

## ¿QUÉ SIGNIFICA PENSAR FENOMENOLÓGICAMENTE?

*Carlos Eduardo Maldonado*

### ABSTRACT

*In this paper the author seeks a twofold purpose: on the one hand, the explanation of the most significant feature of the phenomenological way doing philosophizing, namely, the elucidation of the meaning and the importance of thinking; on the other hand, but at the same time, he brings forth some personal elements concerning the nature of rationality, and the elements of what he calls an ontology of possibilities, as an upshot of the right understanding of thinking in a phenomenological sense.*

### I

Sin lugar a dudas, la filosofía del siglo XX está marcada íntegramente, a favor o en contra, por dos filósofos singulares: Edmund Husserl y Ludwig Wittgenstein. Los filósofos y las filosofías que se desprenden, en diálogo acorde o en disputa abierta con la fenomenología son numerosos.

Desde el comienzo se ha discutido si la fenomenología es método o metafísica. La posición ante esta disyuntiva determinó la suerte de varios filósofos posteriores a Husserl, y de hecho esa discusión, en diversos tonos y modalizaciones configuró el Movimiento Fenomenológico. Como quiera que sea, es claro que la fenomenología no es doctrina ni sistema. Por el contrario, la filosofía fenomenológica es un movimiento. No busca conocer, sentar ni defender principios. Sólo consiste, es el énfasis que

quiero señalar aquí, en pensar. Esto es, o bien piensa las cosas mismas (metafísica), o bien piensa heurísticamente (método) los problemas y temas de que se ocupa. Si, en términos generales, asumimos que la filosofía se divide en dos: según si es saber (doctrina y/o sistema), y según si es forma de vida, la fenomenología es claramente filosofía como forma de vida. (Quizás los ejemplos más claros de la filosofía como saber (doctrina y/o sistema) son Aristóteles, Santo Tomás, Hegel; por su parte, algunos ejemplos evidentes de la filosofía como forma de vida son Sócrates (o Sócrates-Platón), Descartes, Fichte). El fundamento de la fenomenología como forma de vida se encuentra en la comprensión misma de lo que sea pensar - desde el punto de vista fenomenológico.

Tal y como el siglo XX lo muestra suficientemente bien, uno de los modos específicos de hacer filosofía es a la manera de la fenomenología. De esta suerte, el siglo XX le enseña a la toda la historia de la filosofía que existen modos diversos de hacer filosofía. Así por ejemplo, el análisis del lenguaje, la teoría crítica, o la fenomenología. Inaugurada por E. Husserl con el comienzo del siglo cuando en 1900-1901 publica las *Investigaciones lógicas*, la fenomenología se caracteriza porque no posee una doctrina determinada ni es saber, sino, por el contrario, se instaura como método<sup>1</sup>, y mejor aún, como un método que tiene como característica principal haber creado otras expresiones que las meramente filosóficas, en el sentido técnico o profesional de la palabra. Como tal, a manera de ejemplos, vale recordar que existe una filosofía de la ciencia fenomenológica (W. Szilasi), una teología fenomenológica (K. Wojtila), una estética fenomenológica (M. Dufrenne), una sociología fenomenológica (Luckmann, y Berger), para mencionar tan sólo algunos

1. El sentido de método no debe ser comprendido a la manera clásica, por ejemplo de la tradición aristotélica, esto es, método como organon. El método fenomenológico consiste exactamente en la *epoché* o puesta entre paréntesis. Pero es que el sentido mismo de la *epoché* consiste en mostrar cómo es posible otra actitud diferente a la actitud natural. Husserl denomina en las *Investigaciones Lógicas* a esa actitud "actitud no-natural" (*unnatürliche Einstellung*). Posteriormente Husserl hará de ése el motivo central de toda su filosofía, a saber: la exposición de los diferentes caminos (*Wege*) hacia la actitud fenomenológico-trascendental. Como es sabido, los caminos trazados por el propio Husserl fueron cuatro (la vía cartesiana, el camino desde la lógica formal, la vía psicológica y la vía desde la crítica a la racionalidad científica).



casos. A diferencia de quienes se dedican exclusivamente a la filosofía griega o a la filosofía medieval, por ejemplo, y que tiene como rasgo determinante el ser epígonos o a lo sumo exegetas, la filosofía de E. Husserl tiene como aporte principal el que haber instaurado un *movimiento*, a saber, justamente, el movimiento fenomenológico; o lo que es equivalente, se trata del hecho singular de que el pensamiento de Husserl ha creado filosofías y no simplemente epígonos o discípulos, un reconocimiento que se concreta en algunos de los nombre del movimiento fenomenológico, como N. Hartmann, M. Scheler, M. Heidegger, J.-P. Sartre, M. Merleau-Ponty, J. Patocka, E. Fink, E. Levinas, P. Ricoeur, y otros<sup>2</sup>.

