizar qué sentido tiene este carácter vinculante en las constataciones fenomenológicas.

Reparemos en que lo fenomenológicamente constatado no es racionalmente vinculante porque sea algo fácticamente intersubjetivo o necesario sino porque lo fenoménicamente mostrado es un factum de sentido que, en tanto que fenoménicamente mostrado, no puede ser racionalmente contravenido. En otras palabras, *las descripciones fenomenológicas son racionalmente vinculantes porque constatan lo fenoménicamente mostrado en tanto que fenoménicamente mostrado, esto es, en su innegable facticidad fenoménica*. La constatación de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal es, por tanto, siempre racionalmente vinculante, ahora bien, si lo fenoménicamente mostrado no es una identidad esencial, lo fenomenológicamente constatado no tiene por qué tener el carácter de algo fácticamente intersubjetivo o racionalmente necesario. Por ejemplo, si se me da perceptivamente un objeto verde, en la constatación fenomenológica de lo fenoménicamente mostrado se expresará la mostración fenoménica de tal objeto como verde. Que esta constatación fenomenológica sea racionalmente vinculante no quiere decir que ella constate algo necesario para la racionalidad, ni siquiera quiere decir que lo constatado tenga que ser algo empíricamente válido de manera intersubjetiva. Alguien puede ver el objeto con otro color: ni el carácter vinculante de la constatación fenomenológica ni la racionalidad se conmueven por ello. La constatación fenomenológica no es racionalmente vinculante porque exprese algo que haya de ser intersubjetivamente válido de manera fáctica, sino por algo más fundamental: porque en tal constatación se da razón expresa del proto-factum fenoménico al que remite toda racionalidad. Repárese, al respecto, que cualquier constatación que se pretenda empíricamente intersubjetiva presupone, como su condición de posibilidad misma, que lo fenoménicamente mostrado pueda

constatarse en tanto que tal. Es decir, que el problema de la intersubjetividad empírica es un problema de segundo orden y ya fundado respecto al carácter racionalmente vinculante de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal.

Reparemos ahora en que cuando lo fenomenológicamente constatado tiene, por sí mismo, el sentido fenoménico de una necesidad, la constatación fenomenológica no es sólo algo vinculante sino que lo que ella expresa tiene el carácter de lo racionalmente necesario. Pongamos un ejemplo. Cuando lo fenomenológicamente constatado es una identidad esencial ($1+1=2$), lo que aquí es racionalmente vinculante es la mostración fenoménica del modo como una identidad esencial se articula. Ahora bien, si lo que en este caso se muestra fenoménicamente es la articulación de una identidad esencial, lo que se está mostrando fenoménicamente es la necesidad de una relación. En otras palabras, al mostrarse fenoménicamente que $1+1=2$ se muestra la necesaria articulación de una identidad y lo fenomenológicamente constatable es entonces el mostrarse fenoménico de una relación necesaria. Al mostrarse fenoménicamente la necesidad de la relación, la relación misma se torna algo necesario en el ámbito de la fenomenidad, es decir, algo que vincula necesariamente a la racionalidad. En general, cuando una identidad lógica o matemática se muestra fenoménicamente en su articulación concreta o cuando se muestra en intuición eidética que dos momentos abstractos están necesariamente enlazados o compenetrados (cuando se muestra, por ejemplo, que en una misma superficie no puede haber simultáneamente dos colores o que no hay dación intuitiva de un color que no lo muestre como extenso) entonces la relación misma se está mostrando fenoménicamente como algo necesario, es decir, se está mostrando el carácter *racionalmente necesario* de la relación fenoménicamente mostrada²³².

²³² Lo dicho nos sirve ahora para entender por qué todo sentido concebido (toda intención significativa) puede ser tomado como algo “esencial” o “ideal” en contraposición al sentido concreto inmediatamente dado sin concepción alguna. Un sentido concreto en su riqueza multiforme e inagotable es algo “no identificable”, “no diferenciado”, “no fijado” en tanto que tal y, por eso mismo, no asociable en tanto que tal a una expresión. El sentido concebido, en su carácter esquemático, es una unidad de sentido “fija”, “diferenciada” o “identificada” y porque esto es así, asociable a una expresión. Sólo porque el sentido concebido tiene el carácter de lo “identificado” o “fijado” puede formar parte de constataciones esenciales necesarias: primero y antes de nada, podemos “volver sobre su sentido” para constatar la identidad de lo concebido consigo mismo. Predicar la identidad de un sentido consigo mismo presupone que el sentido en cuestión se conciba, es decir

En el anterior párrafo se estableció de una manera esencial, racionalmente necesaria, el carácter dogmático de toda aseveración sobre el sentido ontológico absoluto de la comprensión fenoménica y, con ello, el carácter indeterminado de la propia racionalidad allende su fenomenidad misma. Mostramos ahora que lo fenomenológicamente constatado es racionalmente vinculante y que, cuando lo constatado es el carácter necesario de una relación, la necesidad de la relación misma se torna racionalmente vinculante. La razón fenomenológica, en tanto que racionalmente vinculante y en tanto que capaz de constatar relaciones racionalmente necesarias, es el lugar desde el que puede desplegarse una crítica cognoscitiva respecto al resto de formas de comprensión. O en otras palabras, la fenomenología es el lugar normativo de la racionalidad. Con estas constataciones fenomenológicas mostramos, entonces, la legitimidad racional originaria de la delimitación crítica que en este capítulo estamos acometiendo.

