

Husserl. La fenomenología y las condiciones del conocimiento objetivo

Introducción

Contexto teórico del proyecto husserliano

La actitud crítica de descartes

Descartes inicia la actitud crítica de fundamentar todo conocimiento del *yo cogitante* como primera indudable verdad. Este yo, este sujeto sustancial, es el alma espiritual y pensante de cada uno, que no puede fundamentar un conocimiento objetivo con validez universal. Por eso Descartes necesitó extrapolar a Dios el último fundamento de la validez universal del conocimiento.

El cogito cartesiano está todavía en el plano psicológico, es el cogito de un yo psíquico, no de un yo trascendental.

Husserl trascendentalizará este cogito porque trascendentalizará previamente al sujeto cuyo acto es el cogito.

Husserl y Descartes consideran que el objetivo de la filosofía debe ser alcanzar un saber absolutamente cierto e indiscutible. Para ello se debe recurrir a la reflexión crítica.

El método para alcanzar el conocimiento absoluto consiste en dejar toda verdad en suspense y quedarnos sólo con el yo. Para Descartes, toda la verdad se va fundamentando a partir del yo.

Ambos coinciden en el punto de partida: La primera verdad ineludible es el *ego cogitans*. Toda posible verdad será una operación de ese yo:

- Descartes: Va del cogitatio al yo empírico (pienso luego existo). Busca una realidad que no ha encontrado en ninguna otra cogitativa suya. El ego es un ego real, existente.
- Husserl: *Todo pensamiento tiene un objeto (cogitatum). El ego cogitado no es una realidad existente, sino tan sólo el polo subjetivo donde el cogitatio produce cogitatum.* El cogitatum es el fenómeno —el objeto sobre el que versa. El método: La operación del yo que va a reducir todo a la condición de objeto cogitado, la *reducción fenomenológica*.

Fenomenología vs metafísica clásica

La metafísica clásica pretendía explicar la realidad del mundo mediante una causa trascendente. Esta causa necesariamente tendría que manifestarse en una conciencia, cosa que no ocurre. La función de la fenomenología no consiste en *explicar* el mundo a partir de esa causa, sino tan sólo en comprender lo que es. No explica nada, por la razón de que toda explicación es interna al mundo, y la fenomenología trasciende el mundo entero, no para salir de él, sino para quedarse en él viendo cómo se nos manifiesta.

El trascendentalismo kantiano

En el empirismo inglés se disuelve el sujeto cognoscente cartesiano, reducido al puro fluir de las percepciones e ideas.

Después de que Descartes, no tiene sentido reconstruir el sujeto desde el objeto trascendente. Tampoco una reconstrucción ontológica: La ontología tradicional quedó refutada por el empirismo inglés. Kant

hace una reconstrucción del sujeto desde una lógica trascendental, desde una teoría de los **elementos o principios a priori** que, siendo independientes de la experiencia, le proporcionan su fundamento objetivo.

Husserl da por válida esta reducción de la conciencia empírica a la conciencia trascendental. Pero dice que en el pensamiento de Kant hay la presencia e influencia de elementos dogmáticos.

Para Husserl el mayor dogmatismo de Kant es la concesión de validez absoluta a la ciencia físico-matemática. Ha de caer en la *epokhé* (suspensión): Sus vivencias no son absolutas, dejan un trasfondo de no evidencia.

A diferencia de Kant, que no justificaba el *qué* sino que lo daba por supuesto, para Husserl se han de justificar el cómo y el qué. La fenomenología trascendental tendrá que justificar toda experiencia objetiva del mundo, sea o no una experiencia científica.

Sujeto trascendental de Kant vs reducción fenomenológica

Kant busca la condición de inteligibilidad de los objetos, condiciones que son la forma misma del entendimiento humano, el sujeto trascendental, interno al mundo, donde adquiere su rango central y fundante en el que el yo conforma el objeto en tanto que objeto.

Para Husserl, el sujeto queda sometido a reducción fenomenológica, y la conciencia no conforma aquello sobre lo que recae. Suspende la creencia en su realidad. La conciencia no hace al objeto, sólo lo tiene como algo manifestado.

En cuanto manifiesto en mí, muestra el objeto aquello que es. Por la reducción ascendemos, trascendemos del yo mundano a un ego puro, en pura correlación con su objeto en cuanto fenómeno. No son dos, sino uno mismo y mismas cosas vividas en dos actitudes distintas: la natural y la reducida.

La discusión con el psicologismo en las investigaciones lógicas

Husserl considera que el dogmatismo racionalista y el escepticismo empirista es consecuencia de un psicologismo gnoseológico del sujeto cognoscente. Es preciso refutar el psicologismo para la constitución de un método válido y una fenomenología trascendental con valor absolutos, para fundar objetividad del conocimiento desde una lógica trascendental. Es preciso ver que las leyes lógicas son leyes lógicas puras, trascendentales, procedentes de un mundo inteligible, pero de ningún modo empíricas.

Defiende la noción de *lógica pura* como creencia de los principios apriorísticos contra el psicologismo, que considera necesario el reconocimiento de una disciplina de tal naturaleza. Para el psicologismo, pensar y conocer son sucesos psíquicos, y la lógica se basa en la psicología.

La defensa de lo verdadero en sí

Resumen

Husserl rebate el psicologismo con los siguientes argumentos:

- A. La psicología es ciencia de hechos. Las leyes establecidas por este tipo de ciencias representan enunciados con una regularidad aproximada (basados también en la lingüística). A esto se contraponen la total exactitud de los principios lógicos. Si las leyes lógicas son leyes psíquicas, luego se ha de aceptar la inducción como procedimiento por el que son obtenidas. Así, los principios lógicos serían conjeturas: contradicción con su evidencia apodíctica.
- B. EL psicologismo conduce a un relativismo escéptico. Si las leyes lógicas son leyes psíquicas, entonces cabe la posibilidad de distintas leyes lógicas. Un mismo contenido de juicio podría ser

verdadero por un pensamiento y falso por otro. No se puede exclusivizar lo verdadero-para-mí y excluir lo verdadero-en-sí.

Husserl rebate el psicologismo con los siguientes argumentos:

Primera. Sobre bases teóricas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas. Si las leyes psicológicas carecen de exactitud, lo mismo debe suceder a los preceptos de la lógica. Pero las llamadas leyes lógicas que constituyen el núcleo propio de toda lógica —las leyes del silogismo, el proceso de Bernoulli de n a $n+1$, etc.—, son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, que pretenda hacer dependiente su validez de circunstancias vagas, alterará de raíz su verdadero sentido. Llanamente, estas son leyes genuinas, y no meramente empíricas, i.e. leyes aproximadas.

Segunda. Ninguna ley natural es cognoscible *a priori*, ni demostrable con evidencia intelectual. El único camino para establecer y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de hechos de la experiencia. Pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez, lo justificado con intelección es la probabilidad y no la ley. Luego, también las leyes lógicas deberían tener un rango probabilístico de su validez. Pero nada parece más claro que las leyes de la pura lógica tienen una validez *a priori*. Estas están establecidas y justificadas, no por inducción, sino por la evidencia apodíctica. Esta validez no es una mera probabilidad, sino su entera validez o su verdad misma.

(Inacabado, faltaria la relación entre lógica pura y juicio, etc., ver resumen arriba)

Los prejuicios del psicologismo

Husserl pone de manifiesto los siguientes prejuicios del psicologismo:

El primer prejuicio

Resumen

El primer prejuicio dice que todas las prescripciones que regulan el pensamiento tiene que esta fundadas psicológicamente. Esta afirmación es la hipótesis de que todas las leyes lógicas son normativas. Ahora bien, las leyes lógicas no se refieren ni en forma normativa ni de cualquier otro modo a sucesos reales —proceso por el que se produce el pensamiento—, sino exclusivamente a contenidos ideales. La lógica parte del contenido objetivo de una ciencia, prescinde de su contenido específico y sólo le interesa aquello que pertenece a la esfera universal de la verdad en general, a los principios en sí, etc.

Desevolupamiento (Husserl cap 8 en Prolegómenos a la lógica pura)

Dice que *preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología*. De aquí se deduce que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento.

Las leyes lógicas no son proposiciones normativas, en el sentido de preceptos —de proposiciones a cuyo contenido sea inherente el enunciar cómo se debe juzgar. Hay que distinguir la leyes que sirven de normas para las actividades del conocimiento, y las reglas que implican la idea de esta norma y enuncian ésta como universalmente obligatoria.

La convicción general que ve en los principios lógicos normas del pensamiento no puede ser totalmente infundada. El error está repartido entre ambas partes.

Los *antipsicologistas* erraban considerando la regulación del conocimiento como la esencia de las leyes lógicas. Por eso no prevalecía como es debido el puro carácter teórico de la lógica formal. Se reconocía

la *vocación natural* de sus principios para servir como normas del conocimiento. Pero no se daban cuenta la diferencia entre el contenido propio de los principios y su función (aplicación práctica). No veían que los principios lógicos no son en sí mismos normas, sino que sirven solamente de normas. Mirando a la normación, adquirióse el hábito de hablar de las leyes del pensamiento: y así pareció como si también estas leyes tuviesen un contenido psicológico y su diferencia respecto de la leyes llamadas habitualmente psicológicas sólo consistiese en que aquéllas serían normativas, mientras que las demás leyes psicológicas no lo serían.

Los *psicólogos*, erraban en su presunto axioma, que podemos refutar. Si vemos que por sí solo se comprende que toda verdad general, sea de índole psicológica o no, funda una regla para juzgar justamente, queda demostrada así no sólo la posibilidad racional, sino incluso la existencia de las reglas del juicio, que no se funden en la psicología. No todas las reglas del juicio son reglas lógicas simplemente porque den normas para apreciar la justeza de los juicios. De las leyes lógicas, sólo un grupo admite y aun exige una fundamentación psicológica: Las normas técnicas para la producción del conocimiento científico y para la crítica de sus productos, normas que se adaptan especialmente a la naturaleza humana. El otro grupo se compone de giros normativos dados a leyes que pertenecen al contenido objetivo o ideal de la ciencia. Los lógicos psicólogos se fijan en la ciencia más por su lado subjetivo metodológico que por su lado objetivo idealista. No ven la fundamental distinción entre las normas lógicas puras y las reglas técnicas de un arte de pensar específicamente humano. Los principios lógicos puros sólo se refieren a lo ideal; tiene su origen en axiomas inmediatamente intelectivos. Los principios metodológicos, a lo real; estos tiene el origen en hecho empíricos y psicológicos. La promulgación de aquellos sirve a intereses puramente teóricos y sólo secundariamente a intereses prácticos; con éstos sucede a la inversa, su interés inmediato es práctico y sólo mediatamente —en cuanto que su fin es el fomento metódico del conocimiento científico— fomentan asimismo los intereses teóricos.

