

**02-090-013**  
**7 copias**  
(Gnoseología -  
Banega)

Ahora vemos por qué lado deberán indagar los capítulos siguientes. El «sentir» ha vuelto a ser para nosotros un problema. El empirismo lo había vaciado de todo misterio reduciéndolo a la posesión de una cualidad, y solamente alejándose mucho de la acepción ordinaria logró hacerlo. Entre sentir y conocer, la experiencia ordinaria establece un diferencia que no es la de la cualidad y el concepto. Esta rica noción del sentir se encuentra también en el uso romántico y, por ejemplo, en Herder. Designa una experiencia en la que no se nos dan unas cualidades «muertas», sino unas propiedades activas. Una rueda de madera colocada en el suelo no es *para la visión* lo mismo que una rueda acarreado un peso. Un cuerpo en reposo, al no ejercerse ninguna fuerza sobre el mismo, no es para la visión lo mismo que un cuerpo en donde se equilibran unas fuerzas contrarias.<sup>1</sup> La luz de una bombilla cambia de aspecto para el niño cuando, luego de una quemazón, deja de atraer su mano para convertirse, al pie de la letra, en repelente.<sup>2</sup> La visión está ya habitada por un sentido que le da una función en el espectáculo del mundo, lo mismo que en nuestra existencia. El *quale* puro solamente nos sería dado si el mundo fuese un espectáculo y el propio cuerpo un mecanismo del que tomaría conocimiento una mente imparcial.<sup>3</sup> El sentir, al contrario, reviste a la cualidad de un valor vital, la capta, primero, en su significación para nosotros, para esta masa pesada que es nuestro cuerpo, y de ahí que el sentir implique siempre una referencia al cuerpo. El problema estriba en comprender estas relaciones singulares que se tejen en las partes del paisaje entre sí o entre éste y yo como sujeto encarnado, y por las que un objeto percibido puede concentrar en sí toda una escena o devenir la *imago* de todo un segmento de vida. El sentir es esta comunicación vital con el mundo que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. A él deben objeto percibido y sujeto perceptor su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo del conocimiento intentará descomponer. Con el problema del sentir redescubrimos el de la asociación y la pasividad, que han dejado de ser problema porque las filosofías clásicas se colocaban por debajo y por encima de ellas,

1. KOFFKA, *Perception, an Introduction to the Gestalt Theory*, pp. 558-559.

2. KOFFKA, *Mental Development*, p. 138.

3. SCHOLER, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, p. 408.

saber científico, a la reflexión psicológica y a la reflexión filosófica.

La ciencia y la filosofía han sido llevadas, durante siglos, por la fe originaria de la percepción. La percepción se abre a las cosas. Esto quiere decir que se orienta como hacia su fin, hacia una *verdad en sí*, en la que se halla la razón de todas las apariencias. La tesis muda de la percepción es que la experiencia puede coordinarse en cada instante con la del instante anterior y con la del instante posterior; mi perspectiva, con las de otras consciencias—que todas las contradicciones pueden eliminarse, que la experiencia monádica e intersubjetiva es un único texto sin lagunas—, que lo que ahora es, para mí, indeterminado podría ser determinado para un conocimiento más completo que está como realizado de antemano en la cosa o, mejor, que es la misma cosa. La ciencia no fue, primero, más que la secuencia o ampliación del movimiento constitutivo de las cosas percibidas. Así como la cosa es la invariante de todos los campos sensoriales y de todos los campos perceptivos individuales, de igual modo el concepto científico es el medio para fijar y objetivar los fenómenos. La ciencia define un estado teórico de los cuerpos no sujetos a la acción de fuerza ninguna, define, por ende, la fuerza y reinstituye, con el auxilio de estos componentes ideales, los movimientos efectivamente observados. Establecida estáticamente las propiedades químicas de los cuerpos puros, deduce las de los cuerpos empíricos y parece, así, sostener el mismo plan de la creación o, en todo caso, encontrar una razón inmanente en el mundo. La noción de un espacio geométrico, indiferente a sus contenidos, la de un desplazamiento puro, que no alteraría por sí las propiedades del objeto, proporcionaban a los fenómenos un medio de existencia inerte en donde cada acontecimiento podía vincularse a unas condiciones físicas responsables de los cambios ocurridos, y contribuían, pues, a esta fijación del ser en que parecía consistir la tarea de la física. Al desentorquer así el concepto de cosa, el saber científico no tenía consciencia de estar trabajando sobre un presupuesto. Precisamente porque la percepción, en sus implicaciones vitales, y con anterioridad a todo pensamiento teórico, se da como percepción de un ser, la reflexión no creía enfrentarse con una genealogía del ser y se contentaba con buscar las condiciones que lo hacen posible. Incluso teniendo en cuenta los avatares de la consciencia determinante, incluso admitiendo que la constitución del objeto no está nunca acabada, nada quedaba por decir del objeto fuera de lo que del mismo dice la ciencia; el objeto natural siendo para nosotros una unidad ideal y, según la célebre expresión de Lachelier, un entrelazamiento de propiedades generales. Por más que se quitara a los principios de la ciencia todo valor ontológico,