La indeterminación de toda forma de comprensión allende su fenomenidad y el carácter último de la fenomenología como racionalidad vinculante se dan a partir de aquí por supuestos. En la exposición crítica del sentido cognoscitivo del resto de formas de comprensión intencional no insistiremos más en ello.

§71 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional temáticamente interpretativa.

En el anterior capítulo hemos caracterizado ya en concreto a la interpretación temática como una comprensión intencional que, estando remitida a lo fenoménicamente mostrado persigue, sin embargo, articularlo o integrarlo

que sea algo “identificable”. Como se ve, por tanto, a todo sentido concebido le son propias relaciones esenciales racionalmente necesarias. Y, viceversa, sin concepción, en la riqueza multiforme del sentido concreto no concebido, no hay constatación posible de relaciones racionalmente necesarias. Pues bien, al constatar que toda unidad de sentido identificable es, de manera racionalmente necesaria, aquello que es, la unidad de sentido se torna una identidad esencial al ámbito de la fenomenidad. O en otras palabras, el sentido concebido “identificable”, en tanto que sujeto a predicaciones racionalmente necesarias, es una unidad de sentido “esencialmente fijada” en el ámbito de la fenomenidad. No se trata, por eso mismo, de que lo concebido sea una idealidad allende la fenomenidad sino que, justo al contrario, lo concebido es una unidad de sentido esencial o ideal, sólo porque es una “unidad de sentido” esencial y necesariamente fijada en el ámbito de la fenomenidad. El sentido concebido no deja de ser por eso, sin embargo, el sentido fenoménicamente mostrado en la concepción.

comprensivamente desde un horizonte comprensivo no dado fenoménicamente en cuanto tal. Con ello, se puso de relieve el carácter interpretativo de este tipo de comprensión intencional. Ahora tratamos de dilucidar fenomenológicamente el sentido cognoscitivo que es propio a esta forma de comprensión.

Es dogmática la determinación del sentido último de la fenomenidad allende ella misma, es decir, la determinación que, arrogándose un carácter absoluto, subsume el sentido de lo fenoménicamente mostrado. Fijémonos en que una interpretación temática no tiene propiamente el carácter de una determinación dogmática de este tipo. Una determinación dogmática no está propiamente remitida a lo fenoménicamente mostrado, no interpreta, por tanto, el sentido fenoménicamente ya mostrado, sino que, en la medida en que ella se sitúa allende lo fenoménicamente mostrado, subsume dogmáticamente su sentido (Cf. §69).

La comprensión intencional temáticamente interpretativa no tiene tampoco el carácter de una comprensión fenomenológica, es decir, de una constatación de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. La interpretación temática es aquella forma de comprensión intencional que sin ser dogmática, es decir, asumiendo el carácter racionalmente vinculante de lo fenoménicamente manifiesto y sin pretender subsumir formalmente su sentido, no pretende tampoco su mera concepción fenomenológica sino una articulación o integración de su sentido en base a un horizonte comprensivo no mostrado fenoménicamente en cuanto tal. La forma de comprensión temáticamente interpretativa, en tanto que dirigida al desentrañamiento de un sentido integrador y totalizante, es la que está en obra cuando tratamos de aclararnos respecto a nosotros mismos, a las personas que tratamos y al mundo que nos rodea. Es la que ponemos en marcha cuando tratamos de comprender el sentido de la vida fáctica como unidad, el carácter del tiempo en que vivimos y, en general, siempre que buscamos integrar y articular lo fenoménicamente mostrado en un horizonte global de sentido. Podríamos decir que esta forma de comprensión parece estar animada por el deseo práctico del hombre de integrar o articular comprensivamente sentido.