Al considerar verdadera esta afirmación se lleva consigo el supuesto de que las leyes lógicas puras son normativas.

Segundo prejuicio

Resumen

La lógica está siempre en conexión con representaciones, juicios, conclusiones, etc. que sí son estos fenómenos psíquicos. La analogía de la lógica y la matemática muestra esta idea no es exacta. En la lógica los juicios pierden el carácter gramatical y todo sentido psicológico y se consideran unidades ideales de significado, o dicho con la nomenclatura propia: *proposiciones*. Se debe distinguir cuidadosamente entre las ciencias reales, donde las normas y juicios tiene una fuerte componente psicológico, y las ciencias ideales que se escapan de los postulados psicológicos que expresan verdades universales, y no normas. La lógica es una ciencia ideal, y es fundamental para dar un carácter de totalidad a las ciencias.

Desarrollo a partir de Husserl §44

Para confirmar el primer prejuicio de que las reglas del conocimiento han de basarse en la psicología del conocimiento, el lado psicólogo apela al contenido real de la lógica. Ésta siempre se refiere a representaciones y juicios, a silogismos y demostraciones, a la verdad y probabilidades, etc. Todo concierne a juicios: a que ellos se refieren pueden solo manifestarse o experimentado en juicios.

Tercer prejuicio

Resumen

La verdad del juicio sólo se conoce en caso de evidencia. Se entiende por evidencia un peculiar sentimiento interno de la necesidad del pensamiento. La lógica sería psicología de la evidencia. Ahora bien, la evidencia como sentimiento no es sino aquella vivencia en la que el que juzga comprende la verdad de su juicio. En el caso de la evidencia, lo mentado es lo presente; por eso ella no es otra cosa que el conocimiento de la concordancia entre lo mentado y esta misma presencia.

Desarrollo a partir de Husserl §49

Toda verdad reside en el juicio. Pero sólo reconocemos un juicio como verdadero cuando es interiormente evidente. El término *evidencia interior* se refiere a un carácter mental peculiar a través de la experiencia interna de cada uno, un sentimiento peculiar que garantiza la verdad del juicio al que se une. Si la lógica es el arte que nos permite conocer la verdad, las leyes lógicas son evidentemente proposiciones psicológicas. Son, de hecho, proposiciones que arrojan luz sobre las condiciones psicológicas sobre las que la presencia o ausencia de este *sentimiento de evidencia interna* depende. Las prescripciones prácticas están naturalmente conectadas con tales proposiciones, y nos ayudan a lograr los juicios que tienen este carácter distintivo. Tales reglas de base psicológica de pensamiento seguramente se refieren en donde nosotros hablamos de leyes lógicas o normas.

Sobre la evidencia

La nota más perfecta de la justeza es la evidencia, que es para nosotros como una conciencia inmediata de la verdad misma. Pero en la inmensa mayoría de casos carecemos de este conocimiento absoluto de la verdad. En su lugar nos sirve la evidencia de la probabilidad mayor o menor de la situación, a la cual suele adherirse el juicio resuelto, cuando el grado de probabilidad es relativamente *elevado*. La evidencia de la probabilidad de una situación objetiva dada no funda la evidencia de su verdad. Pero funda esas valoraciones comparativas y evidentes, por virtud de las cuales logramos distinguir las hipótesis, opiniones y sospechas razonables de las irracionales, y las mejor fundadas de las que los están pero. Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber.

Saber es evidencia de que cierta situación objetiva existe o no existe.

La refutación del psicologismo lleva al problema metafísico de la existencia del ente ideal y del ente de razón, así como a una posición determinada en la cuestión de las esencias.

La Búsqueda de la objetividad

La fenomenología de Husserl tiene como precedentes el pensamiento de Descartes y de Kant. Pero va más allá de éstos en el sentido de que todo ha de derivar del sujeto como yo trascendental.

Fenómeno, yo trascendental y su correlación

El fenómeno

El fenómeno es lo manifestado en cuanto manifestado a la conciencia.

No es un estado psíquico ni un contenido de conciencia —a diferencia de Locke y Hume; no sabemos si estos estados psíquicos internos, como hechos, si tienen más realidad que la que pueda tener el objeto de una percepción externa.

Tampoco tiene el sentido de apariencia que oculta lo en sí —como afirmaba Kant; decir esto no es decir

nada sobre qué sea ese aparente mismo.

Fenómeno será el cogitatum en cuanto tal, ya recaiga sobre el mundo externo ya sobre mis propios estados psíquicos. El cogitatum, en cuanto tal, es pura y simplemente el fenómeno. Las cosas, los estados psíquicos y hasta mis propias cogitaciones son sólo fenómenos.

El yo trascendental

La necesidad de la reducción, en la necesidad de abandonar toda actitud mundana y natural, e incluso toda actitud propia de los saberes científico-positivos, es ahora un imperativo si queremos captar el sentido que para él tiene el yo trascendental.

La tradición óntico-sustancialista será un estorbo. Estamos educados para pensar sustancialmente. Incluso los idiomas europeos condicionan, en general, nuestro modo de pensar en este sentido. En todos ellos el sustantivo es la palabra nuclear. El verbo expresa fundamentalmente acciones del mentado por los sustantivos, y el adjetivo tendrá como función añadir cualificaciones o determinaciones a esos sustantivos. La tradición filosófica como el idioma, tienden a obligarnos a pensar con categorías de una metafísica sustancialista y estructuralista. Y en ello radica la dificultad para la captación de concepciones del todo diferentes, como sucede con la del yo trascendental.

El yo trascendental es principio que ha de ser visto en un ámbito puramente relacional y desustancializado. No es una sustancia —a diferencia de Descartes—, ni es un conjunto de relaciones radicadas en sustancia alguna. Es un sujeto puramente gnoseológico y no un sujeto óntico. Es un principio de objetividad, no un principio del ser. Tiene un sentido de principio lógico-estructural puro, autoconstituido en **polo originante** de toda construcción objetiva.

Tres características:

1. No puede concebirse como principio mundano, psíquico u óntico
2. Es autoconstituido, no debe su constitución a nada, tiene una ultimidad originaria absoluta.
3. Es el principio originante de toda objetividad científica y toda constitución objetiva.

De (3), el yo trascendente no es él mismo objetivo no objetivable. No tiene sentido preguntarse por el fundamento objetivo de lo que es fundamento de toda objetividad. Surge como límite irrebasable desde el que se hace comprensible de la objetividad. En toda objetivación aparece siempre un polo de referencia desde el que tal objetivación se lleva a cabo: un polo de referencia *subjetivo*, inobjetivo e inobjetivable, la pura subjetividad, la pura formalidad subjetiva.

Todo ser, entendido como un sentido o significación accesible al conocimiento, está regido por imperativos de este sujeto trascendental, mientras que su mismo ser o sentido tiene independencia o autonomía respecto a los sujetos singulares de los yos psíquicos. Su absolutez subjetual consiste en estar, relacional e intencionalmente, vertido a la construcción de la objetividad. Esta intencionalidad pura constituyente es la esencia del sujeto trascendental. Se autojustifica en sus funciones objetivantes, sin que sea posible ni necesario ir gnoseológicamente más allá. De él parten todos los principios de construcción del mundo en su ser objetivo. De él irradian todas las categorías gnoseológicas que son trascendentales a priori.

Cualquier cosa perteneciente al mundo, cualquier ser espacio-temporal, existe para mí — es aceptado por mí— en tanto que lo experimento, lo percibo, lo recuerdo, lo pienso de algún modo, lo juzgo, lo valoro, lo deseo, etc. Descartes designa todo esto con el término cogito. El mundo no es para mí nada más que el mundo que existe y aceptado por mí en tal cogito consciente. De estas cogitaciones exclusivamente, extrae él su entero sentido, su sentido universal y específico, y su validez de ser. En ellas transcurre toda mi vida del

mundo, a la que pertenece también mi vida de investigación y de fundamentación científicas. Yo no puedo vivir, experimentar, pensar, valorar, y obrar dentro de ningún otro mundo que no sea éste que en mí y de mí mismo posee sentido y validez. Si yo me pongo a mí mismo por encima de toda esta vida y me abstengo de llevar a cabo cualquier creencia de ser que tome al mundo directamente como algo existente, si dirijo exclusivamente mi mirada a esta vida misma, en cuanto conciencia del mundo, entonces me gano a mí mismo como ego puro con la corriente pura de mis cogitaciones.[Si me pongo yo mismo por sobre toda esta vida y me abstengo de hacer cualquier creencia que tome el mundo sencillamente como existente —si dirijo mis preocupaciones/pensamientos exclusivamente a esta vida en sí misma, como conciencia del mundo— yo por tanto me adquiero a mí mismo como el ego puro, con el hilo puro de mis cogitaciones.]

*El ser del ego puro y sus cogitaciones, siendo esto anterior a sí mismo, precede al ser natural del mundo —el mundo en el cual siempre hablo, en el que yo puedo hablar. El ser natural es un domino el estatus de su existencia es secundaria. Presupone continuamente el dominio del ser trascendental. El método fenomenológica fundamental de la epokhé trascendental, porque te conduce de vuelta a este dominio, es llamado **reducción fenomenológica trascendental**.*

Todo fenómeno es lo que es según los modos del cogitante y de su cogitación. Esta cogitación de cada uno es la conciencia. Pero toda conciencia es conciencia de algo, y éste es el fenómeno que se manifiesta a la conciencia. De este modo, así como el fenómeno no era pura apariencia subjetiva, tampoco la conciencia es un estado subjetivo. La correlación está por encima de todo dualismo sujeto-objeto en cuanto realidades.

El método fenomenológico

Una filosofía como ciencia estricta sólo puede construirse sobre la base de un sujeto trascendental como fundamento absoluto y objetivante. Nuestra actitud espontánea natural con el mundo real está muy lejos de este sujeto trascendental, ya que funcionamos como sujetos empíricos —admitimos el mundo como se nos ofrece como conjunto de hechos de esta experiencia espontánea. Así se impone la necesidad de adoptar un método eficaz que nos saque de esta espontaneidad vital y cognoscitiva, y nos permita el acceso a esta filosofía universal. este método está comprendido por la *epokhé* y la *reducción*.