5. Como hace L. Brunschwig.

4. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, t. III, *Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 77-78.

Así, pues, la «sensación» y el «juicio» han perdido, conjuntamente, su claridad aparente: nos hemos percatado de que su claridad requiera el prejuicio del mundo. Desde el momento en que intentábamos representar, por medio de aquellas, la consciencia en vías de percibir, definirlas como momentos de la percepción, y avivar la experiencia perceptiva olvidada y controrollar estas dificultades nos referíamos implícitamente a un nuevo género de análisis, a una nueva dimensión en la que esas habrían de desaparecer. La crítica de la hipótesis de constancia y, más generalmente, la reducción de la idea de «mundo», abrían un *campo fenomenal*, que ahora debemos circunscribir mejor, y nos invitaban a encontrar de nuevo una experiencia directa que hay que situar, cuando menos provisionalmente, con referencia al

y les daban todo o no les daban nada: ora se entendía la asociación como una simple coexistencia de hecho, ora se la derivaba de una construcción intelectual; ora se importaba la pasividad de las cosas al espíritu, ora el análisis reflexivo encontraba en ella una actividad de entendimiento. Estas nociones, por el contrario, toman su sentido pleno si se distingue el sentir de la cualidad; en tal caso la asociación, o mejor, la «amidad», en el sentido kantiano, es el fenómeno central de la vida perceptiva, ya que ella es la constitución, sin modelo ideal, de un conjunto significativo, y el análisis reflexivo ya no borra la distinción de la vida perceptiva y el concepto, de la pasividad y la espontaneidad, porque el atomismo de la sensación no nos obliga a buscar en una actividad de vinculación el principio de toda coordinación. Finalmente, después del sentir, también el entendimiento tiene necesidad de ser nuevamente definido, ya que la función general de vinculación que el kantismo le atribuye es ahora común a toda la vida intencional y resulta, pues, insuficiente para designar. Procuraremos poner de manifiesto en la percepción así la infraestructura instintiva como las superestructuras que median el ejercicio de la inteligencia, se establecen sobre aquella. Como dice Cassirer, al mutilar la percepción por arriba, el empirismo la mutilaba también por abajo: «la impresión queda tan falta de sentido instintivo y afectivo como de significación ideal. Podríamos añadir que, mutilar la percepción por abajo, tratarla, de buenas a primeras, como un conocimiento y olvidar su fondo existencial, es mutilarla por arriba, ya que equivale a dar por adquirido y pasar en silencio el momento decisivo de la percepción: el surgir de un mundo *verdadero y exacto*. La reflexión estará segura de haber encontrado el centro del fenómeno si es igualmente capaz de clarificar su inherencia vital y su intención racional.