En resumen, por tanto, la comprensión temáticamente interpretativa es aquella forma de comprensión que remitiendo a lo fenoménicamente dado y

asumiendo el sentido y carácter vinculante de lo fenoménicamente dado, persigue integrar este sentido en un horizonte comprensivo antecedente no dado ya fenoménicamente. En tanto que la interpretación temática asume el carácter vinculante de lo fenoménicamente mostrado, ella es *una forma de comprensión racional*. Ahora bien, siendo esta forma de comprensión la que se pone en juego ante lo que más suscita nuestro interés práctico, ella *no puede ser, sin embargo, racionalmente vinculante*. Y no puede serlo necesariamente, por razones fenomenológicas esenciales. El horizonte comprensivo al que en la interpretación temática se remite lo fenoménicamente dado no está fenoménicamente mostrado en sí mismo. Si lo estuviera, no habría propiamente interpretación temática sino comprensión fenomenológica, es decir, concepción de un sentido fenoménicamente mostrado en cuanto tal. Tal comprensión sería, entonces sí, racionalmente vinculante. Pero si, por principio, lo que mueve aquí a la comprensión es lo fenoménicamente mostrado para integrarlo en un horizonte de sentido no dado ya fenoménicamente, esta forma de comprensión sólo puede llevarse a cabo interpretativamente, poniendo en juego un horizonte comprensivo antecedente y no fenomenológicamente, de manera racionalmente vinculante. La comprensión temática interpretativa podrá parecernos convincente y lograda cuando integre de manera abarcante el sentido fenoménicamente mostrado sin violentar su sentido propio. Pero la comprensión temáticamente interpretativa no puede asegurarse por sí misma un carácter racionalmente vinculante. La posibilidad de que se encuentren otras interpretaciones diferentes que integren de manera más o menos afortunada el sentido fenoménicamente dado queda, por principio, racionalmente abierta.

Dando por supuesto el marco crítico dilucidado en los anteriores dos párrafos podemos ahora añadir que el sentido cognoscitivo de la comprensión temáticamente interpretativa consiste en ser *una comprensión racional no vinculante*. Lo comprendido en esta forma de comprensión *no es vinculante* pues ella se eleva del ámbito de lo fenoménicamente mostrado para integrarlo en un horizonte de sentido no dado fenoménicamente. Sin embargo, esta forma de comprensión es *racional y no meramente dogmática* en tanto que ella se lleva a

cabo desde la sumisión al sentido fenoménicamente mostrado. Por eso mismo, lo constatado fenomenológicamente tiene un carácter normativo para la comprensión temáticamente interpretativa.

Antes de acabar este párrafo querría apuntar meramente de pasada que, en lo que hace al sentido cognoscitivo de la forma de conocimiento que, de una manera lata, podemos llamar “filosófica”, podemos distinguir dos líneas de fuerza. En tanto que razón crítica última la filosofía es fenomenología. En tanto que forma de comprensión que persigue integrar de manera racional, no dogmática, lo fenoménicamente dado en un horizonte de sentido *total*, la filosofía es comprensión interpretativa. Estos dos momentos son complementarios: en tanto que racionalidad última la filosofía lucha contra el dogmatismo sometiendo a su propia legislación fenomenológica; en tanto que la filosofía no se ve animada por una mera función fenomenológico-crítica, su interés más propio la empuja en aras a una integración comprensora total de lo fenoménicamente mostrado. Permítaseme apropiarme aquí de unas palabras de Kant:

“Nadie puede presentir un sol si antes no lo ha visto ya. Pudiera ser que, en nuestro globo, el día sucediera regularmente a la noche sin que se llegase a ver nunca un sol debido a que el cielo permaneciese continuamente cubierto y todos nuestros asuntos seguirían asimismo su curso de acuerdo con este cambio (de los días y de las estaciones del año). En tales circunstancias, un verdadero filósofo no presentiría un sol (pues este no es su asunto), aunque quizá pudiera conjeturarlo a fin de explicar mediante la aceptación de la hipótesis aquellos fenómenos y podría incluso encontrarlo oportuno. Sin duda alguna, no es posible penetrar con la mirada en el sol (lo suprasensible) sin cegarse, pero verlo lo suficiente en el reflejo (en el reflejo de la razón que ilumina moralmente el alma) e incluso verlo para una finalidad práctica, es totalmente factible”. I. Kant, “De un tono distinguido, recientemente ensalzada en la filosofía” pp. 398-399.

§72 Crítica fenomenológica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional estructuralmente interpretativa.

En el capítulo anterior caracterizamos ya en concreto a la comprensión estructuralmente interpretativa como aquella forma de comprensión intencional

que, por estar remitida a una alteridad que no puede mostrarse fenoménicamente, su condición misma en tanto que comprensión intencional es tener que desplegarse necesariamente a partir de un horizonte comprensivo antecedente. Consideramos fenomenológicamente ahora el sentido cognoscitivo que es propio a esta forma de comprensión.

La comprensión estructuralmente interpretativa no puede ser una forma de comprensión racional porque aquello a lo que ella remite en tanto que comprensión intencional no está ni puede estar fenoménicamente mostrado. En otras palabras, la comprensión estructuralmente interpretativa no es racional porque *en tanto que comprensión intencional* no puede tener legitimidad fenoménica alguna. Esto, por supuesto, no quiere decir que lo mostrado en esta comprensión no esté mostrado fenoménicamente, sino sólo que, en tanto que aquí lo mostrado se toma en su remisión a algo otro que no puede mostrarse en tanto que tal, esta forma de comprensión intencional no puede legitimarse racionalmente. Pero recurramos a un ejemplo para aclarar lo que va dicho.

