

Cuadernos de Investigaciones

23

Libre arbitrio y fenomenología

*Primera parte de Libertad y Libertad en Política
-El libre arbitrio y las ciencias sociales -:
Esbozo de la Investigación
Su marco teórico fenomenológico*

José Manuel Vilanova



Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales
"Ambrosio L. Gioja"

Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. U.B.A.

ÍNDICE

Advertencia Preliminar	3
I. Esbozo del proyecto. Su marco teórico fenomenológico	4
I. 1 <i>Identificación del problema</i>	4
I. 2 <i>Hipótesis de trabajo</i>	4
I. 3 <i>Marco teórico: la fenomenología del Mundo de la vida</i>	4
I.3.1 Idea directriz de la fenomenología	5
I.3.2 El fracaso del idealismo trascendental	5
I.3.3 El logro en la fenomenología de la “Lebenswelt”. Posibilidad y sentido de la epojé	6
I.3.4 Compatibilidad y complementación con el método científico	6
I.3.5 La cuestión de las esencias	8
I.3.6 Algunas tesis a modo de síntesis	9
I. 4 <i>Contrastación de la hipótesis con su marco teórico. Esbozo de una fenomenología de la acción</i>	10
I. 4.1 Decisiones en el fuero externo y en el interno	12
I.4.2 Pensar es una de las cosas que hacemos	13
I.4.3 Futuro, posibilidades y “agendum”	13
I.4.4 Posibilidades y “agendum” en el fuero interno	14
I.4.5 Programar y acción programada. Sus futuros	14
I.4.6 El pasado reasumido en la acción	15
Notas	
1. Fenomenología y fenomenología existencial	16
2. Supuesto y fundamento	17
3. La ‘epojé’ fenomenológica como lenguaje de 2º nivel. Aplicación y ampliación de la teoría sobre niveles de lenguaje	18
4. La filosofía como saber sin supuestos	19
5. El conocimiento intuitivo contiene universales (esencias) susceptibles de crítica y rectificación	20
6. Realidad y apariencia. El esencialismo y la fenomenología	22
7. Hecho y esencia en el Husserl de Ideas	23
8. Los hechos puros y simples no existen	24
9. La fenomenología y el método del equilibrio reflexivo	25
10. Algunos caracteres del tiempo subjetivo	26

ADVERTENCIA PRELIMINAR

Esta investigación se desarrolló a partir de abril de 1988 en Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Dr. Ambrosio L. Gioja y de conformidad con el plan general y pautas establecidas para ellos en dicho Instituto. El plan general fue reelaborado en dos oportunidades. El 21 de julio se efectuó una exposición general en el Instituto con el objeto de recoger sugerencias y preguntas emergentes del enfoque interdisciplinario que allí se practica. Se puso entonces de manifiesto que algunos acápite remitían a conocimientos de orden general sobre los que no convenía insistir. Otros, en cambio, encaraban temas poco comunes y requerían, en consecuencia, desarrollos de extensión considerable. Para alcanzar un equilibrio adecuado para la comprensión de la investigación en su conjunto, el primer Capítulo contiene un Esbozo General de la misma. Este capítulo comprende, además, desarrollos de extensión considerable relativos al marco teórico que preside la investigación.

Hacia la primavera de 1988 el avance de la investigación había puesto de manifiesto que - con arreglo al marco teórico adoptado y la hipótesis central del trabajo - su tema, "Libertad y libertad en política" formaba parte de uno más amplio con que se encontraba inextricablemente ligado, a saber, el tema del libre arbitrio y las ciencias sociales. Con la intención de poder atacar la temática investigada en toda su extensión y profundidad, el autor presentó un plan de trabajo como parte de su solicitud de ingreso al Sistema de Apoyo a la Investigación Universitaria establecido por el CONICET. La acogida favorable a esa solicitud - conocida en mayo de 1989 - permitió emprender la tarea de más aliento y obligó a reformular en forma armónica el plan de trabajo más específico y el más amplio. Se consideró entonces que la perspectiva ya lograda sobre el conjunto permitía desarrollar, en función de ella, los primeros capítulos de la investigación que podían ofrecerse como partes terminadas de la misma sin esperar al acabado final de toda ella. Al capítulo I, cuyo contenido ha sido adelantado en el párrafo precedente, seguirán los siguientes: II. Identificación del problema y consideraciones metodológicas; III. Hipótesis central de trabajo; IV. Hipótesis auxiliares; V. Contrastación y corroboración de la hipótesis de trabajo.

I. ESBOZO DEL PROYECTO. SU MARCO TEÓRICO FENOMENOLÓGICO

I. 1 Identificación del problema

El problema se identifica por el uso frecuente que se hace de la noción de libertad en declaraciones programáticas, en ciencias sociales y, en particular, en ciencia política (*infra* II).

I. 2 Hipótesis de trabajo.

Se trata de investigar si dicho uso contiene como presupuesto alguna forma de la doctrina del libre arbitrio, lo que constituye nuestra hipótesis central de trabajo (*infra* III).

La investigación queda así caracterizada como investigación de supuestos conceptuales, vale decir, como investigación filosófica y, más concretamente, de filosofía social y política. La investigación, tal como veremos a renglón seguido, adopta, como marco teórico, la filosofía fenomenológica. Este marco teórico no tiene otro alcance que esclarecer la noción de sentido común de que podemos hacer algo respecto del futuro. Vale decir, que se limita a dar una mayor precisión a dicha convicción de sentido común y, por lo tanto, parece convalidar la hipótesis de trabajo. La discusión sobre si esta convicción de sentido común no pasa de ser una ilusión queda pospuesta hasta IV.1 *infra* en donde trataremos de refutar o socavar la doctrina metafísica conocida como determinismo.

I. 3 Marco teórico: la fenomenología del mundo de la vida. Posibilidad y sentido de la "epojé". La cuestión de las esencias.

"Fenomenología" es una expresión vaga. Pues no solamente el pensamiento de Husserl fue cambiando todo a lo largo de su obra, sino que, también, la palabra aparece usada de manera diversa por sus discípulos. En algunos de ellos el aditamento "existencial" contribuye a precisar la expresión en la línea que nos interesa; a saber, que todo comportamiento humano, todo trato con los entes que pueblan el mundo, constituye un *cogito* prerreflexivo que puede servir de base para una reflexión. Pero

“existencial” contiene connotaciones ontológicas y metafísicas de las que queremos mantenernos apartados (Nota1).

Vamos a sostener la idea directriz que animó Husserl al hacer fenomenología encuentra acabada realización en el último Husserl, cuando éste señala al mundo de la vida cotidiana (*Lebenswelt*) como el objeto propio de estudio del fenomenólogo. También sostendremos que aquí se alcanza el ideal de construir la filosofía cómo saber sin supuestos. Y que el conocimiento que así se logra no sólo es compatible con el conocimiento científico sino que puede complementarlo adecuadamente. También sostendremos que este conocimiento consigue poner de manifiesto esencias o categorías prelingüísticas. Lo cual servirá para justificar nuestro disenso con la filosofía analítica, nuestra pretensión de no tomar al lenguaje como única vía de acceso a la realidad.

1.3.1 Idea directriz de la fenomenología.

Husserl quería concretar lo que él consideraba que era la aspiración permanente de la filosofía: una indagación de tipo crítico que, mediante la eliminación metodológica de todo supuesto, hiciese patente, fenómeno, justamente aquello que estaba presupuesto en nuestros conocimientos. Lo presupuesto en nuestros conocimientos - suponía Husserl- constituía en verdad el fundamento de ellos. De este modo, las ciencias llegarían a conformarse con su propio patrón ideal que es el que de la fundamentación (Nota 2).

