

Manuscritos
INVESTIGACIÓN

El Monismo 'Élyolon'

El Monismo 'Éllyolon'

Según sea la concepción que tengamos sobre el Conocimiento, en cuanto origen, naturaleza, estructura y procesos de conocer las cosas y conocer acerca de las cosas del mundo real e ideal, así será nuestra aptitud en captarle propiedades al escabroso mundo del 'Éllyolon'.

Conocer la realidad objetiva de las cosas del mundo real e ideal, incluidos nosotros mismos, se corresponde con la manera de abordar la unidad relacional entre un agente cognoscente y la cosa objeto de conocimiento, concebida por unos y otros según la causalidad y secuencia sujeto-objeto, objeto-sujeto, objeto-sujeto-objeto, o sujeto-objeto-sujeto, aunque se sabe de casos extremos como el de sujeto-sujeto.

Concebir dicha unidad relacional también requiere optar por un 'método' coherente y consecuente con la realidad de la cosa objeto de conocimiento, que revele el papel de la práctica y la teoría en este proceso; que supere los divorcios entre los aspectos instintual e intencional, como entre lo 'sensible', lo 'racional' y lo 'irracional'; y que no se enfrasque en falsos dilemas y dualismos deterministas de lo 'práctico' o 'teórico', 'concreto' o 'abstracto', 'deductivo' o 'inductivo', 'analítico' o 'sintético', entre otras sospechosas dualidades.

Ahora que sabemos cómo la física cuántica de las 'partículas' fundamenta los mismos procesos de 'obyección' y 'objetivación', estando ad portas de definir al 'Éllyolon' como un constructo o fenómeno producto del intercambio de regalos entre el agente cognoscente y la realidad

objeto de conocimiento,²⁵¹nada más oportuno reseñar cómo el filósofo, científico y humanista costarricense Claudio Gutiérrez²⁵²explica sobre la inagotabilidad de nuestro conocimiento sobre la realidad, debido a las mismas limitaciones de un Universo que sólo se dejaría conocer por tramos, pero que merced al método de la Dialéctica, sin apellidos por ahora, no perderíamos la perspectiva y panorámica de la generalidad del Bosque, ni la de poder conocer la cosa en sí.

Como no sólo el conocimiento sobre trozos del mundo, aislados del contexto del Todo, nos resulta provisional, transitorio y limitado, pendiendo sobre él la espada del contexto omitido, sino que también resultaría imposible adelantar un conocimiento sin su previa parcelación por textos, sin reducirlo al análisis, una vez realizado tal estudio ¿análisis sintético? se requiere su re-contextualización 'holista', ya que por ser realidad tiene que corresponderse con la tozuda dialéctica, la que exige que el conocimiento sea mediante método dialéctico.

'Para estudiar el mundo, la ciencia no tiene más remedio que usar un determinado instrumental de conceptos y trabajar de ahí en adelante como si el sector de mundo que esos conceptos pueden abarcar fuera el universo completo. A ese trabajo lo llamo análisis. Es un trabajo que sólo puede ser provisional y transitorio, porque todo análisis provocará en algún momento una síntesis... Y normalmente esa síntesis invitará más tarde a un nuevo análisis, repitiéndose el proceso. A ese 'ir y venir' entre el análisis y la síntesis se le suele denominar dialéctica (Sartre 60)'²⁵³

251 *Sobre un mismo Objeto de conocimiento, no todos los observadores tendrían la misma percepción, ni ofrecerían la misma descripción, ni el Objeto sería el mismo. Sólo unos pocos pagaría lo que fuese por una obra de arte que sí vale lo que vale.*

252 GUTIÉRREZ, Claudio. *Obra prolija a la que se accede libremente en la web, como 'Nueve ensayos epistemológicos', 'Conocimiento científico y sentido común', 'Epistemología e informática', entre muchos otros. Por favor entrar a: www.claudiogutierrez.com gutierrez@udel.edu www.filosofiacuba.com*

253 *Ibíd., (indistintamente se citará a Claudio Gutiérrez por su dirección en Internet)*

El conocimiento del mundo y sus leyes, además de pasar por el problema de su arqueología y de los contenidos objetivos de nuestros conocimientos, está regido por el principio general evidenciado en los fenómenos de la naturaleza, cual es a Materia en Movimiento.

Como la Materia en Movimiento es percibida a través de nuestros sentidos y conocida parcialmente según sea el grado de conciencia de quien ostente conocerla, ello explicaría porqué el mismo Conocimiento se encuentra en permanente movimiento.

Así, el Conocimiento sería un reflejo del movimiento de las cosas; es cinemático. Y como todas las cosas están en movimiento, uno es el proceso de 'conocer las cosas' y otro el de 'conocer acerca de las cosas', aunque hay quienes pretenden 'conocer lo que está detrás de las cosas', haciéndolo indistintamente desde la gnoseología, la epistemología, la psicología, la filosofía, etc. Con respecto al origen psicológico del Conocimiento, o cómo se produce el conocimiento, y el origen lógico del Conocimiento, o en qué se funda la validez del conocimiento, es decir, si la conciencia cognoscente se apoya en la experiencia o en el pensamiento, o en uno y otro al mismo tiempo, encontramos posturas como:²⁵⁴

Ser para Pensar, Pensar para Ser

*Sin 'ser' no hay pensamiento;
sin pensamiento no hay 'ser'*

El pensamiento humano ha venido dando cuenta de la realidad nóumena y fenoménica de la Materia en Movimiento, encuadrándose en dos líneas o concepciones fundamentales, la Dialéctica Idealista y la Dialéctica Materialista.

Aún definiendo que el Pensamiento es el conjunto de actos conscientes psíquicos, afectivos, volitivos e intuitivos del Pensar, nos quedarían problemas por analizar como en qué sentido al unir al pensamiento lo diverso, el Pensamiento es Conocimiento; cuál sería el proceso adelantado por la Mente; cómo es el problema filosófico de la relación causal entre la existencia y la conciencia; y esclarecer el problema fundamental si es el Ser la causa del Pensar, o viceversa.

Estos problemas filosóficos, colaterales a los de la relación causal Mente-Cuerpo y la relación causal entre la Existencia (Ser) y el Pensar (cogito), en la historia del pensamiento ha tratado de

digerirse según infinidad de recetas, pero los dos platos fuertes del menú son el 'idealismo' y el 'materialismo', que a veces los sirven ensalzados de agnosticismo, sensualismo, empirismo, criticismo, positivismo, empirocriticismo y pragmatismo, entre otros 'ismos'.

La pertinencia de comprender la relación de identidad y causalidad entre 'ser' y 'pensar' estriba en que, además de ir definiendo a la naturaleza humana, nos fundamentaría en plantear que, así como están invalidadas las pretensiones de justificar cualquier tipo de racismo, debe superarse la diferenciación entre trabajo físico y trabajo intelectual, por ir esto contra natura; y, de contera, cuestionar la artificiosa dicotomía entre ciencias naturales y ciencias humanas.

Esta separación entre ciencias humanas y ciencias naturales ha generado una cuestión bien problemática, dando para que algunos aboguen no incurrir en ella o para que otros, en el caso de Howard Selsam en el Ensayo 'La revolución en filosofía' consideren que no fijarse en la distinción entre naturaleza humana y no humana significaría retroceder al materialismo mecanicista, poner al hombre al nivel de animal inferior y reducir éste al nivel de lo inanimado.

En el pensamiento occidental, los primeros trazos de la concepción 'idealista' se dan con Parménides, desarrollándose luego con la metafísica trascendente de Platón y la metafísica inmanente de Aristóteles; mientras la concepción 'materialista' empieza a darse con Heráclito, Demócrito y Leucipo. Y entre estas dos concepciones se han venido dando diversidad de 'ismos' característicos de los períodos históricos como la antigüedad, el medioevo, la modernidad y el contemporáneo.

En el universo de Heráclito los cambios, el devenir, la impermanencia y la lucha de contrarios no ocurren de modo caótico sino sucediendo de acuerdo con leyes y en concordancia con un mismo y único principio que los explica, que sería cierta ley única, razón subyacente o logos que todo lo orienta y unifica; pero dicha razón universal también es potestativa del Hombre, constituyendo su propia Razón. Esto es, al ser compatible el Orden de lo Real con el Orden de la Razón, tanto la realidad objetiva del mundo como la mente humana que da cuenta de ella estarían regidas por las mismas leyes.

254 HESSEN, Johannes. *Teoría del Conocimiento*; edit. Porrúa, México, 1992.

En la crisis suscitada por Descartes, al plantear la separación de la Mente de la Materia, algunos creen poder decantar una supuesta sustancia incorpórea cuya naturaleza es funcionar en un mundo real, por fuera del cual no tendría sentido.

Cosa esta que en la Modernidad pretendió superarse desde la misma filosofía, ya fuese transitando el camino del idealismo absoluto alemán que buscó absorber toda existencia en el pensamiento, al plantear que el mundo sólo era 'pensamiento absoluto que se piensa a sí mismo'; o a través del panlogismo Hegel-eano para quien la Naturaleza sólo sería el espíritu absoluto que se niega y se enajena; o a través de concepciones como las de Heidegger, para quien el pensar es un camino que nos conduce a lo pensable, considerando que en el ámbito del Ser, y sólo en su ámbito, hay Pensamiento.

Pero quien nos pondría todo esto en blanco y negro sería el filósofo británico George E. Moore (1873-1958), en el Ensayo 'Defensa del Sentido Común' (1925),²⁵⁵ al describir sus cuatro connotaciones sobre lo que es un hecho mental, sosteniendo que si bien no había hechos físicos completamente independientes de los hechos mentales tampoco habría alguna buena razón para suponer que todo hecho físico dependa lógicamente de algún hecho mental, o que todo hecho físico dependa causalmente de algún hecho mental.

Ante la evidencia de que no habían buenas razones para suponer que haya un hecho mental cualquiera del que dependa el hecho de que esa chimenea esté ahora más cerca de mi cuerpo que aquella biblioteca, en palabras de Berkeley, dice Moore, la chimenea, la biblioteca y mi cuerpo serían todos ellos o bien 'ideas', o bien 'complejos de ideas', sin que ninguna 'idea' pudiera existir sin ser percibida y haciendo que todo hecho físico dependiera lógicamente de un hecho mental. Para Berkeley, el hecho físico no hubiera podido existir como tal a menos que hubiese habido efectivamente algún hecho mental de este tipo.

Para Moore, la única manera de suponer que de un hecho mental dependa causalmente un hecho físico sería en casos como razonar que mi cuerpo no estaría aquí si yo hubiese sido consciente en el pasado de diversas maneras, o la chimenea y la librería no hubiesen existido a menos que también otros hombres hubieran sido conscientes.

Según el modo de ver de Moore, no hay razón para suponer que haya algún hecho mental del que se pueda decir con verdad: Si no hubiera tenido lugar este hecho mental, la Tierra no hubiese existido durante tantos años, por ejemplo.

Así nos ha quedado planteado el problema de comprender el tipo de identidad que se da entre el 'ser' y el 'pensar', el sentido de su relación causal, y cuestiones afines como si el hombre piensa porque tiene alma, o porque tiene cerebro, y si el cerebro ha sido creado por el pensamiento, o el pensamiento es un producto del cerebro, entre otras. De ahí la pertinencia de plantearnos como si fuésemos un constructo, el 'Éllyolon', no sólo para tomar partido y cuestionar la problemática dualidad y causalidad mente-cuerpo de Descartes, ni sólo para recalcar cómo en la cartografía del 'Éllyolon' se evidencia que somos una triada no susceptible de desagregar debido a su intrínseca condición holista de 'monismo', sino también para poner sobre la mesa una discusión que es fundamental en la definición de nuestra naturaleza humana y el esclarecimiento del problema del Conocimiento.

Dialéctica Idealista

Es característico del idealismo recetar cómo la Materia es generada por el Espíritu, para luego concluir que el Pensamiento produciría el Ser.

Esto, en la actualidad es reeditado por un sinnúmero de terapias sugestivas (auto-ayuda) del poder de la mente sobre el cuerpo, unas más y otras menos especulando con las probabilidades del efecto 'placebo', que en algunos casos (no muchos) parece conseguir la recuperación del enfermo después de hacerle creer que ha ingerido la más potente de las medicinas, y que aplicado este procedimiento sugestivo en otros casos podría ocasionalmente conseguir uno que otro resultado dudosamente exitoso.

Ya registramos cómo Parménides nos hablaba que la inmutabilidad o imposibilidad del cambio se debe a que por ser lo otro del ser la nada, no habría oposición entre una naturaleza y otra, y nuestro conocimiento sería una ilusión; creeríamos ver seres nuevos que empiezan a ser y seres viejos que dejan de ser, cuando en realidad sólo serían movimientos mecánicos de seres inmutables; y el devenir no sería inteligible, ni siquiera en el vacío.

255 MOORE, G. E. *Defensa del Sentido Común*; edic. Orbis, Barcelona, 1983.

Sócrates (469-399) se preocupa por la verdad de lo esencial que era la definición verdadera de las cosas, por lo cual su preocupación era construir definiciones sobre las cosas, en oposición al convencionalismo y relativismo de los Sofistas.

Platón (428-347), Aristocles, considera que un ser que crece no es un ser que adiciona partículas, ya que la unidad no se reduce a una acumulación de lo más pequeño; que ser uno es ser, y ser esto o ser aquello sólo sería posible a condición de participar del único tipo de esto o aquello, puesto que el llegar a ser supone que se posee tal cualidad y no que sea tal cualidad. Es decir, supone que lo que llega a ser contiene, además de tal cualidad, también aquello en que todas las cualidades pueden aparecer o desaparecer; y el devenir no sólo sí sería inteligible en el vacío, como lo entendieron Leucipo y Demócrito, sino también en el mismo Ser.

La actividad pensante de Platón, que se caracteriza por concebir el mundo de los conceptos o ideas como una realidad especial independiente (objetividad del mundo de las ideas), es la que primero recurre a los instrumentos de la lógica formal para poder resolver los problemas de la dialéctica. Si Sócrates en la búsqueda de la verdad iba tras los elementos generales de los conceptos puros para luego dividirlos en géneros y especies, Platón entendía que la dialéctica era algo más que buscar verdades mediante preguntas y respuestas, o mediante la división de los conceptos en géneros y especies, ya que para adquirir el conocimiento de lo relativamente existente y de lo verdaderamente existente era necesario proceder previamente a la reducción de las partes contradictorias en lo integral y común. Con base en el presupuesto de que los nombres designaban efectivamente la realidad de las cosas, Platón considera procedente entrar a describir adecuadamente las combinaciones necesarias en la definición de todos los términos, puesto que unas serían correctas y otras incorrectas; instaurándose así la Lógica Formal que luego desarrollaría a profundidad Aristóteles.

Platón clasifica la Dialéctica en cinco géneros supremos: Movimiento, Reposo, Diferencia (alteridad), Identidad (igualdad) y Ser; las formaliza mediante la regla de que 'cualquier cosa es idéntica a sí misma y a todas las demás; es diferente a sí misma y a todas las demás' y mediante el principio de no - contradicción. Merece especial atención el tratamiento que Platón le hace a la categoría del 'Ser'.

Como el Ser de las cosas, según Platón, no es absoluto, puesto que propiamente las cosas no son porque a la vez son y no son, entonces no sólo sería necesario encontrar alguna compatibilidad entre un 'Ente', que es Uno - Inmóvil - Eterno, con unas 'cosas', que son múltiples - cambiantes - perecederas, sino pensar que el verdadero Ser de las cosas existe por fuera de las mismas cosas. Así, el Ser verdadero que está fuera de las cosas serían las 'Ideas', cuya forma puede ser real, ideal o universal, y cuya naturaleza es la de ser en absoluto Unas-Inmutables- Eternas, sin restricciones. Por tanto, al ser las Ideas el fundamento del Ser de las cosas, de tal manera que el mundo en que se dan las cosas es el mundo de las Ideas, se haría así compatible la 'unidad' del Ente con la 'multiplicidad' de las cosas.

Ahora, ante el problema de cómo conocer unas Ideas que son los objetos propios del conocimiento, pero que no son accesibles al conocimiento directo, Platón lo responde recurriendo al 'Mito de Fedro': El Hombre es un alma encarnada, ya que un alma que ya ha contemplado las Ideas cae del cielo y se incorpora en él; y según hubiese sido la intensidad de la experiencia contemplativa de Ideas por dicha alma, así será la condición y función social de tal Hombre, quien no recuerda las Ideas experimentadas por su alma, pero que siempre estará propenso a experimentar ese estado de 'anamnesis', trayendo a la memoria lo que ya estaba en nosotros. Entonces, las cosas serían sombras de las Ideas.

Aristóteles (384-322), quien dijo que es de la naturaleza humana el desear saber, con su doctrina de los cuatro principios y su teoría de la fuerza motriz primaria logró encuadrar las Ideas de Platón en la propia materia, reduciendo así dichas Ideas a la forma de las cosas. Las cosas serían el correlato real de las Ideas en la mente del hombre, y la verdad del conocimiento humano estaría fundada en las formas de las cosas.

Sobre la relación entre el Ser y el Ente, que en Aristóteles se asemejan, en cuanto el Ente es aquello que existe en sí mismo como lo universal o esencia de las cosas, en la filosofía contemporánea Heidegger declara que la cuestión del Ser es distinta de la del Ente; que la cuestión del Ser es ontológica y la cuestión del Ente es óntica, y el Ser antecede a los Entes.

A partir de la 'Categoría' (predicamenta), que son expresiones sin enlace sobre las que nada puede predicarse porque nada niegan y nada afirman por sí solas, y que son obtenidas mediante la percepción intelectual (Sustancia, Cantidad,

Cualidad, Relación, Lugar, Tiempo, Situación, Posición, Acción y Pasión), Aristóteles concluye que El Ser por excelencia, es la Sustancia.

La Sustancia es primera para el Conocimiento, porque creemos que conocemos una cosa, por ejemplo, el hombre o el fuego, cuando sabemos 'qué es' ella, más que cuando conocemos el cuál, el cuánto y el dónde de ella; es decir, conocemos más una cosa cuando sabemos qué es ella (la sustancia), que cuando conocemos sus determinaciones (de la sustancia), e incluso sólo conocemos cada determinación de éstas cuando sabemos qué son ellas mismas. El 'qué' es la Sustancia.

La Sustancia, categoría fundamental, se divide en Sustancia primera y sustancia segunda. La Cualidad de las cosas se dividiría en 'primarias', que estarían en los mismos objetos, como el tamaño, el peso, etc., y 'secundarias', que estarían en nosotros mismos, como olor, sabor, color, etc.

Según Aristóteles, al hablar de la estructura del Ser necesariamente se está considerando al mismo tiempo la estructura del Pensar. Aristóteles establece que los principios del 'ser' que deviene no podrían reducirse a uno solo, ya que una realidad única, solitaria, pura y simple, sólo es ella misma y eternamente; que los principios del 'ser' que deviene no podrían ser infinitos porque 'de ser' no podríamos percibir ningún cambio; que hay 'ser que es', hay 'ser por el cual el ser es' y hay el 'ser que puede ser'; que hay el 'no-ser puro y simple que no es nada y no es', hay el 'no-ser relativo puro que no es esto porque es aquello', y hay el 'no-ser relativo que puede ser aquello que aún no es'.