El hecho verdaderamente central del modo fenomenológico de hacer filosofía es que no hace del conocimiento del mundo, de Dios, de la realidad, o de tal o cual dimensión particular del universo humano el objeto principal de sus reflexiones. Ciertamente que ello se debe en cierto modo a la influencia, epocal, de Dilthey y su distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu; éstas últimas son, según Dilthey, esencialmente interpretativas, mientras que aquellas son explicativas. Más allá del conocer, la filosofía fenomenológica nos sitúa en y nos abre ante las tareas y el sentido mismo del pensar. Así, el interés principal no consiste tanto, para la fenomenología, en conocer las cosas, los fenómenos naturales o sociales, el mundo, etc., cuanto en elucidar el significado que esos campos y dimensiones de la realidad tienen para la subjetividad. El mundo, en particular, es una unidad de sentido fundada en las vivencias de los sujetos. Sólo que se trata, en primer lugar de vivencias anónimas, de subjetividades perdidas a sí mismas en el mundo mismo de las cosas (*Tatsachen*), y ello debido al tipo de racionalidad predominante vigente hasta ahora (*Krisis*, 1936) que ha sido la racionalidad científico-positiva: las ciencias de hechos (*Tatwissenschaften*), sostiene Husserl, generan hombres de hechos.

De esta forma, el problema filosófico consiste, para Husserl, en explicitar el sentido que el mundo y las cosas tienen antes de la reflexión. Pero para ello, se requiere al mismo tiempo que un cambio de actitud -

2. Cf. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, The Hague, 1976.



hacia el mundo, las cosas, y hacia la propia subjetividad-, un desplazamiento del foco de atención de la reflexión. Se trata no tanto de conocer la realidad en cuanto tal, cuanto que de pensar el sentido que la realidad misma tiene para los sujetos; así, por ejemplo, se trata de pensar -problematizar, interrogar, imaginar- la lógica de la experiencia, el sentido mismo de las experiencias, la finalidad (*telos*) de esas experiencias, en fin, el origen y el sentido que tienen con el mundo de la vida. Es en este sentido que la fenomenología nos sitúa ante las tareas del pensar (una expresión de Heidegger), y el sentido mismo del pensar. Si, con razón, se ha dicho que el problema de la fenomenología no es tanto el de transformar el mundo (Marx), y tanto menos describirlo y clasificarlo, es porque en su pulsión está la mostrar de qué manera podemos referirnos al mundo de otra forma que como lo hemos hecho hasta ahora-siempre. En otras palabras, no se trata de transformar el mundo cuanto que de transformar nuestra propia relación hacia o para con el mundo (una idea que ciertamente raya con las pretensiones de las grandes religiones universales: el cristianismo, el budismo, etc.).

La fenomenología es pues una filosofía del sentido y, en rigor, toma a los objetos trascendentes como hilos conductores (*Leitfaden*) que nos descubren el universo entero de la subjetividad. La constitución de los objetos y las realidades trascendentes a la conciencia tiene como mérito, luego de la reducción fenomenológica, poner de manifiesto el tejido de los actos y vivencias constituyentes de la realidad objetiva: esto es, del sentido mismo de la realidad y del mundo. De esta suerte, la filosofía fenomenológica nos sitúa ante las tareas propias del pensar, que no del pensamiento. Esto es, no simplemente del producto del pensar o del pensar como sustrato o sustancia, sino, por el contrario, de las conexiones entre la subjetividad y la lógica del mundo de la vida, o los nexos entre la racionalidad científica, tecnológica y lógica, y el mundo de la vida. Precisamente por esta razón la fenomenología es una filosofía como forma de vida, y no como doctrina. Es por ello que, bien comprendida, la fenomenología no consiste necesariamente en un idealismo. Contra Husserl, pienso que no necesariamente consiste en un idealismo -a saber, ciertamente, un idealismo trascendental, o idealismo fenomenológico trascendental-; con Merleau-Ponty y con Patocka creo que no consiste definitivamente en un idealismo. La fenomenología es bastante más, o



bastante menos que eso: es esencialmente una invitación desinteresada y un esfuerzo auténtico por situar al propio fenomenólogo ante el tema, los problemas y el modo mismo del pensar.

Ahora bien, hay tres modos de decir lo mismo, esto es, el pensar fenomenológicamente:

- i). variación eidética (E. Husserl)
- ii). apertura hacia el ser (M. Heidegger)
- iii). interrogación (M. Merleau-Ponty)

En el primer caso, la variación eidética revela el papel central de la imaginación en la filosofía de Husserl. En efecto, a pesar del hecho de que, manifiestamente la percepción es el modo que el propio Husserl más estudió en sus análisis acerca de la conciencia y en general de todo el campo de las vivencias como el campo propio del trabajo del fenomenólogo, es fundamental reconocer que el pivote central del modo propio de hacer fenomenología lo desempeña la imaginación, y ello en la doble acepción de *Phantasie* (análisis sobre la fenomenología del tiempo inmanente; relaciones entre la cosa y el espacio físico; modos de la conciencia y análisis de los actos sintéticos de la conciencia) y de *Einbildung* (comprensión del carácter de la percepción; elucidación de la intencionalidad como el rasgo ontológico constitutivo de la conciencia).