1.3.2 El fracaso del idealismo trascendental

El objeto a que refiere (que intenciona) cualquier acto de conciencia no se confunde con la cosa que, de hecho, está en el mundo. Esta última sucumbe a la duda cartesiana o, mejor, a la abstención de creencia en que consiste la ‘epojé’. El objeto, así transformado por la *epojé*, constituye una “unidad ideal de sentido”. Pero su sentido le viene dado por los actos de conciencia en los que se da como tal unidad.

Por el lado del sujeto, la *epojé* sustituye en cada caso al hombre de carne y hueso por un Ego trascendental. En esta línea trata de reducir Husserl la obvia presencia de los otros, considerándolos en cada caso como una alter ego constituido

por mi ego trascendental, tema al que dedicaba la Quinta Meditación Cartesiana. Pero fracasa en su intento pues no consigue evitar el reproche de solipsismo.

1.3.3 El logro en la fenomenología del Lebenswelt. Posibilidad y sentido de la epojé.

En su meditación solitaria que recoge su obra póstuma, Husserl llega a concretar la idea central que guiaba toda su obra. Del lado del objeto, ya no se trata de abstenerse de la tesis de creencia que acompañaba a la actitud natural. Se trata de hacer a esta última objeto de descripción. En esto consiste ahora la 'epojé. Por el lado del sujeto, la *epojé* ya no tiene por misión sustituir al hombre empírico por un Ego trascendental hipostático. El fenomenólogo es un hombre que califica como fenomenólogo en tanto y en cuanto se dedica a describir la vida del hombre en actitud natural. Pero la tesis de creencia propia de la actitud natural - que arrastra consigo los excesos e ilusiones que se procura evitar - no infecta la tarea del fenomenólogo ya que él se limita a describirla. La menciona pero no hace uso de ella.

Interpreto, pues, de esta forma, el alcance y contenido de la *epojé* en la última etapa del pensamiento de Husserl. Como un caso de aplicación -aunque Husserl no la menciona - de la conocida teoría sobre los niveles de lenguaje (Nota 3). La pregunta crucial por la posibilidad misma de un saber sin supuestos (Nota 4) queda así zanjada. Es claro que la fundamentación de nuestros conocimientos en el mundo de la vida no tendrá ya la pretensión -que animaba al primer Husserl - de ser "fundamentación" en el sentido lógico de la palabra. Pero esta limitación de la pretensión excesivamente ambiciosa que animaba a la fenomenología debe ser bienvenida. Pues el filósofo no debe sustituirse al científico.

¿Pero acaso el conocimiento de algo tan obvio como el mundo de la vida cotidiana podrá -como lo prometimos - ser compatible con el conocimiento científico y complementarlo? ¿Será capaz de brindarnos esencias y categorías prelingüísticas? Lo veremos a renglón seguido.

1.3.4 Compatibilidad y complementación con el método científico.

La fenomenología de la *Lebenswelt* tiene por objeto el conocimiento de sentido común pero no se ocupa, en principio, del conocimiento científico. No existe, pues,

incompatibilidad con el método de las ciencias. Aunque si puede haberla con el contenido o resultados del conocimiento científico cuando, como suele ocurrir, éstos se oponen al conocimiento de sentido común.

En cuanto a la complementación, esperamos poder mostrarla confrontando una conocida opinión de Popper adversa al conocimiento inmediato o intuitivo (Nota 5). Sostiene Popper que no podemos afirmar con certeza, ni siquiera un enunciado singular como 'esto es un vaso de agua' . Y ello porque todo enunciado singular contiene términos rigurosamente universales -como 'agua' por ejemplo -. Estos términos universales nos remiten a virtualidades y a una legalidad de comportamiento que no pueden ser verificadas en forma instantánea. Asiste razón a Popper en esto. Pero supongamos que tengo sed y que en lugar de *observar* el vaso de agua procedo a beberme su contenido. Y admitamos que el agua satisface o *calma mi sed en una secuencia vivencial prelingüística* que todos conocemos.

El agua se me ha dado así como algo apto para calmar la sed. En su esencia de bebestible si no tememos usar esta palabra ('esencia') presuntamente cargada de metafísica. Contra esta forma de exponer la experiencia podría argüirse que el agua, aun calmando la sed, no sería bebestible si contuviese, por ejemplo, un veneno. Pero esto sería definir 'bebestible' con arreglo al conocimiento atesorado por la ciencia de la fisiología y la dietética. E ignorar que estos conocimientos presuponen constituciones de sentido más originarias en el mundo de la vida. Supongamos que el veneno es de efecto diferido y que, antes de que produzca su efecto, el que lo ha ingerido muere por otra causa cualquiera. Resulta obvio que se mantiene la constitución originaria del sentido "apto para calmar la sed", es decir, bebestible.

Lo que digo del agua que bebemos vale para el aire que respiramos, los alimentos que ingerimos, etc. Todos ellos constituyen ejemplos de una categorización prelingüística de la realidad, del moblaje que hay en nuestro mundo, anclada en nuestra biología como miembros de la especie *homo sapiens* y del género *homo*. Un anclaje en nuestros órganos de los sentidos corresponde a aquello que podemos oler, escuchar, ver, etc., aunque no desarrollemos este tema.

Pero, por otra parte, nuestra pertenencia a un grupo socio - cultural puede y suele introducir restricciones al ámbito de lo abierto por nuestra biología. Vedas a nuestros consumos biológicamente pertinentes. De mayor importancia resulta advertir que, por su pertenencia a un grupo socio-cultural, el hombre tiene un trato con bienes de todo tipo. Bienes que encuentra como acervo cultural del grupo a que

pertenece, normalmente porque han sido creados para cumplir una función determinada. Estos bienes reclaman un repertorio de acciones adecuadas a cada uno de ellos como, por ejemplo, leer un libro, usar anteojos, etc. Este trato adecuado es previo e independiente de la valoración que acompaña al bien (el libro del ejemplo puede estar en el Index de los prohibidos). Es decir que aquí también se trata de un problema categorial pues estamos - en el ámbito cultural - en una categorización prelingüística de la realidad. Un objeto del culto podrá ser venerado u objeto de blasfemia. Un instrumento musical utilizado con maestría o torpemente. Pero en ambos casos constituiría un desenfoque categorial su contemplación como mero objeto estético.

En todos estos tratos el hombre entra en contacto con la realidad misma y no con una mera apariencia. El piano de la sala es un piano aunque también puede ser mucho vacío y algunas moléculas de materia inerte. El rechazo del esencialismo - que concibe una realidad última detrás de las apariencias - nos lleva a considerar nuestro mundo ordinario como un aspecto real del mundo real (Nota 6).

1.3.5 La cuestión de las esencias.

La insistencia de Husserl en hablar de esencias a las que se subordinan los hechos, ha sido en general mal vista como un rebrote del esencialismo aristotélico. Esta interpretación es muy dudosa para el Husserl de 1913 cuando se publica la primera parte de *Ideas...* Pero ella cae sin remedio para el Husserl de la *Lebenswelt*.

Los textos del Husserl de 1913 (Nota 7) nos dicen que todo sonido está subordinado a la esencia de lo acústico en general, lo visto a la esencia de lo visual en general, etc. Por manipulación imaginativa (reducción eidética) podemos advertir que a lo acústico corresponden siempre las notas de un volumen, un tono, y un timbre. Podrá estar equivocado en esto el Husserl de 1913. Pero no puede atribuírsele la tesis de que hay esencias específicas para la casi infinita variedad de objetos que pueblan nuestro mundo: gatos, perros, árboles, peces, etc.