sin dejarles más que un valor metódico,<sup>6</sup> esta reserva en nada cambiaba, en lo esencial, la filosofía, porque el único ser pensable era definido por los métodos de la ciencia. El cuerpo viviente, en estas condiciones, no podía escapar a las determinaciones que eran las únicas en hacer del objeto un objeto y sin las cuales aquél no habría cabido en el sistema de la experiencia. Los predicados de valor que el juicio reflexivo le confiere debían ser vehiculados en el ser por una primera capa de propiedades físico-químicas. La experiencia común halla una conveniencia y una relación de sentido entre el gesto, la sonrisa, el acento de un hombre que habla. Pero esta relación de expresión recíproca, que pone de manifiesto el cuerpo humano como manifestación al exterior de una cierta manera de ser-del-mundo, tenía que resolverse, para una fisiología mecanicista, en una serie de relaciones causales. Había que vincular a unas condiciones centripetas el fenómeno centrífugo de la expresión, reducir a procesos en tercera persona esta manera particular de tratar el mundo que es el comportamiento, anivelar la experiencia a la altura de la naturaleza física y convertir el cuerpo viviente en algo sin interior. Las tomas de posición afectivas y prácticas del sujeto viviente frente al mundo se resorbían, pues, en un mecanismo psico-fisiológico. Toda evaluación había de resultar de una transferencia por la que unas situaciones complejas se volvían capaces de despertar las impresiones elementales de placer y dolor, estrechamente vinculadas a unos aparatos nerviosos. Las intenciones motrices del viviente se convertían en movimientos objetivos: a la voluntad no se le otorgaba más que un fiat instantáneo, dejando para el mecanismo nervioso la ejecución del acto. El sentir, así desligado de la afectividad y la motricidad, se resolvía en la simple recepción de una cualidad, y la fisiología creía poder seguir, desde los receptores hasta los centros nerviosos, la proyección en el viviente del mundo exterior. El cuerpo viviente, así transformado, dejaba de ser mi cuerpo, la expresión visible de un Ego concreto, para convertirse en un objeto entre los demás. Correlativamente, el cuerpo del otro no podía manifestarse como la envoltura de otro Ego. No era más que una máquina y la percepción del otro no podía ser verdaderamente percepción *del otro*, porque era el resultado de una inferencia y no ponía detrás del autómatas más que una consciencia en general, causa transcendente y no habitante de sus movimientos. No teníamos, pues, una constelación de Yos coexistente en un mundo. Todo el contenido concreto de los «psiquismos» que resultaba, según las leyes de la psico-fisiología y de la psicología, de un determinismo de universo, se encontraba integrado *al en-sí*. No había más *para-sí* verdadero que el pensamiento del sabio que descubre este sistema y es el único en dejar de estar

situado en el mismo. De esta forma, mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior, en un espectador imparcial. El naturalismo de la ciencia y el espiritualismo del sujeto constituyente universal, en el que desembocaba la reflexión sobre la ciencia, tenían en común el anivelar la experiencia: delante del Yo constituyente, los Yo empíricos son ya objetos. El Yo empírico es una noción bastarda, amalgama del en-sí y del para-sí, al que la filosofía reflexiva no podía dar estatuto ninguno. En cuanto tiene un contenido concreto, el Yo está inserto en el sistema de la experiencia, no es, pues, su sujeto; en cuanto sujeto, es hueco y se reduce al sujeto transcendental. La idealidad del objeto, la objetivación del cuerpo viviente, la pro-proposición del espíritu en una dimensión del valor sin relación con la naturaleza: tal es la filosofía transparente a la que se llegaba al continuar el movimiento cognoscitivo inaugurado por la percepción. Muy bien podía decirse que la percepción es una ciencia comenzante, la ciencia una percepción metódica y completa,<sup>7</sup> puesto que la ciencia no hacía más que seguir acriticamente el ideal del conocimiento fijado por la cosa percibida.