La *epokhé*

La *epokhé* es el paso en el que se neutraliza todo lo que aceptamos como válido en la actitud espontánea y natural. No se trata de suprimirlo o de negarlo, sino de suspenderlo, dejarlo entre paréntesis. Con este suspenso prescindimos de la validez de la realidad existencial del mundo, prescindimos del mundo entero, de mi conciencia psicológica y de mi yo empírico. De esta manera nos vemos abocados en el yo puro, a ese polo subjetivo donde la cogitatio produce cogitatum. Después de esta neutralización, que abarca incluso al yo empírico y de la que sólo libra el yo puro, volverá éste a ganar o a reconstruir justificadamente todo lo suspendido.

La *epokhé* fenomenológica no nos enfrenta con una nada. Aquello de lo que nos apropiamos precisamente por este medio, lo que yo, el que medita, me apropio por tal medio, es mi propia vida pura con todas sus vivencias puras y la totalidad de sus menciones puras, el universo de los fenómenos en el sentido de la fenomenología. La *epokhé* es, el método radical y universal por medio del cual yo me capto puramente como yo, y con mi propia vida pura de conciencia, en la cual y por la cual es para mí el entero mundo objetivo y tal como él es precisamente para mí.

La reducción

La reducción es un movimiento de purificación y unificación que no lleva a la suprema y fundante unidad de la pura subjetividad, al yo puro. Dos etapas en este proceso:

1. La reducción eidética. se aplica a los hechos o datos fácticos. En el acto mismo de suspender, todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico. Desmaterializamos esos hechos o datos dejándolos reducidos a sus esencias o contenido ideal. Solo interesa su pura esencia dada. El hecho es siempre y sólo la realización de algo en su esencia o eidos. Con la reducción fenomenológica la realidad queda reducida a algo irreal, no ficticio, sino eidético. Lo eidético será la medida de lo fáctico.
2. La reducción trascendental. Con la reducción eidética las esencias no están justificadas. Con la reducción trascendental se remiten todas esas esencias presentes en la corriente vivencial de la conciencia, al principio unitario desde el cual y sólo de las esencias de los hechos de experiencia externa, sino también los de la experiencia interna, incluso la esencia del sujeto empírico de todas esas experiencias. El eidos sólo se da a una conciencia y por ese acto de conciencia que es la reducción. Será pues la conciencia la que luego conferirá realidad al fenómeno.

La reducción opera sobre la totalidad del mundo en cuanto tal. El mundo incluye todas las realidades incluido el yo. La actitud natural del hombre que vive en el mundo (la naturalidad) consiste en creer en la realidad del mundo y de él mismo. Es la protocreencia que conlleva la vida natural. Toda ulterior creencia está montada sobre esta protocreencia. La reducción actúa sobre esta protocreencia dejándola en suspenso respecto al mundo entero, incluido el yo. El yo no es una realidad (Descartes) sino de un yo fenoménico que también pertenece a la protocreencia, que queda toda en suspenso. Lo único que no es afectado por esta reducción casi universal es la subjetividad pura a la que ella nos conduce. La única pieza de absoluta validez en ella es el yo puro, desde el cual o en orden al cual se explica todo lo demás. El sujeto trascendental será el polo de irradiación en todas las intenciones objetivadoras, el foco de convergencia en la que refluyen para fundarse en él.

Como se hace la reducción

Del yo puro han de salir todos los rayos para lograr así la unidad de la corriente vivencial de la conciencia objetiva. No se trata de creer que la protocreencia no existe, sino de poner en suspenso su validez. No se trata de negar la creencia en la realidad del mundo, sino de suspender su vigencia. La reducción consiste en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad, sino algo que aparece a mi conciencia y en tanto que me aparece.

La posibilidad de la filosofía como ciencia

Husserl descubre la esencia, el ser, mediante la reducción fenomenológica en su doble dimensión eidética y trascendental. El ser o esencia es el puro fenómeno, el eidos. Poniendo en suspenso toda la realidad del mundo entero hemos alcanzado el ser mismo de las cosas, su esencia, objeto de la filosofía. Este objeto tiene un carácter absoluto, pues toda realidad de hecho es relativa a su esencia. También la manifestación de este objeto a la conciencia tiene un carácter absoluto, pues percibir como realidad es siempre relativo, mientras que si suspendo este carácter de realidad, sólo tengo lo percibido tal como se manifiesta a la conciencia.

La posibilidad de la filosofía como ciencia radica en mostrar cómo el fenómeno o esencia puede dar lugar a una ciencia estricta. La demostración de éste cómo se lleva a cabo mediante la explicación de tres nociones básicas en Husserl: la estructura de la conciencia como intencionalidad, la intuición de esencias, y la constitución objetiva mediante el tiempo fenomenológico.

La evidencia como modo universal de la intencionalidad

Cualquier conciencia de algo forma parte a priori de una multiplicidad (infinito) de modos posibles de conciencia, que se sintetiza en una conciencia a partir del acto de dar validez conjuntamente a todos esos modos. En esta multiplicidad también hay los modos de una conciencia múltiple de evidencia: O bien posición evidente de la cosa misma, o bien de otra cosa que cancela con evidencia la anterior. La evidencia, pues, es un modo universal de intencionalidad referido a la vida de conciencia en su conjunto. Gracias a ella la conciencia tiene una estructura teleológica universal, una inclinación a la razón y aun una tendencia continua hacia ella.

La intencionalidad como estructura de la conciencia

El fenómeno o esencia se manifiesta a la conciencia por un acto de reducción de tal manera que el mundo, como conjunto de fenómenos o esencias, queda convertido en término de mi conciencia solamente. Suspendido el carácter psicológico y factual de mi conciencia, sólo me queda la conciencia pura a la que se manifiesta el fenómeno o esencia. Para la fenomenología la conciencia tiene el carácter estructural de un mero darse cuenta de algo, esta estructura es la intencionalidad:

La intencionalidad es lo que caracteriza la conciencia en su pleno sentido. Entendemos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de *ser conciencia de algo*, que se da en el cogito explícito: una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva, etc. El obrar se refiere a la obra, el hacer al hecho, el amor a lo amado, etc. En todo cogito una *mirada* que irradia del yo puro se dirige al *objeto* que es el respectivo correlato de la conciencia, a la cosa, la relación objetiva y lleva a cabo una muy diversa conciencia de él.

Para la psicología, en cambio, la conciencia es una actividad mental que tiene sus momentos y mecanismos propios: querer, pensar, sentir, etc. Cada uno de estos mecanismos tiene características peculiares y sus relaciones cerebrales. Todo ello pertenece al dominio de los hechos. Sólo nos habla de estos mecanismos por los cuales tengo conciencia de algo, pero no nos dice qué es la conciencia en su estructura básica.

La intencionalidad lleva implicadas dos nociones constituyentes: la noesis y el noema.

La conciencia como unidad noético-noemática

La noesis

La intencionalidad, la *intentio* o *noesis*, es cuando la conciencia es conciencia de algo. La conciencia hace que haya objeto intencional para ella. Esto no significa que la *intentio* cree por sí misma el contenido de su objeto —esto sería subjetivismo idealista— sino que funda la posibilidad de la manifestación del objeto intencional tal como éste es en sí mismo.

La *intentio* es el fundamento de la posibilidad de toda manifestación objetiva para mí, y e intrínseca a la conciencia y a priori respecto de su objeto.

Por tanto, toda conciencia

- envuelve intrínsecamente la *existencia intencional* de su objeto
- no implica existencia y objeto como realidades
- Todo objeto que se da en la conciencia nos es presente a ella solo según los modos de la conciencia, como el percibir, recordar etc.
- prefiga el antemano el modo de presentación del objeto.

Esencia

Partiendo de la percepción de un objeto, variemos la percepción del objeto de modo que sigamos teniendo una percepción como percepción de algo. Nos abstenemos de toda afirmación respecto de su validez de ser, transformamos el *factum* de esa percepción en una pura posibilidad entre otras puras posibilidades. No mantenemos esas posibilidades enlazadas con el ego puesto al mismo tiempo como fáctico, sino como lo imaginable de un modo completamente libre por la fantasía —la percepción, por así decirlo, flota en el aire, el aire de las cosas puras imaginables. Se ha convertido en el *eidōs percepción*, cuyo ámbito ideal integran todas las percepciones posibles, en cuanto puras cosas imaginables.

Los *análisis de la percepción* son entonces análisis de esencias.

El noema

Al ser la conciencia intencionalidad tiene como término estructural un objeto que es su *intentum* o *noema*. El *noema* —a diferencia de como lo entiende la Psicología— no está contenido en la conciencia como parte suya, sino que es simplemente término intencional, algo que es manifiesto a ella.

El término intencional tiene tres características:

1. Es independiente de la conciencia, algo que se manifiesta en ella con plena objetividad. La objetividad no es realidad. Toda realidad ha quedado suspendida por la *epoché*.
2. No puede darse sino en la conciencia. Suspendida la realidad, el fenómeno sólo puede ser lo que es como término objetivo de la conciencia.
3. Se da en virtud de la conciencia misma, fundado en ella.

Estos dos momentos que componen la intencionalidad, la *noesis* y el *noema*, no se dan uno sin el otro. *Noema* es algo independiente de la conciencia y es objetivo. Pero al ser término intencional de la conciencia pura no puede darse sino en y por ella.

Al ser la conciencia *intentio*, su esencia es dirigirse hacia su *intentum*, que constituye el sentido de dicha *intentio*.

La *intentio* abre el área del sentido objetivo del *noema*, que es sentido objetivo de la *intentio*. La de sentido objetivo del *noema* es, para Husserl, el ser, cuyo fundamento es la *noesis* o *intentio* de la conciencia. El ser queda fundado en la conciencia. El fenómeno o esencia puede dar lugar a una ciencia estricta: El fenómeno o esencia se manifiesta a la conciencia por un acto de reducción. Al suspender la creencia en el mundo real me quedo con este mundo tal como se manifiesta y en tanto que se manifiesta en mi conciencia. El mundo lo es tan sólo como término de mi conciencia.

Pero lo mismo sucede al revés: cada modo de conciencia tiene respectivamente su objeto según el modo mismo de conciencia.

Modos de conciencia que puede constituir un saber absoluto

Al analizar la intencionalidad, Husserl descubre distintas intenciones:

- Intenciones vacías: El objeto no está presentemente dado a la conciencia (e.g. la simple alusión a un objeto)
- Intenciones mediatas: el objeto está presentemente dado a la conciencia, pero a través de un sustitutivo (e.g., la alusión a un amigo a través de una foto)
- Intenciones inmediatas: el objeto está presente a la conciencia directamente (Husserl la llama intuición).

La intuición es para Husserl ver lo manifiesto originalmente manifestado, como mero correlato intencional de la conciencia pura. No es intuición empírica (empirismo o Kant) ni la *visión de una idea*

innata (Leibnitz). Es una intención ideacional, que me da el eidos del objeto. Toda intuición ideacional sólo se da fundada en una intuición concreta.