Tampoco cabe a Husserl el reproche de querer reducir la multiplicidad de objetos a ingredientes, *hyléticos* entendidos como datos puros, libres de toda teoría, modificaciones reales de la corriente de conciencia constitutiva. Ya que Husserl es expreso en atribuir la intencionalidad objetivante a la *morphé*, que integra junto con la *hylé*, toda *noesis* o acto de conciencia intencional. Pero sí es cierto que para el Husserl de 1913 la objetividad del mundo se constituía sobre la base de las

significaciones del pensamiento y no sobre la base de nada más profundo o primitivo como podría ser una categorización presignificativa (o, en la terminología que preferimos, prelingüística). Pero en el Husserl de la *Lebenswelt* nosotros no vemos solamente una mancha de color sino, por ejemplo un grano comestible; no oímos solamente un ruido, sino por ejemplo el rugido de un animal, etc. En términos estrictos los hechos puros y simples no existen (Nota 8).

Lo dado en la percepción admite, según Husserl, rectificación por inspección sucesiva o ulterior (lo que vemos como un hombre a la distancia resulta, inspeccionados de cerca, un espantapájaros). Pero también lo captado como 'esencia' prelingüística, debido al ingrediente o carga teórica que contiene, es susceptible de rectificación ulterior: lo que tenemos por el rugido de un león, una buena reproducción magnetofónica, etc. Resulta de lo anterior que Husserl no sería esencialista en el sentido aristotélico ya que no hay una intuición intelectual que garantice la verdad de lo dado en forma instantánea en la intuición. Es lo que se ha advertido contemporáneamente al revalorizar a Husserl: su método sería más afín al método del "equilibrio reflexivo" propugnado por Rawls y al que adhiere como método general la escuela epistemológica de Quine (Nota 9).

1.3.6 Algunas tesis a modo de síntesis.

A modo de síntesis de los desarrollos efectuados en esta sección (1.3) adelantamos las siguientes tesis:

- (1) Todo comportamiento del hombre durante la vigilia constituye un cogito prerreflexivo.
- (2) El hombre, como miembro de una especie biológica, categoriza prelingüísticamente la realidad.
- (3) El hombre como miembro de un grupo socio - cultural, puede introducir, dentro de ciertos límites, determinaciones y restricciones a la categorización de la realidad de fundamento biológico.
- (4) El hombre, como miembro de un grupo socio - cultural, tiene un repertorio de acciones adecuadas - en sentido categorial - con bienes de todo tipo.

1.4 Contratación de la hipótesis con su marco teórico. Esbozo de fenomenología de la acción (intencional). Sentido débil de 'intención'. La decisión como ingrediente de la acción (y no como acto interno calificado).

La fenomenología no se limita a reiterar el conocimiento de sentido común del mundo de la vida cotidiana sino que lo somete a estudio. Puede, pues, ayudarnos a precisar la noción de sentido común de que podemos hacer algo respecto al futuro; que poseemos libre arbitrio. Para ello se hace necesario someter a revisión la noción de “voluntad” o “querer” con la que tiende a asimilarse comúnmente la de libre arbitrio. Toda acción intencional se desenvuelve a nivel consciente: cuando la secuencia de conducta que interesa no se desenvuelve a este nivel no hablamos de “acción”. Como ocurre en los tics nerviosos, las convulsiones epilépticas o el reflejo rotular. Distinguimos así los “movimientos”, de aquellos casos en que nosotros los movemos, que sí constituyen acciones.

Todo lo que se requiere para que reivindicemos como obra nuestra - como acciones en algún sentido - algunos comportamientos, es que el curso de conducta en que ellos consisten se desarrolle a nivel consciente. Aunque no hayamos pensado siquiera en ello. Así los movimientos de cabeza y ojos cuando seguimos las incidencias de un partido de tenis u otro cualquiera que implique desplazamientos espaciales - generalmente causados por la pelota - del interés del juego. En el mismo plano consciente se desarrolla la actividad del jugador o jugadores de nuestro ejemplo. Pero para que la acción del pelotari, que va a buscar la pelota allí donde ésta aún no está, sea medianamente eficiente es preciso que el jugador no piense en ello. En todos estos casos hablaremos de un sentido débil de intención conativa por oposición al sentido fuerte al que se aplican con propiedad los términos “voluntad” o “querer”. Durante la vigilia, acciones de intención conativa débil se dan permanentemente - usualmente acompañando a las acciones “voluntarias”. Pero como aquellas no son especialmente atendidas, pasan desapercibidas hasta que llamamos la atención sobre ellas.

No usamos habitualmente las nociones de “voluntad” o “querer” para caracterizar a las acciones que acabamos de describir. Diríamos que el espectador 'quiere' ver el partido de tenis pero no que 'quiere' cada uno de los movimientos de la cabeza y los ojos en los que se concreta su propósito de ver el partido. Pero, por otra parte, estos movimientos no son autónomos -- como los tics nerviosos --, son débilmente 'voluntarios' o, como preferimos decir, de intención conativa débil. De

estas acciones intencionales débiles debemos, pues, distinguir las acciones de intencionalidad fuerte. Estas no solamente se desenvuelven en el plano o nivel consciente sino que tienen un *propósito* expuesto temáticamente o propósito temático atendido. Este puede consistir en el resultado de una acción o en la ejecución de la acción misma. Cantar, caminar, bailar pueden ser propósitos temáticos atendidos y no son acciones de resultado. Canto, camino o bailo (aunque lo haga mal) cada vez que me lo propongo. Y si no lograrse mi propósito es porque algo anda mal con mi garganta o mis piernas. En las acciones de resultado me propongo abrir la ventana y lo hago, pasar a mano unos borradores y lo consigo, etc. Pero no solamente las acciones exitosas se caracterizan por su propósito temático. También lo tienen las que no logran su objetivo. Como si la ventana estuviera trabada y no logro abrirla. *En todos los casos en que hay un propósito temático atendido hablamos de “voluntad”*. El fracaso en la obtención del propósito es algo ajeno al agente, ya sea que le fallen las piernas o que el resultado perseguido se frustrare por causas, ajenas al agente, propias de las circunstancias mundanales en las que, por fuerza, tiene que desarrollarse la acción como un comportamiento en el tiempo y el espacio. En los casos más simples -como el de la ventana trabada - el obstáculo reside en el objeto mismo sobre el que recae el resultado de una acción transitiva. Pero en casos más complicados el obstáculo puede estar en otro lado: llegar tarde al café puede deberse a un atascamiento en el tránsito.

Por otra parte, la decisión que acompaña a los actos denominados voluntarios (intencionalidad conativa fuerte) puede referirse no a un solo acto sino a una serie continuada de ellos. En estos casos suele considerarse la decisión como un acto especialmente calificado; como cuando decimos, por ejemplo, " he tomado la decisión de... levantarme temprano, dejar el cigarrillo..., someterme a un régimen dietético para rebajar de peso... etc. En estos casos la así llamada “decisión” debe poder acompañar a la acción o pluralidad de acciones programadas durante todo el tiempo requerido para lograr el propósito que constituye su intencionalidad explícita. Pero fenomenológicamente resulta obvio que esto no pasa de ser un *desideratum* de un hombre, como se dice, de “fuerte voluntad”. No cabe duda que la palabra “decisión” se usa también en este sentido. Pero el uso de la palabra no es decisivo. Resulta, en cambio, descriptivo que la ‘voluntad’ así expresada constituye solamente una declaración programática provista quizás de cierta solemnidad.

Pero que la voluntad real puede flaquear una mañana destemplada, cuando nos ofrecen un cigarrillo o cuando nos han invitados un asado. Resulta, en cambio, descriptivo considerar en todos los casos la decisión como ingrediente distintivo de cada acción intencional - con el sentido fuerte o débil de intención conativa.

Efectuadas estas aclaraciones terminológicas preliminares procederemos a un esbozo general de la fenomenología de la acción (intencional).