Pues bien, esta filosofía se destruye a sí misma ante nuestros ojos. El objeto natural ha sido el primero en evadirse, y la física ha reconocido los límites de sus determinaciones exigiendo una manipulación y una contaminación de los conceptos puros que ella se había dado. A su vez, el organismo opone al análisis físico-químico, no las dificultades de hecho de un objeto complejo, sino la dificultad de principio de un ser significativo.<sup>8</sup> Mas generalmente, la idea de un universo de pensamiento o de un universo de valores, en donde se confrontarían y conciliarían todas las vidas pensantes, se halla puesta en tela de juicio. La naturaleza no es de sí geométrica, sólo lo parece para un observador prudente que se limite a los datos macroscópicos. La sociedad humana no es una comunidad de espíritus razonables, solamente ha podido entenderse de esta forma en los países favorecidos en donde se había logrado un equilibrio vital y económico de forma local y por un tiempo. La experiencia del caos, lo mismo en el plano especulativo que en el otro, nos invita a ver el racionalismo en una perspectiva histórica de la que, por principio, pretendía escapar, a buscar una filosofía que nos haga entender el surgir de la razón en un mundo que ella no ha hecho y preparar la infraestructura vital sin la que razón y libertad se vacían y descomponen. No diremos que la percepción sea una ciencia que se inicia, sino, al contrario, que la ciencia clásica es una percepción que olvida sus orígenes y se cree acabada. El primer acto

7. Cf., por ejemplo, ALAIN, *Quatre-vingt-un chapitres sur l'Esprit et les Passions*, p. 19, y BRUNSCHWIG, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 468.

8. Cf. *La Structure du Comportement*, y más abajo, Ia Parte.

6. Cf., por ejemplo, *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, p. 536.

ción immanente. De forma más general, es la misma noción de inmediata la que se encuentra transformada: en adelante, serán inmediatos no ya la impresión, el objeto que no forma más que una unidad con el sujeto, sino el sentido, la estructura, la ordenación espontánea de las partes. Mi propio «psiquismo» no se me ofrece de otro modo, ya que la crítica de la hipótesis de constancia me enseña además a reconocer, como datos originales de la experiencia interior, la articulación, la unidad metódica de mis comportamientos, y que la introspección, reducida a lo que ésta tiene de positivo, consiste también en explicitar el sentido immanente de una conducta.<sup>9</sup> Así lo que descubrimos, al superar el prejuicio del mundo objetivo, no es un mundo interior tenebroso. Y este mundo vivido no es absolutamente ignorado, como la interioridad bergsoniana, por la conciencia ingenua. Al hacer la crítica de la hipótesis de constancia y poniendo de manifiesto los fenómenos, el psicólogo va sin duda contra el movimiento natural del conocimiento, que atraviesa ciegamente las operaciones perceptivas para ir derechamente hacia su resultado teleológico. Nada hay más difícil que saber exactamente *lo que vemos*. «Dentro de la intuición natural hay una especie de "cripto-mecanismo" que hemos de romper para llegar al ser fenomenal»<sup>10</sup> o una dialéctica por la que la percepción se disimula a sí misma. Pero si la esencia de la conciencia es de olvidar sus propios fenómenos y posibilitar así la constitución de las «cosas», este olvido no es una simple ausencia, es la ausencia de algo que la conciencia podría hacerse presente a sí, en otras palabras, la conciencia sólo puede olvidar los fenómenos porque puede recordarlos, sólo los ignora en favor de las cosas porque son ellos la cuna de las mismas. Por ejemplo, los fenómenos nunca son absolutamente ignorados por la conciencia científica que toma prestados a las estructuras de la experiencia vida todos sus modelos; lo que simplemente ocurre es que la conciencia científica no los «tematiza», no explicita los horizontes de conciencia perceptiva de que está rodeada y cuyas relaciones concretas intenta expresar objetivamente. La experiencia de los fenómenos no es, pues, como la intuición bergsoniana, la vivencia de una realidad ignorada, hacia la cual no conduce ningún paso metódico —es la explicación o la revelación de la vida precientífica de la ciencia y a la que ésta remiten constantemente. No es una conversión irracional, es un análisis intencional.

Si, como puede verse, la psicología fenomenológica se distingue en todos sus caracteres de la psicología de introspección, es

9. Así, en los capítulos siguientes, podremos indistintamente recurrir a la experiencia interna de nuestra percepción y a la experiencia «externa» de los sujetos perceptores.