Permítaseme considerar la percepción de una mesa como ejemplo paradigmático de una comprensión intencional estructuralmente interpretativa. La mostración fenoménica de la mesa percibida no es, en tanto que tal, una comprensión intencional interpretativa, sino una mostración fenoménica inmediata de sentido. Como ya expusimos en el capítulo anterior (Cf. §55.3), la percepción de la mesa tiene el carácter de un “tomar algo como algo” sólo en la medida en que lo mostrado no se toma en su mostración fenoménica misma sino en su remisión a algo otro, es decir, como rendimiento de un despliegue comprensivo antecedente. Sabemos, además, que este carácter comprensor-interpretativo es fenoménicamente fundado o derivado, es decir, que sólo desde el fundamento de la mostración fenoménica de la mesa percibida puede entenderse la percepción de la mesa como relativa al despliegue de un horizonte comprensivo antecedente. Pues bien, al hacer en este párrafo la crítica del sentido cognoscitivo de la comprensión intencional estructuralmente interpretativa no se está considerando la

percepción de la mesa en su mostración fenoménica misma²³³, sino sólo en tanto que rendimiento mediado por un despliegue comprensor antecedente, más aún, como comprensión mediada que remite a algo otro. En tanto que esta forma de comprensión intencional remite a una alteridad que no se muestra fenoménicamente, no nos queda sino constatar que esta forma de comprensión carece de todo fundamento racional.

Pero entendamos esto adecuadamente. No se trata de que esta forma de comprensión intencional sea irracional, en el sentido de que en esta comprensión se contradiga a la racionalidad. Que la comprensión estructuralmente interpretativa no sea racional quiere decir que ella, *en tanto que comprensión intencional*, funciona al margen del ámbito fenoménico que es propio a la racionalidad. Racionalmente es indiferente que yo aprehenda una alteridad como mesa o como leña para el fuego. La razón fenomenológica, en tanto que razón última que es siempre normativa, ni puede corroborar ni puede oponerse a una u otra comprensión intencional: no hay, en suma, nada racional que decir al respecto. No se trata tampoco de que esta forma de comprensión intencional sea dogmática por ello. La comprensión intencional estructuralmente interpretativa no es dogmática porque al quedar remitida a lo que, por principio, no puede mostrarse fenoménicamente, tampoco puede decirse que en su ejercicio se subsuma, mediante determinaciones absolutas de sentido, lo fenoménicamente mostrado. Lo enteramente propio de esta forma de comprensión intencional es hacerse efectiva si y sólo si en ella se proyecta o pone en juego un horizonte comprensivo antecedente. Por ello mismo es estructuralmente interpretativa, esto es, *no tiene un sentido cognoscitivo ni racional ni dogmático sino meramente contextual*.

Con esta constatación damos por terminada la crítica fenomenológica que nos habíamos propuesto realizar en esta sección. A partir de una partición formal del horizonte de la comprensión hemos ido dando cuenta del sentido cognoscitivo de las distintas formas de comprensión intencional y del fundamento mismo al que

²³³ La crítica del sentido cognoscitivo de esta mostración originaria no es otra que la hecha en el §69.

ellas remiten. Hemos podido establecer de una manera racional última que el sentido absoluto allende la fenomenidad de toda forma de comprensión ha de permanecer racionalmente indeterminado y que tal sentido sólo puede establecerse dogmáticamente. En lo que hace al sentido cognoscitivo de las formas de comprensión intencional, éste se ha mostrado racionalmente vinculante en la comprensión intencional fenomenológica, racional pero no vinculante cuando la comprensión intencional es temáticamente interpretativa y contextual cuando la comprensión intencional es estructuralmente interpretativa. Podemos aclarar ahora el sentido del conocimiento científico empírico en tanto que praxis cognoscitiva particular y compleja sin más que proyectar su caracterización en el horizonte articulado de que disponemos. En la siguiente sección llevamos a cabo esta proyección y, con ello, damos cumplimiento a la tarea que este trabajo se había propuesto.

SECCIÓN III: EL SENTIDO DEL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EMPÍRICO

§73 Introducción.

Especialmente en el capítulo primero pero también a lo largo de los capítulos siguientes se realizó una caracterización del conocimiento científico empírico en el marco de su horizonte comprensivo propio. Ahora se trata, finalmente, de dar cuenta del sentido de esta forma particular de conocimiento. Una dilucidación de este tipo puede acometerse en principio de maneras distintas. La dilucidación será dogmática si subsume sin más la caracterización del conocimiento científico empírico en un horizonte de sentido absoluto. Será interpretativa y racionalmente no vinculante si da cuenta de su sentido articulando la caracterización del conocimiento científico empírico en un horizonte comprensivo no dado fenoménicamente. Finalmente, la aclaración del sentido cognoscitivo del conocimiento científico empírico será racionalmente última y vinculante si es fenomenológica. Si lo que perseguimos no es una interpretación del sentido del conocimiento científico empírico guiada por intereses particulares sino una dilucidación de su sentido que sea racionalmente última y vinculante, tal dilucidación no puede ser sino fenomenológica.