1.4.1. Decisiones en fuero externo y en el interno.

En primer lugar conviene advertir que durante la vigilia estamos tomando decisiones en forma constante tanto en el fuero externo como en el interno. En el fuero externo tomamos decisiones de intencionalidad conativa fuerte cuando decidimos obrar o abstenernos de hacerlo. El resultado normal de estas decisiones consiste en una transformación o no transformación del mundo. Pero también tomamos decisiones de intencionalidad conativa débil que son como accesorios de dominante que viene a concretarse en ellas. Si decido tomar café en un bar de enfrente, me pongo el saco, salgo, tomo el ascensor, cruzo la calle, etc. Pero en la misma secuencia la intencionalidad débil va conformando acciones que no son meros accesorios de la dominante. Como evitar los autos al cruzar la calle, etc.

No es necesario, pero sí posible y suele ocurrir, que al mismo tiempo que tomamos esas decisiones en acciones que transcurren en el fuero externo, estemos tomando decisiones en el fuero interno, vale decir, en el ámbito de nuestro pensamiento - en un sentido amplio de la palabra -. Pensar o no pensar, pensar en esto o en aquello, es una de las tantas cosas que podemos hacer siguiendo una decisión, generalmente de intencionalidad débil. Este punto no ha sido destacado como debería serlo porque habitualmente el curso de nuestros pensamientos es algo "espontáneo" donde no cabe hablar de "voluntad" o sentido fuerte de intención. Pero cabe hablar, obviamente, de sentido débil de intención conativa.

Pero ya hemos visto que el curso de nuestras acciones que se vuelcan al mundo (fuero externo) es muchas veces espontáneo - como en el pelotari de nuestro ejemplo o el de quien salta a tiempo antes de ser atropellado por un colectivo - . Por otra parte, el curso de nuestros pensamientos puede no ser tan espontáneo como nos imaginamos. Como cuando guardarnos un minuto de silencio (y recogimiento) en memoria de un difunto. Considérese el siguiente diálogo entre un profesor y un alumno:

Prof.: -En qué está pensando, Fulano? Alumn.: - En mi novia. Prof.: - Pues concéntrese en el tema de la clase.

1.4..2 Pensar es una de las cosas que hacemos. El 'ego ago' debe poder acompañar toda acción - externa o interna - . En el 'ego ago' está dada la autoría del libre arbitrio.

En su teoría de la apercepción trascendental, Kant desarrolla en profundidad un tema de inspiración cartesiana: 'el yo pienso' debe poder acompañar a todo acto de conciencia. Pero, si como hemos visto, pensar es una de las cosas que podemos hacer, el 'yo pienso' presupone 'el yo hago' y éste último debe poder acompañar a todo acto de conciencia. El 'yo hago' (*ego ago*) acompaña y debe poder acompañar en forma obvia y directa a las acciones intencionales más que, reflexionando adecuadamente, van acompañadas de este 'yo hago', por ejemplo: arrojarme al paso del tren, escribir un testamento ológrafo y apretar el gatillo disparando un revólver. No obstante alguna similitud que pudiera haber, la reflexión no encuentra *ego ago* alguno si alguien cae a las vías empujado por otros, si la mano del testador desfalleciente es empuñada por otro que se vale de ella para escribir el testamento, si el dedo de un chico es forzado por un grandote hasta apretar el gatillo. Como lo ponen de manifiesto los ejemplos, en el *ego ago* que, reflexionando adecuadamente encontramos como supuesto básico de todos nuestros pensamientos y acciones, está dada nuestra autoría. Pero ella desaparece cuando eliminamos el libre arbitrio. Este último es condición necesaria de la autoría y de la acción.

1.4.3. Futuro, posibilidades y agendum.

La acción se extiende temporalmente desde el presente al futuro. Un futuro cierto ineluctable -como sería la próxima faz de la luna - no reclama por sí acción. La intencionalidad de la acción es reclamada por el futuro abierto, el futuro como ramillete de posibilidades contingentes. Pero lo específicamente temporal de este futuro es que, con tal estructura, se nos viene inexorablemente encima. Dentro de esas posibilidades hay algunas que constituyen alternativas: cada una es contingente pero su suma lógica es necesaria. Sólo una llegará a ser real. El agente la escoge estructurando el futuro como *figura (agendum)* y *fondo* (el resto de las posibilidades descartadas).

Algunos ejemplos servirán para ilustrar la descripción: un automovilista enfrenta a gran velocidad una bifurcación del camino: el capitán de una nave advierte que, de mantener el rumbo, irá a chocar contra una roca; un ajedrecista advierte que la aguja de su reloj está a punto de caer. El automovilista elegirá el camino de la derecha o el de la izquierda, el capitán ordenará alguna maniobra para evitar el choque, el ajedrecista hará algunas jugadas. Algo necesariamente ocurrirá (la suma lógica de las alternativas es necesaria).Cuál de las alternativas ocurrirá depende de la decisión - elección del agente. Pues cuando este prefiere una de las alternativas la destaca como *agendum* (el castellano no tiene el participio de futuro que corresponde a esta palabra) o figura destacada sobre el fondo indiferenciado del resto de ellas.

1.4.4. Posibilidades y agendum en el fuero interno.

Así como en el fuero externo un hecho insólito y llamativo (alguien que cae al agua, por ejemplo) puede requerir nuestra acción, en el fuero interno pueden asaltarnos ciertos recuerdos o pensamientos. Pero normalmente cuando nuestro pensamiento transcurre, se estructura como actividad en la que su secuencia está pendiente de un futuro adelantado como *agendum* entre otros posibles. Esto ocurre notoriamente en el discurrir teórico o práctico que busca una conclusión. Pero se da también estilísticamente para completar una oración o un párrafo y también para completar lo ya adelantado de una melodía, por ejemplo. En esta secuencia temporal del fuero interno el presente no es un instante sin dimensión alguna (como se supone del tiempo físico de los relojes). Hay una retención de lo que se va hundiendo en el pasado y una pro-tención de lo por venir (Nota 10).

1.4.5. Programar y acción programada. Sus futuros

Cuando programamos una acción del fuero externo hay dos futuros que no se confunden: el de nuestro programar mismo y el de la acción programada. Como acabamos de ver, todo programar una acción transcurre en el fuero interno hasta alcanzar compleción o acabamiento en su propio fuero. Si programamos, por ejemplo, ir a descansar el fin de semana en una playa cercana, consideramos que el programa ha quedado razonablemente completado una vez que hemos elegido el medio de transporte y qué llevaremos en el viaje. Pero la acción programada está en el futuro

que comienza, digamos, el viernes a la noche y obviamente ella requiere acción en el fuero externo para alcanzar cumplimiento (cargar nafta, comprar pasajes, etc.).

Como consecuencia de ello, una acción reclamada urgentemente en el fuero externo, o emprendida ya, puede ser mediatizada o revocada por una reprogramación que transcurre en el fuero interno. Podemos cancelar nuestro descanso le fin de semana por nuevas consideraciones relativas al probable fracaso en los exámenes del lunes. Podemos suspender toda acción que aparentemente reclama la situación misma (como la fuga desordenada ante el peligro, "Sálvese quien pueda") repensando la situación toda y formulando un nuevo programa, por ejemplo: retroceso o evacuación ordenada.

La misma acción intencional ejercida en el fuero externo puede resultar frustrada por acontecimientos que escapan al control del agente; no logro alcanzar el tren a tiempo aunque lo corra, no consigo abrir la puerta porque la cerradura está trabada, etc. Pero la programación de una conducta puede ser frustrada por causas que no escapan al control del agente o los agentes (si el programa abarca a varios). En nuestra terminología diríamos que el programa debe ser primero abrazado por el proyecto para luego estar en condiciones de afrontar las contingencias de frustración propias de éste. En este nivel de profundidad de la forma en que se da el libre arbitrio en el hombre tienen su origen conocidos temas de filosofía jurídica, en particular el de la vigencia de las normas legisladas (que son programas de conducta para un grupo de convivencia) y que, serán vigentes solamente en la medida, en que los destinatarios las incorporen a sus proyectos.