Con esta 'dialéctica' (idealista), Aristóteles allanaría esa dificultad Parménides-eana de que con el 'ser' no se podría producir el 'ser' porque 'ya es'; ya que con el 'ser' de esto que es también el 'no-ser' de aquello, se puede producir el 'ser' de aquello que antes no existía.

También fundado en la tradición filosófica clásica de sofistas, estoicos y epicúreos vendría la contraparte del 'empirismo', instaurada por Francis Bacon (1561-1626) y desarrollada por John Locke (1632-1704), para quienes la única fuente del Conocimiento humano es la 'experiencia'; sólo la 'experiencia' garantiza un conocimiento verdadero. La conciencia cognoscente no se llenaría de contenidos sacándolos de la Razón, sino exclusivamente de la experiencia, puesto que el Conocimiento no podría ser producto del 'a priori' de la Razón, sino que sus contenidos se

procesan tal cual la conciencia fuese una 'tabula rasa' u hoja en blanco en la que empieza a escribir la experiencia.

El 'empirismo' de F. Bacon está relacionado con un método, la Inducción, en el que las representaciones sensoriales fundamentan la validez de los juicios universales mediante la 'inducción' como único método de la ciencia. Pero, se ha calificado de incompleto este método de 'inducción' de Bacon, debido a que al no estudiar 'todos' los casos particulares no podría llegarse a la certeza absoluta.

Esto es, el Conocimiento es la explicación de conceptos y juicios universales mediante la experiencia; el proceso de conocimiento se inicia en la experiencia o realidad empírica que, al ser observada o percibida, provoca en la conciencia cognoscente la producción de representaciones generales o conceptos. Si la experiencia es interna, la observación o percepción sería de sí mismo; si externa, por los sentidos. Partir de la experiencia interna y externa es característico del 'empirismo' y partir sólo de la experiencia externa también lo es del 'empirismo', pero rotulado de 'sensualismo'.

La supuesta causalidad del Pensar sobre el Ser

El primer intento por establecer si las raíces del Conocimiento son psicológicas o/y lógicas lo encontramos en el 'racionalismo' (idealista) de Platón, que al considerar que la fuente principal del conocimiento humano está en la 'razón' o pensamiento asumiría el enfoque psicológico, pero inmediatamente también lo haría con el enfoque lógico al considerar que sólo es conocimiento verdadero aquel que sea lógicamente necesario y universalmente verdadero.

Si la 'necesidad lógica' se impone cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así, sin poder ser de otro modo, por lo que la razón se contradiría a sí misma si quisiera sostener lo contrario, entonces la 'validez universal' se impone en la medida que 'siempre tiene que ser así en todas partes'.

Si por la poca confiabilidad en una experiencia que siempre estaría en continuo cambio y mudanza sólo sería verdadero saber aquel que nuestra conciencia cognoscente sacara del mundo inteligible de las 'ideas', caracterizándose entonces por su necesidad lógica y validez universal, la única manera de conocer las cosas de la realidad empírica cuyo modelo son las ideas sería mediante la intervención de los conceptos.

Así quedaría instaurado por Platón el

‘Racionalismo’, donde los conceptos son copias de las ideas. Al ser las ‘ideas’ el fundamento del conocimiento, el mediador entre la conciencia cognoscente y el mundo inteligible de las ideas son los ‘conceptos’, es decir, si no proviene del mundo de las ideas no sería verdadero saber.

Descartes y Leibniz estarían en la misma línea de Platón, sólo que confundiendo las raíces psicológicas del conocimiento con las lógicas. En medio del apogeo ‘empirista’ de Francis Bacon irrumpe René Descartes con su ‘dualidad’ de la Sustancia. Se ha considerado que la gran deficiencia ontológica de Descartes estaría en su admisión de tres tipos de conciencia y dos tipos de existencia, definiendo al Ser, o esencia de las manifestaciones sensibles, como algo que tiene formas finitas correspondientes a la conciencia inteligente, conciencia mecánica y conciencia práctica, existiendo como ‘res cogitans’ y ‘res extensa’.

A partir de esta ‘dualidad’ Descartes-eana de las dos sustancias (res) ‘pensante’ (cogitans) y ‘extensa’, generadora de una mayor sospecha (duda) sobre el valor del conocimiento sensible como conocimiento y de cualquier tipo de evidencia, puesto que sólo el ‘yo pienso’ sería la única certeza, aparecerían la concepción monista del espiritualismo de Berkeley, la del idealismo de Hume, la del criticismo de Kant y las del materialismo mecanicista.²⁵⁶

Una vez reinaugurado el ‘Idealismo’ en la filosofía moderna, por René Descartes (1596-1650), es redimensionado in extremis por el clérigo irlandés George Berkeley (1685-1753) y luego depurado por Immanuel Kant (1724-1804) con su formulación del ‘idealismo trascendental’.

Los ‘ismos’ confinados en la Torre²⁵⁷

Dicha ambigüedad ‘dualista’ abriría la tronera al despliegue de buena variedad de teorías, como las variantes pre-metafísicas del ‘objetivismo’ y el ‘subjektivismo’, y metafísicas como el ‘espiritualismo’, el ‘sensualismo’, el ‘fenomenismo’, el ‘racionalismo’, el ‘empirismo’, el ‘intelectualismo’, el ‘apriorismo’, el ‘criticismo’, entre otras, que entre una e ismo terminarían en una misma confusión de idealismos.

El ‘espiritualismo’ de George Berkeley (1685-1753) es una versión de idealismo empírico o subjetivo que para argumentar la existencia

objetiva de la materia recurre a la paradoja de que la materia sólo existiría en tanto que es percibida por mis sentidos y, por cuanto no podemos percibir por los sentidos de otro, el ‘ser’ se agota al ser percibido y las ‘cualidades’ siempre serían subjetivas debido a que también terminarían siendo ideas o contenidos de la percepción. Revisa aquella clasificación clásica de las cualidades de las cosas, las primarias que están en los objetos (tamaño, peso, etc.) y las secundarias que están en nosotros (olor, sabor, sonido), mediante un método de razonamiento y discusión que despoja a las cosas de todas sus propiedades, razonando que tanto las cualidades como las propiedades no estaban en las cosas (objetos), sino en nosotros mismos; que, como la materia era la idea, sólo se daban relaciones entre las ideas, perdiendo todo sentido hablar de las causas de los fenómenos físicos.

Sólo existiría un ‘yo espiritual’, el espíritu crearía la materia, el mundo no existiría fuera de nuestro pensamiento y, en últimas, nuestras ideas crearían las cosas.

En Berkeley, su ‘espiritualismo’ consiste en reducir el ‘ser material’ a su ‘ser representado’, lo que expresa bajo su conocido aforismo ‘esse = percipi’; es decir, el Existir quedaría reducido a ‘percibir’, si se trata del ‘yo’, o bien a ser percibido, si se trata del mundo²⁵⁸. Si no conozco más que mis ideas, el mundo no sería otra cosa que el conjunto de mis ideas (esse est percipi, aut percipere: Ser es percibir o ser percibido), fundado en la reflexión de que incluso la independencia perceptiva del Ente no tendría sentido sino referida a otra percepción, al tiempo que la pertenencia de la manifestación al Ser conduciría a una identidad.

Al trastocar la relación de la esfera del ser y la esfera de la conciencia, como si la conciencia determinara al ser, entonces la función cognoscente (Conocimiento) se reduciría por completo al análisis abstracto de conceptos, categorías y proposiciones, y el sujeto cognoscente tan sólo sería un predicado más. Como si el mundo real, realidad objetiva perceptible por los sentidos, sólo fuera un simple fenómeno de la Conciencia.

El ‘sensualismo’ de John Locke (1632-1704) parte de que no hay ideas innatas, ya que las ideas son percepciones; que sólo habría una ‘experiencia’, que es externa (sensación) e interna (reflexión), grabando en la tabula rasa de la

256 GRENET, P. B. *Ontología*; edit. Herder, Barcelona, 1980

257 *En analogía con la Torre de Babel*.

258 *Ibíd*; pág. 21.

conciencia. Este principio empirista se afina considerando que, en cuanto a los contenidos del conocimiento, nuestro Pensamiento no agrega ningún nuevo elemento, sino que se limita a unir unos con otros los distintos datos de la experiencia, ya que en nuestros Conceptos sólo hay contenidos procedentes de la experiencia interna y externa.

Condillac (1715-1780) no acompaña a Locke en que el conocimiento tenga la doble fuente de la experiencia externa y la experiencia interna, ya que sólo habría una fuente del conocimiento: La Sensación. Así, al reducir también al Pensamiento a la facultad de experimentar sensaciones, logra transformar el empirismo en un riguroso 'sensualismo'.

Pero Locke le hace un esguince al 'empirismo' cuando admite la posibilidad de verdades a priori, en cuanto al valor lógico del conocimiento, ya que nos constan verdades totalmente independientes de la experiencia, como las verdades matemáticas, y universalmente válidas, cuyo fundamento de validez no reside en la experiencia sino en el pensamiento.

David Hume (1711-1776) que convierte el 'empirismo' de Bacon en 'sensualismo' puro,²⁵⁹ al considerar que las ideas se fundan en impresiones intuitivas directas y serían sólo pálidas copias de las impresiones. Para Hume las ideas son sólo copias de las impresiones, puesto que no hay idea que no provenga de las impresiones y que justificaría a nuestros conceptos es que se deban a algo intuitivamente dado; no hay idea que no corresponda a una impresión.

En el Conocimiento, con respecto al contenido, no prima ni la sustancia ni la causalidad, sino las impresiones, ya que la conciencia cognoscente deriva sus contenidos, sin excepción, de la experiencia. En cuanto a la validez del Conocimiento, Hume admite que el conocimiento matemático es independiente de la experiencia y universalmente válido; que si bien todos los conceptos del Conocimiento proceden de la experiencia las 'relaciones' existentes entre ellos sí serían válidas independientemente de cualquier experiencia.

El Conocimiento propio de estas relaciones, como el teorema de Pitágoras o la geometría de Euclides, permite que dichas relaciones puedan ser descubiertas por el ejercicio del intelecto o la simple actividad del pensamiento.

El 'empirismo' de David Hume se caracteriza por la reducción de la sustancia material y la sustancia espiritual a sensaciones, percepciones y estados de conciencia, admitiendo la existencia del universo exterior que no depende de nosotros, pero negándose a admitir esta existencia como realidad objetiva, ya que las ideas se fundarían en impresiones intuitivas directas que sólo serían pálidas copias de las impresiones según la forma en que las posee el espíritu en los procesos del razonamiento y el pensamiento. Es decir, viviríamos en medio de las cosas como en el cine, en donde la existencia de los objetos la comprobamos como imagen en un telón, pero donde detrás de dicha pantalla no hay nada.

Según esto no podríamos conocer la realidad propia de la cosa, independiente de nosotros, ni conocer la 'cosa en sí' (númeno), ya que a través de nuestros sentidos sólo conoceríamos la forma de las cosas o sus aspectos exteriores, la 'cosa para nosotros' (fenómeno). Hume, al postular la imposibilidad del conocimiento de la verdad por parte del hombre y de su incapacidad de demostrar si existe o no existe el mundo objetivo, aconseja entregarse a la creencia en Dios, algo inseparable de la naturaleza del hombre.

Esto es, en Hume encontramos la negación de la sustancia material y de la sustancia espiritual, puesto que al reducirse todo a sensaciones, percepciones y estados de conciencia no existiría entonces ni sustancia, ni causa, ni necesidad, ni ley, lo que haría imposible a la ciencia. Acá nos hallamos ante el fenomenismo absoluto, donde incluso el 'yo pienso' no es más que una idea entre otras; la idea que tengo del 'yo' no me sitúa ante un 'yo' distinto de la idea que de él tengo, no siendo otra cosa que la sucesión de las ideas que tengo, incluyendo la idea del Yo.

Por tanto, la ciencia no sería sólo un sueño, sino imposible; no hay ya sustancia, ni causa, ni necesidad, ni ley. El Conocimiento sería un proceso donde la Impresión afecta a nuestros sentidos, haciéndonos percibir calor o frío, sed o hambre, placer o dolor; después de registrada dicha Impresión, la mente se hace una copia: La Idea; esta Idea, produce nuevas impresiones: La Reflexión; esta Reflexión es copiada por la memoria y la imaginación, produciendo otra Idea; estas nuevas Ideas, producen otras Impresiones; y así sucesivamente.

259 Esta temática es retomada, entre otros, del compendio realizado por la editorial Porrúa, N° 351, México, 1992.

En Immanuel Kant (1724-1804)²⁶⁰ encontramos un 'realismo' conciliador entre el realismo ingenuo y el idealismo (nominalismo). Al realismo ingenuo que considera el espacio, el tiempo y las categorías como independientes de todo pensamiento (conocer es salir de la conciencia o copiar las cosas), Kant le opone un idealismo crítico que concibe el espacio, el tiempo y las categorías como representaciones de los fenómenos y no como elementos intrínsecos de éstos, buscando además mostrar que la ciencia sólo sería posible y válida en la medida que no se refiera a la 'cosa en sí', ya excluida por Descartes, o a las cosas de la naturaleza en sí mismas, ni a las impresiones que sufrimos o fenómenos, ya prohibidos por Hume; al menos que se refiera a esa región intermedia entre mis impresiones subjetivas y el Ser en sí, que es la zona del 'objeto', descartando a la sustancia, la causa, la necesidad y el 'ser' por no pertenecer a las impresiones subjetivas ni al ser en sí de las cosas, sino por pertenecer exclusivamente a la actividad constructora del espíritu.

Los cimientos del 'racionalismo' Kant-eano estarían en el 'pensar por sí mismo', renunciando a la pasividad de aceptar las verdades provenientes de alguna autoridad, tradición o prejuicio sin someterlas a su propia tradición; el 'pensar desde la perspectiva del otro' de modo coherente, manteniéndose en principio en los propios puntos de vista y estando predispuestos a entrar en diálogo con los otros puntos de vista, hasta que se reafirme o revalúe su propia coherencia; y el 'pensar siempre de modo consecuente', contrastando nuestras verdades con los resultados de nuestras indagaciones (investigación), de tal manera que si éstas nos conducen a la conclusión de que estamos equivocados, lo aceptemos.

Este 'idealismo trascendental' de Kant parte de un sujeto cognoscente de significación gnoseológica que desconfía de toda realidad, incluso de lo inteligible; que al considerar que sólo lo cognoscible es lo único que presenta una evidencia plena al sujeto cognoscente, entonces sólo sería real lo cognoscible y, por tanto, el ser o la realidad se determinaría por la conciencia. Las leyes de la naturaleza serían las mismas leyes del espíritu; ni el mundo como cosa en sí, ni el 'yo' como cosa en sí, ni Dios como cosa en sí serían cognoscibles, ya que la idea o concepto que tengo sobre ellos no sólo es la proporcionada

por la naturaleza, ahorrándome elucubraciones, sino que estaría limitada por los mismos límites impuestos por el uso puro de la 'razón'.

Por tanto, el 'racionalismo' o más precisamente el 'realismo racionalista' de Kant, se caracterizaría por la condición dominante del 'pensar' en el conocimiento; por sus dos realidades Sujeto y Objeto independientes entre sí e intersectadas por el 'fenómeno' como manifestación parcial del objeto; por el Conocimiento de la Forma y de la Materia, donde el 'a priori' tiene que ver con la Forma y el 'a posteriori' con la Materia; por las dos maneras sensitiva (intuitiva) e intelectual (entendimiento) de adquirir el conocimiento; por una intuición independiente de la experiencia pero que no la precede; y por la posibilidad de conocer tan sólo el fenómeno de las cosas, mas no las cosas en sí.

Además, en la filosofía de Kant se retoma el concepto de 'noumeno', que había sido utilizado por Platón (Aristocles) para significar todo lo que era pensado, a cuya esencia tan sólo se accedía por medio de la intuición intelectual. El noumeno de Kant designa las 'cosas en sí', inaccesibles a la experiencia posible, puesto que las cosas que son objeto de la experiencia no son noumenos, sino fenómenos, sin ser posibles la accesibilidad y cognoscibilidad de la 'cosa en sí' debido a que el objeto de conocimiento es un artículo construido mediante las formas y categorías a priori de la conciencia humana; no conocemos la realidad objetiva, sino algo que es construido por nuestra conciencia (o razón); no son los conceptos los que deben corresponder a los objetos, sino los objetos a los conceptos; y que el verdadero conocimiento no se rige por el objeto, sino por el sujeto; los objetos deberían regirse por nuestro conocimiento, debido a que la naturaleza conocida por nosotros sería un mundo subjetivo de fenómenos y los fenómenos naturales que constituyen el objeto del conocimiento sólo existirían como un producto de nuestra conciencia.

De esta manera, se negaba la identidad del pensar y el ser, negando que nuestro pensamiento fuese capaz de conocer el mundo de un modo completo. Dice Adela Cortina que en Kant el conocimiento se fundamenta en una especie de antropología metafísica, donde el principio supremo de toda moralidad es el principio de

260 GRENET, P. B. *Op. cit.*, pág. 21.

la autonomía de la voluntad; la 'razón práctica' dirige la acción legislando (autónoma) porque el hombre al tomar conciencia de que tiene leyes propias se somete a su propia legalidad y no a la de las leyes extrañas, y no calculando ni descubriendo el fin inevitablemente deseado de la felicidad (heterónoma); el hombre, por ser auto legislador, es libre (Kant) y la fuerza de su capacidad legisladora (autonomía) estribaría en el hecho de pertenecer a dos mundos, el 'sensible' y el 'inteligible', por lo que los hechos empíricos son inadecuados para fundamentar normas; y que, por tanto, ninguna crítica del conocimiento podría conducirnos, con respecto al hombre, a afirmaciones en torno a su modo de ser, sino a su modo de conocer.

Martin Heidegger dice que por encima de todo, Kant, para dominar y para exponer en forma arquitectónica la 'trama abigarrada del conocimiento humano' necesitaba una estructura al estilo escolástico, que una nueva lógica del conocimiento puro aún por crear pediría prestada a la lógica formal; pero que después de la Crítica de la Razón pura, fundamentada en la Ontología, debería superar esta arquitectura.

Cómo pasar por alto el 'realismo' de J. F. Herbart (1776-1841), con su paso adelante oponiéndose a la tesis idealista sobre la producción de conocimiento, que en palabras de su maestro Fichte negaba la existencia de la realidad objetiva al considerar que 'toda realidad era puesta por el Yo (sujeto cognoscente)', pero con su paso atrás al impregnar su 'realismo' crudo (absoluto) de tesis como la de concebir que toda realidad es totalmente objetiva y absolutamente independiente del 'Yo', o que los sentimientos, los deseos y los actos volitivos en ningún caso eran una facultad anímica particular, sino producto de representaciones reprimidas.

También tendríamos que referirnos al 'absolutismo' de G. W. F. Hegel (1770-1831), con su identificación de lo ideal con lo real, su concepción del universo como la realización de la conciencia absoluta y su totalidad cerrada de la idea absoluta como unidad del objeto con el sujeto.

Racionalismo y Empirismo como 'Intelectualismo'

El 'intelectualismo' llega a la conclusión de que tanto el Pensamiento en primera medida y la Experiencia son fuentes del Conocimiento, conformando conjuntamente la raíz del conocimiento humano, después de retomar del 'racionalismo' (Platón) aquello de la existencia de

juicios lógicamente necesarios y universalmente válidos con respecto a objetos ideales y objetos reales, pero no aquel aspecto de que los conceptos, que son el contenido de dichos juicios, eran como un patrimonio a priori de nuestra Razón; del 'empirismo', la concepción de que la conciencia cognoscente lee en la experiencia, sacando sus contenidos de la experiencia, por lo que los conceptos no se darían a priori de nuestra Razón sino derivados de la misma experiencia.