En el segundo caso, el pensar hace referencia al temple de ánimo esencial para Heidegger que es el estado de apertura (o el estado de abiertos) al ser, pero con ello, al reconocimiento de la diferencia ontológica, esto es, el hecho de que, en cuanto filósofos, siempre nos preguntamos por el ser pero inevitablemente nos encontramos con entes. Pensar es así, de acuerdo con Heidegger, abandonar la relación al mundo como a representaciones, y aprender un modo de relacionarnos con las cosas no representativo. A ese modo lo llama Heidegger pensar (*denken*), y que es en cualquier caso un estar abiertos y atentos a las interpelaciones que el ser nos hace o puede hacernos. Más exactamente, en cuanto tal, el pensar no es un proceso del sujeto, esto es, no es un sujeto el que piensa, sino, por el contrario, es una disposición espiritual mediante la cual nos abrimos a los lenguajes múltiples del ser (*pollakhon*) - que es tanto como decir de la realidad. El pensar en Heidegger es apertura y se condensa en la tarea de pensar lo impensado.

En el tercer caso, el pensar es eminentemente interrogativo o



interrogación, pregunta, cuestionamiento, y se caracteriza esencialmente por esa distancia de sí y que consiste en la apertura al campo de la percepción tanto como al futuro y al pasado. De esta suerte, el preguntar o cuestionar (*interrogation*), es apertura al mundo como apertura al problema mismo del sentido del mundo, de su verdad, de su unidad. En este sentido, la interrogación nos sitúa frente a lo que el silencio quiere decirnos, lo que la ausencia nos anuncia (como presencia), en fin, lo que lo invisible mismo quiere como visible. Sólo que la filosofía comprende, entonces, que las preguntas mismas no surgen desde ella, sino que se encuentran en el centro mismo de la vida, son la vida misma. La filosofía tan sólo explicita el sentido y la importancia del preguntar.

En consecuencia, si atendemos al llamado de la fenomenología: “¡Volver a las cosas mismas!” (*Zurück zu den Sachen selbst*), hay que entenderlo no en el sentido de un ir a las “cosas” porque (que!) ya están constituidas, sino, es ir al estado de cosas para pensarlo. Y las cosas mismas están en la subjetividad, esto es, son dadas en haces, corrientes o tejidos de vivencias. Si la fenomenología es, manifiestamente, filosofía trascendental, es porque reconoce (Kant) que las condiciones de posibilidad de la experiencia están en el sujeto - son el sujeto. Sólo que no se trata de un sujeto empírico, y por tanto psicologista, sino de un sujeto posible, y por ello mismo trascendental.

De esta suerte se revela la grandeza del modo fenomenológico de hacer filosofía. Su mérito grande consiste en la recuperación de la subjetividad del anonimato, y ello de tres maneras:

- a. como subjetividad trascendental (contra el psicologismo y el naturalismo);
- b. como intersubjetividad trascendental;
- c. como mundo de la vida.

No es necesario, por tanto, el giro por Habermas, por ejemplo, o más específicamente el “descubrimiento” del lenguaje para evitar el solipsismo, o también para acceder al otro y al mundo de la vida. En efecto, el pensar fenomenológico es intersubjetivo, y no “diálogo del alma consigo misma”, noesis noéseos, o cogitar cartesiano, por ejemplo. El pensar es comprensión de la vida por sí misma.

En efecto, la fenomenología husserliana no es otra cosa que el esfuerzo denodado por recuperar del anonimato -o de los hechos, lo que es lo



mismo- a la subjetividad. Siempre vivimos en alguna actitud, dice Husserl. Pero, como quiera que sea, cualquier actitud humana es comprendida como *actitud natural*. Es natural puesto que es el estado normal, habitual de la existencia. La actitud natural se caracteriza por lo que Husserl llama la tesis de la actitud natural, y que consiste en la creencia de que el mundo, las cosas, la experiencia en general son algo que va de suyo, es decir, algo sobre lo cual no nos creamos mayores problemas puesto que se asienta en la fuerza de la inducción, en los atavismos, en fin, en el peso de la cultura y de la tradición, en el sentido más amplio de la palabra. (Que algo va de suyo es una expresión no muy habitual en español común y corriente. Por el contrario, por ejemplo en inglés, se trata de una expresión bastante usual, descargada de cualquier connotación técnica: *we take it for granted*).

La actitud natural se compone de la actitud pre-científica o pre-reflexiva, y en la actitud propiamente científica o reflexiva; así por ejemplo, la primera es la del hombre común en la calle o el restaurante, mientras que la segunda es la del científico en su ocupación, el artista en su trabajo o el intelectual en su oficio. Pues bien, la actitud natural convierte al mundo, a la realidad, a las cosas en lo primero (sustancia), frente a lo cual la propia subjetividad aparece como segunda (accidente). "El mundo queda, la vida pasa", por ejemplo, sería una expresión común y corriente del ser humano que vive en la actitud natural; o también, "las instituciones permanecen, los individuos vienen y se van", y otras semejantes.