Lo que perseguimos, en definitiva, es una aclaración fenomenológica del sentido de la ciencia empírica *en tanto que forma particular de conocimiento*. Si en la anterior sección hemos desentrañado ya *fenomenológicamente* el sentido cognoscitivo de una articulación completa del horizonte de la comprensión, el sentido del conocimiento científico empírico *en tanto que forma particular y compleja de conocimiento* será obtenido al proyectar su caracterización sobre la partición formal que allí realizamos. *El sentido cognoscitivo del conocimiento científico empírico será dogmático en sus pretensiones cognoscitivas absolutas, racionalmente vinculante en tanto que conocimiento fenomenológicamente comprensor, racional pero no vinculante en tanto que conocimiento temáticamente*

interpretativo y, finalmente, contextual en tanto que conocimiento estructuralmente interpretativo.

A continuación vamos a llevar a cabo esta proyección de manera concreta.

§74 El carácter dogmático del conocimiento científico empírico en sus pretensiones cognoscitivas absolutas.

El conocimiento científico empírico, en tanto que praxis cognoscitiva compleja fenoménicamente fundada, está, en un sentido absoluto, ontológicamente indeterminado.

En ocasiones, sin embargo, los divulgadores de la ciencia empírica toman al conocimiento científico empírico como la forma de conocimiento suprema que delimita, sin más, lo que la realidad es en último extremo. Desde la aceptación implícita y excluyente de una epistemología de carácter representacionista se nos conduce a un reduccionismo de tipo biológico-físico o a tesis ontológicas que suelen tener un carácter determinista o materialista. Se piensa, incluso, que estas tesis se asientan sobre un fundamento fenoménico empírico concreto. En realidad, todas las tesis de este tipo operan una subsumción ilegítima del propio fundamento fenoménico sobre las que ellas se establecen. Tal cosa acontece siempre que un conocimiento fenoménicamente fundado se instala a sí mismo en una posición absoluta y se arroga la potestad de caracterizar el sentido del fundamento mismo sobre el que se asienta, es decir, cuando una forma de conocimiento se extralimita racionalmente y se hace dogmático.

En realidad, este carácter dogmático no pertenece nunca al conocimiento científico empírico en cuanto tal. La sumisión a lo fenoménicamente dado es algo inherente a esta forma de conocimiento en tanto que racional. Sólo cuando el conocimiento científico empírico se extralimita en su carácter racional y se arroga pretensiones que no le son propias, cae en el dogmatismo. La ciencia empírica, en tanto que forma de conocimiento racional, no puede albergar legítimamente estas pretensiones cognoscitivas absolutas. A decir verdad, no puede ni siquiera aportar

lo más mínimo para una dilucidación crítica del carácter racional de tales pretensiones.

§75 El carácter vinculante del conocimiento científico empírico en tanto que fenomenológico.

El conocimiento científico empírico puede tener un carácter racional vinculante sólo en la medida en que lo que en él se exprese sea algo fenoménicamente originario, esto es, algo fenoménicamente mostrado en tanto que tal.

De manera originaria lo percibido se muestra fenoménicamente. Una determinación de lo que comparece en la percepción es racionalmente vinculante si en ella se concibe lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal. Pues bien, lo fenomenológicamente constatado en la percepción es el ámbito racionalmente vinculante al que ha de remitirse todo conocimiento racional en tanto que empírico. Esto es así porque la posibilidad misma de un conocimiento empírico racional depende, antes de nada, de que algo así como una determinación empírica acontezca, esto es, depende de que el sentido fenoménicamente mostrado en la percepción se constate en tanto que tal. Ciertamente, en el seno de una teoría científica empírica concreta, lo constatado podrá funcionar en el horizonte comprensivo propio de una interpretación temática, sin embargo, tales teorías, en tanto que racionales y empíricas, han de conformarse en constante remisión a lo fenomenológicamente constatable en la percepción. Recordemos ahora que, precisamente, el desarrollo del conocimiento científico empírico estaba en última instancia remitido a determinaciones empíricas en las que lo perceptivamente mostrado había de determinarse de manera cualitativa directa. Una determinación cualitativa de este tipo no es sino una concepción de lo fenoménicamente mostrado en la percepción. *En este sentido, en la conformación del conocimiento científico empírico interviene de manera esencial un fundamento fenomenológico empírico racionalmente vinculante.*

Ahora bien, lo fenoménicamente mostrado en la percepción, aunque racionalmente vinculante en cuanto factum fenoménico, no tiene por qué ser ni fácticamente intersubjetivo ni empíricamente general. Pero, justamente, aquello a lo que se orienta el conocimiento científico empírico es a la determinación objetiva, esto es, fácticamente intersubjetiva, y general de la experiencia. Al conocimiento científico empírico no le interesa, por tanto, la determinación de lo mostrado fenoménicamente en la percepción en cuanto tal. El conocimiento científico empírico no tiene el carácter de una fenomenología de lo fenoménicamente mostrado en la percepción. Lo que en el conocimiento científico empírico se persigue es una determinación general, simple y homogénea de la experiencia que, de manera fáctica, valga como intersubjetiva.