El **correlato noemático** se refiere a la relación entre la conciencia y el objeto que es experimentado por la conciencia. Es decir, el objeto es el correlato noemático de la intención noética. En otras palabras, la conciencia está intencionada hacia un objeto, y ese objeto es el correlato de esa intención. El objeto es aquello que está siendo experimentado por la conciencia, y la intención es la dirección de la conciencia hacia ese objeto.

Intuición de esencias y Erfüllung

La repleción o realización es el acto en el que las intenciones vacías pueden *rellenarse* con una intuición inmediata. La repleción de una intención no intuitiva con la intuición correspondiente es la evidencia. Y el correlato intencional de la evidencia es la verdad. La evidencia no es sólo una propiedad de los actos lógicos, sino también la repleción de una intención con su objeto intuitivamente dado. Los diversos modos de conciencias repletos por intuiciones particulares dan evidencias específicas, e.g. la evidencia de los valores.

El nuevo saber absoluto: la filosofía como fenomenología

Husserl va perfilando los elementos necesarios para una filosofía como ciencia rigurosa o conocimiento de esencias:

- La evidencia como repleción en una intuición es una posibilidad de toda forma de conciencia. Al tener la intuición un alcance y valor absolutos, toda conciencia evidente posee una verdad absoluta.
Principio de todos los principios: la intuición directa y originaria de lo dado es una evidencia absoluta de lo que es dado. No se trata de objetos trascendentes, sino de objetos intencionales en cuanto manifiestos a una conciencia pura.
- La filosofía no es un sistema racional, de proposiciones y demostraciones. Sino la evidenciación intuitiva que no se funda en puntos de vista personales, sino en una apelación objetiva a la intuición, en la cual encuentra nuestro saber su última verdad absoluta. Es una ciencia sistemática. La filosofía es fenomenología trascendental.
- El saber fenomenológico se presenta como justificación de todo saber de hechos, a partir de su afirmación básica de que la realidad es relativa a la esencia. Todo saber de realidades necesita una justificación: mostrar que algo es tal como creemos saber que es, y es una apelación al saber de la esencia, y es el saber de la esencia lo que constituye la medida del saber de la realidad.
El saber fenomenológico, como saber absoluto de la esencia, es la justificación de todo saber de hecho.

El problema radical: La constitución por la conciencia del sentido objetivo del Noema

El idealismo trascendental

Husserl pretende *justificar* el mundo, entendiendo por justificación el descubrir su ser esencial. Husserl lo logra mediante la reducción y la evidencia intuitiva y lo hace por etapas :

1. Análisis fenomenológico de los actos fundamentales de la conciencia: la percepción, el recuerdo, la razón etc.
2. Análisis fenomenológico de las grandes estructuras esenciales del mundo: lo que es la

materialidad, la realidad humana, etc.

Hasta ahora solo ha considerado el objeto (fenómeno puro, esencia, ser) sólo como correlato noemático de la intención noética. Ha considerado la intencionalidad como una mera correlación entre *intentio* y *intentum*. Sin embargo, la intencionalidad es algo más que una mera correlación, pues es la *intentio* la que da sentido al *intentum*, al *noema*. La intencionalidad es estructura fundamental de la conciencia, constituye a priori el sentido objetivo del noema. Pero, ¿Cómo se lleva a cabo el proceso de constitución objetiva por el a priori de la conciencia y cuáles son las estructuras a priori de la conciencia que son necesarias para este proceso?

Esta constitución no consistirá en una creación metafísica del ser, i.e. en una producción del ser en-sí de las cosas al modo idealista, sino en una constitución del ser como sentido inteligible y objetivo. Por la constitución trascendental, cada ser u objeto es sólo el resultado inteligible como sentido objetivo conferido por el sujeto trascendental, superando el dilema idealismo-realismo. En esto descansa el idealismo trascendental: se puede hablar de una creación trascendental del mundo, siempre provenientes de la pura subjetividad. No se refiere al plano óptico sino al noético.

Así no basta de hablar sólo de la *dirección* de la conciencia hacia los objetos —de la conciencia de experiencia— ni con distinguir superficialmente entre experiencia externa, experiencia interna, ideación, etc. Hay que enfrentarse con las multiplicidades de conciencia que caen bajo esas denominaciones y descomponerlas estructuralmente, seguirlas a lo largo de sus pasos sintéticos y preguntar por su papel o función intencional, hasta llegar a la estructuras elementales. Hay que explicar cómo en la inmanencia de las multiplicidades vivenciales se constituye su dirección hacia el objeto y el objeto al cual se dirigen. Hay que explicar en qué consiste el objeto trascendente, en cuanto polo de identidad inmanente a las vivencias singulares y, sin embargo, trascendentes en virtud de sus identidad que rebasa esas vivencias.

Desde este planteamiento Husserl puede hablar de un acto del darse la cosa misma y, sin embargo, de un acto del darse algo trascendente: un polo de identidad por lo pronto indeterminado. Este polo de identidad se expone en sus determinaciones, al darse la forma sintética de explicación que prosigue continuamente. Pero esta trascendencia es inherente a la esencia propia de la experiencia misma, a modo de sus fundaciones originales. Sólo a ella le podemos preguntar lo que significa esta trascendencia.

Carácter del constituir noético

La función constitutiva del tiempo fenomenológico

Como la conciencia intencional constituye el sentido objetivo del noema

La constitución es formación de la evidencia intencional en cuanto tal, del sistema de vivencias según las cuales hay un mundo para mí —un mundo *reducido* a puro fenómeno. La vivencia y lo que en ella se da —el *noema* objetivo— se van modificando de instante en instante. La conciencia es un constitutivo fluir. Este fluir es lo que llamamos tiempo. El tiempo es la forma de la constitución de la conciencia en cuanto tal.

El tiempo que constituye el sentido objetivo del *noema*

No es el tiempo del transcurso de las cosas, del mundo real, porque hemos suspendido el mundo en cuanto tal. La conciencia constituye el sentido objetivo del noema mediante el tiempo fenomenológico. La conciencia es un fluir del sistema de vivencias. Se trata del tiempo fenomenológico, tiempo reducido.

Puesto que la *intentio* tiene un sentido, puede explicarse el tiempo fenomenológico según:

- Que la *intentio* y el objeto hayan dejado de ser, hayan sido antes;
- Que la *intentio* y el objeto sean ahora;
- Que la *intentio* y el objeto no hayan sido aún, serán después.

El *noema* es dado como algo presente a la conciencia, una unidad de estas modificaciones —antes, ahora, después— en una especie de ahora intencional. Esta unidad es la que constituye la objetividad del *noema*. El fenómeno, el *noema*, cambia en incesante fluir al mismo tiempo que la conciencia. Por tanto, es la unidad del tiempo como estructura intencional de un mismo ahora la que hace posible que, a pesar del fluir de la conciencia y del fenómeno, tengamos una presencialidad permanente y una objetiva. El tiempo fenomenológico es la fluencia de una intención-ahora que abarca a la vez un antes y un después.

La génesis constituyente de las vivencias

La temporalidad funda la presencialidad y la objetividad del ser. El tiempo fenomenológico constituye:

- La posibilidad de tener un *noema* objetivo. El fenómeno, el *noema*, es dado como algo presente a la *intentio* o *noesis* de la conciencia. Pero el fenómeno cambia constantemente en el fluir, y también la conciencia a la que se manifiesta. La temporalidad funda la mismidad del objeto para mí.
- El sistema de las vivencias mismas. Toda vivencia fluye y deja de ser en un ahora puntual. En el ahora intencional, todas las vivencias son más como presentes, como pasadas o como futuras. La serie entera de mis vivencias constituye la identidad formal del yo en mis vivencias, el yo y sus vivencias son términos correlativos.

El yo se constituye de su serie de vivencias. Las vivencias se van constituyendo unas a partir de otras. Esta génesis tiene tres aspectos:

- El yo sólo puede tener aquellas vivencias que sean compatibles con las *ya* tenidas antes —temporalidad de la constitución vivencial.
- Las vivencias constituyen un sistema: el sistema de la conciencia. Las vivencias son interdependientes, cada una determina intencionalmente las siguientes. Esta determinación es lo que constituye el carácter unitario de la conciencia.
- Esta génesis es una historia trascendental del yo.

Esta génesis, pero, no es casual. La Fenomenología se limita a comprender, no a explicar. La génesis trascendental no tiene causas, sino motivos. Cada vivencia está motivada por otra. Este sistema de vivencias es lo que constituye mi mundo, conformado gracias a un lógos vivencial. Mi mundo es el correlato intencional constituido por el lógos constituyente que es mi sistema de vivencias.

En resumen, Husserl pretendía hacer de la filosofía una ciencia estricta del mundo y del yo. Su problema radical era la constitución del yo y del mundo en que este yo vive, evidenciar lo que soy como yo y lo que es el mundo para este yo. Esto se resuelve mediante la vivencia. La filosofía es vida trascendental o esencial. Se trata de vivir la vida, no en una actitud de la creencia en su realidad, sino de evidenciación de su esencia.

La superación fenomenológica del planteamiento epistemológico

El concepto husserliano de *mundo de la vida*

Vivencia particular y mundo de la vida

Husserl elimina la posibilidad del objetivismo ingenuo distinguiendo entre vivencia particular y *mundo vivencial*, como corriente dinámica y unitaria de las vivencias particulares:

- La conciencia como vivencia intencional-particular. La intencionalidad es la estructura de toda conciencia: No podemos pensar, sentir, imaginar, etc sin referirnos a algo como objeto pensado, sentido, deseado, etc. En cada acto particular de la conciencia se puede distinguir entre una *intentio* o *noesis* —la actividad de la conciencia como tal— y el *intentum* o *noema* —objeto intencionado dado en ese acto de conciencia. Esta distinción es sólo lógica, nunca real. En la realidad nunca pueden separarse la *noesis* y el *noema*, el pensamiento de lo pensado.
- La conciencia como unidad de la corriente de las vivencias intencionales concretas. Toda vivencia intencional concreta remite a un horizonte que abarca potencialmente la totalidad de las posibles vivencias particulares. No hay una autonomía de cada vivencia particular o cada uno de los actos de la conciencia, sino que cada una está inserta en una corriente que es la conciencia de la universalidad del horizonte. Por eso, lo que se da aquí a la conciencia no es un objeto intencional como contenido de conciencia sino un significado general como síntesis ideal de la totalidad de un tipo particular de vivencia.