Pero, el 'intelectualismo' se distancia del empirismo al oponerse a su variante de sensualismo puro y al no compartir la tesis de que en el conocimiento el pensamiento no agregaba ningún nuevo elemento, ni la de un Pensamiento que no contendría nada distinto que los datos de la experiencia.

No sólo existirían representaciones intuitivas sensibles, presentándose también otros contenidos de conciencia no intuitivos totalmente distintos de dichas representaciones, como los Conceptos, obtenidos también de los contenidos de la experiencia. La tendencia más extrema de intelectualismo sólo considera a la Inteligencia, el Entendimiento y la Razón como las únicas facultades capaces de Conocimiento.

Aristóteles es quien primero realiza la síntesis del racionalismo y el empirismo, poniendo el mundo Platón-ico de las ideas dentro de la realidad empírica, considerando que el problema del Conocimiento se resuelve si se piensa que las Ideas ya no son una esfera libremente flotando por encima de la realidad concreta, sino dentro de las cosas concretas; que las ideas son formas esenciales de las cosas, representando el núcleo esencial y racional de las cosas, cuyo núcleo estaría revestido o envuelto de propiedades empíricas; y que la experiencia es fundamental para el conocimiento.

Esto implica un proceso de conocimiento en el que a partir de los sentidos se obtienen imágenes perceptivas de los objetos concretos; en estas imágenes sensibles está contenida la idea o esencia general de la cosa; y mediante el entendimiento, que es una facultad especial de la Razón, se extrae la idea de la cosa contenida en la imagen sensible.

Tomás de Aquino (1225 -1274) diría que, en últimas, la fuente del conocimiento es la 'experiencia', validado esto mucho después por Einstein, prosiguiendo el proceso con las cosas concretas que se reciben como imágenes sensibles y mediante el entendimiento se

extraerían de dichas imágenes sensibles las imágenes esenciales generales, formándose así los conceptos. De estos conceptos esenciales, mediante otras operaciones del pensamiento, se extraen las leyes lógicas del pensamiento y conceptos supremos tan generales como los de Ser, no-Ser.

Karl Popper trataría de ir más allá de la síntesis del racionalismo y el empirismo, postulando la objetividad de un mundo tres.

Racionalismo y Empirismo como 'Apriorismo'

Igual que el intelectualismo, el 'apriorismo' considera que tanto el pensamiento como la experiencia son fuentes del conocimiento y conforman conjuntamente la raíz del conocimiento humano, pero empieza a tomar distancia postulando el clásico principio del apriorismo de que 'los conceptos sin las intuiciones son vacíos y las intuiciones sin los conceptos son ciegas'.

Si para el intelectualismo todos los conceptos provienen de la experiencia y la relación entre experiencia y pensamiento se da mediante la causalidad experiencia-pensamiento, para el 'apriorismo' dicha relación no se establecería derivando así no más lo racional de lo empírico, sino mediante la participación de un elemento 'a priori', donde la relación entre experiencia y pensamiento se daría mediante la causalidad Pensamiento, → 'a priori', es decir, el factor 'a priori' no procedería de la experiencia sino del pensamiento.

No se está diciendo que la experiencia es producto del pensamiento, sino que los factores 'a priori' por proceder del pensamiento son anteriores a la experiencia; que lo intuitivo es de la experiencia y que lo racional no se deriva de la experiencia sino de la Razón.

A esta conclusión se ha llegado considerando que la relación entre experiencia y pensamiento se da mediante factores 'a priori' independientes de la experiencia; retomando del 'racionalismo' (Platón) esa idea de los factores 'a priori' independientes de la experiencia, sin considerarlos como conceptos perfectos o contenidos del conocimiento, sino viéndolos simplemente como 'formas' del conocimiento, productos del pensamiento; y retomando del empirismo aquella consideración de que estas formas estarían como la hoja en blanco sobre la cual escribirá la experiencia, es decir, que estas formas o factores 'a priori' del conocimiento reciben su contenido de la experiencia.

Además, el Pensamiento (Razón) no asumiría una actitud receptiva o pasiva ante la experiencia, sino que espontánea y activamente imprime las formas 'a priori' a la materia empírica, constituyéndose así los objetos del conocimiento.

Con otros racionalismo e empirismo, el Criticismo'

Buena parte de la filosofía de Kant es el esfuerzo por 'criticar' la concepción mecanicista del racionalismo y del empirismo, entrando a conciliar el racionalismo de Leibniz y Wolff con el empirismo de Locke y Hume, mediante la máxima de que 'la materia del conocimiento procede de la experiencia y la forma procede del pensamiento y de la intuición'.

Los cimientos sobre los que Kant edifica su 'criticismo' serían, igual que los del intelectualismo, la Experiencia en primera medida y el Pensamiento, pero el modo y manera de erigirlo no sería determinada por los cimientos sino por las leyes inmanentes al 'pensamiento' y por las formas y funciones 'a priori' de la conciencia. La materia del conocimiento serían las sensaciones, que se nos presentan espontáneas y caóticas, sin obedecer a reglas o normas, pero que el pensamiento y la intuición las ordenan enlazando y conectando entre sí los contenidos de las sensaciones.

El proceso de conocimiento mediante el cual se alcanzaría el conocimiento de la realidad objetiva existente con independencia del sujeto cognoscente, es concebido por Kant a partir de la actuación de ciertas formas innatas de sensibilidad o 'estructuras cogitativas' innatas intrínsecas al Sujeto, como serían el 'espacio', el 'tiempo', la 'causalidad', la 'permanencia del objeto'. Y estas estructuras entrarían a procesar y re-ordenar las impresiones sensibles recibidas de manera directa e inmediata para transformarlas en Conocimiento o impresiones conscientes del Sujeto.

Las otras formas apriorísticas de la sensibilidad serían intuiciones puras como el 'espacio' y el 'tiempo', que son condiciones indispensables para que se dé la experiencia y que la conciencia cognoscente usa para ordenar el tumulto de las sensaciones ubicándolas mediante yuxtaposición en el espacio y mediante sucesión en el tiempo; las formas 'a priori' procedentes del Pensamiento o de la Razón, son conceptos del entendimiento de carácter sintético y a priori como la noción de causa y de necesidad, los juicios, las categorías, las leyes del pensamiento, etc.

Con respecto a estas 'categorías', son las formas 'a priori', puesto que están ya en la mente y las cosas

se conforman con ellas, cosas que se aprehenden mediante la sensibilidad y el entendimiento. Por ejemplo, dos contenidos de la percepción (conocimiento) son ordenados al ser conectados causalmente entre sí mediante la categoría (forma intelectual) de la causalidad, estableciendo el uno como causa y el otro como efecto.

Para P. B. Grenet,²⁶¹ el 'criticismo' Kant-eano lleva al extremo la desesperanza de Descartes, negándole al Hombre toda posibilidad de alcanzar el Ser, o la 'cosa en sí', ya que la 'existencia' tan sólo sería una categoría aplicada al espíritu por los 'fenómenos'; un 'ser para nosotros' nunca sería otra cosa que un 'objeto en nosotros', interior al pensamiento y no una 'cosa en sí misma', existente.

El punto de partida de Kant, entonces, están en su tesis de que antes de conocer algo debe analizarse el instrumento mismo del conocimiento y sus posibilidades, tomándose tan en serio este precepto que su teoría del conocimiento es planteada al margen de la historia real del conocimiento y del proceso y aplicación del mismo conocimiento, como si fuese posible eso de 'conocer antes de conocer'.

Pareciera que Kant se dispusiera a dar palos de vidente, contra los palos de ciego de Berkeley y esa afirmación de que la materia no existía, sino sólo y sólo sí el 'yo' espiritual. Esto es evidente en Kant, al esclarecer que el único origen de nuestros conocimientos sería la experiencia sensible; al admitir que nuestras representaciones sí se corresponderían con algo existente fuera de nosotros, una cierta 'cosa en sí', si bien declaraba al mismo tiempo que dicha 'cosa en sí' era por principio incognoscible; al preguntarse porqué no podrían darse fenómenos in-causados y porqué todos los objetos percibidos sensiblemente estaban limitados en el espacio y en el tiempo; y, en general, al aceptar la existencia objetiva de la 'cosa en sí', pero incognoscible la existencia de un mundo objetivo que en cuanto tal afectaría nuestros sentidos excitándolos y las cosas que nos son dadas como objetos exteriores a nosotros perceptibles por nuestros sentidos.

Pero, a renglón seguido insistiría Kant en su 'no sabemos nada' de lo que puedan ser las 'cosas en sí', ya que sólo podríamos conocer tan sólo sus

fenómenos o aquellas representaciones que se suscitan en nosotros cuando las cosas afectan a nuestros sentidos, además de que las sensaciones provocadas por las cosas en su acción sobre nuestros órganos sensoriales no nos darían una imagen del objeto.

Después de admitir acertadamente que existe una realidad objetiva exterior a nuestra conciencia, independiente de ésta e independiente del Sujeto, Kant terminaría dando un paso atrás al descargar en el Sujeto cognoscente toda la responsabilidad de poder conocer la realidad objetiva (mundo externo) objeto de conocimiento. Y si el conocimiento que el Sujeto pueda tener de la realidad está bajo su plena responsabilidad, dependiendo exclusivamente de su capacidad intrínseca (estructuras cogitativas innatas), entonces se desconocería así el papel jugado por el Objeto en el conocimiento, bajo el presupuesto de que fuese cual fuese la impresión sensible que el objeto produjere en el sujeto, éste entraría a procesarla y re-ordenarla acomodándola a las condiciones de sus particulares estructuras cogitativas, las que no tendría que construir, ya que por ser innatas el sujeto las poseería intrínsecamente. Esta separación tajante de una realidad material objetiva que no juega ningún papel en la producción del Conocimiento, terminaría atrapando a Kant.

Un paisano contemporáneo de Kant, Johan Wolfgang Goethe (1749-1832), fundamentado en una cosmogonía opuesta a la división artificiosa del mundo en 'mundo de las esencias' y 'mundo de los fenómenos',²⁶² en la plenitud de la producción intelectual de Kant le recordaría a éste que el pensamiento humano sí podía reflejar adecuadamente y conocer la realidad objetiva, que la capacidad humana de conocer el mundo es ilimitada y que el conocimiento es una vía infinita de conquista de la verdad objetiva; que todo hombre sano, por estar convencido de su propia existencia y de la del medio que lo rodea, sabe que los sentidos no nos engañan, que sólo nos pueden engañar aquellos Juicios que no se basan en la experiencia (juicios analíticos).

No es que Goethe fuera un empirista trivial, puesto que también consideraba que los datos de la experiencia requerían del correspondiente

261 GRENET, P. B. *Ontología, op. cit.*

262 Con base en esto, J. W. Goethe sería entonces una de las grandes fuentes de la Fenomenología de Husserl, quien relacionando el mundo de las ciencias y el mundo de los fenómenos concluiría que: *La Fenomenología es la ciencia de las esencias.*

tratamiento lógico, ya que sin la 'generalización' no podría desarrollarse el conocimiento humano.

Pero, como sea, para sí o para no, Kant no dejará de ser un referente y nos exigirá mirarnos al espejo de la Crítica de la Razón pura, si es que queremos sopesar y decir cosas pertinentes alrededor del problema del conocimiento y si queremos hacer ciencia, puesto que ha sido 'trascendente' para la ciencia el hecho de que Kant considerara al Intelecto (inteligencia, nous) constituido por los conceptos de entendimiento.

En contraposición a toda significación de dichas tesis metafísicas vendría el 'empirismo' de John Dewey (1859-1952) a plantear que en el proceso del conocimiento es la Experiencia el punto de partida del conocimiento, incluyendo los factores irracionales e inconscientes (instintual-conscientes) que influyen sobre la vida humana, permitiéndole al hombre reaccionar ante su entorno, transformándolo y adaptándose a él.

En cuanto a la Experiencia, Dewey afirma que lo propio de la experiencia inmediata es el desequilibrio, la insatisfacción, la inestabilidad, la incertidumbre y el error; que la Experiencia no se reduce, como el 'empirismo' había creído, a una conciencia clara y distinta, ni es conformada exclusivamente por el conocimiento, ni es un dato o un conjunto de datos, sino que mucho más que registro pasado es construcción de posibilidades futuras, puesto que el proceso de conocimiento parte de lo real, mas no de lo posible, y es mediante el actuar de la Razón con su función constructiva que se sustituye el pasado real por el futuro posible, resultando esta construcción el factor esencial del conocimiento.

La Experiencia es método de investigación que delinea e impone la actitud de reconocer y aceptar integralmente el mundo del hombre, sin cerrar los ojos a las turbaciones y riesgos de error que afectan inevitablemente a la vida humana. Por tanto, la Experiencia debería ser uno de los conceptos fundamentales de la filosofía contemporánea.

También vendría el 'Círculo de Viena', bajo la batuta de Mauricio Schlick, a plantear que mientras el 'viejo empirismo' se reducía a un análisis de las facultades humanas, el nuevo empirismo es un análisis de las 'expresiones' en general, ya que todas las proposiciones, todos los lenguajes y todos los sistemas de símbolos han de expresar alguna cosa que 'ha debido existir antes de que nosotros podamos conocerla'; que una forma de Experiencia lo era la Intuición, ya que

merced a ésta disfruta y se identifica el espíritu con el objeto, siendo que conocer no significa identificarse con el objeto conocido, ni la intuición es el conocimiento del objeto, sino que la Intuición es mucho menos del mundo de las corazonadas y mucho más de la Experiencia.

Lo más procedente sería hablar del desarrollo de la capacidad intuitiva, puesto que si el fin del conocimiento es encontrar nuestro camino entre los objetos y predecir su comportamiento, sólo mediante la 'intuición' podría descubrirse tanto su orden como su lugar en la estructura del mundo.

Y se reunirían otras tendencias analíticas del 'empirismo' (A. J. Ayer, E. Nagel, Ramsey, Feign) a negarle cualquier significación a toda tesis metafísica, preocupándose porque fuesen las proposiciones las que tuvieran una verdadera significación, para lo cual se requeriría de la necesidad de 'verificabilidad'.

Concepción idealista del Mundo

En esta búsqueda de fundamentos por concebir el mundo, viéndolo tal como es y tal como podría ser., ni la base sensorial, ni la racional, por sí solas, son suficientes para un conocimiento que sea comprensión de la esencia de las cosas y conocimiento acerca de las cosas.

La realidad objetiva se refleja en la interrelación de lo sensorial y lo racional, requiriendo que el expresarse mediante nociones, conceptos, categorías, juicios y leyes redunde en desarrollo de una teoría que le sirva a su misma transformación. La coherencia y profundidad de lo expresado, conque se da cuenta del reflejo de la realidad, está altamente correlacionada con el grado de desarrollo del pensamiento que, producto de la práctica social, puede ser empírico y teórico.

El pensamiento empírico se caracteriza por ser transformación y expresión de la actividad de los sentidos, relacionada con la vida real; por derivarse directamente de la actividad objetual-sensorial; por el conocimiento de lo inmediato en la realidad; por considerar cada objeto, cosa, hecho, fenómeno o situación, como entidad autónoma; y por generalizar la experiencia en juicios y representarla en razonamientos. El pensamiento empírico se realiza a través de las categorías de existencia y se manifiesta en las propiedades, relaciones y características internas de lo que es objeto de conocimiento.

El pensamiento teórico (experimento mental) es un momento donde se pone al descubierto la esencia del objeto de conocimiento; la 'cosa

dada' es objeto de posteriores transformaciones mentales y aparece como medio de manifestación de otra dentro de cierta totalidad; se produce un sistema de enlaces mentales en la que cabe la 'cosa dada'.

El pensamiento teórico es una 'actividad mental' que reproduce las relaciones y conexiones internas que reflejan la esencia de lo que es objeto de conocimiento; comprende la relación objetiva de lo universal y lo singular (lo integral y lo diferente) e interrelaciona objetos aislados dentro del todo.

Podría explicarse, a manera de provocación, esta doble condición del conocimiento, con la parte del 'mito platónico' donde un carro circula por el mundo de las ideas tirado por dos caballos alados, uno mesurado y de buena raza representa a la Razón, y el otro desbocado representa a los instintos sensuales; y el lenguaje, que enlaza el conocimiento sensorial con el racional, estaría halando a los alados.

La naturaleza humana es entendida por el 'racionalismo' (especulativo) como una esencia de contenido inmutable y la vida real es concebida en función de tender siempre a la realización de dicha esencia, lo que es explicado por el 'empirismo' y el 'sensualismo' como un producto exclusivo de las fuerzas de la naturaleza.

Unos y otros, al pasar por alto que el hombre contribuye en su propia creación al transformar su medio y sus condiciones materiales de vida, aspecto este propio de la naturaleza humana, simplemente están deshumanizando al Hombre, ya sea que lo conciban como la realidad extrahumana espiritual que se corporiza o como la realidad extrahumana material que se espiritualiza, y así no alcancen a vislumbrar que en el caso del Hombre son las fuerzas de la naturaleza las que reciben la solidaridad de las fuerzas humanas, ni que en la naturaleza los hombres son creadores de su propio mundo, del mundo humano.

Es decir, tanto el humanismo espiritualista como el naturalismo fatalista serían ciegos ante una realidad que no admite antagonismos entre el hombre y la naturaleza, ni entre la esencia y la existencia.

El 'empirismo', que pretendió ser un nuevo modo de considerar al hombre, no pasaría de concebir la conciencia del hombre como una tabula rasa en la que se imprimían todas sus experiencias, así se revistiera esto de frases tan rimbombantes como que el hombre se forma por completo en el transcurso de su vida, que el

hombre es construido por la naturaleza y que el hombre es producto del medio circundante.

El 'empirismo', al creer que la transformación de sus condiciones de vida real realizada por los hombres es la misma forma de la lucha general biológica por la existencia, postula que el hombre es construido por la naturaleza.

El 'sensualismo' se queda a mitad de camino cuando concibe que el hombre adquiere su conocimiento a partir de unos sentidos que lo ponen en comunicación con las cosas objeto del conocimiento, las que le proporcionan una impresión, de la que surgirían los conceptos. Pero la relación del hombre con el objeto no es el simple esquema de unos sentidos haciendo de puente entre dos orillas opuestas, el mundo humano y el mundo de las cosas, sino que dicha relación es de mutuo contacto y de mutuo condicionamiento, puesto que es una relación de recíproca transformación y creación.

El 'sensualismo' echa por el atajo de las ilusiones y ficciones abstractas, en contravía del hombre concreto, sus relaciones sociales y, qué paradójico, sus reales relaciones con la naturaleza. En contraposición de un hombre que, al percibir los objetos del mundo real como objetos humanos y como objetos sociales, no está determinado unilateralmente por la realidad objetiva, puesto que los mismos sentidos se van desarrollando a medida que el hombre en su actividad social va transformando y creando realidades.

El 'sensualismo' desanda lo caminado cuando se opone a las ideas innatas predeterminantes del desarrollo del individuo, pero al resaltar el papel del mundo circundante y de las impresiones adquiridas termina identificándose con cierta esencia del hombre estática, inmutable e innata; como si mediante la vinculación de lo sensible con la realidad el hombre no transformara ni se transformara, como si el hombre fuera un simple animal instintivo que funciona mecánicamente según los impulsos recibidos.