10. SCHERER, *Idole der Selbstkenntnis*, p. 106.

filósofo sería, pues, el de volver al mundo vivido, más acá del mundo objetivo, pues es en él que podremos comprender así el derecho como los límites del mundo objetivo, devolver a la cosa su fisiónomía concreta, a los organismos su manera propia de tratar al mundo, su inherencia histórica a la subjetividad, volver a encontrar los fenómenos, el estrato de experiencia viviente a través de la que se nos dan el otro y las cosas, el sistema «Yo-El Otro-las cosas» en estado de nacimiento, despertar de nuevo la percepción y desbaratar el ardid por el que ésta se deja olvidar como hecho y como percepción en beneficio del objeto que nos ofrece y de la tradición racional que ella funda.

Este campo fenomenológico no es un «mundo interior», el «fondo» no es un «estado de consciencia» o un «hecho psíquico», la experiencia de los fenómenos no es una introspección o una intuición en el sentido de Bergson. Durante mucho tiempo se ha definido el objeto de la psicología diciendo que era «inextenso» y «accesible a uno sólo», y resultaba que este objeto singular sólo podía ser captado por un acto de un tipo especialísimo, la «percepción interior» o introspección, en el que el sujeto y el objeto se confundían y el conocimiento se obtenía por coincidencia. La vuelta a los «datos inmediatos de la conciencia» pasaba a ser, así, una operación sin perspectivas porque la mirada filosófica pretendía *ser* lo que en principio no podía *ver*. La dificultad no estaba solamente en destruir el prejuicio del exterior, como todas las filosofías invitan al principiante a que lo haga, o en describir el espíritu en un lenguaje hecho para traducir las cosas. Consistía en algo mucho más radical, puesto que la interioridad, definida por la impresión, escapaba en principio a toda tentativa de expresión. No es únicamente la comunicación a los demás hombres de las intuiciones filosóficas lo que resultaba difícil —o más exactamente, ésta se reducía a una especie de encantamiento, destinado a inducir en ellos unas experiencias analógicas a las del filósofo—, lo que ocurría es que ni siquiera el mismo filósofo podía percatarse de *lo que* veía en el instante, puesto que habría sido necesario pensar, eso es, fijarlo y deformarlo. La inmediatez era, pues, una vida solitaria, ciega y muda. El retorno a lo fenomenal no ofrece ninguna de estas particularidades. La configuración sensible de un objeto o de un gesto, que des, la crítica de la hipótesis de constancia hace aparecer bajo nuestra mirada, no se capta en una coincidencia inefable, se «comprende» por una especie de apropiación de la que todos tenemos la experiencia cuando decimos que hemos «encontrado» el conejito en las ramas de un acerillo, o que hemos «cogido» un movimiento. Una vez descartado el prejuicio de las sensaciones, un rostro, una firma, una conducta, dejan de ser simples «datos visuales», cuya significación psicológica tendríamos que buscar en nuestra experiencia interior, y el psiquismo del otro se vuelve un objeto inmediato como conjunto impregnado de una significativa-

porque difiere de ésta en su principio. La psicología de introspección deslindaba, al margen del mundo físico, una zona de la consciencia en la que los conceptos físicos no son ya válidos, pero el psicólogo creía aún que la consciencia no es más que un sector del ser y decidía explorarlo como explora el físico el suyo. Procuraba describir los datos de la consciencia, pero sin poner en cuestión la existencia absoluta del mundo que la rodea. Junto con el sabio y el sentido común este psicólogo sobrentendía el mundo objetivo como cuadro lógico de todas sus descripciones y medio de su pensamiento. No se percataba de que este presupuesto regía el sentido que él daba al vocablo «ser», lo empujaba a advertir la consciencia bajo el nombre de «hecho psíquico», lo apartaba así de una verdadera toma de consciencia o de la verdadera inmediatez, y volvía irrisorias las precauciones que multiplicaba por no deformar el «interior». Es lo que ocurría al empirismo cuando sustituía, con un mundo de acontecimientos interiores, al mundo físico. Es lo que ocurre a Bergson en el momento en que éste opone la «multiplicidad de fusión» a la «multiplicidad de yuxtaposición». En efecto, también aquí se trata de dos géneros del ser. Sólo que se ha sustituido a la energía mecánica con una energía espiritual, al ser discontinuo del empirismo con un ser fluyente, del que se dice que se escurre (*s'écoule*) y que se describe en tercera persona. Al dar la *Gestalt* como tema a su reflexión, el psicólogo rompe con el psicologismo, puesto que el sentido, la conexión, la «verdad» de lo percibido no resultan ya del encuentro fortuito de nuestras sensaciones, como nos los da nuestra naturaleza psico-fisiológica, sino que determinan sus valores espaciales y cualitativos<sup>11</sup> y son su configuración irreductible. Eso equivale a decir que la actitud transcendental está ya implicada en las descripciones del psicólogo, por poco que éstas sean fieles. La consciencia como objeto de estudio presenta la particularidad de no poder ser analizada, siquiera ingenuamente, sin llevar más allá de los postulados del sentido común. Si, por ejemplo, nos proponemos hacer una psicología positiva de la percepción, admitiendo al mismo tiempo que la consciencia está encerrada en el cuerpo y sufre, a través del mismo, la acción de un mundo en sí, nos vemos obligados a describir el objeto y el mundo tal como aparecen a la consciencia y, por ende, a preguntarnos si este mundo inmediatamente presente, el único que conozcamos, no es asimismo el único del que quepa hablar. Una psicología siempre va a parar al problema de la constitución del mundo.