Esta distinción se basa en esta otra distinción entre presentación y significado:

- Representación: el contenido psíquico subjetivo de un sentido o de un concepto
- Significado: generalidad ideal del conjunto de modos posibles de cumplirse y representarse ese sentido

La Fenomenología es la tarea de búsqueda de estos significados o esencias más allá de sus concreciones subjetivas, en las representaciones individuales. Al distinguir entre vivencia intencional y unidad de las vivencias elimina automáticamente la base de todo objetivismo. Pues toda vivencia se da intencional se produce inserta en un horizonte anterior y posterior. Toda vivencia particular es un elemento en la unidad de la corriente vivencial, y está vinculada esencialmente al continuum de las vivencias presentes antes y después, de aquí la importancia de la conciencia del tiempo, de comprender el modo de ser de la corriente vivencial. La vivencia intencional no es el dato fenomenológico —el punto de partida. Toda vivencia intencional implica un horizonte, que abarca potencialmente la totalidad de las vivencias tematizables. Esta corriente vivencial es la conciencia de la universalidad del horizonte, aunque sólo nos son dados sus momentos individuales como vivencias. Un horizonte no es un espacio compacto, inmóvil, sino algo que se desplaza a medida que se recorre y que invita a seguir entrando en él. Con este concepto de horizonte, Husserl vincula indisolublemente toda referencia intencional limitada a la continuidad básica del todo.

Todo lo que está dado como ente está dado como mundo, y lleva consigo el horizonte del mundo. El conocimiento científico adecuado de cualquier ente, natural o histórico, deberá entonces hacer comprensible la estructura implicate en la que se inserta, a su mundo. El concepto de mundo no es el universo de lo objetivable por las ciencias, el conjunto de sus objetos de estudio, es un mundo vital, del mundo vivido en la actitud natural que proporciona el sustrato de toda experiencia. No es un mundo objetivo, sino que antecede a toda ciencia y es más originario que ella. Pero no constituye un conjunto de significados previos inmutables, al modo del mundo platónico de las Ideas.

El conocimiento histórico como descripción adecuada de la experiencia histórica

El mundo de la vida tiene sus ser en la misma corriente de las vivencias, está en contínuo movimiento de relativización de su validez. Es pues, incompatible con el ideal objetivista de la ciencia pura. Se trata de un concepto histórico apto para fundamentar una descripción adecuada de la experiencia histórica. No se trata de la idea infinita de un mundo verdadero basado en el proceso infinito de mundos históricos de la experiencia humana. Ni una estructura que abarca a todos los contextos experimentados alguna vez por los humanos, una estructura que representaría la totalidad de la posible experiencia del mundo como tal. *El mundo de la vida* hace referencia al todo en el que entramos viviendo los que vivimos históricamente. Por eso, dada la esencial historicidad de la experiencia en el mundo, la idea de la totalidad de los posibles mundos vitales históricos es totalmente irrealizable. La infinitud del pasado, el carácter abierto del futuro histórico, no son conciliables en este proyecto de totalidad. La misma reflexión trascendental, que pretende superar la validez de la actitud natural y todo dato previo de cuanto es distinto de ella, tiene que pensarse a sí misma como circunda por el mundo vital. El yo que reflexiona sabe que vive en determinaciones de objetivos, cuya base y fundamento es el mundo de la vida.

El no-lugar del objetivismo

La contribución crítica a la ingenuidad objetivista ed toda la filosofía anterior, del ideal positivista, destaca más en la temática de la *vida*. Se trata de desvelar el carácter aparente de la controversión epistemológica entre idealismo y realismo al tematizar la dependencia interna de subjetividad y objetividad. El mundo es la exteriorización de la subjetividad, y la subjetividad es la interiorización del mundo, *Vida* no es solo ir viviendo de la actitud natural, sino también la subjetividad trascendentalmente reducida que es la fuente de toda objetivación.

Pensar en la subjetividad como opuesta a la objetividad es pensarla de manera objetivista. La fenomenología trascendental piensa la relación como lo primario. En ella los polos en los que se despliega quedan circunscritos por la relación misma, del mismo modo que la vida circunscribe todas sus manifestaciones vitales en la unidad de su ser orgánico. La ingenuidad objetivista deja de ser posible en cuanto se introduce la vida como objeto de consideración.

Vida y autoconciencia

La unidad de la corriente vivencial es previa y determinante frente a la individualidad de las vivencias. La investigación de la vida de la conciencia está obligada a superar la vivencia individual como punto de partida. Husserl deriva la constitución del mundo histórico a partir de la vida de la conciencia.

El contenido del concepto de vida queda ignorado al asumir el esquema epistemológico de una derivación a partir de los datos últimos de la conciencia. Vida es autoafirmación, afirmarse a sí mismo y lo otro constituyen la esencia de la autoconciencia. En este sentido es tanteo, prueba, experimento. A este trasfondo último hay que reconducir el pensamiento. Tal es el sentido propio de la reflexión filosófica. El pensamiento sólo es pensamiento como tal cuando se ha separado, y se ha dejado separar del comportamiento vital. la Filosofía tiene que recuperar esta división repitiendo, en dirección inversa, el experimento de la vida —pues el pensamiento no es consciente de la relación real de sus resultados con el comportamiento vital del que procedan.

La noción de autoconciencia. Su significado filosófico no es, exactamente, lo que literal e inmediatamente expresa este término. No significa *conciencia del sí* como la conciencia que el yo empírico tiene de los propios actos o ideas, Ayude a la conciencia que de sí mismo tiene un yo trascendental o yo absoluto como condición de todo conocimiento o principio de toda realidad.

Es la vida la que encamina la decisiva transición de conciencia a autoconciencia. Y este no es un nexo artificial. La relación de vida y autoconciencia se pone de manifiesto en que la vida se determina por el hecho de que lo vivo se distingue a sí mismo del mundo en el que vive y al que permanece unido, y se mantiene en ésta su autodistinción. La conservación de la vida implica incorporar en sí lo que existe fuera de ella. El hecho fundamental del estar vivo es la asimilación. La distinción, pues, es al mismo tiempo, una no distinción: lo extraño se hace propio. Esta estructura de lo vivo tiene su correlato en la esencia de la autoconciencia. El ser de ésta consiste en convertirlo todo en objeto de su saber y en saberse a sí mismo en todo lo que sabe. Es pues, un distinguirse de sí y un rebasarse, consiguiendo su unidad consigo misma.

La primera verdad de la autoconciencia

En realidad, hay algo más que una simple analogía entre vida y autoconciencia. Lo que está vivo no es nunca verdaderamente cognoscible para la conciencia objetiva, para el esfuerzo del entendimiento por penetrar en la ley de los fenómenos. Lo vivo no es algo a lo que se pueda acceder desde fuera y contemplar en su vitalidad. la única manera de concebir la vitalidad es hacerse cargo de ella: lo interior mira aquí a lo interior. La vida solo se experimenta en esta forma de sentirse a sí misma, en este hacerse cargo de la propia vitalidad. Este sentimiento de la propia vitalidad, en el que ésta se hace consciente de sí misma, es una primera forma falsa, una figura ínfima de la autoconciencia en la medida en que este hacerse consciente de sí mismo en el deseo se anula en la satisfacción del deseo. Pero por pequeña que sea su verdad, este sentimiento vital es aún frente a la verdad objetiva, frente a la conciencia de lo extraño, la primera verdad de la autoconciencia.

De esta correspondencia de vida y autoconciencia se deriva una directriz metódica para determinar la esencia y tarea de la filosofía. La filosofía debe ser comprensión de los resultados de la conciencia desde su origen, comprendiéndolos como resultados, como proyección de la vitalidad originaria y de su analizar. No basta con retroceder hasta la vida con intención epistemológica, sino que conviene extraer las consecuencias de la relación entre vida y autoconciencia.

Glosario

Protodoxa o creencia primitiva. Expresa adecuadamente la referencia intencional retrospectiva de todas las *modalidades de creencia*, puesta de manifiesto por nosotros. Usaremos la expresión *modalidades de creencia* o *modalidad dóxica* para todas las variantes intencionales fundadas en la esencia de la protodoxa. (Husserl p.252)

el refiere para todas las variantes intencionales fundadas en la esencia de la protodoxa.

Intentio o intencionalidad: es un concepto fundamental que se refiere a la estructura fundamental de la conciencia, es decir, la capacidad de la conciencia de dirigirse intencionalmente hacia un objeto. La intencionalidad es lo que hace posible que la conciencia esté dirigida hacia algo, que tenga una orientación hacia el mundo. La intencionalidad es el acto por el cual la conciencia apunta hacia un objeto, y este acto es lo que Husserl llama "intencionalidad pura". Esta intencionalidad pura es la que hace posible que la conciencia sea consciente de algo. Por ejemplo, cuando vemos una manzana, nuestra conciencia no está simplemente recibiendo información de la manzana, sino que está dirigida intencionalmente hacia ella. la intencionalidad es una característica esencial de la conciencia, y que la estructura de la intencionalidad es lo que permite que la conciencia tenga una relación directa con el mundo. La intencionalidad es una actividad continua y dinámica de la conciencia, que siempre está dirigiéndose hacia nuevos objetos y nuevas experiencias.

En resumen, la intencionalidad es la capacidad de la conciencia para estar dirigida intencionalmente hacia un objeto y es lo que hace posible la relación entre la conciencia y el mundo experimentado.

Intentum o objeto de la intentio: El objeto de la intentio es el objeto al que la conciencia está dirigiéndose. El objeto de la intentio no es lo mismo que el objeto en sí mismo, sino que es el resultado de la actividad intencional de la conciencia, y está construido a través de esta actividad.

Husserl distingue entre el "noema" (el objeto tal como se experimenta a través de la conciencia) y el "objeto en sí mismo" (el objeto tal como existe independientemente de la conciencia). El noema es el objeto construido a través de la actividad intencional de la conciencia, mientras que el objeto en sí mismo es algo que queda fuera de la experiencia consciente y que no puede ser capturado por la actividad intencional de la conciencia. Toda vivencia particular es un elemento en la unidad de la corriente vivencial, y está vinculada esencialmente al continuum de las vivencias presentes de antes y después—por eso la relevancia de la constitución de la conciencia del tiempo. La vivencia intencional no es el dato fenomenológico —el punto de partida—, sino que implica un horizonte que abarca potencialmente la totalidad de las vivencias tematizables. Esta corriente vivencial es la conciencia de la universalidad del horizonte, aunque sólo nos son dados sus momentos individuales como vivencias. Un horizonte no es un espacio compacto, acotado, sino algo que se desplaza a medida que se recorre, y que invita a seguir entrando en él. Con esto, Husserl identifica indisolublemente toda referencia intencional limitada a la continuidad básica del todo.

Referencias

Husserl a Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas I*.