Como en el mundo real los sentidos son un producto de la actividad social del hombre, sin importar que no lo sea el órgano en sí, puesto que no se refiere al oído por el oído, ni al ojo por el ojo, el 'sensualismo' concibe que por ser el hombre una esencia que se enfrenta al mundo de las cosas, que le afectan e influyen, consigue desarrollar sus sentidos.

'Se puede decir que los sentidos del hombre social son otros que los del hombre no social. La música despierta el sentido musical del hombre, y para el

oído no musical la más bella música no tiene ningún sentido. Sólo mediante el despliegue objetivo de la esencia humana se forma y se produce en parte la riqueza de la sensibilidad subjetiva humana; un oído para la música, un ojo para la belleza de las formas, etc. Los sentidos sólo se hacen así 'sentidos' capaces de los goces humanos que se afirman como fuerzas esenciales humanas²⁶³

El 'sensualismo' ve al hombre como una naturaleza eternamente dotada del mismo sistema sensitivo y opone de manera mecánica el sujeto al objeto.

Con base en el supuesto de que la esencia del hombre esté dotada por la naturaleza mediante receptores completamente determinados que siempre harán que el hombre sea lo que ya estaba determinado en un principio a ser, y en el supuesto de que los sentidos nos indiquen de modo adecuado con su naturaleza fisiológica la existencia de las cosas, el 'sensualismo' opone a las cosas como objeto y al hombre como sujeto, enfrentados de modo ajeno y mutuamente independiente.

La causalidad del Ser sobre el Pensar

Decir que el conocimiento es totalmente independiente de la conciencia no nos deja a salvo del idealismo ni ad portas del materialismo, puesto que muchos materialistas en su afán de no atribuirle un carácter espiritual a la materia terminarían entrando al idealismo por la puerta trasera de materializar el espíritu.

Acabamos de ver cómo diferentes doctrinas opuestas al idealismo, como el 'empirismo' de Francis Bacon (1561-1626) y el 'sensualismo' de John Locke (1632-1704) y Etienne Bonnot de Condillac (1715-1780), entre muchos otros, consideraban que el papel decisivo en el conocimiento pertenecía a la experiencia sensorial; que lo sensorial es la única forma necesaria de reflejar la realidad.

Bacon publica en 1620 su famoso tratado 'Novum Organum', donde exige una actitud escéptica respecto a ese saber pretérito que sólo se fundamentaba en simples especulaciones de casos 'invisibles', que no podían proporcionar verdades basadas en hechos.

Para Locke, el conocimiento se funda en la experiencia que es de dos clases: la 'sensación', que es percepción externa mediante los sentidos,

y la 'reflexión', que es percepción interna de estados psíquicos, pero donde la reflexión sólo opera sobre el material aportado por la sensación.

En la teoría del conocimiento de Condillac se niega la existencia de la reflexión, al considerar que así las sensaciones fuesen provocadas por los objetos externos en la realidad no tendrían nada en común con ellos. De esta manera, el objeto de la Razón no es el mundo objetivo, sino el conjunto de las sensaciones.

También en oposición al idealismo se encuentran doctrinas 'racionalistas' como las de Galileo Galilei (1564-1642), René Descartes (1596-1650), Baruch de Spinoza (1632-1677), Gottfried W. Leibniz (1636-1716), Immanuel Kant (1724-1804) y Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), entre otros, que ubican la base del conocimiento no en la experiencia sensorial sino en un pensamiento lógico o Razón.

Entre las diferentes vertientes de la concepción racionalista encontramos que el sustrato común a todas ellas es la 'razón', entendida ésta como una facultad pensante superior a la emoción y la voluntad, y como si fuese el único órgano capaz de conocimiento.

Este racionalismo tendría sus raíces en Parménides de Elea (540 a. de C.), postulador de que sólo es predicable o enunciable el 'ser' inmóvil, indivisible y único, por ser completamente transparente al 'pensamiento racional', ya que por la vía de la sensación sólo se accedería a los errores provocados por la múltiple y cambiante doxa u opinión, y en Platón por supuesto.

Quedaría por reseñar esa otra doctrina opuesta al idealismo, el 'materialismo', para el que no habría una meta ideal fijada de antemano hacia la cual tendería todo el acaecer, como si todo ocurriera ineluctablemente hacia la realización de una idea absoluta. Todo se reduciría a tener que descubrir, interpretar y aplicar las leyes generales inherentes al movimiento de todo proceso.

No se trata del prurito de irse lanza en ristre contra las 'ideas', sino de auscultar cómo lo 'ideal' no sería más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre, cuya unidad real del mundo consiste en su materialidad; donde es el movimiento la forma de existencia de la materia, ya que jamás en parte alguna ha existido ni puede existir Materia sin Movimiento, ni Movimiento sin Materia.

263 SUCHODOLSKI, Bogdan; citando a Karl Marx, en *Teoría Marxista de la Educación*, Grijalbo, México, 1965, pág. 229

Si el 'pensamiento' se desarrolla a partir de las sensaciones elementales provocadas por la acción del mundo exterior sobre nuestros sentidos, cabría precisar que el pensamiento humano lleva en sí mismo las características de la actividad general humana; como producto del cerebro, el pensamiento tiene las mismas características de aquellos objetos producto del trabajo.

Y ya que el mismo hombre no es más que un producto de la naturaleza, que nace, crece, se reproduce y muere en su ambiente y con ella, entonces el pensamiento en última instancia no sería más que un producto natural, que se desarrolla armónicamente en concatenación general con la naturaleza.

Al estudiar el cerebro muerto de Einstein no se han encontrado grandes noticias, sabiéndose que su estructura, volumen, peso, conformación, funcionamiento, etc., no difiere de la de cualquier otro cerebro humano, encontrándose con que en ciertas regiones parietales del cerebro pudieron anidar mucho más células gliales²⁶⁴ que células nerviosas e insinuándose con esto que ahí podría estar la gran particularidad de dicho cerebro, además de demostrarse cómo la mente y las ideas tendrían una base biológica o material.

Sobre esta condición material de las ideas, mucho más plausible que cualquier otra teoría, porqué no se le ocurriría a los científicos estudiar la condición o particularidad de las células madre de Einstein, por ejemplo, más precisamente de las células nerviosas (neuronas) y de las células gliales que son las células típicas del cerebro.

Como, de una u otra manera, lo que se está revelando y evidenciando es la indiscutible condición de la naturaleza material de las ideas (materialidad de la conciencia), quedan las inquietudes de si en última instancia es el pensamiento un atributo exclusivamente del hombre, o lo es de la naturaleza. Por qué en la historia de la humanidad aún no se ha superado esa separación antinatural entre trabajo intelectual y trabajo físico; entre ciencias naturales y ciencias humanas.

La Relación Ser-Conciencia

Si nos atuviésemos a Hegel, el 'proceso' del pensamiento sería una idea convertida en una

especie de sujeto con vida propia, cual demiurgo creador de lo real; una idea que, como si no fuesen producidas en el cerebro, no eran reflejos más o menos abstractos de los objetos y de los fenómenos reales, sino, por el contrario, serían los objetos y los fenómenos simples y fieles reflejos de la idea preexistente.

Pero vendría a Marx con su tesis de que todas las ideas derivan de la experiencia, cosa ya antes insinuada por los atomistas griegos, oponiéndose a la consideración edificante de la conciencia de Hegel y explicando que la Conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, donde el Ser de los hombres es su proceso de vida real.

La Conciencia, en Marx, aparece como un salto cualitativo en la relación Hombre-Naturaleza, por entre los resquicios del proceso de separación del Hombre de su condición animal. La Conciencia aparecería en el salto de Natura a Cultura, puesto que es en la producción de la satisfacción de sus necesidades materiales, en la producción de la vida material, que aparece la conciencia.

El materialismo de Marx no es una simple postura intelectual, ni una teoría que se agota al expresar que la capacidad humana de pensar se debe a una causa sensualista o a cierta función fisiológica del cerebro, sino un pensar que en sí mismo es un hacer.

No obstante, nos dice el profesor Werner Becker²⁶⁵ (Universidad de Francfort) que la tesis de que el pensar es un producto que pertenece al ámbito del trabajo humano pudo tomarla Marx de la idea Hegel-eana de que el mundo es una realización gradual de la idea absoluta, así la hubiere denominado 'sujeto total social'.

La Conciencia no debe concebirse como una especie de autoconciencia autónoma e independiente, como si fuese una 'conciencia objetiva' que se desarrolla a sí misma. Lo 'objetivo' son las condiciones de vida material y social de los hombres, su real y propia vida; las relaciones sociales entre los hombres, los procesos de transformación de estas relaciones y la transformación del hombre mismo.

De ahí que a medida que se vayan transformando las condiciones de vida de los hombres, como sus actividades y relaciones sociales, también se transforman sus representaciones, sus conceptos, sus concepciones y, en general, su Conciencia.

264 *Se creía que las células 'gliales' eran el soporte estructural o metabólico para las 'neuronas', pero en realidad ellas son participantes protagónicas en el procesamiento de la información y reguladoras esenciales de la fisiología y patología neuronal, puesto que la función cerebral está basada en una comunicación coordinada entre las células 'gliales' y las 'neuronales'.*

265 BECKER, Werner.... ..

El problema del Ser y la Conciencia en la vida del individuo nos permite comprender el papel creador de la actividad humana en el transcurso del proceso histórico de la transformación de la naturaleza, de sus relaciones sociales y de su vida individual, que es 'in crescendo', y comprender que el hombre no es un ente espiritual independiente del mundo material, ni es un simple producto de condiciones socio-naturales independientes de él.

Karl Marx (1818-1883) descubre cómo la dialéctica es la forma fundamental de la existencia del universo y recurre a ella para poder estudiar la relación entre la conciencia y la realidad empírica, tanto la natural como la humana; comprende que el mundo objetivo está condenado a cambiar continuamente, rigiéndose por las tres leyes dialécticas fundamentales, que son: Ley de negación de la negación, ley del paso de la cantidad a la cualidad y ley de la coincidencia de los opuestos.

Con respecto a la Conciencia, tendría que intuirse con base en la dependencia dialéctica recíproca del Ser y la Conciencia, en su unidad dialéctica, que ya aquella filosofía que concebía al Ser como una simple consecuencia de la Conciencia ha sabido quedar en su merecido desuso; ninguna Conciencia en sí, ni ninguna idea abstracta o absoluta, podría transformar la realidad social.

El hecho de que el Hombre, merced a su actividad social, puede y debe ser un creador consciente de su propio mundo, un creador de sí mismo, no podría ser la brecha por donde se cuele la concepción de una supuesta capacidad creadora de la Conciencia. La Conciencia es un producto, que se forma, mas no un creador; y en cuanto a los productos de la conciencia, que los hay, debe tenerse en cuenta que no son en absoluto obra del 'puro' espíritu, puesto que tras de la Conciencia estaría su productor, las relaciones sociales reales.

El problema de la formación de la conciencia humana y su evolución está íntimamente relacionado con el problema de la transformación de la vida social. La producción de ideas y representaciones de la Conciencia son determinadas por el tipo de actividad material, real y social de los hombres; es en el proceso de producción mismo donde también se produce distintas formas de la Conciencia.

Si antes de los grandes desarrollos y descubrimientos científicos que permitieron hacer

enormes progresos en la explicación científica del universo era justificable investigar las cosas considerándolas hechos fijos sin poder pulsar los cambios que en ella se operaban, ahora el mundo real hay que concebirlo como siempre ha sido, como un conjunto de procesos, sin esas quimeras idealistas preconcebidas y nada concordantes con los mismos hechos.

Más que un conjunto de hechos terminados, en el mundo objetivo las cosas y sus conceptos (reflejos mentales) serían sólo aparentemente estables, siempre estando en proceso continuo de génesis, caducidad, retroceso y progreso, discurrendo en una serie ininterrumpida de cambios.

Friedrich Engels (1820-1895) parte de que el carácter específico del pensamiento (idea, espíritu o conciencia) está en ser un reflejo ideal del mundo exterior, como imagen de los objetos; que su funcionamiento es una operación con las imágenes de los objetos reflejados y que de igual manera como nuestras ideas no son más que el reflejo de las cosas en nuestro cerebro, nuestro pensamiento sí está en capacidad de conocer el mundo real; que la manera como conocemos la realidad objetiva, que sí es posible conocer, es haciendo de la 'cosa en sí', la que existe independientemente de nosotros, una 'cosa para nosotros'; y que así, las cosas que nos rodean serían generadoras de un pensamiento testimonio de la objetividad del mundo cada vez más real, gracias no sólo a los avances del conocimiento y desarrollo científicos, sino al criterio de la práctica o experiencia.

Todo lo existente en el mundo es cognoscible; lo único que no es cognoscible es aquello que el hombre no ha conocido, tal vez por no saber aún de su existencia. Y ante la imperfección del conocimiento, no es aconsejable pretender soluciones definitivas ni verdades absolutas. Las insuficiencias de nuestros conocimientos podrían ser suplidas por el pensamiento con sus procesos lógicos de abstracción, pero esto no es suficiente si olvidamos que el conocimiento no es una colección de hechos terminados, sino una relación de hechos que han tenido un origen, se han desarrollado, están en continuo cambio, son el resultado de un largo proceso de evolución y forman parte de un todo.

No basta con sacar del cerebro las concatenaciones de las cosas, sino de descubrirlas en su mismo proceso. Los conceptos son simples imágenes de los objetos reales, y este mundo objetivo nunca podría ser imagen de ningún

concepto, ni siquiera del concepto absoluto, tal como lo pretendería Hegel.

Uno de los pioneros del materialismo, el pensador ruso Nicolás G. Chernishevski (siglo XIX)²⁶⁶ dejaría bien establecido que la base de la conciencia, de la memoria y de la imaginación serían los órganos de los sentidos y el sistema nervioso, por lo que los procesos psíquicos tienen un sustrato material.

Que la Razón humana no dicta sus leyes a la naturaleza, debido a que lo primario es la materia (la naturaleza) y el conocimiento sería lo secundario; que contenido, función y forma del conocimiento humano se encuentran condicionados por la causalidad del desarrollo de los fenómenos materiales exteriores, que existen fuera de la conciencia de los hombres y son independientes de ellos; que no es posible la aparición de un fenómeno que no se derive de fenómenos y de circunstancias externas anteriores; que no es admisible esa incapacidad Kant-eana para extraer nuestros conocimientos de una fuente objetiva como son las 'cosas en sí'; que los hombres sí son capaces de conocer el mundo, ya que todos los objetos o cosas en sí son perfectamente cognoscibles por lo que se refiere a su naturaleza, a sus propiedades y a sus relaciones reales.

Las opiniones del hombre pensante no permanecen estancadas, sino que conforme avanza la ciencia puede advertir en muchos objetos aspectos que antes se le escaparon.

Continúa Chernishevski describiendo cómo el conocimiento humano no es reductible a la simple descripción y sistematización de propiedades y aspectos externos fenoménicos; cómo sería de absurdo afirmar que la esencia de los fenómenos es incognoscible; y cómo el hombre tendría que ver únicamente con sus representaciones de los objetos, porque nada sabría ni podría saber de los objetos mismos. Ante esto, el criterio por el que hemos de seguirnos para dilucidar la verdad del conocimiento humano es la práctica, que no se reduce a la simple experiencia sensorial de los hombres, sino que es la actividad humana que a la par de transformar la naturaleza y la sociedad, se transforma a sí mismo.

El origen y la prueba del conocimiento residen en nuestra práctica social de producción para el mantenimiento y reproducción de la vida humana.

El prerequisite de esta práctica o experiencia sensorial en el conocimiento encuentra su justificación en que tenemos pensamientos porque vemos y sentimos, y la noción de Materia no expresaría otra cosa que la realidad objetiva que nos es dada en la sensación. Pero acá también se corre el riesgo, tal como sucedió con el materialismo mecanicista y el evolucionismo vulgar, de creer en el decisivo papel de lo sensorial, la experiencia sensorial (sensación-percepción-representación), en el Conocimiento.

Y no todo se aclararía con no poner en duda la existencia objetiva del mundo en que vivimos, ni con concebir que el proceso del conocimiento comienza en los sentidos, requiriéndose además ser coherentes en no divorciar el proceso del conocimiento de la práctica social (acción) de los hombres.

Con la revolución atomística de principios del siglo XX, adelantada por Max Planck, E. Rutherford, Niels Böhr y W. Heissenberg, entre otros, se reevaluarían por completo las teorías atómicas que venían desde Demócrito (460-370) y que reconocían al átomo como la unidad última e indivisible de la materia, y con el descubrimiento de las partículas y las subpartículas también se conmovería la concepción sobre el conocimiento en general.

Con la formulación del 'principio de indeterminación', Heissenberg deja sin piso el otro principio de un proceso objetivo en el tiempo y en el espacio (res extensa) que se reflejaba en el espíritu (res cogitans), de Descartes, y pone en entredicho a la mecánica Newton-eana que creía poder conocer un objeto observando simultáneamente su posición y su movimiento en un mismo instante. Explica Heissenberg que en una reacción química no se podía conocer el movimiento de los electrones dentro de sus átomos, puesto que por corresponder las imágenes a realidades en movimiento, necesariamente se presentan incompatibles unas imágenes con otras.

Por tanto, el conocimiento incompleto de un sistema sería parte esencial de toda teoría cuántica, ya que de conocerse en un mismo instante la posición y el movimiento de todos los átomos y de sus partículas no sería otra cosa distinta que la religión de poder calcular de antemano todo el porvenir del Universo.

266 *Historia de Filosofía, por M. A. Dynnik; Grijalbo, México, 1962*

Concepción materialista del Mundo

Una cosa es el conocimiento de la realidad exterior acerca de las cosas y otra el qué o esencia de las mismas. En el cómo de las cosas siempre habremos de partir de la Percepción sensorial u observación viva para poder Representar objetivamente de manera directa y concreta una realidad cambiante que en todo momento nos estará planteando nuevos problemas y provocando a nuestra imaginación para que también se pueda Representar aquello no percibido de manera directa. En el qué de las cosas, se requiere haber desarrollado el pensamiento como condición necesaria para poder reflejar las cosas objeto de conocimiento en su esencia, en su conexión interna, en su relación con otras cosas más y poder Representarlas de manera mediata y generalizada.

La esencia se encuentra en las cosas mismas, no hay que buscarla ni por encima ni por debajo de ellas, ni más allá ni más acá. A ella se llega por la vía de lo sensorial, es decir, observando, percibiendo, sintiendo y representando, sin necesidad de que esto se haga con plena conciencia; luego, el proceso requiere del pensamiento para que, además de ocurrir de manera plenamente consciente, se adquiera el conocimiento de las cosas y las cosas se manifiesten abstractamente en su esencia.

La concepción idealista sobre la esencia humana de Hegel, consistente en que el hombre tan sólo conocía del mundo real su contenido discursivo, que el mundo era una realización gradual de una idea absoluta existente en alguna parte desde toda una eternidad, independientemente del mundo y antes que él, y que admitió la posibilidad de que el pensamiento sí pudiera conocer un contenido del mundo, pero no el de su objetividad real sino su contenido discursivo, es criticada por la concepción materialista de su alumno Ludwig Feuerbach (1804-1872), dándose así un verdadero salto adelante en el propósito de concebir y explicar el problema de la naturaleza humana y la posibilidad de comprender y acceder a la realidad objetiva.