Es de notar, por otra parte, que no sólo el momento cualitativo o sensible es algo fenoménicamente mostrado en la percepción y, por tanto, algo que pueda constatarse fenomenológicamente, sino que también el momento aprehensivo lo es. Que sólo la determinación del momento sensible cualitativamente mostrado sea relevante para el desarrollo del conocimiento científico empírico tiene una razón simple: para tal conocimiento es sólo ese momento el que es fácticamente relevante en aras a cumplir con las pretensiones que a él le son propias, es decir, establecer una determinación fácticamente intersubjetiva de la experiencia. En otras palabras, el suelo fenomenológico que para el conocimiento científico se convierte en relevante *al objeto de cumplir con su pretensión propia*, queda *fácticamente* configurado por las determinaciones cualitativas directas y no por las determinaciones en las cuales entra en liza el momento aprehensivo de la percepción.

Tenemos, pues, por un lado, que el conocimiento científico empírico, en tanto que se ve remitido y sometido a lo fenoménicamente mostrado en la percepción, es una forma de comprensión racional con un fundamento vinculante. O expresándolo con otras palabras, el conocimiento científico empírico se desarrolla de manera *fenomenológicamente fundada* en el sentido de que él se conforma a partir de la determinación cualitativa de lo fenoménicamente mostrado

en la percepción²³⁴. Ahora bien y por otro lado, aquello que en el conocimiento científico empírico se persigue es algo distinto a la determinación fenomenológica de lo fenoménicamente mostrado en la percepción: el conocimiento científico empírico trasciende tal determinación fenomenológica. Por tanto hay que decir que si bien en la conformación del conocimiento científico empírico interviene un fundamento fenomenológico racionalmente vinculante, sin embargo, tal conocimiento no es *en tanto que tal* racionalmente vinculante, esto es, fenomenológico.

§76 El carácter racional no vinculante del conocimiento científico empírico en tanto que temáticamente interpretativo.

El conocimiento científico empírico tendrá un carácter racional no vinculante en la medida en que funcione como una comprensión temáticamente interpretativa, es decir, en la medida en que, desde la sumisión a un suelo fenoménico originario trate de integrarlo en un horizonte de sentido no dado ya fenoménicamente.

La ciencia empírica en tanto que forma de conocimiento está dirigida a la determinación objetiva de lo empíricamente dado en su generalidad. Esto es manifiesto de manera especial en la física pero igualmente apreciable en la biología o la química donde el interés cognoscitivo apunta constantemente hacia el desentrañamiento de las regularidades constitutivas de la experiencia. En el primer capítulo expusimos ya de manera minuciosa y concluyente que a las pretensiones del conocimiento científico empírico no se llega por medio de la mera

²³⁴ Quizá no esté de más insistir en esto último. Las pretensiones de generalidad o intersubjetividad empírica se fundan en el carácter vinculante de lo que en la experiencia es fenomenológicamente constatable y, en este sentido, son pretensiones racionalmente derivadas. Repárese, al respecto, en lo dicho ya (Cf. §70): que cualquier constatación que se pretenda empíricamente intersubjetiva o general presupone, como su condición de posibilidad misma, que lo fenoménicamente mostrado pueda constataarse en tanto que tal. Es decir, que la intersubjetividad o la generalidad empírica son dignidades racionales fundadas en el sentido de que cuando ellas se hacen problema ya se ha asumido el carácter racionalmente vinculante de lo fenoménicamente mostrado en tanto que tal.

remisión a la experiencia o, como ahora podemos decir, no se llega por mera descripción fenomenológica de su suelo fenoménico empírico²³⁵.

A la posibilidad de la constitución del conocimiento científico empírico le es esencial la trascendencia de lo fenoménicamente mostrado, es decir, la proyección de un horizonte comprensivo antecedente. La constitución teórica de conceptos, leyes y principios se desarrolla en el conocimiento científico empírico de manera inherentemente interpretativa. Ahora bien, el conocimiento científico empírico se desarrolla también en constante remisión a la experiencia inmediata, es decir, con sumisión al carácter racionalmente vinculante de lo fenoménicamente mostrado en la percepción. El conocimiento científico empírico es *esencialmente* una forma de comprensión interpretativa temática que, desde una vinculación racional a un suelo fenoménico originario, persigue su integración desde un horizonte comprensivo antecedente no dado ya fenoménicamente. Los criterios eminentemente prácticos que orientan esta comprensión integradora son la intersubjetividad, generalidad, simplicidad y homogeneidad descriptivas.