Husserl b Husserl Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Conocimiento, Lógica y Lenguaje

Introducción

Lenguaje y realidad

Se entiende por lenguaje, en un sentido amplio, cualquier medio de comunicación entre seres vivos. Bajo este concepto se incluyen lenguajes de palabra, medios de comunicación humano de tipo no lingüístico —el simbolismo del arte, la música, los símbolos matemáticos, el lenguaje de los sordomudos, etc.—, y comunicación animal.

En un sentido más restringido, el **lenguaje** es un conjunto de sonidos portadores de un sentido o significado.

El **significado** es la condición básica del hecho lingüístico.

Los **tres problemas del lenguaje**:

1. Cómo algo físico —sonidos articulados— puede convertirse en portador de un significado espiritual o universal.
2. Cómo es posible la comunicación de los significados a través del lenguaje y qué relación tiene esta forma idiomática de comunicación con otras formas de comunicación no idiomáticas.
3. Qué relación existe entre las palabras y las cosas que éstas representan y en qué medida el lenguaje es vehículo del pensamiento para conocer la realidad —si las palabras son cosas distintas a las que representan.

El estudio del lenguaje dió un giro radical a partir de los estudios del lingüista Ferdinand De Saussure, cuando distinguió entre lenguaje como lengua y como habla.

El **lenguaje como lengua** es un sistema cerrado y autónomo, objeto de la Lingüística estructural.

El **lenguaje como habla**, es su uso mismo en la comunicación, es *decir algo a alguien sobre algo*. Desde esta perspectiva es estudiado por la Lingüística del discurso que parte de Émile Benveniste (1902-1976).

De modo que, por un lado es una estructura, la red secreta que hace que las cosas se miren en cierta forma unas a otras. Platón había sostenido que articulamos el mundo en y por el lenguaje, no habiendo realidad alguna en las cosas singulares sino el logos, red de significados interrelacionados.

Por otro lado, ésta estructura se concreta con ocasión del discurso hablado y las referencias que en él intervienen. Para Aristóteles, el logos implica esencialmente referencia al objeto.

Hoy decimos que toda lengua es una ordenación abstracta del mundo producida por la comunidad, que se actualiza en el discurso individual. A través del discurso se manifiesta el mundo que aparece como terreno común que todos reconocen y que liga entre sí a todos los que hablan.

El lenguaje como forma de vida

El lenguaje cumple una función simbolizadora constituyente de un cosmos de objetos que es un mundo de significados actualizados en un discurso. Nos relacionamos con la realidad a través del lenguaje. Tenemos realidad porque pertenecemos y vivimos inmersos en el lenguaje como ámbito envolvente. Wittgenstein: el lenguaje es una forma de vida. El mundo no se presenta en el lenguaje como un objeto, sino que el lenguaje revela su sentido en un **proceso que es, a la vez, hermenéutico e histórico**.

En este sentido, el pensamiento se sustrae de la estructura lingüística con el proceso de interpretar y

corregir sus interpretaciones. Esto invalida la teoría instrumental del lenguaje, basada en el principio de que el lenguaje es un instrumento útil para expresar lo pensado. Pero las palabras no son recipientes prefabricados para archivar en ellos las ideas. El mismo pensar es lingüístico, funciona como lenguaje. Tenemos un ejemplo en el deseo de un lenguaje universal de signos y de signos artificiales definidos unívocamente.

Conocimiento y lenguaje en la obra de Wittgenstein

La obra de Wittgenstein (W.) es un punto de referencia básico para la comprensión de la filosofía contemporánea en su conjunto. Su pensamiento tiene **dos etapas** diferenciadas por sus dos obras más importantes: (i) el *tractatus logico-philosophicus* (1921) y (ii) las *Investigaciones filosóficas* (1935-1945).

Filosofía y ciencia

En el *tractatus logico-philosophicus* (1921) presenta las nociones básicas que tendrán una gran influencia en el círculo de Viena y de su filosofía neopositivista. Esto es, solo los enunciados formales de la matemática y la lógica, los enunciados de las ciencias empíricas, pueden tener sentido. Todos los demás, inclusive los de la filosofía, deben ser tomados de antemano como absurdos. Sólo los enunciados de la ciencia resultan verificables empíricamente. mientras que, respecto de la filosofía, no hay modo de comprobar o contrastar con la experiencia su contenido concreto. La capacidad de verificación empírica como único criterio de todo sentido es, pues, el supuesto básico de la labor analítica.

Wittgenstein no niega la existencia de todo lo que no puede ser expresado con sentido matemática o científicamente. Cuando se han formulado y contestado todas las preguntas científicas posibles, los problemas de nuestra vida no han sido ni siquiera tocados.

Para W. lo que está fuera de los límites del lenguaje, lo que es **impensable e indecible**, puede existir, y es lo místico. No se rechaza lo metafísico, lo que se niega es la posibilidad de contrastarlo, relegándolo a la mística.

Las conclusiones para la filosofía son:

- debe renunciar a constituirse como una teoría o compendio de verdades sobre la realidad, sobre el mundo y el hombre.
- Cualquier establecimiento de contenidos teóricos sólo corresponde a la ciencia.
- solo debe quedar como una actividad de clarificación mediante una labor de análisis de la estructura lógica del lenguaje.
- Le corresponde, como análisis formal, la tarea de autodisolver lo que tradicionalmente ha venido siendo, demostrando el sinsentido de los enunciados en que se ha estado expresando.

Significado y reglas del lenguaje

Este planteamiento no es fijo dentro del pensamiento de W. ya que en *Investigaciones filosóficas* se retracta de esta reducción de la diversidad del discurso a proposiciones categóricas, ligadas entre sí por funciones de verdad, así como la correlación entre estas frases y los datos de la observación.

W. cree que es necesario tener en cuenta la complejidad lingüística y desconfiar de los procedimientos que supongan una conjunción no problemática entre los elementos del lenguaje y los elementos de la realidad. El lenguaje no refleja el mundo ni tiene como único objetivo describirlo. Es una forma de conducta entre otras, con la pluralidad de funciones: Ordenar, describir, informar, hacer conjeturas, etc.

cada una de las cuales puede describirse como un juego de lenguaje. Las proposiciones son significativas porque son expresiones de estos juegos de lenguaje. Los diversos usos del lenguaje manifiestan como característica común un cierto aire familiar que los asemeja, se someten a reglas, pero cada cual a la suyas propias.

El significado pues, no en la verificabilidad de lo que se dice, sino que hay que buscarlo en el uso que se hace de las palabras. Es decir, es el contexto lo que da sentido a las palabras. La mayoría de errores filosóficos vienen de confundir los contextos o de juzgar un contexto por las reglas de otro. **La tesis principal de las investigaciones filosóficas** es que todo lenguaje consiste en multitud de juegos de lenguaje. El lenguaje correcto es aquel que observa el recto uso de las reglas. Toda palabra tiene sentido si es empleada en su contexto. El sentido lo dan las reglas de uso, como las piezas en el ajedrez y las reglas de movimiento.

El proyecto epistemológico del *tractatus*

El sentido del lenguaje no puede ser expresado por el lenguaje

Russell (R.) sostenía una doctrina ontológica que decía que, al final del análisis, existe en el universo, están hechos atómicos. Esta doctrina es deductiva, no empírica, desde un análisis no-empírico del lenguaje, hasta la naturaleza de la realidad que el lenguaje describe.

Wittgenstein llevará hasta el límite los principios del atomismo lógico de Russell y mostrará sus inconsecuencias e intentará acabar con este resto de metafísica subyacente a la obra de Russell.

Según el atomismo lógico, una proposición puede ser significativa si o bien hay o puede haber un hecho atómico que al que corresponde, o bien si es una función de verdad —en caso de ser compleja— de las proposiciones de este tipo. Pero la mayoría de proposiciones que el atomismo lógico, incluido el del propio Wittgenstein, intentaron establecer no son de ninguna de estas dos clases. La mayoría de estas proposiciones no afirmaban hechos, sino que intentaban más bien hablar sobre hechos y, concretamente, sobre las relaciones entre proposiciones y hechos.

Así, tales proposiciones no podían ser significativas ya que intentaban decir lo que no puede ser dicho. Wittgenstein concluye que afirmar que lo que él mismo había dicho era un sin-sentido. Entender su propia obra era caer en la cuenta de que no había dicho nada en absoluto.

Wittgenstein termina el *tractatus* con la frase *de lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio*. La propia doctrina atomista lógica muestra su carácter autonegador y la falta de sentido de sus propias afirmaciones.

La proposición como unidad de significado

La teoría pictórica del conocimiento

Para Wittgenstein, la **unidad de significado** es la proposición misma, no el término singular. La palabra tiene significado como parte de una proposición, no por sí misma. Una proposición es una representación (picture, foto) de la realidad. Representa un estado de hechos (affairs) o situaciones. Una proposición no puede pintar una imagen de la realidad, solo mostrarla porque hay cosas que se escapan de su forma. Las proposiciones son de dos tipos, atómicas o moleculares. No son posibles las proposiciones reflexivas de la filosofía.

En la teoría del significado de W. las proposiciones tienen más peso que los términos por sí solos. Pero, al

igual que Russell, los signos simples (términos?) usados en las proposiciones se llaman nombres. Un nombre significa un objeto. El objeto es su significado.

Para W., igual que R., la conexión entre el lenguaje y la realidad se da en la relación que hay entre las proposiciones atómicas con los hechos atómicos. En la representación de un objeto existe una correspondencia entre las partes o elementos de la representación y las del objeto. Estos elementos no sólo deben estar presentes, sino que también su estructura, forma y disposición deben ser los mismos: *La configuración de los objetos forma el hecho atómico.*

La proposición es capaz de representar (picturing) a esos hechos no-verbales (?). Es por esto por lo que el lenguaje puede referirse al mundo, puede significar algo distinto de sí mismo. Los elementos de estos hechos son, por parte del lenguaje, nombres y signos denotativos simples (signos simples de significado), mientras que por parte de la realidad, objetos particulares.

Un objeto particular no puede ser una composición de hechos, como por ejemplo *punto blanco* o *una pieza roja*. El objeto, aunque pueda tener atributos que caractericen una configuración, el objeto en sí no puede ser una configuración, debe ser simple, ya que sino podríamos caer en contradicción: El mismo punto puede ser blanco o rojo y concluir erróneamente que es incoloro.

A partir de las proposiciones atómicas se pueden componer proposiciones más complejas, las **proposiciones veritativo-funcionales**.

Entre los posibles grupos de condiciones de verdad hay dos casos extremos. En uno cuando las condiciones de verdad son **tautológicas**. Es decir, la proposición es verdadera para todas las posibilidades de verdad de las proposiciones elementales.