Las tesis materialistas de Feuerbach, pionero del materialismo moderno, fundamentan la revolución filosófica postulante de un Ser que es materia, mundo o naturaleza, creador del pensamiento o espíritu; de un espíritu que no es más que el producto supremo de la materia y de un pensamiento o conciencia que, por muy

trascendentes y supersensuales que parezcan, son el producto de un órgano material físico: el cerebro.

No podría darse un pensamiento sin materia, sin cuerpo, ni podría ser verdadera la preexistencia de una idea absoluta; ni las categorías lógicas podrían darse antes de que hubiese un mundo (Ser), ya que el mundo material (Ser) del que también formamos parte los hombres y que es perceptible por los sentidos, es lo único real. Además de existir la materia fuera de nuestro pensamiento, ella no necesitaría del pensamiento o del espíritu para existir, siendo el espíritu el que no podía existir sin materia.

Esta revolución en la filosofía es calificada a la luz de los principios fundamentales del materialismo científico que sostiene la existencia de un mundo objetivo independiente de la conciencia humana, mundo este que de hecho ya existía antes que toda vida y conciencia; que esta realidad objetiva es material, que no es ni ideal ni espiritual ni mente, sino materia; que la realidad objetiva opera según leyes del cambio de la materia y no de acuerdo con propósitos, finalidades u otras características de los seres dotados de mente o conciencia; que el mundo consiste en acontecimientos y procesos, en compleja relación e interacción, donde nada existe aislado y nada permanece inmóvil; que toda la naturaleza está en constante cambio y desarrollo gracias a sus propias contradicciones internas, cambio este que se produce no sólo gradualmente, sino por saltos, desde un nivel cualitativo a otro diferente. Por tanto, si lo primario es la materia, tanto el pensamiento como la conciencia son funciones de organismos materiales, son procesos materiales de un nivel cualitativo único; es decir, el pensamiento deriva de la materia.

Ahora, en el materialismo mecanicista el hombre se interpreta con base en el modelo de la máquina, mediante el cual se pretendieron explicar procesos de vivencias directas como el sentir, el modo de vivir, el actuar, la conducta y formas de comportamiento, incluso con respecto al Ser; con la idea de poder demostrar la supuesta necesidad de que el hombre se liberara de unas prepotentes y obscuras fuerzas de la naturaleza que, a más de producirlo y alimentarlo, también lo oprimían y aniquilaban.

Marx y Engels entendieron que el viejo materialismo, al no tener en cuenta los

grandes avances del conocimiento, era predominantemente mecánico; al no contemplar el carácter de las relaciones sociales, su carácter historicista se reducía a una historia que no laboraba conscientemente sino bajo el imperio de la necesidad; al concebir la realidad sólo bajo la forma de los objetos hechos, no tenía carácter dialéctico; al suponer la existencia de una realidad independiente de la conciencia y del sujeto, donde el espíritu humano refleja el mundo real de objetos, era un simple realismo y auto enajenación; al confundir la dialéctica idealista con la dialéctica materialista, tal vez debido a su espíritu contemplativo, no precisar que sus categorías eran sólo el reflejo de la realidad y su incapacidad para comprender cómo el pensamiento ejercía acción creadora sobre la realidad, era simplemente ontologismo ciego.

El 'materialismo', que no por ser materialista dejaría de ser una filosofía de ideales, es una concepción del mundo que la época moderna hereda de la antigüedad, tanto de los epicúreos y atomistas griegos, como de varios sistemas filosóficos orientales; concibe la materia como fundamento de toda realidad y como causa de toda transformación. Da cuenta de una explicación científica del mundo, del universo; explicación esta que evoluciona al ritmo de los avances del conocimiento y desarrollos científicos. Sin la ciencia, no se hubiese desarrollado una concepción materialista del mundo.

El materialismo es afín al 'realismo' filosófico de los 'enciclopedistas' franceses que parten de la existencia de una realidad independiente de la conciencia y del sujeto, donde existiría un mundo real de objetos que el espíritu humano, con la ayuda de sus medios de conocimiento, procuraría reflejar. Pero, suponer una realidad independiente del sujeto lleva implícito el problema de su misma creación, que unos la explican a través de una subjetividad trascendental (Dios) y otros mediante la participación del sujeto colectivo de la humanidad.

De acuerdo con las tesis del materialismo científico, son nuestros sentidos, con diferentes grados de exactitud y adecuación, los que reflejarían de manera más o menos fiel a los objetos susceptibles de conocimiento, pero no sólo es cuestión de la sensación, percepción y representación sensoriales, ni sólo de nuestro razonamiento, también es cuestión de la praxis experimental, existencial y social. Para lograr un

conocimiento más completo de la naturaleza y sus leyes se requiere que quienes aprenden, enseñan y aprenden a enseñar puedan aproximarse al mundo que se les ofrece con los fundamentos de su conciencia teórica y su conciencia práctica.

Y para reafirmar esa tesis fundamental de que el Ser determina el Pensar, porqué no reiterarnos en nuestro constructo 'Éllyolon', trayendo nuevamente a cuento eso de que el Conocimiento tiene que ser producto de la co-participación del Objeto de conocimiento y del Sujeto cognoscente, tomando así distancia de aquellos 'ismos' más cercanos, por lo de materialistas, como lo del empirismo, el sensualismo y el positivismo.

Ni un Conocimiento bajo la responsabilidad exclusiva del Objeto, sobre el cual el Sujeto sólo tendría que limitarse a testimoniar pasivamente la objetividad de la realidad del mundo externo, ni un Conocimiento bajo la responsabilidad exclusiva de un Sujeto divorciado del Objeto. Ni caer de bruces en la seductora fórmula de injertos de materialismo e idealismo como la de Adela Cortina 'el idealismo sin materialismo es vacío, el materialismo sin idealismo es ciego', al menos que compartamos con ella eso de que al hombre constituido de mundo sensible y mundo inteligible lo caracterizaría la posesión de una doble ciudadanía, cual es la de formar parte de la comunidad real y de la comunidad ideal; que dicha doble ciudadanía se debería a la existencia de dos mundos que se necesitan entre sí, que no van tajantemente distanciados, ni tampoco aparecen yuxtapuestos; que antes de preocuparse por descubrir cuál de los mundos o ciudadanías es determinado o determinante, o cuál es la relación de subordinación entre ellos, lo más importante sería tratar cómo es que llega a disolverse la contradicción entre las dos comunidades, poseyendo las dos cartas de ciudadanía, cómo la comunidad real es condición necesaria de la comunidad ideal y cómo ésta le presta su sentido y dirección a aquélla.

De ahí que nos hubiésemos atrevido a, incluso insultando la inteligencia de algunos, soltar al vuelo nuestra tímida convicción de que el Conocimiento es producto de la simultaneidad de dos procesos, un proceso de 'obyección' (cuasi-subjetivación) del Objeto de conocimiento y un proceso de 'objetivación' del Sujeto cognoscente. Esto en fundamento de nuestra concepción holista de la Unidad del Mundo, la Vida y el Hombre, como evidencias de la Materia en Movimiento, como si

nuestra realidad externa fuera una prolongación de nuestros cuerpos y nosotros fuésemos el acrisolamiento del Mundo.

Esencia de la Realidad y el Conocimiento

Ya hemos tomado notas de lo planteado por el 'idealismo absoluto' de George Berkeley (1685-1753), con un Objeto formando parte de nuestra realidad interior, que no sería el Objeto obyectado sino otro totalmente subjetivado, insolencia esta que insultaría tanto al sentido común que incluso a un idealista como Schopenhauer lo llevaría a querer meter en un manicomio²⁶⁷ a Berkeley.

Este idealismo extremo también abriría el boquete para que irrumpieran esos otros tantos 'ismos' como el 'agnosticismo', el 'sensualismo', el 'intelectualismo', el 'empirismo', el 'racionalismo', el 'apriorismo', el 'realismo', el 'positivismo' etc., que a su manera unos y otros por un lado aceptan la existencia de las cosas fuera de nosotros pero al tiempo consideran en menor o mayor grado que 'no es posible conocer la realidad objetiva', ya que sólo tendríamos la posibilidad de conocer sus apariencias, sin poder conocer su realidad y mucho menos su realidad esencial, puesto que en últimas tendríamos que resignarnos a no poder conocer nada en su esencia, a no conocer la 'cosa en sí'.

Quienes sí pudieron salirle al paso a cuanta pretensión de reinstaurar el Idealismo ('ismos') y todo intento de superar o saldar cualquier carácter unilateral del idealismo o del materialismo mediante la alquimia de injertar materialismo al idealismo o idealismo al materialismo, serían Marx y Engels. La 'cosa en sí' Kant-eana es cuestionada por Engels argumentando el criterio de la práctica experimental e industrial de su época, consistente en que de poder demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural, reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones y poniéndolo al servicio de nuestros propios fines, daríamos al traste con la 'cosa en sí' inaprehensible de Kant; tal como las sustancias químicas producidas en el mundo vegetal y animal que siguen siendo 'cosas en sí' inaprehensibles hasta tanto la química orgánica comenzara a producirlas unas tras otras, deviniendo entonces la 'cosa en sí' en una 'cosa para nosotros'.

Esto de que la 'cosa en sí' es incognoscible,

según Kant, también es cuestionado por Karl Marx (1818-1883) quien, apoyado en la analogía de la transformación dialéctica de la necesidad en libertad, en el sentido de que una necesidad sólo sería ciega mientras no se la comprendiera y el conocimiento de la necesidad es la libertad, reconoce que una realidad aún no conocida como la 'cosa en sí' sí es susceptible de ser conocida como 'cosa para nosotros', mediante un proceso de transformación dialéctica; de la misma manera como tratamos de conocer la esencia de las cosas a través del conocimiento de sus fenómenos.

Tampoco podríamos subestimar el aporte sobre la posibilidad de conocer la 'cosa en sí' que, antes de Marx y Engels, había sido insinuado por J. F. Herbart, al formular que existían fuera de nosotros una cantidad de entes de los que a pesar de desconocer su naturaleza propia sí podíamos acceder a sus condiciones internas y externas, adquiriendo por tanto de ellos una suma de conocimientos ilimitados.

Después el péndulo echaría hacia atrás con el 'positivismo', tanto el general como el inglés, que ciñéndose tan sólo 'a los hechos' tendría una interpretación estrechamente utilitaria de los conocimientos, concibiendo que los objetos de conocimiento existen únicamente en la forma de nuestras propias representaciones, deslizándose así el 'positivismo' por la superficie de los fenómenos y renunciando a penetrar en la esencia de los fenómenos para terminar cayendo en las subjetivas interpretaciones realizadas con base en observaciones y percepciones, además de su tan conocida manía de haber tachado peyorativamente de simple 'metafísica' cualquier aspiración de conocer la 'esencia' de los objetos, la cosa en sí.

Como contrapeso a dicho 'positivismo' podrían considerarse los aportes desarrollados por Edmund Husserl (1849-1938) con su Sujeto totalmente aislado frente al Objeto y relacionándose entre sí a través de la 'fenomenología', comprendida ésta por la 'psiquis' del Sujeto y el 'fenómeno' o dimensión inmanente mostrada por el Objeto, pero dejando aún incognoscible la otra parte trascendente (cosa en sí)

El monismo 'Éllyolon'

La travesía iniciada en la filosofía clásica en búsqueda de los fundamentos filosóficos y epistemológicos del 'monismo' Ello-Yo-criptoYo' nos trae ahora en la contemporaneidad a

267 Dijo Schopenhauer: 'encerraríamos sencillamente en un manicomio a quien quiera negar la existencia del mundo exterior'

Nicolai Hartmann (1882-1950) con el Sujeto interactuando recíprocamente con un Objeto que existe independiente de dicho Sujeto, y aquel engendrando a éste, para establecer cierta unidad (totalidad) responsable de la producción de conocimiento producto de los procesos de obyección y objetivación.

También a Martin Heidegger (1889-1976) con sus tres zonas, la del 'mundo' conformado por los entes intramundanos cogidos en la red de sus relaciones de utensilios, que los revelan como estando a mano; la del 'dasein' o el 'estar ahí', que en su sentido profundo es la apertura a los otros existentes y su presencia al mundo bastaría para hacer aparecer y desvelar los existentes, además de ser como el 'claro' del Ser, cuyo portador es el Hombre; y la del 'ser' mismo, ya que si el Hombre puede llevar este 'claro', entonces él mismo estaría sumergido en el Ser, puesto que el nivel humano adquiriría la dimensión de un Hombre existente que puede, gracias al Ser, hallarse en la apertura del Ser. Y nuestra común presencia al mundo consiste en que cada uno de nosotros es capaz de desvelar al mismo tiempo los mismos existentes-utensilios que tienen por propiedad la de remitir a todos los demás 'dasein'.

Al considerar que el error fundamental de la filosofía moderna fue limitar tanto al Sujeto, Heidegger forja entonces un 'sujeto puro', al que se le añadiría el 'mundo' y 'los demás'. Pero estos intentos de una constitución ulterior del 'mundo' y de 'los co-sujetos' podrían ser arbitrarios y quedar colgados en el vacío, sin lograr aprehender el 'dasein' en su complejidad; es decir, como un 'dasein' que está ya siempre en el mundo y al mismo tiempo abierto a los demás.

Incluso cabe considerar acá a Jean Paul Sartre (1905-1980) con su distinción de dos zonas, así esto nos recuerde las dos sustancias (pensante y extensa) de Descartes, la del 'en sí' y la del 'para sí'; con el 'en sí' como el Ser macizo, indiferenciado, opaco, contingente, puro hecho, sin razón ni necesidad, que sólo existe dependiendo de una esencia; y con el 'para sí' como el Ser fluido, diferenciador, consciente, que existe en libertad antes de darse una esencia y que emerge del ser-en-sí como una decomposición del Ser, como una 'nada' que posibilita el conocimiento y la libertad, o como si el mundo no fuera otra cosa que el reflejo de las negatividades del 'para sí' sobre la corteza del 'en sí'.

En general, la concepción 'monista' del 'Éllyolon' encuentra sus fundamentos en el 'realismo crítico' (Nicolai Hartmann, Hilary Putman

y Bernard Lonergan), el 'racionalismo crítico' (Karl Popper, en particular su teoría de los tres mundos), el 'constructivismo', el 'materialismo' (Marx) y la 'fenomenología crítica', todos críticos de objetivismos y de subjetivismos.

Restaría aclarar que no se trata del realismo de las ideas de Platón, ni del realismo de los Universales, ni del realismo idealista, ni del realismo ingenuo, ni del realismo racionalista; como tampoco del racionalismo de Platón, ni del racionalismo de Descartes, sino de una concepción 'crítica' que ve el conocimiento y el acto de conocer como una aproximación del 'Éllyolon' (sujeto cognoscente) al Objeto de conocimiento y estudio sin la pretensión de alterar su naturaleza objetiva, pero que al hacerlo tal cual los enfoques de la física y la química contemporáneas que ven como imposible estudiar cualquier fenómeno de manera científica sin la posibilidad de intervenir activamente dentro del propio proceso que se estudia o sin modificar en mayor o en menor medida las condiciones mismas del Objeto que se estudia, estaríamos entonces en una idea bien distinta de las descritas.

Con respecto al 'Realismo Crítico'

Con respecto al 'realismo crítico', tendremos la personal preocupación porque el conocimiento producto de la relación de las cosas entre sí mismas no termine en una vuelta al extremo del 'realismo absoluto' (idealista) de Locke y Herbart, ni al otro extremo idealista. Esto es, también en la explicación del Conocimiento, producto de la relación Objeto-Sujeto, tendríamos que estar predispuestos a no caer en el extremo idealista de aquel 'ni tanto que queme al santo' que considera el Conocimiento como producto de la exclusiva participación del Sujeto (Berkeley), ni en el otro extremo del realismo absoluto (Locke, Herbart) de aquel 'ni tan poco que nada lo alumbré' que parte de la evidencia irrefutable de que la realidad objetiva existe independientemente del Sujeto, pero que termina concluyendo que el Sujeto sólo funcionaría igual que una cámara fotográfica en la producción del conocimiento, es decir, un Sujeto que no aportaría nada al Conocimiento porque sólo estaría para sacarle copias fieles a la realidad, lo que sí no es una evidencia irrefutable.

En sus inicios el 'realismo crítico', instaurado por Oswaldo Kulpe (1862-1915), pretende superar ese realismo ingenuo que postula que el Objeto de conocimiento nos es dado de manera inmediata, interpelándole que dicho Objeto sólo

es susceptible de irse conociendo gradualmente por el Sujeto.

Después del boom que tuvo el 'realismo crítico' a principios y mediados del siglo XX en muchas universidades usamericanas (Harvard, Princeton, Columbia, California, Yale, Michigan, Hopkins, Williams, Vassar), con profesores de filosofía como Montague, Pitkin, Perry, Holt, Marvin, Spaulding, Boodin, Macintosh, Cohen, Santayana, Strong, Lovejoy, Sellars, Pratt y Drake, entre otros, divulgando entre unos énfasis y otros que los objetos por conocer existen tal como los conocemos, independientemente de las leyes del conocimiento; que el conocimiento como tal no es diferente de los objetos conocidos; que algunos de los objetos particulares de que somos conscientes 'existen' cuando no somos conscientes de ellos; que algunos de los conceptos universales de los cuales somos conscientes 'subsisten' cuando no somos conscientes de ellos; y que los objetos eran representados directamente por el pensamiento y no indirectamente por medio de imágenes y copias.

Por lo visto, esto vendría a ser como una mezcla de realismo platónico, ingenuo, representativo, racionalista, ordinario y crítico, batida sobre los fundamentos del dualismo epistemológico de Locke y Descartes. Y en otras latitudes también se suministraría la misma pócima, al partir de estos postulados del dualismo epistemológico consistente en aceptar que el mundo está conformado por las cosas materiales y los estados mentales (ideas); que mientras las cosas materiales por ser causas directas o indirectas de las ideas sólo pueden ser conocidas de modo mediato, las ideas por ser objetos presentes en la conciencia son conocidas de modo inmediato; y que las propiedades o cualidades de las cosas que percibimos a través de nuestros sentidos (colores, sonidos, olores, sabores, texturas) únicamente existen en nuestra conciencia.

Contrario al principio 'antrópico' de concebir que el Universo es como es debido a nuestra existencia o que es nuestra existencia individual la que fundamenta el Universo, como si el Objeto fuera producido por el Sujeto, encontramos en Nicolai Hartmann (1882-1950) la tendencia del Objeto por encima del Sujeto, incluso del Objeto engendrando el Sujeto, donde el Conocimiento es producto del proceso de un Sujeto interactuando recíprocamente con el Objeto, de tal manera que el Sujeto llega a formar parte del Objeto (Ente

'en sí') y al quedar el Objeto en predisposición de ser conocido por el Sujeto, inmediatamente el Sujeto penetra en el Objeto (realidad 'obyectada' a un sujeto), pudiendo además ser conocido el Objeto en su integridad, en el que no existe una 'cosa en sí' incognoscible, pero sí con un residuo incognoscible perteneciente a una región trans-subjetiva, externa al Objeto de conocimiento.

Otra manera de interpretar a Nicolai Hartmann es afirmar que en él el Sujeto interactúa recíprocamente con el Objeto.