El sentido cognoscitivo de las teorías científicas empíricas habrá de ser, por tanto, racional pero no vinculante. En tanto que frutos de una comprensión racional, las teorías científicas han de remitir a lo fenoménicamente mostrado en la percepción. En tanto que frutos de una comprensión interpretativa temática que trasciende ese suelo fenoménico, carecen de un carácter racional vinculante. En este sentido, las teorías científicas pueden entenderse muy bien como modelos teóricos empíricamente apropiados.

§77 El carácter contextual del conocimiento científico empírico en tanto que estructuralmente interpretativo.

El conocimiento científico empírico tendrá un carácter contextual en la medida en que funcione como una comprensión estructuralmente interpretativa, esto es, en la medida en que lo en ella comprendido esté remitido a una alteridad.

²³⁵ La intersubjetividad o la generalidad de una determinación empírica no es algo que retrotraiga a un momento empírico cualitativo sino que, como vimos en el primer capítulo, tal intersubjetividad es algo que se resuelve de manera empírica fáctica.

Vimos ya que en el despliegue de la atención perceptiva expresa se contraponen, de manera fenoménicamente originaria y sin poder disponer de él a voluntad, un momento de alteridad. En este sentido, este momento de alteridad es un *factum* fenoménico originario. Ahora bien, lo percibido no es alteridad perceptiva alguna sino algo fenoménicamente mostrado. Lo percibido sólo puede ser tomado como la *comprensión* o *mostración de una alteridad* cuando no se considera en su *mostración* fenoménica misma sino como *rendimiento comprensivo* de un despliegue antecedente.

El conocimiento científico empírico, en tanto que *disposición empírica particular*, pretende determinar lo fenoménicamente dado en la percepción de manera genérica, intersubjetiva, simple y homogénea. *En la medida en que el conocimiento científico empírico se entienda como una comprensión intencional que determina una alteridad subsistente tal conocimiento es meramente contextual*. Es decir, tal conocimiento no es sino el *rendimiento* de una *disposición cognoscitiva particular* entre otras posibles. Con idéntica legitimidad fenoménica, es decir, ninguna, la *comprensión cotidiana del mundo de experiencia perceptiva*, puede tomarse como la *determinación de una alteridad*.

En resumen, por tanto, en la medida en que se considera que el conocimiento científico empírico determina una alteridad, tal forma de conocimiento no deja de ser una *comprensión intencional contextual* animada por una *disposición particular* entre otras posibles. Ahora bien, tal *contextualidad* no caracteriza al conocimiento científico empírico en tanto que tal. En tanto que el conocimiento científico empírico renuncia a entenderse como la *determinación sustantiva de una alteridad subsistente* y se entiende como la *comprensión* que, remitiendo a un ámbito *fenoménicamente originario* trata de determinarlo de manera genérica, intersubjetiva, simple y homogénea, no aparece como una forma de conocimiento estructuralmente interpretativa, es decir, contextual, sino temáticamente interpretativa, esto es, racional aunque no vinculante.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

-En las citas de textos de Husserl y Heidegger la paginación remite a las obras alemanas de referencia salvo en los pocos casos en que se han acotado textos aún no publicados.

Para el resto de referencias citadas se indica la edición de la obra empleada-

Bergmann, Gustav y Kenneth W. Spenge: “The logic of psychophysical measurement”, en la colección H. Feigl y M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, Ed. University of Minnesota, 1953.

Bergmann, Gustav: “Outline of an empiricist Philosophy of Physics”, en la colección H. Feigl y M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, Ed. University of Minnesota, 1953.

Bridgman, P. W. : “Detailed considerations of various concepts of Physics”, en la colección J. Kockelmans, *Philosophy of Science, the Historical Background*, The Free Press, 1968.

Bridgman, P. W. : “The operational character of scientific concepts”, en la colección R. Boyd, P. Gasper y J.D.Trout, *The Philosophy of Science*, Cambridge, MA, MIT 1991.

Carnap, Rudolf: *Philosophical Foundations of Physics*, Basic books, Inc, 1966.

Duhem, Pierre: *La Théorie Physique*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

Einstein, Albert: “The fundaments of theoretical Physics”, en la colección H. Feigl y M. Brodbeck, *Readings in the Philosophy of Science*, Ed. University of Minnesota, 1953.

Fraassen, Van: *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford 1980

Heidegger, Martín: “¿Qué es Metafísica?”, GA 9.

Heidegger, Martín: “Carta sobre el humanismo”, GA 9.

Heidegger, Martín: “Ciencia y Meditación”, GA 7.

Heidegger, Martín: “De la esencia de la verdad”, GA 9.

Heidegger, Martín: “De la esencia del fundamento“, GA 9.