En el otro caso, la proposición es falsa para todas las posibilidades de verdad, las condiciones de verdad son **contradictorias**.

En general, la proposición muestra aquello que dice pero la tautología y la contradicción muestran que no dicen nada. Tautología y contradicción no son figuras de la realidad. No representan ningún posible estado de cosas. En efecto, una permite todos los posibles estados de cosas, la otra ninguno.

La reafirmación del empirismo

Para decir si una proposición es verdadera o falsa, se debe siempre compararla con la realidad. Es imposible decir sólo si desde la representación si ella misma es verdadera o falsa. No hay representaciones que sean verdaderas a priori.

Wittgenstein sostiene los **principios empíricos**: no hay modo de pasar de un conocimiento puramente empírico a uno supraempírico. No hay relaciones causales que nos permitan pasar de una realidad conocida, de la experiencia, a una realidad superior que fuera su causa.

Hume, empírico radical, había llegado a la conclusión, mediante el análisis psicológico del entendimiento humano, de negar la metafísica y a considerar la lógica, la matemática y las ciencias experimentales como las únicas ciencias respetables. Russell y Bradley se oponen, en nombre de la lógica, al psicologismo de Hume y propugnan un cierto tipo de metafísica, sin éxito como hemos visto. Wittgenstein concluye que sólo cabe hablar de hechos. Sólo tienen sentido las frases atómicas, cuya verdad consiste en la constatación de los hechos, y las frases moleculares, cuya verdad depende de la de las atómicas. Cualquier reflexión que sobre los hechos quiera hacerse resulta una imposibilidad lógica.

La distinción entre lo dicho y lo mostrado

Wittgenstein distingue entre lo dicho y lo mostrado, la relación entre el lenguaje y los hechos puede demostrarse pero no decirse. El positivismo lógico no concibe esta distinción, no hay otra realidad que la de los hechos verificables. Wittgenstein y Russell, con influencias de la tradición racionalista germánica, difieren del empirismo radical de Hume. Pero la metafísica de W. y R. venía establecida como la exigencia de una lógica. No se pueden establecer proposiciones verdaderas a priori. Los únicos juicios verdaderos de modo inmediato son los juicios tautológicos, pero que no dicen nada nuevo. En este sentido, la filosofía no tiene objeto propio, sus proposiciones no son falsas sino sin-sentido. Los problemas tradicionales de la filosofía no son sino pseudo-problemas que surgen de no entender la lógica de nuestro lenguaje. La filosofía no es un cuerpo doctrinal, sino una actividad. Su tarea consiste en aclaraciones, mostrar pero no decir. No da como resultado proposiciones verdaderas. La totalidad de las proposiciones verdaderas es el cuerpo de la ciencia natural.

Aún esta tendencia empírica, W. no es consecuente del todo con lo que dice. A pesar de afirmar que *los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo*, W. deja un hueco ambiguo para una metafísica y una ética mediante las nociones de lo inexpresable o indecibilidad, situándolas más allá del mundo de lo expresable. W. lo llama lo místico, lo inexpresable es lo místico, de lo que no se puede ni afirmar ni negar nada con fundamento.

El neopositivismo lógico, se propondrá como objetivo demostrar que toda metafísica carece de sentido.

Conocimiento y juegos de lenguaje

Wittgenstein se retracta

Entre la publicación del *tractatus* en 1921 y la publicación de su gran obra *investigaciones filosóficas* en 1953, W. no publica nada excepto un pequeño artículo. Desde entonces, W. quiso que el *tractatus* y las *investigaciones* se publicaran juntas a modo de contraste. Esta obra tendrá una enorme influencia en la filosofía analítica. W. abandona la noción de significado y se propone como objetivo de la filosofía analítica describir los diversos usos o juegos del lenguaje, las maneras cómo utilizamos en la práctica el lenguaje, unidas a actividades que realizan en un contexto, un medio natural, técnico y cultural.

Es interesante comparar la multiplicidad de herramientas del lenguaje y de sus modos de empleo, la multiplicidad de géneros de palabras y oraciones, con lo que los lógicos han dicho sobre la estructura del lenguaje.

Hablar el lenguaje forma parte de una actividad o forma de vida. Ejemplos: Relatar un suceso, inventar una historia, resolver un problema, actuar en teatro, etc.

No se trata de analizar las relaciones entre palabras y objetos. Wittgenstein se retracta de su perspectiva anterior del lenguaje como imagen de la realidad y critica los mitos que esa concepción conlleva, en especial el del pensamiento como una especie de lenguaje interior, inmaterial y racional que realizaría el ideal lingüístico que las lenguas naturales y concretas no consiguen llevar a cabo como espíritu o alma. El pensamiento no es más que un uso monológico y silencioso del lenguaje, que es fundamental y originariamente público, dialógico (relativo al diálogo) y social. Así, el pensamiento no es anterior ni esencialmente diferente del lenguaje, sino que de él deriva y lo presupone.

La irreductible diversidad de los usos del lenguaje

El fin del privilegio de la teoría

El principio básico en las *investigaciones* es que no existe un lenguaje ideal que refleje los únicos hechos existentes, aquellos que puedan ser verificados, sino que hay multitud de lenguajes que no tienen entre sí nada en común. Ni se unen en un lenguaje superior, ni apuntan a una realidad que tras él se oculta. Hay una pluralidad de realidades y son estas las que hay que mirar en sí mismas, tratando de captar la función que desempeñan en los distintos contextos. Pensar que existe un lenguaje ideal común a todos los lenguajes es una confusión que el propio lenguaje ha creado. Los mismo análisis realizados hasta ahora, no sólo son infructuosos, sino que además son los causantes de esta confusión, por haber mantenido la tesis de que hay un lenguaje ideal que refleja una realidad subyacente. De esta manera W., además de negar la teoría anterior, niega los hechos que esta teoría intentó explicar. A partir de aquí W. sostiene que no se trata de explicar nada, sino tan sólo de describir.

El lenguaje no es algo único e ideal, no es algo divino o transcendental que hace participar al hombre en un modelo espiritual e inmutable. Es empírico. Es complejo y cambiante. Forma parte de la historia natural y cultural de los seres humanos. No tiene sentido privilegiar el juego de lenguaje de la explicación de los hechos. Los usos descriptivos son también múltiples. Pretender reducir la complejidad polimórfica de los lenguajes al lenguaje de la descripción teórica es una ilusión y un abuso. La descripción teórica unifica y homogeneiza a costa de negar la diversidad y el cambio.

No hay ningún universo de sentido inmutable

Lo que caracteriza a los juegos de lenguaje es su carácter social, público, el hecho de ser compartidos por un determinado número de hablantes que juegan el mismo juego y observan las mismas reglas de uso. Su estabilidad depende de esta práctica común, unida a la educación y a la costumbre, a la forma de vida, compartidos. lo que determina la gramática y la semántica es el uso intersubjetivo y no una relación especial el lenguaje con un mundo de referencias trascendentes, ni conceptos universales que se captan por la intuición o se deducen racionalmente, ni el reflejo de formas esenciales de las cosas.

Los juegos del lenguaje cambian e incluso desaparecen. No hay un universo subyacente a ellos de sentido inmutable. Sólo las reglas de uso dan al lenguaje su relativa estabilidad e identidad como institución, reglas que gobiernan una actividad común pero que solo existen mientras la acción común las respeta y las confirme en su vigencia. Por seguir una regla, no es más que una práctica habitual más allá de la cual no tiene sentido buscar un fundamento único. Esos juegos de lenguaje se practican, cambian y, hasta, desaparecen.

El significado es el uso

El abandono del modelo referencial

Así pues, W. rompe con el núcleo filosófico de su *tractatus* y el eje de la tradición filosófica desde Platón a Husserl. En general, la filosofía ha basado el significado en una relación que refiere a las proposiciones lingüísticas a realidades no verbales y que el sujeto es capaz de captar. Las *investigaciones* se oponen a esta concepción y defienden que el significado no depende de la referencia ni es la referencia. EL significado de toda proposición depende de su uso, el cual puede ser también un uso referencial, que pretenda designar algo extralingüístico.

El uso nunca es único. Cualquier palabra remite a una familia de usos cuya coherencia es análoga. Es un

autoengaño querer reducir el significado de una palabra a un concepto unívoco que quedara comprendido en su definición. No se puede sustituir la diversidad experimentada y practicada de los usos por la unidad pensada del significado ideal. Para W. es la fuente del dualismo que opone el mundo material, aparente y cambiante del lenguaje, al mundo espiritual, racional e inmutable de la realidad.

Describir en lugar de explicar

No se trata de estudiar el lenguaje para hacerlo científico, sino de verlo tal cual es y descubrir el uso y función de los lenguajes que empleamos en cada situación, si realmente queremos comprender el lenguaje. Hay que olvidar todo intento de justificar esencias y realidades últimas mediante el establecimiento de un lenguaje científico, como pretendía el atomismo lógico. La inicial tarea de la filosofía es proporcionar una terapia a esa enfermedad, deshacer los embrollos descubriendo sus causas y conseguir una claridad completa.

Para esta tarea es preciso advertir que el pensamiento está embrujado por el lenguaje. Es preciso aprender a ver los lenguajes en su dimensión plural, contextual, vital, para olvidar la necesidad del lenguaje ideal. Cada lenguaje se justifica por sí mismo como una forma de vida. La vida cambia y con ella los hechos físicos. De igual manera los usos y funciones del lenguaje ordinario. Así pues, su nuevo principio es *no preguntes por el significado, pregunto por el uso*. El lenguaje es una actividad que tiene muchos usos y funciones, hay que advertir su complejidad. Ninguna de las palabras que usamos tiene un significado fijo, cambia según las situaciones en que se usa. Ni tiene una vigencia permanente, desaparece en un momento determinado y da lugar al nacimiento de otro significado.

Propone un análisis liberado de todo prejuicio teórico, perspectiva fundante y unitaria, que hará desaparecer esta noción misteriosa de significado y permitirá ver la lógica propia irreducible de cada enunciado. Esta lógica vendrá determinada por el contexto del juego de lenguaje en uso.

Hasta ahora, los filósofos, especialmente los atomistas lógicos, incluido el autor del *tractatus* han intentado aplicar un conjunto único de reglas en orden a construir un lenguaje ideal oculto tras las imperfecciones del lenguaje común, a ejemplo del matemático. Y en olvidar la diversidad de funciones del lenguaje, han aparecido una multitud de perplejidades filosóficas.

Hay un paralelismo entre juego de lenguajes, formas de vida y aprendizaje de los diversos términos de su uso. El nominalismo sostiene la relación nombre-cosa como algo fijo y permanente que se opone a la concepción del lenguaje como pura actividad inmanente a la propia forma de vida, cambiante en la medida en que ella cambia. Aprender algo es ser capaz de hacerlo. Lo que importa es descubrir la función desempeñada por cada palabra en el juego del lenguaje correspondiente. Solamente en su uso podremos aprender el significado de las mismas.