¿Es posible pensar de otra manera (que como lo hemos hecho hasta ahora)? ¿Es posible referirse al mundo, a las organizaciones, a la realidad de un modo distinto (que hasta el momento)? En síntesis: ¿es posible vivir de otra forma (que como hemos vivido hasta el presente)? Estas preguntas contienen el problema central de la filosofía fenomenológica y que en términos de Husserl se denomina el tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica. En esta actitud se hace evidente que lo que antes (en la actitud natural) era primero (las cosas, las instituciones, la realidad en general), es ahora segundo, y que lo que antes era segundo (la subjetividad constituyente de sentido) es ahora verdaderamente primero. Este tránsito es, en rigor, una salida del anonimato por parte de la subjetividad. En términos de Marx, en la actitud natural el hombre



esta(ba) enajenado -precisamente por el mundo de las cosas-, mientras que en la actitud fenomenológica el sujeto se ha recuperado a sí mismo como sujeto trascendental, esto es, como un sujeto de posibilidades, como un sujeto con posibilidades. No en vano H. van Breda denominó acertadamente a la epojé como la efectiva libertad fenomenológica<sup>3</sup>.

Sin embargo, en los desarrollos de la filosofía en el propio Husserl, la subjetividad trascendental es comprendida verdaderamente como intersubjetividad trascendental (*Phänomenologie der Intersubjektivität, I-III*). Así, el descubrimiento de la actitud fenomenológica y el tránsito a ella consisten propiamente en el propio descubrimiento de las "personalidades de orden mayor": la familia, la sociedad, el estado, la historia, y que no son sino modos de decir la comunidad intersubjetiva de sujetos trascendentales.

Lo verdaderamente significativo consiste en este sentido en el descubrimiento por parte de Husserl del topos mismo de la vida<sup>4</sup>, el topos mismo de la subjetividad y de la intersubjetividad, en fin, el sentido mismo del pensar, a saber: la cotidianeidad, el mundo de la vida. De este modo, la recuperación de la subjetividad coincide con el descubrimiento y la tematización del mundo de la vida. El mundo de la vida se convierte así al mismo tiempo que en la fuente de sentido de las ciencias y de la lógica formal, por ejemplo, en el terreno mismo en el que se dirime la autenticidad y la inautenticidad de la vida humana y de todas las construcciones humanas. Pensar fenomenológicamente consiste, ulteriormente, en reconocer al mundo de la vida como la fuente última de sentido, y como el criterio definitivo de validación de las experiencias, los discursos, las prácticas, los conocimientos. O también, inversamente, un conocimiento que no sea afirmación y posibilitamiento de la vida

3. Cf. H. van Breda, "La reducción fenomenológica", en: *Husserl. Cahiers de Royaumont*, Paidós, 19 XYZ.

4. Husserl le enseña a la historia de la humanidad occidental algo que ella jamás había visto: la cotidianeidad en el modo mismo del mundo de la vida. Ciertamente que ya Freud había tematizado algo semejante a la vida cotidiana, pero lo había hecho en el sentido del día a día y, más aún, de un día cualquiera (*Alltag: Psychopathologie des Alltags*). Husserl nos enseña la cotidianeidad en el modo mismo en el que se hace posible la vida misma: cotidianeidad como mundo de la vida, justamente (*Lebenswelt*).



misma -del mundo de la vida-, puede ser cuestionado como ilegítimo y dejado de lado. Esto nos abre al dominio amplio de las posibilidades.

## II

Platón inaugura la metafísica occidental al introducir un hiato entre pensar y actuar. La historia posterior de la filosofía occidental ha sido el esfuerzo por obviar o por atravesar ese hiato. Esa historia, en la lectura que de ella hace Heidegger, fue finalmente la historia de un error (= error). Desde otro ángulo (Wittgenstein), se nos dice que la metafísica fue la historia de una pseudo-pregunta o incluso de preguntas y problemas mal planteados. Con Heidegger la historia de la metafísica se rompió definitivamente en dos, y por esa razón el propio Heidegger desconfió de la ciencia, de la técnica, de la filosofía. Sus herramientas y sus métodos se revelaron como infructuosos para comprender el problema metafísico. Para Platón el problema se inició, manifiestamente, con la injusticia que la Polis, en los nombres de Anito y de Melito, cometió contra Sócrates. Por su parte, para Heidegger, el problema termina con la crítica al pensar representativo, con la introducción de la diferencia ontológica (la diferencia entre el ser y los entes), y ciertamente no se resuelve, es imposible que se resuelva, del lado de la propia historia de la ontología, del lado de la racionalidad científica (tal y como él la entendía) o, mucho menos, del lado de la ética o de la razón práctica (puesto que ya desde el Debate de Davos con Cassirer Heidegger deja en claro que como él la entiende no es interés inmediato de la filosofía las preocupaciones antropológicas en cualquier sentido y extensión de la palabra). Con Heidegger, debemos replantearnos la pregunta: ¿qué significa pensar? Hemos arribado al final de la filosofía, y en ese final se abre el sentido de la pregunta anterior y con ella, las tareas propias del pensar.

A fin de comprender exactamente el sentido y el tono de la pregunta, se hace necesario precisar el espacio mismo del pensar, de acuerdo con la filosofía fenomenológica.