Esto podría interpretarse como cierta Trascendencia del Conocimiento, ya que el Conocimiento no caería en el ámbito de la Conciencia, ni es un fenómeno puro de la Conciencia, sino que el Conocimiento sería una 'relación trascendente' que supera la Conciencia; sería la relación sujeto-objeto entre la representación que el sujeto tiene del objeto y el objeto mismo, en cuanto que el Objeto existe independientemente de la representación que sobre él tenga el Sujeto. La representación puede aprehender o no el Objeto; si lo aprehende es verdadera, de no hacerlo es falsa.

Así, el Objeto del conocimiento no se reduce a su 'ser objeto', ni está determinado esencialmente por la relación cognoscitiva en que se encuentra. 'Ser Objeto' significa 'ser Obyectado a un Sujeto', es decir, un proceso de 'ser echado ante', 'dado', 'ofrecido a un sujeto'; pero la 'obyección' no cambiaría la naturaleza del Objeto, que seguiría independiente de la relación en que se encuentra con el Sujeto. El proceso opuesto al de 'obyección' es el de 'objetivación', que es un proceso por el cual algo subjetivo se convierte en objetivo, cambiando la naturaleza del Sujeto. Mientras que las raíces de la 'obyección' están en el Sujeto, las raíces de la objetivación estarían en el Ser.

En el 'Realismo Crítico' el Objeto es una realidad independiente, quedando la realidad siempre más allá de la conciencia, incluso cuando es obyectada a la conciencia; el Conocimiento trasciende (traspasa) incesantemente hacia la realidad independiente que constituye su Objeto, pero el conocimiento nunca llega al completo dominio de su Objeto, ya que más allá de lo que de la misma realidad es obyectado queda un residuo incognoscible (transubjetivo).

El límite de la cognoscibilidad se puede alejar, pero no desaparece, estando siempre más cerca del Ser a medida que se va pasando de la realidad más baja a las realidades más elevadas de la Materia, las de la vida orgánica, social, histórica, cultural y espiritual del Hombre.

Tanto Hilary Putnam (Harvard) como el filósofo Bernard Lonergan, notorios representantes de la más contemporánea de las corrientes del pensamiento del 'realismo crítico', coinciden en la idea de Hartman fundada en la existencia de estructuras de la realidad (mundo objetivo) que permanecen inmodificables, hayan o no haya organismos (individuos, sujetos) que la perciban, y de los organismos (individuos, sujetos) formando parte de un subconjunto particular de dicho mundo objetivo.

Otros desarrollos del 'realismo crítico' nos hacen pensar que cada que conocemos más sabemos menos, puesto que la producción de conocimiento como producto de la 'relación de las cosas entre sí' se daría efectivamente con base en una realidad objetiva a conocer plenamente llena de la infinitud e inagotabilidad de sus contenidos y un Sujeto atosigado en sus limitaciones, insuficiencias, discapacidades y disfunciones humanas.

Las hipótesis centrales del 'realismo crítico' serían:²⁶⁸i. Existe una realidad estructurada, el mundo llamado 'mundo objetivo', cuya estructura permanece siempre la misma, haya o no organismos que la perciban correctamente, o simplemente que la perciban. ii. Los organismos forman un subconjunto particular de este 'mundo objetivo', caracterizándose por el hecho de que su comportamiento puede ser considerado 'adaptativo'. iii. Para todo comportamiento posible de un organismo, podemos suponer que existe un conjunto de situaciones del entorno en las que dicho comportamiento sería óptimamente adaptativo; el comportamiento de un organismo contiene una Información acerca de las características del entorno. iv. Este concepto de Información no se limita al simple sentido 'sintáctico' que tiene en teoría de la información, por el contrario, podría interpretarse 'semánticamente', ya que se habla de información verdadera o información falsa, según si un comportamiento está efectivamente 'adaptado' a la situación existente o no lo está.

Según Bernard Lonergan, lo que permite poner en blanco y negro al Sujeto es la comprensión que se tenga del problema de la 'conciencia', de tal manera que si se concibe la Conciencia como experiencia, existe un sujeto psicológico; si se concibe la Conciencia como percepción (gestalt-

ista) de un objeto, no existiría sujeto psicológico; y si la conciencia fuera simplemente el resultado de una mirada o una introspección, entonces uno no sería consciente al estar mirándose y permanecería inconsciente al mirarse porque lo que uno miraría sería algo inconsciente.

La autoconstitución de los sujetos concretos, o carácter auto-constitutivo de la conciencia, no quiere decir que el Sujeto podría aprehenderse directamente mediante la simple introspección; el sujeto consciente es el centro de la inmediatez que no puede aprehenderse de manera directa e inmediata, sino que es algo a descubrir mediante la conciencia, sin que esto implique interpretar que el Sujeto es un producto de la conciencia.

El constructo 'Éllyolon' es una 'entidad integrada' en la que cada una de sus polaridades 'Ello', 'Yo' o 'Ellyo' ostenta la dimensión concienzial correspondiente a cada 'Éllyolon'.

En Francisco Sierra Gutiérrez,²⁶⁹ gran divulgador de las tesis de Bernard Lonergan, podríamos encontrar la descripción y reflexión sobre el 'Sujeto' como otra fuente conceptual en nuestra aproximación al concepto 'Éllyolon', específicamente con respecto a la configuración de la región y polaridad 'Yo-criptoYo' (Sujeto) del constructo 'Éllyolon'. Según B. Lonergan, el Sujeto es 'Unidad de Identidad', en el sentido de que el 'sujeto-en-cuanto-sujeto' no es una identidad del objeto-en-cuanto-objeto, ni identidad del sujeto-en-cuanto-objeto, ni unidad ni identidad, sino que el 'sujeto-en-cuanto-sujeto' es la realidad que vivimos y morimos, amamos y odiamos; es nuestra vida concreta que precede los torrentes de la conciencia; pero, en tanto la objetividad sea una subjetividad auto-trascendente, las operaciones del 'sujeto-en-cuanto-sujeto' también comprenden al sujeto-en-cuanto-objeto y son mediadoras del objeto-en-cuanto-objeto.

No es la unidad del sujeto por la unidad en sí, sino en la medida que cumpla las condiciones que le va planteando el desarrollo dialéctico de la vida concreta. Para Bernard Lonergan, el 'sujeto-en-cuanto-sujeto' no es un grupo particular de individuos, ni una clase, sino que su noción de Sujeto es 'heurística' (verdad a encontrar), abrazando la realidad humana entera, y es normativa, puesto que también fundamenta una dialéctica universal capaz de integrar muchas dialécticas particulares de la historia humana.

268 SIERRA G., Francisco. *Transformaciones epistemológicas, policopiado U. Javeriana, D.R.A. Bogotá, 1996.*

269 *Ibíd.*

‘El paso del sujeto-en-cuanto-sujeto al sujeto-en-cuanto-objeto no es ninguna deducción trascendental; ni este sujeto es un punto arquimédico absolutamente seguro y acabado del cual se deriven automáticamente conclusiones correctas. El sujeto funciona primariamente en el polimorfismo de la conciencia de los dominios del sentido común de su familia, comunidad, escuela, nación, cultura. Con Marx, Lonergan sostiene que la vida social determina la conciencia, pero, además, la conciencia como acción puede afectar y cambiar la vida social’²⁷⁰

Esta concepción del realismo crítico sobre el Sujeto (Bernard Lonergan) ha puesto sobre la mesa, llenándolo de actualidad, el debate sobre el Sujeto, motivando reflexiones filosóficas, epistemológicas y ontológicas que en algunos les ha merecido considerar que más que un olvido del Ser lo que se ha presentado es un olvido del Sujeto, puesto que éste ha sido explicado tanto a través de nociones y conceptos erróneos como de métodos reductivos e incompletos.

De ahí que, según Francisco Sierra G., sea tan incompleto el behaviorismo que sobreestima los datos de los sentidos, olvidando al Sujeto consciente y cognoscente; es incompleto el positivismo que reduce el horizonte de sentido a referentes empíricos y a estructuras lógico-matemáticas, ignorando por completo al Sujeto; es incompleto el pragmatismo que centra su atención a la normatividad de las acciones como a sus resultados, creyendo que los Sujetos funcionan a manera de cajas negras; es incompleto el inmanentismo que se circunscribe al conocimiento de los fenómenos, tratando al Sujeto como algo esotérico que no se sabe qué es pero que está ahí.

En la concepción y configuración del constructo ‘Éllyolon’ encontramos el refuerzo de F. Sierra G. en que un Individuo es lo que es y un Sujeto es un estar en el mundo, ya que éste además de deberse a un ambiente (mundo) también cuenta con el referente del otro que lo afirma y diferencia. El ‘ambiente’, el ‘mundo’ y el ‘otro’ hacen que el individuo entre en plena interrelación, adquiriendo así la calidad de Sujeto.

Al Sujeto lo caracteriza el mundo donde interactúa, realiza su individualidad y sociabilidad, aprende y se desarrolla, ya que lo característico del Sujeto es su contexto. El Sujeto, a diferencia

del Individuo, es portador de una conciencia socio-histórica producto de la experiencia de sus múltiples relaciones e interacciones en las que pone a prueba sus vivencias, modos de vida, emociones, conocimientos, ideales, intenciones e intereses; es un activo y actuante agente que ‘comunica’ todas sus reflexiones y valoraciones sobre los fenómenos físicos y sociales de su realidad inmediata y sobre su propia vida mediante su peculiar manera de traducir todas sus percepciones cognoscitivas en mensajes dotados de sentido y significado.

Así el ‘realismo crítico’ nos diría con respecto al problema del Conocimiento que mientras la especificidad del Sujeto es reflejar el mundo en su conciencia y comunicarlo, no dando una fiel copia fotográfica de su realidad circundante, ni de su propia vida, sino poniendo su impronta o sello distintivo a todo lo expresado por él en su comunicación con los demás, la experiencia conciente-inmediata no se realizaría inmediata y completamente en el conocimiento, puesto que el mundo de nuestro conocimiento es un mundo mediado por proposiciones verdaderas, por respuestas justificadas que damos a las preguntas que nos planteamos entre nosotros; y no conoceríamos sólo lo inmanente del pasado espacialmente remoto, sino potencialmente el trascendente universo del ser y del valor.²⁷¹

Oportuno traer la reflexión de Adela Cortina considerando que al Hombre, constituido de mundo sensible y mundo inteligible, lo caracteriza la posesión de una doble ciudadanía, cual es la de formar parte de la comunidad real y de la comunidad ideal. Son dos mundos que se necesitan entre sí; no van tajantemente distanciados, ni tampoco aparecen yuxtapuestos, y antes de preocuparse por descubrir cuál de los mundos o ciudadanías es determinado o determinante, o cuál es la relación de subordinación entre ellos, lo más importante es tratar de cómo es que llega a disolverse la contradicción entre las dos comunidades, poseyendo las dos cartas de ciudadanía, cómo la comunidad real es condición necesaria de la comunidad ideal y cómo ésta le presta su sentido y dirección a aquella.

Visto esto a la luz de lo que hemos esbozado como un ‘Éllyolon’, conformado por la integridad orgánica, cogitativa/cognitiva y tendente del

270 SIERRA GUTIÉRREZ, Francisco; *op. cit.*, pág. 118.

271 *Ibíd.*, pág. 98.

Sujeto cognoscente y por la región de realidad objetiva del mundo externo (objeto cognoscible) correspondiente a lo que ha podido ser aprehendido por dicho Sujeto, nos encontramos con esta visión del 'realismo crítico' que con respecto al conocimiento como producto de la relación Sujeto-Objeto también nos habla de un 'objeto objectado' (a un sujeto) y un 'sujeto objetivado' (a un objeto); como si acá estuvieran los fundamentos que veníamos buscando para explicar nuestro 'Éllyolon'.

Y que sólo en gracia de una abstracción particular diríamos que con respecto a nuestra versión del 'Ello' éste estaría conformado por una estructura del mundo externo que permanecerá siempre la misma, haya o no haya organismos que la perciban, y por unos 'organismos' formando un subconjunto particular de dicho mundo objetivo, que habremos de definirlo como un conjunto conformado por la realidad objetiva exterior (Objeto) 'objectada' al 'Éllyolon' y aquella parte del 'Éllyolon' que se 'objetiva' en el Objeto; y con respecto a nuestra versión del 'Yo', diríamos que sólo es posible intuirlo formando parte inseparable del constructo 'Éllyolon', por ser una construcción realizada a partir de una configuración o visión de la Naturaleza como extensión del 'Yo' y de un 'Yo' como extensión de la Naturaleza.

El Sujeto cognoscente forma parte del Objeto (Naturaleza, Universo) de conocimiento, estableciéndose entre ellos una comunicación dialéctica (cibernética) donde aquel puede incidir ilimitadamente en la ampliación de los límites cognoscibles del Objeto, ya sea transformando el medio o ampliando los límites de la inagotable realidad, y no estaría sometido fatalmente a los determinantes del mundo exterior, aunque el Objeto exista independientemente de nuestra conciencia y mucha parte de este Objeto sea por ahora inescrutable, debido a que dicho Sujeto tendría la capacidad de ir haciendo cada día más cognoscible la tal 'cosa en sí'.

Es un 'Éllyolon' reflejo de un Sujeto interactuando y retroalimentándose con el Objeto, donde el Sujeto es intramundo del Objeto y el Objeto es mundo externo del Sujeto, formando unitariamente una misma realidad Objeto-Sujeto-Objeto, de tal manera que si desapareciera el Sujeto dicha realidad simplemente por su mismo carácter objetivo seguiría existiendo sin ningún problema como realidad objetiva (mundo externo).

El 'Éllyolon', como producto de la relación

Objeto-Sujeto-Objeto, no sería el agregado de simples intersecciones o eslabones discretos, sino mediante cierta especie de 'pinocitosis' o 'fagocitosis catastrófica' de conexiones intra-inter-trans-sustanciales, que harían del Objeto algo que no tendría ningún límite para lo incognoscible o trascendente incognoscible, diciéndose con esto que la 'cosa en sí' es susceptible de ser conocida; pero que por la inagotabilidad e infinitud de la realidad objetiva (mundo externo e interior) su conocimiento es ilimitado e inagotable, ya que, teniendo en cuenta también nuestro carácter de incompletud e imperfección, nunca llegaremos a decir que hemos conocido plenamente el Objeto (universo, cosmos, realidad objetiva).

Queda la pregunta abierta sobre si estos mecanismos de obyección y objetivación del 'realismo crítico' son susceptibles de ser considerados como equivalentes al proceso de creación del 'mundo de la vida' y 'mundo del sistema', en el sentido de que el 'mundo de la vida' es producto de las subjetivaciones que simultáneamente se objetivan, trascendiéndose el 'Éllyolon' en su misma corporeidad.

Con respecto al 'Racionalismo Crítico'

El 'racionalismo' discurre entre la necesidad y validez, fundamentando la concepción epistemológica que ve en el Pensamiento (ratio, razón) la fuente del conocimiento humano, por lo cual promulga que un conocimiento sólo es conocimiento cuando es lógicamente necesario y universalmente válido.

Es instaurado por Platón, uno de los primeros convencidos de que todo verdadero saber se distingue por la necesidad lógica y la validez universal, en forma de 'racionalismo trascendente', según el cual las cosas empíricas deben su peculiar esencia y manera de ser a su participación en las 'ideas', como también los mismos conceptos mediante los cuales conocemos las cosas serían copia de las 'ideas'.

Puesto que el mundo de la experiencia se encuentra en continuo cambio y mudanza, nuestros sentidos nunca nos podrían conducir a su verdadero saber, entonces le corresponde a nuestra conciencia cognoscente sacar sus contenidos del mundo inteligible y no del sensible, por lo que las 'ideas' son el modelo de las 'cosas empíricas' y éstas deben su manera de ser a su participación en las 'ideas'.

En la Modernidad aparece el 'racionalismo', en forma de 'racionalismo immanente' con Descartes

y Leibniz, promulgando que nos son innatos los conceptos fundamentales del conocimiento (ideae innatae) y que no proceden de la experiencia sino de la razón. Para Descartes los conceptos son acabados y para Leibniz los conceptos sólo existen en nosotros potencialmente.

Incluso para Descartes la existencia del su propio 'Yo' es producto del racionalista 'Cógito ergo Sum' mediante el cual ha querido decir que tanto en nuestro pensamiento como en nuestros actos mentales nos vivimos como una realidad y estamos ciertos de nuestra existencia.

Una forma más contemporánea de 'racionalismo' es el 'racionalismo lógico' que, distinguiendo entre el origen psicológico y el valor lógico, se limita a los fundamentos del valor lógico. En unos y otros, el pensamiento es la única fuente de conocimiento.

Acá surge la pregunta sobre un Kant que no es clasificado dentro del 'racionalismo', a pesar de sus críticas de la 'razón', sino en el 'realismo'; que con su doctrina 'apriorista' tiende a ser una mediación entre el 'racionalismo' (Leibniz, Wolf) que deriva el conocimiento del pensamiento y el 'empirismo' (Locke y Hume) que deriva de la experiencia el contenido total del conocimiento; pero a decir verdad, el 'apriorismo' Kant-eano podría clasificarse también dentro del 'racionalismo', ya que tiende hacia éste.

Como lo explica Johann Hessen,²⁷² en opinión del 'racionalismo' un conocimiento sólo merece este nombre cuando nuestra razón juzga que una cosa tiene que ser así y que no puede ser de otro modo; que para ser un verdadero conocimiento tiene que ser así siempre y en todas partes; que, por tanto, los juicios no necesitan fundarse en la experiencia sino en el pensamiento, puesto que habrán de poseer una necesidad lógica y una validez universal rigurosa, y no ser válidos tan sólo dentro de unos límites determinados, ni a medida que se vayan comprobando mediante la experiencia.

Por ejemplo, cuando decimos que 'el todo es mayor que la parte' o que 'todos los cuerpos son extensos' es evidente que tiene que ser así y que la razón se contradiría a sí misma si quisiese sostener lo contrario, siendo suficiente para el caso de 'todos los cuerpos son extensos' con representar el concepto de cuerpo y descubrir en él la nota de la extensión, por lo que dicho juicio no se funda

en ninguna experiencia sino en el pensamiento.

Pero es el 'conocimiento matemático' el más apropiado a la interpretación 'racionalista' del conocimiento, por la misma razón de ser un conocimiento conceptual y deductivo en el que impera el pensamiento con absoluta independencia de la experiencia, al que sólo le basta derivar su conocimiento siguiendo sus propias leyes o algunos conceptos y axiomas supremos.

El 'racionalismo crítico' de Karl R. Popper (1902-1994) va más allá del 'empirismo lógico', profundizando los métodos de trabajo científico, pero sin alcanzar a constituirse en verdadera alternativa al 'positivismo lógico'. Se desarrolla como método de un conocimiento científico que es 'conocimiento conjetural', en cuanto método de aproximación a la verdad, que copiándole al modo de descubrir de la Naturaleza, como lo hacen todos los organismos vivos desde la Ameba hasta Einstein, es un método de 'ensayo y eliminación de errores', para lo cual desarrolla el criterio de 'refutabilidad' o 'falsabilidad'.