Con esta autocrítica expresa que las cosas están bien como están, tal como estaban antes de haber sido introducidas por la filosofía las conclusiones que engendraron el afán de convertirla en un lenguaje ideal. Dejar las cosas como están y tratar de ver como son.

Lenguaje, conocimiento y realidad

Algunas dudas emergen en relación a la relación entre lenguaje y realidad respecto de la última posición de Wittgenstein. Por un lado busca una fundación de los juegos llamados secundarios del lenguaje sobre un juego primario formado por expresiones lingüísticas de sensaciones en las que manifestaría nuestro contacto con la realidad. Por otro lado, defiende la comprensión del lenguaje como pura convencionalidad inexorable.

No existe una esencia de la palabra, sino un uso y unas reglas que determinan las conexiones correctas en el uso de esas palabras.

Hay quien sostiene que en las *investigaciones* es notoria la relación de verticalidad entre los juegos de lenguaje y la realidad, no sólo entre los juegos de lenguaje, pero también entre estos y la realidad.

La verdad como coherencia interna

Superada la teoría pictórica (*tractatus*) y que se basaba en el supuesto de una homología entre proposiciones y realidad, la introducción del concepto de juego y el reconocimiento de una pluralidad de lenguajes implica que los lenguajes ya no son reductibles a ninguna clase de unidad ni por la vía lógica (lenguaje como expresión trascendental de la estructura objetiva del pensamiento), ni tampoco por la vía ontológica (el lenguaje como imagen o expresión de la realidad). El sentido o verdad de un lenguaje la determina sólo la conexión sistemática de sus elementos sobre la base de uso de reglas que resulta eficaz en la práctica. El sentido de un término ni le viene del hecho de ser expresión primaria o secundaria de una expresión, sino de una posición funcional en un juego de lenguaje. Está en función de un orden introducido por unas reglas que son convencionales. Así, el significado no se basa ni en los hechos empíricos que representa, ni en las formas a priori de su estructura lógica.

Para W. el juego de lenguaje es convencionalidad inexorable. Convencionalidad quiere decir que el lenguaje no debe su verdad o su significado nada más que al hecho de ser un sistema de reglas que funciona objetiva y coherentemente porque es aplicado por todos los hablantes al resolver con éxito sus problemas y necesidades de comunicación. Así, la verdad de un lenguaje no viene de una justificación externa, sino que es su propia coherencia interna que la funda. Preguntarse sobre la verdad de un lenguaje es preguntarse por las condiciones de funcionamiento de las reglas.

El cambio de W. entre el *tractatus* y las *investigaciones* es que el lenguaje no es una pura reducción a un sistema formal lógico, sino a esta convención. Y esto no es posible hasta que no se eliminan todos los signos lingüísticos, todo significado intuitivo.

Lo que hay como sustrato del lenguaje no son ciertas esencias. Pero tampoco son impresiones ni sensaciones procedentes de una naturaleza humana común como realidad última. Lo que hay es vacío, la simple coherencia de unas conexiones y de unas relaciones en un sistema que nada tienen que ver con la descripción de unos contenidos.

La objetividad de un operar común

Este proceso de reducción del lenguaje a su completa convencionalidad y formalización es un proceso inexorable. Porque las reglas del lenguaje y su uso son convencionales, su operar resulta inexorable y objetivo. La objetividad y eficacia del lenguaje se deben a que no podemos no usar sus reglas y que con estas se opera con una exactitud inexorable que no hay lugar para reducciones psicologistas de su validez, ni para interpretaciones pragmáticas de este funcionamiento exitoso. Pues el lenguaje no se realiza privadamente y según a uno le convenga, sino que es un operar común. Lo característico de la convención es que todos tenemos que jugar el mismo juego con las mismas reglas.

Es un sinsentido preguntarse por un fundamento de la verdad del lenguaje como origen de su validez. Ni el significado ni la validez de un lenguaje se demuestra refiriéndose al contenido de sus signos, ni al hecho de derivar de un lenguaje ideal, sino que se debe a la simple conexión que se da entre esos signos y a las reglas convencionales que regulan esa conexión. Son sólo esas reglas las que hacen comprensible y comunicable una expresión por el hecho de someterla a un orden e integrarla a un juego común.

La filosofía como terapia del lenguaje

Wittgenstein resalta con insistencia el carácter de pura convencionalidad que tienen los lenguajes, librándonos de la aureola de lo ideal como trasmundo de lo real. Esto significó un giro importante del concepto mismo de filosofía. La filosofía no puede ya seguir estando animada por la ilusión de encontrar lo ideal más allá de lo real ni dentro de lo real. Tampoco puede consistir en la búsqueda de una unidad formal deducible como sintaxis universal o como expresión de la estructura lógica y trascendental del mundo. La pluralidad de los juegos de lenguaje reduce la coherencia y la objetividad de cada uno de ellos al funcionamiento de sus reglas, a sus operaciones y a sus usos comunes. La filosofía es pues, análisis de nuestras múltiples formas de expresión. Sólo puede ser ilustración progresiva de las formas del lenguaje, interesada en ampliar continuamente la demostración de que el lenguaje no es más que una familia de construcciones gramaticales más o menos emparentadas entre sí.

La filosofía analítica considera aquellos problemas que no están suficientemente aclarados y, por tanto, no resueltos y los elimina como problema. Es una manera de curar el lenguaje, da un sentido a la filosofía como terapia del lenguaje.

Pero a la filosofía no le corresponde reformar el lenguaje (curarlo) sino mostrar simplemente cual es el modo correcto de usarlo. Al hacer el análisis, le corresponde delimitar el espacio operativo de cada juego lingüístico en su inexorable efectualidad (un llevarse a cabo), mostrar como tal juego de lenguaje en concreto tiene una eficacia racionalizadora en virtud de la introducción de un orden y de una regulación propios.

En vez de curar el empleo ordinario de un lenguaje, lo que debe tratarse más bien es de que ese empleo nos cure a nosotros de los problemas indecibles que nos ha creado la filosofía.

Ahora ya no se rechaza la apariencia sino que lo que se intenta es volver a llevar las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano, abandonando en esa desacralización del lenguaje que el propio concepto de juego como convencionalidad inexorable ya representa.

El problemático lugar de la crítica

Como análisis filosófico de un juego de lenguaje, sólo le corresponde delimitar su espacio operativo en su inexorable efectividad, describirlo en su funcionalidad práctica y señalar el tipo de terapia que puede resultar útil en ese juego. Pero esto plantea dos cuestiones.

No es evidente si el análisis se limita a aclarar el funcionamiento del juego lingüístico dado, o si su propósito mismo de acción clarificadora implica cierta dinámica de transformación. Es decir, delimitar este espacio operativo, poner un orden, retrotraer el lenguaje a un estado de hecho, puede ser una manera de transformar y no solo retornar a un estado de hecho. La tarea de clarificar y de disolver problemas puede interferir y transformar el propio lenguaje.

En la estructura del uso de un juego de lenguaje deben estar incluídos también los usos erróneos y equívocos de ese juego. Hay que ser consciente del uso de estos usos de tal modo que clarificar y enseñar a jugar bien en este caso se entienda también como transformar el juego en su efectividad, como parte del mismo juego. Si poner orden es ya un modo de transformar, y se escoge un determinado orden, entre otros muchos posibles, entonces algunos elementos del planteamiento deberían cambiar al tener en cuenta que el juego, después de ordenarlo, ya no será idéntico al que era antes.

Wittgenstein afirma claramente que el orden que puede poner el análisis filosófico en un juego de lenguaje es un simple restablecer. No es la apertura de un nuevo paradigma ni puede representar un cambio del juego normal jugado hasta ahora.

Segunda cuestión. Pero esta imagen de estática de los juegos lingüísticos como situación normal puede parecer contradictoria en la línea de la primera cuestión. Permanece como criterio de verdad la adecuación del juego lingüístico a un determinado estado de hecho que ahora se designa como situación normal.

Con la comprensión del lenguaje como pluralidad de juegos lingüísticos, hay un desencantamiento de la lógica y de la filosofía metafísica como búsqueda de lo esencial y la unidad. Pero el concepto mismo de juego se cristaliza, se convierte en una estructura estable.

Esto hace difícil concebir usos diversos del juego lingüístico llamado normal.

La experiencia del mundo como un todo limitado

En la obra de W. se insiste de la impotencia de la filosofía para transformar nada. La filosofía no puede afectar al lenguaje que analiza, ni puede producir nuevas experiencias. La filosofía sólo sirve para poner un orden que no puede ser más que el orden del juego normal y según las reglas con las que es jugado hasta ahora, según su empleo cotidiano. Se limita a mostrar. El problema de los cambios de las reglas en un juego no es formalizable ni practicable en la filosofía. Cuando pretenda sobrepasar esos límites se traiciona, porque se convierte enseguida en metafísica, en búsqueda de la esencia ideal y la unidad. Dentro de sus límites, la filosofía sirve sólo para aclarar ese orden. Al desencanto respecto a la lógica corresponde este desencanto respecto a la filosofía.

Cuando W. se refiere a la mística, se refiere a esa experiencia del mundo como todo limitado. En el *tractatus*, expone que los límites del lenguaje son los límites del mundo, esa experiencia del límite es la que da origen a lo místico. Así, lo místico no es realidad trascendente, sino la experiencia radical del mundo dentro de sus límites. Esto significa que en el mundo no hay valor (Nietzsche) y que el mundo es como es y sucede como sucede. La representación mundo-representación ya no puede ser trascendente. Sentir sus límites es precisamente lo místico. Pero lo místico no es sólo el conocimiento de los límites de la formalización del mundo, sino que es también el conocimiento del formalismo mismo como límite.

Excluye de la expresión lingüística toda indicación a un inefable, con esto funda la posibilidad de proposiciones dotadas de sentido.

Con esto muestra también negativamente lo inefable como límite. Es decir, toma conciencia de que no puede decirse.

Sin lo místico el formalismo tendería a abarcarlo todo. Expulsar lo místico significaría creer que no existe nada que callar, con una percepción errónea de la esfera del formalismo. Si lo místico no obligara a conocer ningún límite, entonces el formalismo se presentaría como verdad y eliminaría todo límite. Lo místico es el primer paso entre el *tractatus* hacia el punto de vista del juego de lenguaje que desarrolla en las *investigaciones*. Reconocer todo lo que es necesario callar es esencial para definir los límites entre los que es posible describir algo.