El campo de trabajo de la fenomenología es la conciencia o, dicho en otros términos, todo el tejido y el flujo de las vivencias. La obra de la conciencia, es lo que pone de manifiesto Husserl, consiste en ponerle, en encontrarle o en descubrirle sentido a las cosas y al mundo. Y el



sentido lo pone la conciencia (*Sinngebung*) en los modos propios del vivir y en el tejido de unas vivencias con otras. Ulteriormente, la obra de la conciencia consiste en efectuar procesos de síntesis (síntesis de identificación, síntesis por analogía, síntesis de asociación, y otras) de esas mismas vivencias. La primera de esas síntesis es una síntesis temporal, y la última de las síntesis de la vida de la conciencia es, igualmente, una síntesis temporal.

Pues bien, en fenomenología, la conciencia no es función del cerebro, sino el modo mismo de la existencia. "Yo pienso, sostiene Husserl, significa tanto como decir existo". De manera que en contraste marcado con toda la historia de la filosofía anterior, el pensar no es una función del alma, de la razón, del entendimiento, del logos, del nous, del intelecto o como se lo quiera denominar. El pensar no acontece única ni principalmente en la forma de primeros principios, de inducción o deducción, de ideas que han atravesado los sentidos, o de ideas innatas que sólo Dios entiende y hace posibles, por ejemplo. Esas fueron, *grosso modo*, las explicaciones que se dió al problema.

Pero es que, en rigor -y ese es el mérito grande de Heidegger, en el presente contexto-, toda la historia de la filosofía occidental fue la obra misma del conocer y del conocimiento, habiendo dejado de lado, en el sentido fuerte de la palabra y que se expondrá a continuación, el pensar. En verdad, ya desde los griegos antiguos, el tema de la filosofía fue la condición humana frente a la Naturaleza y el Destino. De ahí en adelante, Naturaleza y Destino adoptaron otras denominaciones, otras comprensiones, otros contextos. Pero, siempre, la historia de la filosofía occidental fue la variación sobre un mismo tema. El carácter trágico de esta historia radica en el reconocimiento de que la historia de la filosofía, y de hecho la filosofía misma, es una parte de la razón humana, a saber, esa parte de la razón humana que tiene por objeto, al mismo tiempo que tematizar el mundo, convertir en tema de estudio su propia tematización del mundo tanto como aquellas provenientes del lado de la ciencia, o del arte.

De manera que, en sentido fenomenológico, el pensar no es diferente de la vida misma. (Aquí Husserl se hallaría en la misma línea que H. Maturana y F. Varela. Sólo que Husserl se queda más corto, puesto que para él el pensar sí es antropocéntrico, mientras que para Maturana y



Varela que la vida misma sea cognición tiene una envergadura mucho más amplia. Debo dejar aquí de lado una ampliación de las implicaciones y las consecuencias de la tesis del "árbol del conocimiento")<sup>5</sup>.

La conciencia designa la totalidad de las esferas y modos de la existencia, y es comprendida, metafóricamente, por Husserl de tres formas: al mismo tiempo como un río heraclíteo, como un haz de vivencias, y como una estructura geológica. Como quiera que sea, es claro que en los tres casos o en uno cualquiera de ellos, la conciencia y la existencia son una sola y misma cosa, y así como existe una conciencia atencional y una conciencia inconsciente (= no atencional), asimismo la vida existe en los seres humanos anónimamente, perdida de sí misma, y como conciencia vigilante (*waches Bewusstsein*).

De este modo, desde el punto de vista fenomenológico, es claro comprender que, por tanto, no se piensa con la "cabeza", no pensamos única ni principalmente con la cabeza. El pensar fenomenológico no acontece en una perspectiva encefalocéntrica. Por el contrario, y este es un rasgo que Husserl elaboró insistentemente en diversos manuscritos (en particular los manuscritos C, sobre constitución del tiempo, y D, sobre constitución primordial) en donde elabora y reelabora el sentido mismo de la intencionalidad, algo que se encuentra en cierto modo en *Ideen II*, pero que definitivamente desarrolló de una manera propia y bastante más sistemática Merleau-Ponty, se piensa también con el cuerpo, pensamos también con el cuerpo.

En efecto, la intencionalidad también es corpórea, con lo cual tampoco puede decirse que, a propósito de la comprensión de lo que sea el pensar en perspectiva fenomenológica, quepa afirmar un dualismo psico-físico. La conciencia no acontece únicamente en el cerebro, sino abarca la totalidad de la existencia. La conciencia existe también en el cuerpo y como cuerpo (*Leib*), pero con él y desde él, la conciencia impregna todo

5. Es importante subrayar el sentido primero de la tesis de Maturana y de Varela: la vida es *cognición*, y no *conocimiento*; o desde otro ángulo, pero exactamente en la misma dirección, no se trata del conocimiento, sino del *conocer*. Cf. Maturana H. y Varela, F., *El árbol del conocimiento. Las bases biológicas del conocimiento humano*, Madrid, Editorial Debate, 1990. De otra parte, véase Capra, F., *La trama de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1998.



el entorno (*Umwelt*) en el que existe el sujeto y al cual él le confiere un sentido determinado.