1.4.6 El pasado reasumido en la acción. Nuestro pasado es reasumido - temáticamente o no - al emprender una acción.

Es cierto que la acción obra sobre el futuro -allí están las posibilidades y el *agendum*- pero el pasado no le es ajeno. Por lo menos en las acciones de intención fuerte que se ejercen en el mundo, cuando nos proponemos transformarlo o dejarlo como está, nuestro pasado es reasumido en cada nueva decisión. Así, por ejemplo, tengo en cuenta mi pasado como casado, padre, profesor, etc. para decidir, aceptar o no una salida con compañías de dudosa moralidad. Un político tendrá en cuenta toda su trayectoria como tal para tomar cualquier decisión que pueda comprometer su carrera.

NOTAS

Advertencia general

La alteración del plan inicial de la investigación y la mayor extensión consiguiente, obligaron a desarrollar partes sustanciales de ella en notas que profundizan el análisis de temas expuestos esquemáticamente en el texto propiamente dicho. Surgieron así notas de extensión variada, cada una de las cuales puede ser considerada como un trabajo monográfico, complementario de la línea general del argumento principal. El autor ruega se le excusen aquí algunas repeticiones inevitables. Pero entiende que se ha ganado en el tratamiento en profundidad de los temas respectivos.

1- Fenomenología y fenomenología existencial (I.3).

Un tránsito natural, partiendo de la fenomenología de Husserl hasta llegar a la fenomenología existencial, se obtiene en tres pasos: 1º) (cualquier cosa que sea la realidad) el sentido que la misma tiene para el hombre le es dado a éste como correlato de un acto de conciencia. Este principio es obvio para los actos de conciencia efectivamente llevados a cabo -que Husserl denomina actualmente objetivantes- pero puede fácilmente extenderse a; 2º) los actos potencialmente objetivantes, que Husserl tiene especialmente en cuenta ya en *Ideas...*, pues ellos también pueden ser objeto de reflexión y actualizar de este modo su poder de objetivación. Por último la fenomenología existencial pone de manifiesto que; 3º) cualquier hacer o quehacer del hombre puede ser objeto de reflexión, es decir, constituye un *cogito* prerreflexivo con virtualidad de objetivación.

Esto nos obliga a ampliar la “intencionalidad de la conciencia” a la “apertura al mundo” propia de la existencia (humana). El *ego cogito* cartesiano - que Husserl ha desplegado en su función objetivamente, dadora de sentidos como *ego cogito cogitatum*- se muestra así como la fusión en un acto único de un *cogito* prerreflexivo fundante y un *cogito* reflexivo fundado (la reflexión se ejerce siempre sobre algo ya dado). El interés metafísico por una existencia (la mía) necesaria se centra así en el *cogito* prerreflexivo ya que éste es el que da soporte a la evidencia existencial que canonizó Descartes. Pero no se advierte porqué la angustia heideggeriana o la náusea sartreana deban asumir un rol fundamental. Debe suspenderse toda pretensión metafísica u ontológica y concebir la fenomenología existencial, tal como se ha indicado, metodológicamente, como una ampliación insoslayable del concepto de

conciencia. Para la fenomenología existencial bien entendida, la existencia que constituye su objeto de estudio viene a identificarse con la conciencia. Pues la conciencia es aquello dado concomitantemente con cualquier acto de conciencia y que encierra en sí la posibilidad de ser ese u otro acto de conciencia. Si pudiéramos -como es idealmente posible hacerlo- hacer el inventario de las clases de actos de conciencia para irlos afirmando, uno detrás de otro, en el primer miembro de la sentencia cartesiana, este primer miembro nos iría mostrando en forma actual, aunque sucesiva, lo que en la segunda parte de la fórmula se menciona de golpe pero que sólo potencialmente nos es dado. Todavía más: si pudiéramos hacer la suma de los primeros miembros para después parangonar dicha suma con el segundo, la fórmula cartesiana se iría aproximando a una equivalencia pues, efectivamente, conciencia es pensar y/o dudar, y/o recordar, etc. Sin embargo, esta pretensión de llevar a actual, claro y distinto todo lo potencial, oscuro e informe peca de intelectualismo. Por cierto que la fenomenología pretende una descripción lo más exacta posible de su dato y que, por lo tanto, debe hacerlo objeto de esa descripción. Pero, por una parte, resulta obvio que esta tarea es infinita, pues siempre hay más en lo dado que en lo conocido y, por la otra, debe respetarse la intuición básica del *cogito* que es, como hemos dicho, la articulación de algo destacado clara y actualmente, con la existencia, dada en forma oscura y potencial. Vilanova, J. “Por qué una fenomenología existencial” (1966), incluido como Apéndice I en *Elementos de Filosofía del Derecho*, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 1984, págs. 343 nota y 346/7.

En lo que hace a Heidegger, un punto de vista semejante había sido expuesto por el mismo Husserl en carta a Ingarden del 2/12/1929: “no puede incluirlo (a Heidegger) desde el punto de vista metodológico, en la fenomenología” (cit. por Mario A. Presas en “Acerca del programa de la fenomenología” en *Doctor Carlos Cossio*, Homenaje Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán 1989, Tomo I, pág. 94).

2- Supuesto y fundamento (I.3.1)

La concepción misma de Husserl de la filosofía como saber sin supuestos, como saber crítico que estudia los supuestos de todo conocimiento (y también los supuestos del conocimiento que ella encarna), estuvo, desde los inicios mismos de su tarea y hasta llegar a hacer explícita la fenomenología como reflexión sobre el Mundo de la

Vida (*Lebenswelt*), gravada por una confusión; pues el 'supuesto' lo entendió Husserl como fundamento, pero esta noción, bastante oscura, fue interpretada, a su vez, como fundamento en sentido lógico; en suma, aunque esto no es plenamente explícito, como la relación entre las premisas y las conclusiones de un raciocinio. Puede verse, en este sentido, Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta* (1911), Nova, Buenos Aires, 3ª ed., 1973, págs. 43,47,97 y 104. Como dice Eugenio Pucciarelli en el estudio de 1962 que figura como Introducción a la edición citada: " El sistema...se organiza en el proceso de la fundamentación del saber y consiste en la unidad del nexo que enlaza fundamento y consecuencias (pág. 19). (La reforma de la filosofía propuesta por Husserl) era muy ambiciosa: no sólo afectaba a la filosofía sino que repercutía sobre las demás ciencias, que en adelante pasaban a la condición de miembros subordinados de esta ciencia universal que es la filosofía (pág. 30).

Pero esta pretensión excesiva del primer Husserl no alcanza al Husserl del *Lebenswelt*, cosa que, Pucciarelli no alcanza a advertir, pues si la vida cotidiana se toma como tema de descripción y se fundan en las estructuras propias de la misma las construcciones con las que avanza el conocimiento de sentido común sobre la realidad, es obvio que este conocimiento, podrá tener una relación histórico-contingente con el nacimiento de las ciencias pero en ningún caso pretende *disponer a priori* de principios; de un conjunto de axiomas y principios que funcionen como tales para todos los conocimientos científicos, tanto los más o menos, axiomatizados como aquellos más dependientes de hipótesis contrastables.

3- La 'epojé' fenomenología como lenguaje de 2do. nivel. Aplicación y ampliación de la teoría - sobre niveles de lenguaje (I.3.3).