Heidegger, Martín: “El final de la filosofía y la tarea del pensar“, GA 14.

Heidegger, Martín: “El origen de la obra de arte”, GA 5.

Heidegger, Martín: “Epílogo a <<La cosa>>”, GA 7.

Heidegger, Martín: “La constitución onto-teológica de la Metafísica”, GA 11.

Heidegger, Martín: “La época de la imagen del mundo”, GA 5.

- Heidegger, Martín:** “La pregunta por la técnica”, GA 7.
- Heidegger, Martín:** “Superación de la Metafísica”, GA 7.
- Heidegger, Martín:** “Tiempo y Ser”, GA 14.
- Heidegger, Martín:** *Conceptos Fundamentales*, GA 51.
- Heidegger, Martín:** *Conversaciones del Camino*, GA 77.
- Heidegger, Martín:** *El Principio de Razón Suficiente*, GA 10.
- Heidegger, Martín:** *Introducción a la Filosofía*, GA 27.
- Heidegger, Martín:** *La Pregunta por la Cosa*, GA 41.
- Heidegger, Martín:** *Lógica. La Pregunta por la Verdad*, GA 21.
- Heidegger, Martín:** *Ontología, Filosofía Hermenéutica de la Facticidad*, GA 62.
- Heidegger, Martín:** *Problemas Fundamentales de la Fenomenología*, GA 24.
- Heidegger, Martín:** *Ser y Tiempo*, GA 2.
- Hempel, Carl:** “Empiricist criteria of cognitive significance: problems and changes”, en la colección R. Boyd, P. Gasper y J.D.Trout, *The Philosophy of Science*, Cambridge, MA, MIT 1991.
- Hempel, Carl:** *Grundzüge der Begriffsbildung in der empirischen Wissenschaft*, Bertelsmann Universitätsverlag, 1971.
- Henry, Michel:** *L'essence de la Manifestation*, Presses Universitaires de France, 1963.
- Henry, Michel:** *Phénoménologie Matérielle*, Presses Universitaires de France, 1990.
- Husserl, Edmund:** *Cursos sobre Ética y Teoría de los Valores*, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, 1988.
- Husserl, Edmund:** *Experiencia y Juicio*, UNAM, México, 1980.
- Husserl, Edmund:** *Ideas I*, Husserliana III/1, Martinus Nijhoff, 1977.
- Husserl, Edmund:** *Ideas II*, Husserliana IV, Martinus Nijhoff, 1952.
- Husserl, Edmund:** *Ideas III*, Husserliana V, Martinus Nijhoff, 1971.
- Husserl, Edmund:** *Investigaciones Lógicas-Prolegómenos*, Husserliana XVIII, Martinus Nijhoff, 1975.
- Husserl, Edmund:** *Investigaciones Lógicas-Investigaciones I-V*, Husserliana XIX/1, Martinus Nijhoff, 1984.

Husserl, Edmund: *Investigaciones Lógicas-Investigación VI*, Husserliana XIX/2, Martinus Nijhoff, 1984.

Husserl, Edmund: *La Crisis*, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, 1976.

Husserl, Edmund: *La Tierra no se Mueve*, Excerpta Philosophica (15); Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, 1995.

Husserl, Edmund: *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Husserliana X, Martinus Nijhoff, 1969.

Husserl, Edmund: *Lógica Formal y Trascendental*, Husserliana XVII, Martinus Nijhoff, 1974.

Husserl, Edmund: *Meditaciones Cartesianas*, Husserliana I, Martinus Nijhoff, 1973.

Husserl, Edmund: M III 3 I 1 I (Archivo Husserl)

Husserl, Edmund: M III 3 II III (Archivo Husserl)

Jammer, Max: *Concepts of Mass in Classical and modern Physics*, Dover Publications, INC. New York, 1997.

Jammer, Max: *Concepts of Space*, Dover Publications, INC. New York, 1993

Kant, I.: “De un tono distinguido, recientemente ensalzado en la filosofía”, *Akademie Ausgabe* VIII.

Mach, Ernst: “La naturaleza económica de la investigación científica”, en la colección J. Kockelmans, *Philosophy of Science, the Historical Background*, The Free Press, 1968.

Melle, Ulrich: “Husserls und Gurwitschs studien zur Struktur des Bewußtseins”, en el nº 30 de <<Phänomenologische Forschungen>>.

Ortega y Gasset, José: *La Idea de Principio en Leibniz*, Emecé Ed. 1958.

Poincaré, Henri J.: *La Valeur de la Science*, Ed. Flammarion, 1948.

Reichenbach, Hans: “Selections from The Philosophy of Space and Time”, en la colección R. Boyd, P. Gasper y J.D.Trout, *The Philosophy of Science*, Cambridge, MA, MIT 1991.

Rodríguez, Ramón: *La Transformación Hermenéutica de la Fenomenología*, TECNOS SA, 1997.

Ströker, Elisabeth: *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1977.