De esta suerte, es posible trazar una distinción clara (no una oposición) entre pensar y conocer. Esta diferencia puede ser abordada por dos vías distintas, pero paralelas. En efecto, de un lado, se trata de distinguir si vemos lo que conocemos, o bien si conocemos lo que vemos, una diferencia que juega un papel determinante en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty. En el primer caso, se trata de la percepción propia de la actitud natural, de la percepción pre-filosófica, digamos. Natural, espontáneamente, los seres humanos tan sólo ven lo que ya conocen. Para ellos el mundo consiste en una remisión de lo nuevo a lo ya conocido. Desde este punto de vista, la estructura de la percepción es altamente conservadora, en el más fuerte de los sentidos de la palabra. La percepción cumple una función de mera síntesis de identificación tomando como patrón o criterio las experiencias ya sedimentadas. Así, la conciencia se niega a lo nuevo, a ver lo nuevo, en fin, a conocer propiamente lo nuevo, y apela a tantas explicaciones como quepa imaginar. La conciencia se adentra en el mundo y vive en él en términos de simple conocimiento. Y como es sabido desde varios caminos, el conocimiento es esencialmente autorreferencial, cerrado en sí mismo. Por sí mismo el conocimiento no se modifica a sí mismo.

De otra parte, la filosofía fenomenológica no es otra cosa -en Husserl a través de la *épojé*; en Heidegger como la obra misma de la angustia y que hace que el *Dasein* sea ese ser para el cual en su ser le va la pregunta por el ser; para Merleau-Ponty, se trata del análisis de la fe perceptiva y la irrupción de la interrogación; los ejemplos podrían ampliarse a otros filósofos fenomenólogos- que el tránsito de la forma de existencia que se caracteriza por que vemos lo que conocemos, a aquella en la cual somos capaces de conocer aquello que vemos. La percepción deja de ser entonces conservadora y se convierte en esa forma de la conciencia mediante la cual accedemos a lo nuevo, no ya simplemente a lo real, sino a lo posible en su forma primera. El mundo está entonces abierto ante nosotros no simplemente para que verifiquemos lo ya sabido, lo ya experimentado, lo ya vivido. Por el contrario, el mundo se yergue como un horizonte de retos, preguntas, enigmas, sorpresas, complejidades. La historia sólo la hacen aquellos sujetos capaces de referirse a la realidad



en términos de enigmas que exigen ser, entonces, conocidos, analizados, reflexionados, puesto que su lógica y su estructura no se corresponde con ni encuentra un parangón en la memoria acumulada por diversas maneras por parte de la conciencia.

Lo anterior nos pone de frente ante la segunda vía por la cual es posible comprender mejor la distinción entre conocer y pensar, desde el punto de vista de la fenomenología. El conocer hace referencia al fenómeno (realidad). Ciertamente, durante un trayecto largo, la fenomenología es descripción de los fenómenos en la forma misma de la descripción de las vivencias en las cuales los fenómenos son dados. Pero reducir a la fenomenología a una mera filosofía descriptiva significa perder de vista el sentido mismo de la descripción, a saber, ella sólo es necesaria en cuanto que, más allá de sí misma, nos abre ante las tareas de identificación del eidos del fenómeno del eidos de los hechos, para decirlo en palabras de Husserl. En rigor, la tarea del fenomenólogo consiste en identificar el eidos de los hechos, el eidos de la realidad. El eidos es el término de origen platónico para designar la esencia misma de la cosa con la que nos ocupamos. La esencia no es un ente etéreo, sino el qué mismo (*was*) del fenómeno. Husserl señala con suficiente precisión que el qué (eidos) de los hechos sólo puede ser alcanzado mediante una serie de variaciones en la imaginación acerca de las donaciones mismas. Es en el juego de esas variaciones en donde podemos encontrar, identificar, digamos, la *quididad* de la cosa. Pero el pensar acaece en el modo mismo de la imaginación, y ulteriormente pensar e imaginar no son cosas diferentes.

El pensar se refiere a las variaciones del fenómeno (posibilidad), y esas variaciones son la obra misma de la imaginación; la variación eidética consiste en hallarle, en descubrirle o en ponerle, según el caso, posibilidades a lo que no posee por sí mismo posibilidades: el mundo de los hechos, la realidad. En efecto, la realidad carece por sí misma de posibilidades, puesto que para ella lo "posible" puede ser tanto indeterminación como aleatoriedad. A menos que se crea en el diseño. Como se aprecia, es gracias a la presencia y la acción de la subjetividad por lo que la realidad adquiere posibilidades. Sin la subjetividad la realidad sería sencillamente sí misma, esto es: identidad pura, vacío, una "X".



Si cabe la analogía desde la biología, el universo puede conocerse a sí mismo a través de otras formas de vida que la humana. Pero es tan sólo gracias a la forma de vida que implica la conciencia -¡trascendental!- por lo que el universo adquiere algo que por sí mismo, independientemente del papel de la conciencia, él jamás habría alcanzado: posibilidades. Así, el significado más alto de la subjetividad, de la conciencia o del sujeto (como se lo quiera denominar) radica precisamente en la introducción de posibilidades al universo frío de los hechos.