La doctrina sobre el lenguaje -objeto y el metalenguaje (Tarski, 1933) se aplica directamente a la noción fenomenológica de epojé cuando la reflexión fenomenológica se ejerce sobre un acto lingüístico. Este último funciona como lenguaje -objeto y la descripción que de él hace el fenomenólogo como metalenguaje. Pero la reflexión y descripción pueden hacerse sobre un acto no lingüístico, por ejemplo, una percepción. En estos casos el objeto de la descripción no es un acto lingüístico y no podemos hablar, con rigor de un lenguaje -objeto. La, teoría misma debe, pues, ser extendida para comprender como 2do. nivel también a los actos lingüísticos que se refieren a otros actos objetivantes. Pues en el nivel lingüístico (descriptivo de actos lingüísticos o no) si bien se da por supuesta la

existencia de estos actos, objeto de la reflexión, no se da, en cambio, por supuesta la existencia de sus objetos intencionales. Los actos -objeto - lingüísticos o no lingüísticos - tienen, en la actitud natural, una tesis de creencia en sus respectivos objetos intencionales. Esta tesis de creencia es solamente descriptiva por el fenomenólogo. Pero al limitarse a describirla, él no la hace suya. La 'desconecta' como dice Husserl. La tesis de creencia en el mundo y en los objetos que lo pueblan, propia de la actitud natural, arrastra consigo todos los excesos, errores e ilusiones que se ponen mejor de manifiesto en el realismo ingenuo de sentido común; pero justamente es esto lo que se procura evitar para fundar el conocimiento: el fenomenólogo describe la tesis de creencia propia de la actitud natural pero no hace uso de ella. En esto consiste la *epojé* que libera al fenomenólogo de los excesos y errores que son un corolario inevitable de esa tesis de creencia.

Es interesante destacar que en la filosofía analítica, prevaleciente en el estudio filosófico de] lenguaje, el tema de los niveles de! lenguaje deriva de un lenguaje - objeto de primer nivel hacia niveles crecientes que se pierden en una escalera indefinida hacia el vacío. En la dirección opuesta que hemos seguido, la fenomenología busca un nivel básico o inicial que puede no ser lingüístico.

4. La filosofía como saber sin supuestos (I.3.3.)

Asiste razón a Danilo Cruz Vélez (*Filosofía sin supuestos*. Sudamericana, Buenos Aries, 1970) cuando sostiene que la filosofía, como saber sin supuestos, no puede reposar en conceptos meramente operativos y que debe tematizar, por ello, todos sus conceptos. Pero esta tarea sería infinita tan pronto se advierte que las definiciones son nominales, es decir, definiciones de palabras, y no reales (de las cosas mismas). A ello se corresponde, armónicamente, que la realidad se caracteriza por ser susceptible de una inspección sin límites (siempre puede inspeccionarse algún aspecto nuevo de la realidad), en tanto que una definición, por larga que sea, debe concretarse en un repertorio finito de conceptos. Esta dificultad del saber filosófico no puede resolverse - como pretenden muchos autores (Heidegger y Cruz Vélez incluidos) - acudiendo a la historia de la filosofía. Aparte de esta pretensión un círculo vicioso - pues necesitamos alguna noción de filosofía para comenzar su historia - queda bastante al desnudo un ingrediente ideológico que excluirá a aquellos pueblos que no tienen una gran tradición filosofía. Pero 'presupuesto' puede entenderse de dos sentidos. En un sentido de la palabra solamente un concepto puede ser un

auténtico presupuesto. En este sentido es verdad que la filosofía es, o aspira a ser, un saber sin supuestos, que puede constituirse sin presuponer un repertorio de conceptos bien definidos. Pero en otro sentido, presupuesto no requiere ser un concepto. Puede ser una creencia, una actitud o una expectativa que está implicada en la vida misma y en la acción, sin haber alcanzado el carácter de lo explícito y conceptual. En este último sentido la filosofía no está exenta de supuesto. De esta manera queda zanjada - como decimos en el texto - esta ardua cuestión.

Si la interpretación que hemos dado de la 'epojé' es correcta, la cuestión queda zanjada porque la vida misma está supuesta en todo reflexionar y filosofar. Constituye un punto de partida insoslayable. Pero que esté supuesta en este sentido y que la actividad propia de la vida constituya el punto de partida de todo filosofar, no quiere decir que la vida constituya un presupuesto conceptual explícito.

5- El conocimiento intuitivo contiene universales (esencias) susceptibles de crítica y rectificación (I.3.4 y I.3.5).

La crítica de Popper al conocimiento inmediato o intuitivo se encuentra en *La lógica de la investigación científica* (1934), Tecnos, Madrid 1962, pág. 90 y 395. Sin perjuicio de la réplica que se desarrolla en el texto, convendrá aquí advertir que la crítica de Popper yerra el blanco si el conocimiento intuitivo se integra con universales rectificables, como es el caso. En primer lugar, atento al plano intuitivo, no discursivo, de este conocimiento (por ejemplo: una percepción) no podemos hablar de 'conceptos' o 'términos'. Se nos impone hablar de 'esencias'. Pero esta palabra ha estado ligada en la tradición filosófica de tal manera a Platón y Aristóteles que casi parece una traición hablar de 'esencias' rectificables. Sin embargo es menester hacerlo: por 'esencia' entendemos lo universal en el plano intuitivo. Pero puesto que no hay conocimiento de lo individual, resulta que, como machacó Husserl reiteradamente, todo 'hecho' (individual) está subordinado a alguna esencia (en el plano del conocimiento intuitivo que aquí estamos estudiando). Y estas 'esencias' - como Husserl mismo terminará por admitir - no tienen nada de irrevocable o definitivo. Son revisadas y rectificables.

El punto puede ilustrarse con el análisis al que ha sido sometida la percepción rectora en el hombre y en muchos animales: la visión. Dice al respecto Binford Th. O. en 1985 ("*La máquina que ve*", incluido en Minsky M. y otros. *Robótica*, ed. Planeta, Barcelona 1986, pág. 77 a 97): "Un rasgo final de la visión que hace tan difícil imitarlo

es el simple hecho de que contenga tantos elementos. El sistema de visión humano, como parte del proceso de ver, lleva a cabo aproximadamente doscientas tareas distintas. Un sistema de visión es capaz de descubrir un perro en casi cualquier representación razonablemente clara: en forma de un perro real y vivo, tanto si es un *poodle* de juguete como un San Bernardo, un dibujo o la foto de un perro, una imagen en movimiento en una pantalla de televisión, o de cine, o una escultura de perro, o su silueta. No sólo esto sino que podemos reconocer una perro desde casi cualquier ángulo y en condiciones de iluminación cualesquiera. “Ver” supone la capacidad de utilizar el conocimiento anteriormente adquirido sobre el mundo, la capacidad de extraer analogías entre este conocimiento y la imagen u objeto que está delante nuestro (un perro), y la capacidad de discernir la esencia del perro, en cualquier cosa, desde un dibujo hasta el animal real. Nuestro sistema de visión lo hace todo rutinariamente, y en gran parte de modo automático...”

“Los investigadores de la Inteligencia Artificial están intentando saber cómo conseguimos reconocer un objeto, cómo acaba teniendo sentido para nosotros. Lo que llamamos visión de alto nivel relaciona los objetos que vemos con modelos de objetos. Esto equivale a construir modelos completos tridimensionales de nuestra observación del objeto en sí y compararlo con nuestros modelos en la memoria visual. Se ocupa de abstraer a partir de modelos individuales. Este nivel es una parte muy importante de la percepción y, por varios motivos, uno de los principales que en esta fase la mente está a punto de hacer la transición al aprendizaje. Hemos visto miles de formas y tenemos el potencial de identificar millones”.