Pero dicha secuencia metodológica 'conjetura-refutación-falsación' resultaría demasiado rígida en la utilización, aplicación y explicación de las ciencias sociales. Y va en contravía del mismo 'realismo crítico', puesto que afirma que no hay tal conocimiento directo de los datos suministrados por los sentidos, que lo considerado como datos de los sentidos es el resultado de un elaboradísimo proceso que ha partido de ese entraño mundo sentido y que ha puesto a trabajar al cerebro en su procesamiento, interpretación y comunicación; que nada se nos da directamente, ya que sólo llegamos a percibir después de haberse dado múltiples retro interacciones entre los estímulos que llegan a los sentidos, el aparato interpretativo de los sentidos y la estructura del cerebro.

Esto es, antes de la experiencia hacerse experiencia consciente ya ha sido ciento de veces procesada e interpretada por el sistema nervioso.

Otro de los núcleos duros del pensamiento de Karl Popper sería su preocupación por relacionar la Lógica con la Ética, desvirtuando aquello de que la objetividad se nos presentaría libre de valores o que la Ética fuera tan sólo un asunto meramente subjetivo, como si los argumentos lógicos no tuviesen nada que ver con los valores éticos.

Nada más humano que la actividad objetiva de

272 HESSEN, Johann. *Teoría del Conocimiento*; editorial Porrúa, N° 351, México, 1992, pág. 27

conocer y comprender los ritmos de la Naturaleza, entrando así en comunión con ésta. Filosofía de la ciencia y teoría social son, en Popper, dos caras de la misma moneda.

Los Tres Mundos de Popper

Es nuestro propósito rescatar para los propósitos de configurar el 'Éllyolon' el componente propio del problema del Conocimiento implícito en la teoría de los 'tres mundos' de Popper.

A los dos mundos (sensible e inteligible) de Platón se le han alternado otras cosmovisiones triádicas, como los tres mundos de los estoicos; Dante con sus tres mundos (infierno, purgatorio, paraíso), Heidegger con sus tres campos (gestalts) de "mundo", 'dasein' y 'ser'; Freud con sus tres dimensiones de la Persona: Ello, Yo y super-Yo; Kohlberg con sus tres niveles de desarrollo del Juicio Moral: pre-Convencional, Convencional y post-Convencional; Popper con sus tres mundos, entre otras tantas cosmovisiones.

Ahora vamos a particularizar sobre ese aspecto en que Popper trata de ir más allá de la síntesis del racionalismo y el empirismo, postulando la Tesis de la existencia de la objetividad del Mundo Tres con autonomía propia, expuesta en el III Congreso internacional de 'Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia', realizado en Ámsterdam en agosto de 1967 y desarrollada un año después en Viena.

Como un 'híbrido' de idealismo y materialismo, con base en los dos mundos de Platón (sensible e inteligible) y los tres mundos de los Estoicos a los que pertenecería el lenguaje humano, Popper explica el mundo conformado por tres sub-mundos, ontológicamente distintos entre sí.

El Mundo primero, sería el mundo 'físico' de las cosas o de los estados físicos; el Mundo dos, el mundo 'mental' subjetivo (psicológico), de los estados de conciencia o de los procesos mentales (psicológico); y el Mundo Tres de la 'mente objetiva', que es el mundo de los 'inteligibles' o de las ideas en sentido objetivo, y el de los contenidos de pensamiento objetivo, en particular de los pensamientos científicos, poéticos y artísticos.

Por ejemplo, según Popper el lenguaje humano no podría pertenecer indistintamente a los tres mundos (Estoicos), sino que, por ser un producto intelectual humano, el lenguaje (este texto) era propio del Mundo Tres, que es el mundo de los inteligibles o de las ideas en sentido objetivo; y,

como paralelo al desarrollo del lenguaje se va produciendo el 'mundo tres', éste puede hacerse a la vez externo a nosotros y objeto de crítica. Y el 'mundo uno' sería el de las cosas físicas (estados), mientras que el 'mundo dos' sería el de la mente subjetiva (procesos), ya que el 'mundo tres' sería el de la mente objetiva (contenidos).

Retrointeracción de los 'tres mundos'

La tesis sobre la existencia objetiva de un 'mundo tres' inteligible y con autonomía propia es explicada por Tim Ingold²⁷³ como si el 'mundo Tres' objetivo y con autonomía propia fuese el de los contenidos de pensamiento objetivo, de las teorías conjeturales y sus relaciones lógicas, de las situaciones problemáticas, de los paradigmas, de los argumentos y de nuestra capacidad de aprender de los conocimientos pretéritos; es el mundo creador de la ciencia, la cultura y la humanidad y es el mundo que se caracteriza por sustentarse en sus sistemas teóricos, problemas, soluciones problemáticas y argumentos críticos.

El 'mundo dos', o mundo de la mente, que funciona como el nexo entre el 'mundo uno' y el 'mundo tres', es el que capta los objetos del 'mundo tres'. En el 'mundo uno', que es el de la infraestructura mercantil, instrumental y tecnológica, todo nuestro accionar estaría bajo el influjo de nuestra capacidad de abstracción y captación subjetiva, propia del 'mundo dos' y por la objetividad del 'mundo tres'.

Es decir, las relaciones causales entre estos 'tres mundos' se darían de una manera donde el 'mundo dos' es mediador entre el 'mundo uno' y el 'mundo tres', ya que los tres están relacionados entre sí de tal modo que tanto los dos primeros como los dos últimos pueden entrar en interacción.

Que si bien interactúan entre sí el 'mundo uno' y el 'mundo dos', sólo el 'mundo tres' tendría la particularidad de la objetividad y de existir independientemente de los otros dos, además de poder afectarlos sin ser afectado.

Por ejemplo, en el caso de unos ingenieros (mundo dos) al servirse de las teorías o diseños desarrollados previamente por otros o por ellos mismos (mundo tres), podrían producir nuevos inventos científicos y tecnológicos, como maquinaria, equipo o herramientas (mundo uno), lo que sería intervenir en el mundo uno porque así estarían introduciendo sus transformaciones físicas.

273 INGOLD, Tim. *Evolución y vida social*; Grijalbo, México, 1991.

Sobre la base de un Mundo1 material de naturaleza física, de todas las entidades físicas, incluyendo también a organismos como los cuerpos y cerebros humanos, se desarrolla un proceso generador de otros mundos, como si fueran tres planos de la realidad.

El Mundo2, donde flota la mente sin obstáculos, es el mundo de condiciones mentales aisladas que se desplazan separadas del flujo de conciencia, de un sentido subjetivo del conocimiento.

El Mundo3, o mundo del contenido del pensamiento, es el mundo ideal de la cultura que, según Popper, es objetivo; ya que en este Mundo 3, que es el de las teorías y explicaciones sobre cómo funciona el universo físico, el de las imágenes en la mente del sujeto y el de la Conciencia, se proyectan los contenidos del Mundo1.

En el escenario cósmico, estos tres mundos se unificarían gracias a una visión totalista de la evolución creativa. El Mundo2 es el mundo comodín, que se transmuta activamente del Mundo1 al Mundo3 y del Mundo3 al Mundo1, incluyéndose en el Mundo2 objetos como pensamientos, descubrimientos, recuerdos y otras condiciones mentales aisladas.

Concluye Tim Ingold que la razón por la cual la teoría de los tres mundos de Popper no tendría toda la plausibilidad para explicar la naturaleza real de la diferencia entre la conciencia subjetiva y las formas objetivas de cultura, estaría en la misma consideración de un Mundo2 psicológico, que sólo relacionaría unidireccionalmente el Mundo3 con el Mundo1, mas no admite la reciprocidad de relacionar el Mundo 1 con el Mundo 3.

Además, si el Mundo es uno solo, mostrándose en movimiento continuo y creativo, los sujetos conscientes de él somos nosotros los seres humanos; el Mundo no es una simple colección de cosas inertes y la Conciencia no es un recipiente donde se proyectan los contenidos de un microcosmos mundano, sino una fuerza actuante dentro de un único mundo; el mundo de cosas, por ser un mundo de artículos o trabajos creados, no podría relacionarse con la Conciencia porque ésta no es otro mundo de cosas, sino un proceso de fabricación y observación de artículos creativos en continuo desarrollo.

Un 'mundo-proceso' de artículos y trabajos

creativos, más no creados, funciona a través de toda una serie de fabricantes y observaciones en el transcurso de su desarrollo. Aquel mundo de artículos creados es el mundo de planes para su realización; ya sea la realización del Mundo3 con el Mundo1, que se refiere a la materialización de una concepción previa en la mente del fabricante, o la realización del Mundo1 con el Mundo3, que se refiere a la conceptualización en la mente del observador de una entidad material ya existente.

Pero el mundo de la Conciencia, que es el proceso de fabricación y observación de artículos creativos, no puede considerarse como algo que cada uno de nosotros tiene privadamente para sí mismo, ya que vivimos en sociedad y tenemos propósitos acordes con un mundo circundante que es el que hace de nosotros lo que somos.

También se refiere Ingold a la manera como P. Steadman²⁷⁴ se basa en las categorías de Popper para equiparar la 'cultura' a todo el contenido del 'mundo tres' de conocimiento tradicional y la acumulación histórica de los productos hechos por el hombre, productos estos propios de los conceptos del 'mundo tres' incorporados a los artefactos del 'mundo uno'.

No son pocos los eventos donde se presentan argumentos sobre la tesis de los tres mundos de Popper. Fina Birulés²⁷⁵ ha expuesto que el 'mundo tres' de Popper, de pensamiento en sentido objetivo, es creado por la actividad pensante de los humanos; que si esta actividad es un proceso de pensamiento perteneciente al 'mundo dos', no es que se siga dando una correspondencia exacta entre el 'mundo dos' y el 'mundo tres'.

Una vez creado el 'mundo tres', éste adquiere la capacidad para ejercer una retroalimentación sobre nosotros, sobre el 'mundo dos' ¿fetichización del mundo tres?; y que, una vez creado el 'mundo tres', éste pretende no tener nada que ver con el psicologismo del 'mundo dos' del sujeto.

Por ejemplo, en actividades tan subjetivas como el concepto de 'comprensión', que es una actividad intelectual de procesos subjetivos del 'mundo dos', y su resultado la 'interpretación', que es un objeto del 'mundo tres' (pensamiento objetivo), necesitan ser analizadas en términos de una operación con elementos del 'mundo tres'. Y para que el proceso de la 'comprensión' sea

274 *Ibid*, pág. 432

275 BIRULÉS, Fina. 'Recuerdos sin interpretación son ciegos'; artículo publicado en 'Historia, Lenguaje, Sociedad' (homenaje a Emilio Lledó); editorial Crítica, Barcelona, 1989

del 'mundo tres', se requiere que sea un proceso heurístico de reinención, reconstrucción e imaginación.

La simple contemplación Platón-eana del mundo de los inteligibles no nos conducirá a nada, ya que sólo podríamos reunir observaciones y elementos de juicio documentales en la medida que partamos de 'problemas concretos', mas no de las simples elucubraciones.

Para 'comprender' se requiere reconstruir hipotéticamente una 'situación problemática', lo que equivale a tener un método, que sería de una especie de 'mundo cero' tan ideal como los objetos del 'mundo tres', de reconstruir idealmente la situación o de construir un modelo con base en una suposición de completa racionalidad.

Es decir, si la comprensión, según Popper, tiene como tarea librar a los contenidos legados por la tradición de la sospecha de lo meramente arbitrario, entonces dicho método tiene que consistir en la construcción crítica de las situaciones problemáticas.

Concluye Fina Birulés que, como el 'mundo tres' de Popper es una teoría para la 'comprensión' e 'interpretación', no hay que olvidar que el 'mundo tres', del que Popper ha expulsado al sujeto y su experiencia, no puede por sí solo dar lugar al aumento de conocimiento objetivo, puesto que el 'mundo tres' es un mundo intemporal de objetos virtuales (ideales) de conocimiento o de interpretación, y que, por tanto, se haría necesaria la actividad de un 'intérprete' perteneciente al 'mundo dos'.

Con respecto al 'Constructivismo'

Como la fundamentación de nuestra posición epistemológica 'Éllyolon', la que venimos consolidando a la luz de la 'teoría crítica' (racionalismo-crítico, realismo-crítico), aún no resulta suficiente, nos vemos obligados a tocar las puertas del 'Constructivismo', como también tendremos que hacerlo en las del 'materialismo' y la 'fenomenología'.

No es que el 'constructivismo' agote nuestra posición epistemológica ante el problema del conocimiento y la verdad, pero sí nos permite resaltar un aspecto complementario fundamental. Contrario a la campeante postura objetivista

(objeto) del empirismo y el positivismo lógico, reconoce el papel decisivo del Sujeto en el desarrollo cognoscitivo, sin caer en subjetivismos, racionalismos idealistas o en antropocentrismos.

El 'constructivismo' no es una novedosa o revolucionaria manera de ver la realidad. Ya Protágoras (-444) había intuido el Constructivismo al postular que 'el hombre es la medida de todas las cosas, de las que existen, como existentes; de las que no existen, como no existentes'; Sócrates, con su mayéutica, sería otro pionero del 'constructivismo', tanto por concebir que el conocimiento, la ciencia y el saber se hallan dentro del hombre, como por su método de que sea el mismo hombre quien descubra su propia ignorancia, pero con la ayuda del maestro²⁷⁶ que lo va llevando en la transformación de su realidad hasta aproximarse a la verdad.

Con el Sujeto como agente y paciente en la producción o construcción del Conocimiento, el 'constructivismo' es la postura epistemológica sobre la naturaleza del conocimiento que representa los objetos de conocimiento mediante conceptualización concreta; es otra manera de explicar cómo el ser humano, a lo largo de su historia personal va desarrollando su intelecto y va conformando su conocimiento (Larrios Osorio, 1998). Desde el 'constructivismo', el desarrollo cognoscitivo del Individuo es un proceso incondicional que requiere de la participación activa del individuo cognoscente, desde el vientre hasta la tumba; es una construcción del individuo en recíproca interacción con el ambiente físico y social.

No podríamos entonces colegir que es un típico caso de simple 'objetivación' unidireccional, puesto que de su lectura minuciosa encontraríamos ahí encriptada cierta 'obyección', además de que cualquier deficiencia estaría compensada por su gran aporte de que el conocimiento no se adquiere, ni se produce, sino que se 'construye'.

Como el aprendizaje no es hereditario, sino que es construido por el individuo a través de un proceso cinematográfico de desarrollo y transformación de estructuras que dialécticamente están evolucionando en espiral (Piaget), el Conocimiento es una elaboración desde el individuo, sin que esto se limite a dar una copia figurativa de la realidad.

276 Sócrates sería un 'constructivista' moderado (Ausubel), entre el extremo del 'constructivismo' de Piaget que plantea la autonomía del individuo cognoscente, subestimando cualquier papel del maestro, y el extremo del 'constructivismo' de Vigotsky que considera imposible el conocimiento construido por fuera de la interacción y contexto social.

El 'constructivismo' como corriente de pensamiento contemporáneo ha podido desarrollarse merced a los aportes de biólogos, físicos, matemáticos y psiquiatras, entre los que se destacan los científicos y profesores austriacos Paul Watzlawick, Heinz von Foerster y Ernst von Glasersfeld. Según el Constructivismo, 'la realidad sería una construcción modelada por la creatividad del Ello-Yo-criptoYo', aunque otros dirían que puede ser cierta concepción de que la realidad sería una 'construcción' (constructo) inventada por quien la observa.

Algunos han interpretado el 'constructivismo', tal vez inapropiadamente, como una teoría del conocimiento mucho más extrema que la del mismo Kant. Esto es, ya no estaríamos sólo ante la imposibilidad Kant-eana de poder conocer la 'cosa en sí', sino que incluso tampoco alcanzaríamos a conocer la realidad fenoménica (cosa para sí) como lo que es, puesto que al enfrentarnos al objeto de conocimiento no haríamos otra cosa que ordenar los datos que dicho objeto nos ofrece sólo a través del marco teórico del que disponemos (objetivación).²⁷⁷

De ser así, el 'constructivismo' se quedaría a medio camino de los procesos de objetivación y obyección característicos del 'Éllyolon', puesto que sólo se interesaría por los de objetivación.

Para Ricardo López Pérez,²⁷⁸ si la génesis del 'constructivismo' está en el antropocentrismo de Protágoras (el hombre es la medida de todas las cosas), sus últimos desarrollos los ofrece el psicólogo y filósofo austriaco Paul Watzlawick (1921-2007). El germen de la 'epistemología constructivista' de Protágoras que disolvía la relación diádica de oposición sujeto-objeto quedaría trunca por la absurda estigmatización que nos vendió la idea de que los sofistas eran simples comerciantes de apariencias.²⁷⁹

Pero, ante la arrogancia de la ciencia positivista que en su objetivismo extremo postula un mundo sin sujeto y libre de cualquier contaminación subjetiva, venturosamente han reaparecido los Protágoras afirmando que lo objetivo no puede ser independiente de lo humano, que sin sujeto no es posible la observación ni el conocimiento

y que necesariamente todo conocimiento es producto de la estrecha interrelación de doble vía (cibernética) entre observador y mundo observado.

Acorde con esta preocupación, sin caer de bruces en la cosmogonía de Protágoras, nuestro portento 'Éllyolon' conoce contrastándose con los otros 'Éllyolon', a la par que está dando sus saltos en la posibilidad de poco a poco poder conocer la 'cosa en sí'.

También es posible ver en el 'constructivismo' el acecho de Kant (1724-1804) con su apriorismo, sus juicios sintéticos a priori y, en general, con su modelo de proceso cognoscitivo y método trascendental implícito en la 'Crítica de la Razón Pura', donde el Conocimiento sería producto de un Sujeto cognoscente que al entrar en contacto con su Objeto de conocimiento re-organizaría sus impresiones sensibles recibidas haciéndolas pasar por el tamiz de sus personales estructuras cogito/cogni/cognoscitivas innatas.

Y las impresiones sensoriales terminarían adoptando las formas impuestas por las estructuras cogitativas/cognoscitivas que las procesan, ya que el Conocimiento sobre un determinado Objeto estaría mediado por la capacidad cogito/cogni/cognoscitiva intrínseca del mismo Sujeto.

Con respecto al método 'trascendental', vale reiterar cómo Kant se desprende de esas limitaciones de arraigo psicológico en el Conocimiento, centrándose en la 'validez' lógica del conocimiento. Kant no se preguntó a la manera del método psicológico cómo surge el conocimiento, sino a la manera trascendental de ir tras el encuentro de la verdad ¿heurística?, que es preguntarse cómo es posible el Conocimiento, sobre qué bases es posible el Conocimiento y sobre qué supuestos supremos descansa el Conocimiento.

Ante la metafísica del conocimiento de Fichte, Schelling y Hegel, el neoKant-ismo se esfuerza por separar tajantemente los problemas epistemológicos de los metafísicos, lo que a su vez lo llevaría a correr el riesgo de reducir la Filosofía a una teoría del conocimiento.

No obstante, en contraste con las tradiciones

277 Las particulares cualidades y propiedades del sujeto cognoscente (observador) entran o se 'obyeccionan' en la descripción de sus observaciones, al tiempo que las propiedades del objeto de conocimiento se objetivan en el sujeto.

278 Artículo sobre el Constructivismo Radical publicado en la Internet.

279 Pero qué dirían con respecto al hecho de que con la fundación en 1809 de la universidad de Berlín, primera universidad investigadora, aparece ya algo radicalmente nuevo: el trabajador a quien se paga para que investigue, en este caso un funcionario público remunerado con el objetivo de que aumente los conocimientos.

empiristas y racionalistas de la teoría del conocimiento, el 'constructivismo' se entiende como la forma muy individual y particular de cada 'Éllyolon' en percibir el mundo, según la previa construcción individual y subjetiva de sus teorías, las que siempre serán susceptibles de modificarse, cambiar y mejorarse. Y este susceptible de mejorarse y perfeccionarse nos pondría en la senda de la posibilidad de conocer no sólo la cosa como es, fenoménica (para sí), sino la cosa que es nómenica (en sí).