La realidad, pues, sólo adquiere *sentido* desde la posibilidad, y es la posibilidad la que constituye ulteriormente a la realidad, esto es, el sentido mismo de la realidad. Sin embargo, ello no significa instaurar un nuevo dualismo, ahora entre realidad y posibilidad. Por el contrario, se trata de la tesis que afirma que la realidad sólo adquiere sentido gracias a y en la forma de posibilidades. Pensar la realidad equivale, ahora, por tanto, a concebir posibilidades, a saber, concebirle posibilidades a la realidad, posibilidades que ella misma no contiene pero que puede actualizar, incluso antes de que esas posibilidades acaezcan, e incluso aunque no acaezcan. Esta comprensión sienta las bases para una *intología* de las posibilidades. El fundamento de esta *ontología* no es ya, por tanto, la *del to on hei on*, o la *del to ti en einai*, por ejemplo, sino, por el contrario, es la *de lo to esomenon*. Manifiestamente, nos hallamos aquí ante una lógica (y/o metafísica) de las modalidades, o también, desde otra perspectiva, la lógica de los condicionales contrafácticos, los cuales tampoco puede decirse en sentido estricto que correspondan a la lógica clásica; a mi modo de ver, la lógica de los contrafácticos nos abre ante o os sitúa ante lógicas no-clásicas<sup>6</sup>. Además del aprendizaje de la lógica formal clásica, el pensar nos descubre, adicionalmente, otras lógicas no-clásicas<sup>7</sup>. Nos las vemos, así, con complejidades magníficas.

6. He adelantado algo en esta dirección en "Irracionalidad y decisión colectiva: formulación de un problema de la filosofía de las ciencias sociales", en *Revista Colombiana de Filosofía de la Ciencia* Vol. I, No. 1. 1999.

7. Las lógicas no-clásicas que me interesa tener presente aquí son: la lógica modal, y un capítulo suyo importante que es la lógica difusa, las lógicas paraconsistentes, la lógica del tiempo, la lógica de la relevancia, y la lógica cuántica. Es claro que se trata, en cada caso, de una dimensión propia. Pero lo verdaderamente significativo consiste, aquí, en lo común que ellas contienen, en contraste con la



El pensar es distinto y anterior del conocer. El pensar acaece, puesto que no tiene absolutamente ningún asidero en la voluntad; o en lo que se entienda por ella. En efecto, con el pensar sucede análogamente lo mismo que con el amor, o el sueño, por ejemplo. No dormimos por el deseo de dormir; es más, cuanto más deseemos dormir, menos podremos caer dormidos. Asimismo, cuanto más nos obstinemos en amar, más torpes estaremos siendo, y menos lograremos amar; es to es, por ejemplo, ser amados. El pensar -al igual que le sueño o el amor, por ejemplo- acaece tan sólo, en el mejor de los casos, a partir de una predisposición; justamente: un estado de ánimo que consiste en el estado de abiertso (Heidegger). Se trata de abriarnos al mundo, a los fenómenos, a los problemas, etc., para comprenderlos, para resolverlos. Mientras que el conocer sólo está agenciado por el afán de explicación y/o comprensión, el pensar es esencialmente heurístico; o también, pero en otro sentido, peirástico (*peirastikós*). En una palabra: el pensar está constituido fundamentalmente por el espíritu de resolución de problemas (o inversamente, de hallazgo de problemas).

La fenomenología, ha dicho uno de sus mejores expositores, es finalmente una noética<sup>8</sup>. La posición de la fenomenología ante la realidad no permite ninguna duda: la realidad es fenómeno<sup>9</sup>, y detrás del fenómeno

lógica formal clásica, a saber: contienen -son- el problema mismo de lo posible. Dicho brevemente, la lógica formal clásica es esencialmente una lógica del ser, o de lo real; y ese es precisamente su mérito. Mi interés, en este contexto, no es tanto el de debatir con el sentido de la lógica formal, sino, más bien, el de abrir o ampliar el dominio de una lógica de lo posible. Esa lógica de lo posible tiene correlativamente una ontología de las posibilidades. -Husserl quizás diría en este contexto que esa lógica de las posibilidades sería justamente la lógica trascendental (*Lógica formal y lógica trascendental*, 1929). En el espíritu, estaríamos de acuerdo con Husserl; pero en la letra, la lógica trascendental es una filosofía de la lógica, en Husserl; como es sabido, se trata, finalmente, de la lógica misma del mundo de la vida. Además del texto de Husserl sobre lógica formal y lógica trascendental, véase de S. Bachelard, *A Study of Husserl's Formal and Transcendental Logic*, Evanston, Northwestern University Press, 1968.

8. Cf. I. Kern (1975). Véase también Maldonado, C.E. (1996).

9. Una observación importante se hace necesaria. La filosofía fenomenológica no es solipsista, esto es, no niega la realidad y/o la reduce a un invento o creación de parte de un sujeto. La realidad existe independientemente del sujeto. Pero la realidad



no hay nada. (El fenómeno y la esencia son una sola cosa, dirá Sartre). Sólo que la realidad no se agota en el fenómeno debido a dos razones: de una parte, porque el fenómeno no termina nunca de darse; existe una historia del fenómeno. Y de otra parte, porque la subjetividad misma es esencialmente tiempo (inmanente) y su tiempo hace también que los fenómenos y el mundo no se agoten en una sola experiencia, o en una sola generación. Cada generación debe inventar y reinventar el mundo, cada generación debe descubrir el mundo y constituirlo con sentido: el sentido heredado, tanto como el que ella misma le imprime, con el conocimiento de que futuras generaciones le imprimirán a su vez nuevos sentidos además de los heredados.