Una vez iniciada, la reflexión psicológica, se sobrepasa por su propio movimiento. Después de haber reconocido la originalidad de los fenómenos respecto del mundo objetivo, por ser gracias a ellos que el mundo objetivo nos es conocido, aquélla se ve obli-

gada a integrar en ellos, los fenómenos, todo objeto posible y a averiguar cómo se constituye a través de ellos el mundo objetivo. Al mismo tiempo, el campo fenomenal se convierte en campo transcendental. Por ser ahora el centro universal de los conocimientos, la consciencia deja decididamente de ser una región particular del ser, cierto conjunto de contenidos «psíquicos»; ya no reside o no se reduce al dominio de las «formas» que la reflexión psicológica había primero reconocido, sino que las formas, como todas las demás cosas, existen por ella. No puede tratarse ya de describir el mundo vivido que ella trae en sí como un dato opaco; hay que constituirlo. La explicitación que había puesto al descubierto el mundo vivido, más acá del mundo objetivo, se continúa respecto del mismo mundo vivido, y pone al descubierto, más acá del campo fenomenal, el campo transcendental. El sistema yo-el otro-el mundo se toma, a su vez, por objeto de análisis, y de lo que ahora se trata es de despertar los pensamientos que son constitutivos del otro, de mí mismo como sujeto individual y del mundo como polo de mi percepción. Esta nueva «reducción» sólo conocería, pues, un único sujeto verdadero, el Ego meditante. Este paso de lo natural a lo natural, de lo constituido a lo constituyente, acabaría la tematización iniciada por la psicología y no dejaría ya nada implícito o sobrentendido en mi saber. Me haría tomar posesión total de mi experiencia y realizaría la adecuación del reflexionante a lo reflejo. Tal es la perspectiva ordinaria de una filosofía transcendental, tal es, igualmente, cuando menos en apariencia, el programa de una fenomenología transcendental.<sup>12</sup> Ahora bien, el campo fenomenal, tal como lo hemos descubierto en este capítulo, opone a la explicitación directa y total una dificultad de principio. El psicologismo está, sin duda, superado, el sentido y la estructura de lo percibido no son ya para nosotros el simple resultado de unos acontecimientos psico-fisiológicos, la racionalidad no es una feliz casualidad que haría concordar unas sensaciones dispersas y la *Gestalt* se reconoce como originaria. Pero si la *Gestalt* puede expresarse por una ley interna, esta ley no debe considerarse como un modelo según el cual se realizarían los fenómenos de estructura. Su aparición no es el despliegue al exterior de una razón preexistente. No es porque la «forma» realiza cierto estado de equilibrio, resuelve un problema de máximas, y, en sentido kantiano, posibilita un mundo, que es privilegiada en nuestra percepción; la forma es la aparición misma del mundo y no su condición de posibilidad, es el nacimiento de una norma y sólo se realiza según una norma, es la identidad del exterior y el interior, no la proyección del interior al exterior. Si, pues, la forma no resulta de una circulación de estados psíquicos en sí, tam-