“El proceso de comparación se inicia encontrando una subclase de objetos similares, por ejemplo cuadrúpedos que podrían corresponderse con una observación anterior de un caballo...Cuando vemos un objeto concreto, lo referimos a nuestros modelos que son sugerencias del mundo externo que agrupan los objetos en clases... ¿Cuál sería el sistema más significativo que permitieran captar la esencia de la silla con un sistema de visión? La mayoría de las personas sugerirían que la manera de resumir una silla sería disponer de un modelo general en forma de silla. Y estarían equivocados. Ninguna forma puede llamarse silla. Si lo pensamos con suficiente detenimiento descubriremos que una silla no se clasifica por su forma, sino por su función. En general podríamos decir que una silla es una superficie plana de sostén para nuestra parte trasera sentada, ...” Aunque un robot inteligente no sepa nada sobre sillas concretas debería disponer de la memoria visual capaz de almacenar

información sobre sillas en general y de la capacidad de describir una silla si la viera. Nosotros hacemos algo semejante sin darnos cuenta. Quizás después de un largo paseo por el bosque estamos cansados y decimos: "Bueno, aquí no hay ninguna silla, pero este tronco de árbol servirá para sentarme". En la práctica este tronco de árbol se ha convertido en silla".

6- Realidad y apariencia. El esencialismo y la fenomenología (I.3.4 y I.3.5).

En su crítica al esencialismo descubre Popper la realidad de nuestro mundo ordinario: "El esencialismo considera nuestro mundo como una mera apariencia, detrás de la cual cree descubrir el mundo real. Esta concepción debe ser descartada una vez que tomamos conciencia del hecho de que el mundo de cada una de nuestras teorías puede ser explicado, a su vez, por otros mundos descritos por otras teorías, teorías de un nivel superior de abstracción, universalidad y testabilidad. La doctrina de una realidad esencial o última se derrumba junto con la doctrina de la explicación última".

"Puesto que... las nuevas teorías científicas son, al igual que las viejas, genuinas conjeturas, son también genuinos intentos por descubrir esos otros mundos. Así, nos vemos conducidos a considerar a todos esos mundos, incluyendo nuestro mundo ordinario, como igualmente reales; o mejor quizás, como aspectos o capas igualmente reales del mundo real". Popper, K. *el desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones* (1959). Paidós, Buenos Aires 1967, pág. 137, 2ª edición 1983, pág. 150.

Como es sabido la fenomenología trata de hacer objeto de estudio al fenómeno, lo dado o aparente que adquiere rango ontológico tan pronto se descarta la *capitis deminutio* que importa su caracterización como "mera" apariencia. Aunque no se haga profesión de fe fenomenológica, debe admitirse que la modificación que sufre un ente dotado de sensibilidad cuando es afectado a través de sus sentidos, por acontecimientos externos, *constituye también una realidad*. Concebir esa modificación como "mera" apariencia - y no como parte de la realidad - lleva al esencialismo, que ya descartamos, o al fisicalismo, un prejuicio filosófico inaceptable que empobrece definitivamente el ámbito de lo real y de lo significativo con su obsesión por la *materia* (materialismo) que, al fin de cuenta la Física misma ha terminado por relativizar.

Una concepción amplia de la realidad, debe conservar, sin embargo, dos notas que la caracterizan: su capacidad de frustrar nuestras expectativas (o refutar nuestras teorías) y su virtualidad de ser un campo abierto para una inspección ulterior, indefinida en principio.

7- Hecho y esencia en el Husserl de *Ideas* (I.3.4 y I.3.5).

Se ha reprochado al Husserl de este período ser un continuador de Aristóteles, pródigo en la admisión de esencias constitutivas del moblaje del mundo. Puede ser que Husserl no haya sido muy claro en esto. Pero sus textos fundamentales de 1913 se encuentran ya en la dirección idealista - trascendental y lejos de todo realismo más o menos ingenuo. La esencia a la que se encuentra subordinado todo hecho le viene dada por el tipo de acto con el cual lo aprehende un sujeto. Así nos dice que “Un objeto individual no es meramente individual”; un “eso que está allí”, un objeto que sólo se da una vez, tiene en cuanto constituido “en sí mismo” de tal o cual manera, su índole peculiar, su dosis de predicables esenciales, que necesitan convenirle (en cuanto “es tal como es en sí mismo”) para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas. Así, por ejemplo, tiene todo sonido en sí y por sí una esencia y en la cima la esencia universal sonido en general o más bien acústico en general” (Husserl, E. *Ideas...*1913; F.C.E. México 1949, pág. 19/20).

Al analizar la percepción, los fenomenólogos sostienen que los actos de conciencia constituyen sentidos objetivos y que éstos tienen una legalidad propia que les viene impuesta por la legalidad propia de los actos de conciencia que los constituyen. Esto no pasa de ser un truismo: a nuestro ver corresponde alguna extensión coloreada en la cosa vista así como a nuestro oír corresponde algún sonido que tendrá por fuerza un volumen, una altura y un timbre propio. Sin embargo, si siguiendo esta línea de pensamiento, vamos en procura de “datos puros”, libres de toda teoría vamos por mal camino. Aún en el caso de un animal, su percepción va cargada de expectativas. El no ve manchas de color sino, por ejemplo, un grano comestible o un predador peligroso.

En resumen: para hacer justicia al pensamiento de Husserl según el desarrollo al que había llegado en 1913 cuando se publica el tomo I de *Ideas*, conviene tener presente que 1º) él no sostuvo que existían esencias inmutables que correspondan *en sí*, a los hechos o entes individuales del mundo (a esto se oponía la dirección del idealismo trascendental) y 2º) que, aunque no llegó a divisar la riqueza de

expectativas defraudables que encierra toda percepción (para ello le faltaba transitar a la fenomenología existencial) ya advirtió que en una percepción no es todo dato (*hylé*) pues la percepción misma contiene momentos noéticos, que él llama *signitivos*, que anticipan algo que no está dado y que, por lo tanto, son susceptibles de frustración (la cara vista de la Luna, por ejemplo, remite a la no vista que es anticipada como continuidad más o menos homogénea con la cara vista).

8- Los hechos puros y simples no existen (I.3.4 y I.3.5).

La aseveración rotunda la hace Alfred Schutz (1953 "Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action", en *El problema de la realidad social*, Amorrortu, Buenos Aires 1974, pág. 36). Schutz toma este aserto como punto de partida para explicar las construcciones de sentido común que estructuran el mundo de la vida cotidiana. Pero le interesa destacar que el punto ya había sido ganado por la filosofía de su época y desde las corrientes filosóficas más diversas: " ... nos interesa la concepción básica que Whitehead comparte con muchos otros destacados pensadores de nuestra época, tales como William James, Dewey, Bergson y Husserl, y que de modo muy general puede ser formulada así: *Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias*, del nivel respectivo de organización del pensamiento. En términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados, ya sea que se los considere separados de su contexto mediante una abstracción artificial o bien insertos en él. En uno u otro caso, llevan consigo su horizonte interpretativo interno y externo. Esto no significa que en la vida diaria o en la ciencia seamos incapaces de captar la realidad del mundo; sino que captamos solamente ciertos aspectos de ella: los que interesan para vivir o desde el punto de vista de un conjunto de reglas de procedimiento aceptadas para el pensar, a las que se denomina método científico". (El subrayado es nuestro).

Actualmente se admite sin discrepancias que toda percepción de hechos contiene lo que se suele denominar una "*carga teórica*". Chalmers explica en forma muy convincente cómo el condicionamiento sociocultural determina en buena medida qué puede ser visto pese a que el ojo actúa como una cámara fotográfica (Chalmers, A.,

Qué es esa cosa llamada ciencia, Siglo XXI, Madrid 1984, págs. 42 y 45). En el mismo sentido, Brown, H. *La nueva filosofía de la ciencia*, Tecnos, Madrid 1984, pág. 105.

9- La fenomenología y el método del equilibrio reflexivo (I.3.4 y I.3.5).