Así, la realidad es la historia de las posibilidades vislumbradas por cada individuo, por cada generación, tanto como las posibilidades alcanzadas y aquellas que jamás se llegarán a realizar. La realidad no es, pues, una esfera cerrada en sí misma, sino es gracias a la subjetividad por lo que ella es definida puntualmente como un horizonte de posibilidades. Que la realidad sea problema es la obra misma del pensar, pues el conocimiento, si se me permite la expresión, es meramente adaptativo, reactivo, local.

Pensar es, desde el punto de vista fenomenológico, un acontecimiento (event) que cuando acaece en la historia de un individuo lo modifica inmensamente. Precisamente por ello J. Patocka denomina a la actitud filosófica como una actitud problemática. Lo problemático del pensar son justamente las posibilidades que abre, que implica, que vislumbre y/o que exige. Pues lo propio del pensar es que remite desde sí mismo más allá de sí mismo. El pensar es tanto origen de la posibilidad misma como,

sólo es, sólo se da subjetiva-relativamente. No hay pues, en manera alguna fenomenismo. Pero además, el fenomenismo -una posición filosófica que se adjudica al Obispo Berkeley- y que consiste en el famoso *esse est percipii*, no es una tesis filosófica que jamás se halla postulado en la historia de la filosofía occidental. En rigor, el argumento de Berkeley, como es sabido, no es propia ni primariamente filosófico, sino teológico. En efecto, el afán de Berkeley no consiste en negar la realidad o en afirmar un subjetivismo extremo. Por el contrario, su intención es la de que, dado que el mundo desaparecería en la nada mientras no fuera percibido, no se diluye efectivamente en la nada gracias a la existencia de Dios. Así, para quien esté interesado, hallamos aquí una prueba, en la historia de la filosofía, acerca de la existencia de Dios, al lado de las pruebas clásicas.



precisamente por ello, fundamento del actuar - de esa clase de acciones que conciernen y que constituyen por completo a la racionalidad práctica. Con todo y que el pensar no se traduzca directa ni inmediatamente en términos de acción. Cabe aquí algo semejante a lo que sucede en la filosofía de la mente: así como el filósofo de la mente es un especialista en descubrir los límites de lo conceptualmente posible<sup>10</sup>, el pensar fenomenológico es una instauración de posibilidades. Las derivaciones para el concepto de razón, como se aprecia, son enormes. Pero, aún más importante, las derivaciones para la filosofía y para la vida son sin igual. La exploración de la dimensión completa de las posibilidades, de lo posible en general, con sus distintas modalidades (lo posible-real y lo posible-virtual, lo posible-hipotético y lo posible-necesario, lo posible-imaginario y lo posible-causal, tanto como lo imposible mismo) acontece en el pensar y es la obra misma del pensar. Del pensar, que no del pensamiento.

10. Cf. Rabossi, *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Barcelona, Paidós, 1995, pág. 18.



## BIBLIOGRAFÍA

- BERNET, R., Kern, I., MARBACH, E., (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag
- FUNKE, G., (1987). *Fenomenología: ¿metafísica o método?* Caracas: Monte Avila Editores.
- HEIDEGGER, M., (1984). *¿Was heisst denken?* Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- \_\_\_\_\_, (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- \_\_\_\_\_, (1968). "El fin de la filosofía y las tareas del pensar", en: Sartres, Heidegger, Jaspers y otros, *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HUSSERL, E., (1968). *Logische Untersuchungen*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- \_\_\_\_\_, (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III, 1. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_, (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua IV. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- KANT, I., (1982). *¿Qué significa orientarse en el pensar?* Buenos Aires: Leviatan
- \_\_\_\_\_, (1975). *Idee und Methode der Philosophie. Leitgedanken für eine Theorie der Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- MALDONADO, C. E., (1994). *Fenomenología y conciencia de tiempo*. Santafé de Bogotá: Ediciones Universidad de la Sabana.
- \_\_\_\_\_, (1996). *Introducción a la fenomenología a partir de la idea de mundo*. Santafé de Bogotá: CEJA,
- \_\_\_\_\_, (1993). "El pensar como origen", en: *Universitas Philosophica*, No. 21.
- \_\_\_\_\_, (1997) "Necesidad de la razón", en: *Revista Estudos Leopoldenses. Serie Ciencias Humanas*, No. 152, vol. 34, Unisinos, Sao Leopoldo, Brasil.
- MELEAU-Ponty, M., (1945). *Phénoménologie de la perception*. Gallimard.
- \_\_\_\_\_, (1962). *L'oeil et l'esprit*. Gallimard.
- \_\_\_\_\_, (1964). *Le visible et l'invisible*. Gallimard.
- RICOEUR, P., (1987). *A l'école de la phénoménologie*. J. Vrin
- SARTRE, J. P., (1968). *La trascendencia del ego*, Buenos Aires: Ediciones Calden
- \_\_\_\_\_, (1942). *L'Etre et le Néant*. Gallimard.