12. En estos términos lo exponen la mayoría de los textos de Husserl e incluso los textos publicados de su última época.

11. Cf. *La Structure du Comportement*, pp. 106-119, 261.

rales que posibilitan un mundo para un Yo —yo mismo igual que el otro— y nunca tropieza con la pregunta: *¿quién medita?* Si, por el contrario, la filosofía contemporánea toma el hecho como tema principal, y si el otro se convierte para ella en un problema, es por querer efectuar una toma de conciencia más radical. La reflexión no puede ser plena, no puede ser una clarificación total de su objeto, si no toma conciencia de sí misma a la par que de sus resultados. No sólo precisamos instalarnos en una actitud reflexiva, en un *Cogito* inatacable, sino además reflexionar acerca de esta reflexión, comprender la situación natural a la que ella tiene conciencia de suceder y que, pues, forma parte de su definición, no solamente practicar la filosofía, sino además darnos cuenta de la transformación que acarrea consigo en el espectáculo del mundo y en nuestra existencia. Solamente con esta condición puede el saber filosófico devenir un saber absoluto y dejar de ser una especialidad o una técnica. Así no se afirmará ya más una Unidad absoluta, tanto menos dudosa que no tiene que realizarse en el Ser; el centro de la filosofía no será ya una subjetividad trascendental autónoma, situada en todas partes y en ninguna parte, se encontrará en el principio perpetuo de la reflexión, en ese punto en el que una vida individual se pone a reflexionar sobre sí misma. La reflexión no es verdaderamente reflexión más que si no se excede (*s'emporte hors*) a sí misma, se conoce como reflexión-de-un-reflejo y, por ende, como un cambio de estructura de nuestra existencia. Reprochábamos más arriba a la intuición bergsoniana y a la introspección el que buscaran un saber por coincidencia. Pero al otro extremo de la filosofía, en la noción de una conciencia constituyente universal, encontramos un error simétrico. El error de Bergson estaba en creer que el sujeto meditante puede fundirse con el objeto acerca del cual medita, el saber dilatarse confundiéndose con el ser; el error de las filosofías reflexivas estaba en creer que el sujeto meditante puede absorber en su meditación, o captar sin residuo alguno, el objeto acerca del cual medita, que nuestro ser pueda reducirse a nuestro saber. Nosotros no somos jamás como sujeto meditante el sujeto irrelejo que queremos conocer; pero tanto poco podemos devenir enteramente conciencia, reducidos a la conciencia trascendental. Si fuésemos la conciencia, tendríamos que tener el mundo delante nuestro, nuestra historia, los objetos percibidos en su singularidad como sistemas de relaciones transparentes. Pues bien, incluso cuando no hacemos psicología, cuando tratamos de comprender en una reflexión directa y sin ayuda de concordancias variadas del pensamiento inductivo lo que es un movimiento o un círculo percibido, no podemos clarificar el hecho singular más que haciéndolo variar por medio de la imaginación y fijando meditante el pensamiento la invariante de esta experiencia mental, no podemos penetrar lo individual más que por el procedimiento bastardo del *ejemplo*, eso es, despojándolo