Tradicionalmente se considera a Husserl un *fundacionista* en el sentido de que la multiplicidad de sentidos que adjudicamos a los entes intramundanos encontraría un fundamento único e inalterable en las estructuras propias de la subjetividad (idealismo trascendental). Sin embargo lo que hemos venido diciendo sobre esencias rectificables, especialmente en la nota 5 *supra*, nos advierte contra esta interpretación escolar del método fenomenológico.

El profesor Dagfin Follesdal, en una conferencia pronunciada entre nosotros el 12/10/1987, en la sede de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, y más tarde en las conferencias Tanner, organizadas por la UBA en junio de 1988, se ha hecho cargo de estas características del método fenomenológico llegando, finalmente, a sostener que el método de Husserl se aproxima más al del "*equilibrio reflexivo*" preconizado por John Rawls en su investigación sobre la justicia y para la epistemología en general por W. V. Quine, maestro de Follesdal.

Rawls denomina, "equilibrio reflexivo" al método que usa para elaborar su teoría de la Justicia. Este método tiene en cuenta nuestras intuiciones comunes respecto de situaciones o conductas justas o injustas pero no se basa solamente en ellas. Pues, a medida que el procedimiento diseñado para acordar los principios de justicia avanza en el esclarecimiento de estos principios, ellos se utilizan para ponderar estas intuiciones, para corregirlas y desbistarlas de modo que pasen a ser racionalmente ponderadas, traducibles en juicios considerados, reflexivos. Por otra parte, los principios mismos son construidos en forma de no violentar desconsideradamente nuestras intuiciones comunes de justicia. Vale decir que el método funciona a dos puntas pues permite correcciones tanto en la periferia de nuestro conocimiento, constituida por la experiencia (tal como se da en las intuiciones éticas y políticas sobre lo justo), como en los principios que están en juego.

Por su parte Quine sostiene que aún las leyes de la lógica y de las matemáticas son susceptibles de revisión sobre la base de contrastaciones empíricas. Lo que sucede es dichas leyes ocupan un lugar muy central en nuestro esquema conceptual, lugar que se encuentra alejado de los enunciados periféricos de experiencia. Esta

posición central las preserva de una refutación inmediata por contraejemplos pues siempre preferimos sacrificar algunos enunciados o leyes de carácter intermedio, más próximos a la periferia de nuestro esquema conceptual. Tenemos una razonable actitud conservadora respecto del conjunto de nuestro esquema conceptual con el que tratamos de captar la realidad: preferimos introducir en él las modificaciones menores que lo alteren menos en su conjunto y no aquellas más o menos catastróficas que nos obligarían a abandonarlo (y tener que inventar uno nuevo). "Así, y pese a toda su 'necesidad' las leyes lógicas y de las matemáticas pueden abrogarse... Por ser tan centrales estas leyes, cualquier revisión de las mismas se tomaría como la adopción de un nuevo sistema conceptual... (Quine, W.V., *Los métodos de la lógica*. Ariel, Barcelona 1981, pág. 18).

En una gradación creciente encontraríamos la epistemología falsacionista que tiene por campeón indiscutido a Popper aunque su principio básico es conocido desde antiguo. En el equilibrio reflexivo se admiten ajustes, tanto en las estructuras centrales de nuestro pensamiento (aunque estos ajustes sean raros) como en la periferia. Esta última predomina finalmente en el falsacionismo ya que ella constituye la experiencia con un contacto máximo con la realidad misma. El falsacionismo general, en nuestra opinión, constituye una consecuencia de la teoría de la verdad de Alfred Tarski, consecuencia expuesta por él mismo aunque no se haya dado a este punto la importancia que merece (V. Tarski A. "*La concepción semántica de la verdad*" en *Antología Semántica*, ed. M. Bunge, Buenos Aires, Nueva Visión 1962, especialmente las secciones 20 a 22, pág. 148 y sigs).

10- Algunos caracteres del tiempo subjetivo (I.4.3 y I.4.4).

En el texto nos ocupamos de la estructura del tiempo de la decisión / acción. Dado que esta última constituye el plano más originario en el que se da la libertad en todo agente, la estructura del tiempo que allí se manifiesta gobierna y puede ser generalizada para todo lo que se ha entendido como tiempo, subjetivo o inmanente. Este último ha sido abordado por lo menos desde San Agustín y se lo ha relacionado especialmente con el pensar actual por parte de un sujeto (*cogito*), Husserl lo trató con alguna extensión en su *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* (1904 y 1910, ed. Nova, Buenos Aires 1959; ver especialmente págs. 57/61 y 74/82). También ha ocupado largamente a Sartre y Heidegger. Pero no vamos a hacer historia

de la filosofía, sino exponer el tema por cuenta propia sin negar por ello que nos servimos de los aportes hechos por estos destacados fenomenólogos.

El *cogito* cartesiano constituye la fusión, en un acto único, de dos *cogito*, uno *prerreflexivo* y el otro *reflexivo*. El prerreflexivo se nos hace patente (con su objeto temático y su sujeto necesario) gracias al segundo. Pues podemos vivir en el prerreflexivo sin advertir nada de ello. Cuando ocurre que reflexionamos, haciendo así tema al primer *cogito*, ambos se funden en un acto único y es este último el que detenta una *evidencia indubitable*. La fusión es una *fundación* porque el *cogito* reflexivo (además de la decisión de llevarlo a cabo) requiere del prerreflexivo como apoyo o sustento. El *cogito pleno* (en sentido cartesiano; ése que detenta una evidencia indubitable) se muestra en el tiempo inmanente como un presente en desenvolvimiento que retiene su propio pasado y anticipa su propio futuro. El contenido de ese pasado está dado por el *cogito* prerreflexivo que se mantiene vivo como *retenido* en el presente del acto pleno mientras el acento del vivir (el acto pleno) se va desplazando, también sin discontinuidad hacia el futuro de ese presente, tal como ese futuro se presenta en el *cogito* reflexivo. Este momento fundado aparece como un “volver la mirada” hacia algo dado previamente aunque no explícitamente. Lo explicitado es previo a la explicitación. La decisión de “volver la mirada”, de reflexionar, se apoya en un ‘tener a la vista’.

Toda reflexión supone un acto sobre el que se ejerce. Puede haber reflexiones de segundo grado, vale decir, sobre reflexiones. Pero, siguiendo el hilo de ellas, nos encontramos en últimos términos con actos prerreflexivos propiamente dichos, de sentido trascendente. No dirigidos a otros actos sino al mundo. La vida como trascendencia, como apertura al mundo, es previa y fundante final de toda reflexión. Toda reflexión supone un acto sobre el cual se reflexiona, pero en este estrato último de los actos de sentido trascendente aquello sobre lo que se ejerce la reflexión - siempre un *cogito* prerreflexivo propiamente dicho - puede ser cualquier hacer (incluido en esto la percepción) o, mejor dicho, la parte consciente inseparable de todo hacer.

Quizás se intente obviar esta aparente complicación de los dos *cogito* suprimiendo el primero de ellos y quedándose con el segundo. Pero este intento está llamado al fracaso por la *intencionalidad*. No hay, en otros términos, conciencia que no sea conciencia de algo. La reflexión, como cualquier otro acto de conciencia, reclama su objeto propio, en este caso, un acto de conciencia. En vano se tratará de

argüir que el mismo acto puede funcionar como *cogito* y *cogitatum*, es decir, que se puede hacer objeto a sí mismo. Si la afirmación debe ser tomada al pie de la letra, si el acto de conciencia aislado e instantáneo tuviese que hacerse objeto a sí mismo, siempre sería imposible entender cómo este puro objeto, constituido como tal en el acto de reflexión, puede poseer aún actividad como para hacer, a su vez, objeto al acto de reflexión.

Diseño y diagramación: Osvaldo Escribano (Prensa Autónoma)

**© Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales Ambrosio Lucas Gioja
Facultad. de Derecho y Ciencias Sociales. U.B.A .1991**