co es una idea. La Gestalt de un círculo no es la ley matemática del mismo, sino su fisiónomía. El reconocimiento de los fenómenos como orden original condena al empirismo como *explicación* del orden y de la razón mediante el encuentro de los hechos y los azares de la naturaleza, pero guarda para la razón y el orden mismos el carácter de facticidad. Si una conciencia constituyente universal fuese posible, la opacidad del hecho desaparecería. Si queremos, pues, que la reflexión mantenga para el objeto que ella vehicula sus caracteres descriptivos y verdaderamente lo comprenda, no debemos considerarla como el simple retorno a una razón universal, realizarla de antemano en lo irrelejo, debemos considerarla como una operación creadora que participa, también ella, de la facticidad de lo irrelejo. Es por eso que, única entre todas las filosofías, la fenomenología habla de un *campo* trascendental. Esta palabra significa que la reflexión nunca tiene bajo su mirada al mundo entero y la pluralidad de las mónadas desplegadas y objetivadas, y que sólo dispone de una visión parcial y de un poder limitado. Es también por eso que la fenomenología es una fenomenología, eso es, estudia la *aparición* del ser en la conciencia, en lugar de suponer dada de antemano su posibilidad. Sorprende ver que las filosofías trascendentales de tipo clásico nunca se interrogan sobre la posibilidad de efectuar la explicación total que siempre suponen hecha en alguna parte. Les basta que sea necesaria, juzgando así lo que es por lo que debe ser, por lo que exige la idea del saber. En realidad, el Ego meditante nunca puede suprimir su inherencia en un sujeto individual que conoce todas las cosas dentro de una perspectiva particular. La reflexión nunca puede hacer que yo cese de percibir el sol a unos doscientos pasos en un día de niebla, ver «salir» y «ponerse» el sol, pensar con los instrumentos culturales preparados por mi educación, mis esfuerzos precedentes, mi historia. Nunca recupero, pues, efectivamente, nunca vivo al mismo tiempo todos los pensamientos originarios que contribuyen en mi percepción o mi convicción presente. Una filosofía como el criticismo no otorga, en último análisis, ninguna importancia a esta resistencia de la pasividad, como si no fuese necesario convertirse en el sujeto trascendental para tener el derecho a afirmarla. Sobreentende, pues, que el pensamiento del filósofo no está sujeto a ninguna situación. Partiendo del espectáculo del mundo, que es el de una naturaleza abierta a una pluralidad de sujetos pensantes, busca la condición que hace posible este mundo único ofrecido a varios yo empíricos y la encierra en un Yo trascendental, del que participa sin dividirlo, porque no es un Ser, sino una Unidad o un Valor. Por eso no se plantea jamás, en una filosofía kantiana, el problema del conocimiento del otro: el Yo trascendental del que esta habla es tanto el del otro como el mío, el análisis se sitúa desde el principio fuera de mí; sólo tiene que deducir las condiciones gene-

de su facticidad. Así constituye problema el saber si el pensamiento puede dejar nunca de ser totalmente inductivo y asimilarse una experiencia cualquiera hasta el punto de recoger y poseer toda su textura. Una filosofía se vuelve trascendental, eso es, radical, no instalándose en la consciencia absoluta sin mencionar los procedimientos que a la misma conducen, sino considerándose a sí misma como problema; no postulando la explicitación total del saber, sino reconociendo como problema filosófico fundamental esta *presunción* de la razón.

Por eso teníamos que empezar una investigación sobre la percepción por la psicología. De no haber procedido así, no habríamos comprendido todo el sentido del problema trascendental, porque no habríamos seguido metódicamente los procedimientos que al mismo conducen a partir de la actitud natural. Precisábamos frecuentar el campo fenomenal y trabar conocimiento, por medio de descripciones psicológicas, con el sujeto de los fenómenos, si no queríamos, como la filosofía reflexiva, situarnos desde el principio en una dimensión trascendental, que habríamos supuesto como dada eternamente, y perder de vista el verdadero problema de la constitución. No debíamos, con todo, empezar la descripción psicológica sin hacer entrever que, una vez purificada de todo psicologismo, puede convertirse en un método filosófico. Para despertar la experiencia perceptiva, sepultada bajo sus propios resultados, no habría bastado presentar unas descripciones de la misma que podrían no haber sido comprendidas, era necesario fijar, mediante referencias y anticipaciones filosóficas, el punto de vista desde el que pueden parecer verdaderas. Así no podíamos empezar sin la psicología, ni podíamos empezar con la psicología sola. La experiencia anticipa una filosofía tal como la filosofía no es más que una experiencia elucidada. Pero ahora que el campo fenomenal se ha circunscrito suficientemente, entremos en este dominio ambiguo y demos en él, con el psicólogo, nuestros primeros pasos, esperando que la autocrítica del psicólogo nos conduzca, por una reflexión de segundo grado, al fenómeno del fenómeno y convierta decididamente en campo trascendental el campo fenomenal.