Acá es donde Piaget nos dice que el Sujeto cognoscente se acerca al Objeto de conocimiento cargado de sus experiencias y dotado de sus propias estructuras cogitativas/cognoscitivas que, a diferencia de Kant, no son innatas sino que son previamente 'construidas' (constructivismo); que en últimas son las que le permiten al sujeto 'asimilar' al objeto de conocimiento, asimilación esta que inmediatamente activa una 'acomodación' (transformación) de sus estructuras cogito/cogni/cognoscitivas, de modo que en el siguiente acercamiento su lectura será otra debido a que sus estructuras han tenido que evolucionar sufriendo cambios, modificaciones y transformaciones.

Como si estuviésemos ante procesos de adaptación, asimilación y acomodación, el 'constructivismo' es una teoría biogenética aplicada a la teoría del conocimiento, fundada en cierta comprensión esquemática del proceso de construcción de conocimiento que, a la manera de los intercambios entre el organismo y el medio, es producto de la adaptación a los continuos re-equilibrios entre el sujeto y su entorno, de la asimilación de los datos externos según el paquete mental de determinado 'Éllyolon' (sujeto cognoscente) y de cierta acomodación que le permitiría interpretar cada vez de manera más organizada y precisa el mundo que le rodea.

Y también fundado el 'constructivismo' en las etapas de madurez biológica y psíquica (Piaget) sensomotora, pre-operativa y de operaciones completas y verbales, complementándose con ciertos enfoques sobre el fenómeno cognitivo/cognoscitivo o facultad de conocer que se sustenta tanto en nuestra potencialidad sensorial como en la extra-sensorial, las que tendrían que procesarse holísticamente.

El 'constructivismo', según el enfoque de J.

Piaget, es un método 'genético-estructural' que analiza los datos psico-genéticos desde una perspectiva que trasciende todo análisis lógico (lógico) y que pretende independizarse de la filosofía general, en la medida que se siente con la capacidad de plantear los problemas de forma tal que los diferentes investigadores no sean sesgados por sus respectivas filosofías, llegando a resolverlos de la misma manera.

Algunos constructivistas nos han dicho que debido a que para cada uno de nosotros la realidad exterior no sería tan objetiva, sino que estaría filtrada o afectada por nuestras individuales y particulares construcciones de estructuras²⁸⁰ cogitativas/cognitivas, constructos personales, relatos y autobiografías, entonces la ciencia no podría ofrecernos una descripción exacta de cómo son las cosas, sino cierta aproximación a la verdad, la que nos habrá de servir hasta tanto no dispongamos de una explicación más plausible.

Esto ha sido interpretado por algunos, más Kant-eanos que el mismo Kant, como la imposibilidad no sólo de conocer la 'cosa en sí' (noúmeno) sino también la 'cosa para sí'. Pero decir que cada uno percibe el objeto de conocimiento según sean sus individuales estructuras cogitativas/cognitivas y constructos personales, o según sea su particular teoría, no podría entenderse como esa imposibilidad de conocer la 'cosa en sí', ni como la reedición Berkeley-eana de que el 'ser consiste en ser percibido'.

Sólo se estaría insinuando que, aún teniendo todos la misma competencia de dar cuenta de la realidad, por momentos algunos tendrían la capacidad de aproximarse mucho más a la realidad que otros, puesto que pudo haber tenido la oportunidad de desarrollar aún más sus fundamentos teóricos y cognoscitivos, y al que las estructuras mentales rezagadas podrían chuparle rueda hasta que quien ahora detentare la condición de estar mucho más alejado de la proximidad entre verdad y realidad mañana podría llegar a percibirla y conocerla mucho mejor que quienes hoy lo hacen.

En nombre del 'constructivismo' no podría postularse la imposibilidad de conocer la realidad nouménica y fenoménica, como tampoco caer en ese extremo de negar la objetividad del mundo exterior y proclamar el reinado del Sujeto, lo que implícitamente está cuestionado con nuestra

280 Detalles sobre este concepto de 'Estructura' se encontrarán más adelante en el capítulo respectivo.

concepción del 'Éllyolon', tan intrapenetrado de objeto y sujeto. Ya nos habíamos referido a eso tan fácil de negar la finitud del Universo (Leibniz), como también negar su infinitud (Newton), o decir que al mismo tiempo el universo no es finito ni infinito, puesto que la materia y la energía sólo podían percibirse de manera subjetiva (Kant), pero ha difícil que es afirmar su finitud o su infinitud.

Igualmente, es tan fácil encontrar buena cantidad de argumentos para negar la posibilidad de conocer la realidad, como el que algunos han creído encontrar en el Constructivismo, pero cuán problemático sería afirmar que el 'constructivismo' no es camino que nos lleve a demostrar la imposibilidad de conocer la 'cosa en sí' y la 'cosa para sí'.

La inteligencia humana siempre ha estado produciendo filosofía, ciencia y tecnología para aprehenderle cada vez mayores regiones a la realidad objetiva y hacer menos oscuros los enigmas del Universo. O acaso no fue gracias a la teoría corpuscular de una materia discreta (gases, luz, quantum, quarks) que se pudo dar al traste con esa confusión de la infinitud de la divisibilidad de la materia; o quién se atrevería ahora a afirmar que el gran acierto de Platón y Aristóteles fue haber planteado la materia infinitamente divisible.

Que no nos ocurra con el 'constructivismo' lo mismo que algunos han querido hacer con el principio de indeterminación e incertidumbre de Heissenberg, atribuyéndole a éste haber demostrado la imposibilidad de hablar de naturaleza (materia) y de mandar al traste a la objetividad, cuando en verdad Heissenberg con dichos principios lo que ha hecho es suministrarnos mayores fundamentos para comprender que no sólo la realidad se comporta de modo distinto en diferentes circunstancias, sino que es posible conseguir medirla con mayor exactitud, mucho más ahora que la ciencia y la nanotecnología disponen de los más sofisticados nanomanipuladores.

No faltaba más, dizque el 'constructivismo' al servicio de la negación de la materia y de la realidad, como para sentir los estertores de Piaget y Vigotsky en sus tumbas.

Con respecto al 'Materialismo'

Una pregunta fundamental de vastos alcances es indagar hasta qué punto nuestros pensamientos sobre el mundo circundante corresponden a ese mundo en sí mismo; si somos capaces de conocer el mundo real gracias a nuestros pensamientos;

y si somos capaces de producir la realidad con nuestras ideas y nociones del mundo real.

Si en todo momento nos estamos tropezando con una realidad que no se presenta a nuestros ojos tal como es, ¿la estaríamos conociendo de modo parcial y burdo, o abarcándola en toda su integridad y en todas sus relaciones con lo que le rodea? Cuando nuestro científico Rodolfo Llinás explica cómo el Movimiento no sólo genera el aparato sensorio-motriz, sino también el cerebro, pero que una vez habemus Cerebro éste empezaría a bastarse por sí mismo, debido a su capacidad de crear imágenes en nuestro interior sin necesidad de un estímulo exterior, como todo aquello que vivimos en el transcurso del sueño, se diría que en ello está implícita otra concepción del proceso del Conocimiento.

Podría secuenciarse este proceso del Conocimiento como algo que empieza con el Movimiento y continúa sucesivamente con el Cerebro, la Inteligencia y la Cognición, relegando a un segundo plano la realidad objetiva exterior, lo que ya sería más que cuestionable. Pero así estaríamos ante un distorsionado re-encauche del idealismo Platón-eano, de una objetividad que tan sólo es imagen producida por el Cerebro, cayéndose así en el mito o fetichismo del Cerebro.

René Descartes había reanudado el debate planteando que el Conocimiento que se debe al orden de la realidad y verdad fundado en los sentidos no es fiable, puesto que es evidente que alguna vez los sentidos nos han engañado; sólo serían confiables las nociones que correspondan a otro orden de realidad y verdad, cual es el orden de las 'propiedades primarias' de las cosas, que es el de la extensión y sus relaciones.

De ahí que nuestro criterio de pensar deba ser aquel que le exija al 'ente' una modalidad de presencia clara y nítida, una re-presentación objetiva, y que conciba una única verdad como certeza, puesto que todas las cosas pueden ser objeto del conocimiento humano, en la medida que se tenga el cuidado de no considerar verdadero lo que no lo es y se guarde siempre el orden necesario para deducir una cosa de la otra.

Tal como las geometrías que logran las demostraciones más difíciles valiéndose de unas largas cadenas de fundamentos racionales simplísimos y fácilmente intuibles, a partir de estos elementos es que las primeras verdades corresponderían a las propiedades primarias de las cosas.

Ahora no se trata de plantear otra pregunta fundamental sobre el conocimiento, sino auscultar sobre la causalidad de su soporte; hasta qué punto este soporte del conocimiento es exclusivamente científico, o si deja un margen para la incidencia de factores extracientíficos, puesto que el pensar bien no es exclusivo de las élites intelectuales sino, también, es potestativo de las gentes más sencillas. Hasta dónde es tan diferente el conocimiento científico del conocimiento ordinario, cuando, por decirlo de alguna manera, son de la misma clase, y más bien estarían en la misma línea complementándose, ya que todos tenemos el don de pensar.

Si con ayuda de la ciencia podemos determinar lo que ya conocemos y descubrir lo que ignoramos, es la práctica social la que nos permite saber sobre la exactitud de las ideas que nos hacemos de las cosas, si las relaciones que hemos establecido entre las cosas y nosotros son reales y si nuestras ideas corresponden a la realidad.

Se ha considerado que con el descubrimiento progresivo de las diferentes partículas elementales, con la teoría de la relatividad y con la mecánica cuántica y su principio de indeterminación, es la misma realidad del mundo la que nos estaría diciendo, como para darle la razón a Kant sobre la imposibilidad del conocimiento del mundo de las cosas en sí, que el mundo de las cosas es un objeto que se evade del hombre, se torna progresivamente inaprehensible y deja al hombre plenamente limitado en sus aspiraciones de conocerlo.

En tanto el hombre avanza en sus descubrimientos sobre el mundo que lo sitúa, ellos le están notificando permanentemente que cualquier descubrimiento suscita más interrogantes que revelaciones, como si le asistiera toda la razón a Heisenberg cuando le recomienda a todo observador demasiada cautela ante su pretensión de conocer las cosas, hechos y fenómenos de la naturaleza, puesto que no podríamos hablar del comportamiento de las partículas prescindiendo del proceso de observación, porque la noción de realidad objetiva es la de una naturaleza que, a la vez, se le revela y se le oculta al hombre, y porque al ser humano no le es dado hablar de naturaleza en sí.

‘Establecemos así una de las conclusiones que derivadas del método científico sustenta nuestra tesis fundamental y que sobre la base de la filosofía de Heidegger nos enseña que la naturaleza, a la vez que se le revela se le oculta al hombre, se presenta en interacciones dialécticas de ocultamiento-revelación. Además se nos proporciona fundamento para afirmar nuestra idea de que la ciencia siempre nos está presentando una imagen que establece nuestra relación con la naturaleza, en la medida en que cada vez utilizamos distintas perspectivas para nuestra observación’²⁸¹

El lógico ruso Mijail Ivánovich Karinski (1840-1917)²⁸² explica cómo el conocimiento humano presupone la existencia del mundo exterior, siendo que las representaciones mentales son estimuladas por la realidad y reflejan fielmente a ésta; que, al ser la realidad exterior la meta final y verdadera de todas las ciencias humanísticas, si pusiésemos en duda las leyes inherentes al ser exterior, ¡se vendría abajo todo conocimiento!, puesto que todo el material cognoscitivo lo tomarían los hombres únicamente del campo de las percepciones sensibles que son la imagen directa e inmediata del objeto exterior.

Como la ‘sensoriedad’ es un aspecto necesario y el más esencial para que la idea se convierta en verdad real, y el espíritu es un producto de la materia o proceso cuya verdadera sustancia es la materia, recomienda Karinski reconocer abiertamente el papel fundamental de la experiencia sensible, de la práctica y de la realidad del mundo exterior en el acto de Conocer y no identificar los ‘objetos’ con sus ‘conceptos’.

El objeto es de carácter primario y el concepto es de carácter secundario acerca del objeto. Por ejemplo, cuando se dice que el hombre es mortal, se afirma el carácter mortal no del ‘concepto de hombre’, sino de los hombres independientes de mi concepto y de mi idea acerca de los hombres.

La tarea primordial de la ciencia sería determinar el vínculo entre los objetos, sin pasársela indagando el orden en que los objetos se suceden en la percepción humana, puesto que la vinculación existente entre los objetos es independiente de nuestra percepción; la ciencia tiene que tener presente el mundo real, y no los fenómenos de la conciencia pura, ya que el Conocimiento es un proceso infinito de profundización de los informes que el hombre posee acerca del mundo.

281 BOTERO, J. Nodier. *Discurso y Ciencia, E.U.C., Armenia, 2002, pág. 372*

282 *Historia de la Filosofía, por M. A. Dynnik, Grijalbo, México, 1962*

El conocimiento del mundo es plenamente alcanzable, aunque dicho conocimiento sea infinito e inagotable, siendo los hombres son capaces de conocer los objetos que les rodean.

En la Crítica de la Razón pura de Kant, según Karinski, no hay lugar para la realidad exterior. Y en la medida en que Kant, aún negando la posibilidad de conocer las cosas (en sí) que existen, admite la posibilidad de que estas cosas participen en el proceso de nuestro conocimiento, se contradice abrumadoramente. Nuestra conciencia se siente directamente como viva y activa en el seno del ser real, y no en los simples signos de las representaciones.

El rumano Basilio Conta (1845-1882)²⁸³ concibe que la fuente del conocimiento sea la realidad objetiva; que nuestro saber acerca del mundo no para, puesto que la capacidad cognoscitiva del hombre es tan inagotable como lo es la propia realidad objetiva, materia de nuestro conocimiento. El proceso del conocimiento se inicia con la percepción sensible o huella de primer grado en el cerebro.

Y como los elementos complejos del pensamiento proceden de otros elementos psíquicos anteriores más simples, a la 'sensación' le siguen las percepciones de segundo grado como las ideas, nociones, conceptos, categorías, juicios y razonamientos.

Para pasar de las sensaciones a los conceptos, juicios y razonamientos, es necesario que entre a actuar el 'pensamiento' mediante las funciones de generalización, abstracción, análisis, síntesis, inducción y deducción. Pero, según Conta, los conceptos se fijan mecánicamente en la materia cerebral como si el cerebro fuera una 'tabula rasa' donde se dejen huellas, siendo una de las fases más importantes de nuestro proceso cognoscitivo la comprobación de nuestros conocimientos por la experiencia, por la práctica.

Para Nikolai Vasílievich Shelgunov (1824-1891)²⁸⁴ el proceso cognoscitivo se inicia con los estímulos llegados del exterior a los órganos de los sentidos, para luego convertirse en 'sensaciones', y estas sensaciones soportan a los 'conceptos'. El conocimiento humano iría del conocimiento de los objetos visibles a los conceptos abstractos formados en nuestra conciencia mediante el 'raciocinio'; luego, al cambiar la propia vida

expresada por los conceptos, los 'conceptos' se mueven y cambian.

El criterio de verdad del conocimiento, que es la concordancia entre nuestros conceptos y la realidad, es comprobar por la experiencia, puesto que, según Shelgunov, la Verdad la proporciona sólo la comprobación experimental; los 'conceptos', a consecuencia de la comprobación experimental, cambian y se adecuan a los hechos nuevos aportados por la misma experiencia.

Las posibilidades del conocimiento humano son ilimitadas, puesto que la naturaleza del hombre es estar conociendo, pasando de un conocimiento a otro, sin descanso.

En M. Alexéievich Antonóvich (1835-1918)²⁸⁵ la realidad objetiva existe con independencia de la Conciencia humana y de cualquier otro Ente ideal; el mismo hombre, con su conciencia, es un producto finamente acabado de la naturaleza. Los 'conceptos' se formarían mediante un complejo proceso en el que el 'pensamiento' generaliza los aspectos más esenciales de la realidad (definición), sin la pretensión de construir conceptos generales a nuestro arbitrio, sino con base en los contenidos suministrados por el mundo físico. Por ejemplo, conceptos tan abstractos como los axiomas matemáticos no son generados por un 'pensamiento puro', sino conformados de acuerdo con relaciones reales de la existencia real.

El criterio de verdad del conocimiento es la práctica, la experiencia; puesto que a cada momento mediante la experiencia se están descubriendo nuevos hechos y nuevos aspectos de los hechos ya conocidos. Esto es, la práctica es el criterio y juez supremo de la teoría.

Igual nos dice Galust Kostandián (1843-1898):

'La fuente del Conocimiento es el mundo exterior, toda nuestra 'razón' es fruto del mundo exterior. El proceso del conocimiento del mundo parte de los datos que nos proporcionan las 'sensaciones'; la luz que percibimos y percibiremos viene del mundo exterior, y la mano, el ojo, el oído, el olfato y el velo del paladar nos han proporcionado más conocimientos que los miles de dioses que la humanidad ha tenido'²⁸⁶

En 'la formación del espíritu científico' el filósofo francés y profesor de La Sorbona, Gaston Bachelard (1884-1962), enfoca el Conocimiento como un proceso que va de lo concreto a lo abstracto y que, una vez se ha tenido la percepción concreta

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ *Ibid.*

e inmediata de las cosas (experiencia), su primera tarea es hacer geométrica la representación; que esta geometría espacial era sólo un primer paso necesario, pero muy afectado por el realismo ingenuo de ver sólo las propiedades que se nos manifiestan (fenómenos); que era necesario auscultar por debajo de lo espacial, en el nivel de las relaciones esenciales que soportan a los fenómenos y el espacio, lo que se conseguía pasando de lo sensible representado en su visualidad geométrica a la completa abstracción.

Esto es, Bachelard nos marcaría el derrotero a partir de las primeras imágenes que nos hacemos de los objetos, hechos y fenómenos (percepción sensible), para procesar dicha percepción a través de nuestros esquemas geométricos y darle forma geométrica (espacial); luego el espíritu cognoscente, voluntariamente se desligaría de la experiencia inmediata (concreta) substrayendo informaciones a la intuición del espacio real hasta que la forma geométrica (representación) adquiere una forma totalmente abstracta.

Y en todo momento este proceso estaría afectado por la base afectiva, emocional, volitiva y, en general, psíquica, de los intereses cognoscitivos, puesto que sin este interés entonces el conocimiento en vez de ser un maravillarse sería un sufrimiento.

Está por verse cómo el proceso de adquisición del conocimiento a partir de lo concreto-concreto pasa por lo concreto-abstracto hacia la total abstracción, como la vía más humana de poder poseer de una manera depurada la ciencia de la realidad y el pensamiento del mundo; cómo es tan cierto eso de que sólo aceptando que la naturaleza habla el lenguaje de las relaciones y las figuras geométricas es posible representarla tal como objetivamente es; y cómo a través del acto de abstracción el pensamiento se liberaría de todas las formas y cualidades sensibles de los objetos.

Estas cosas hacen comprensible el porqué aún hoy nos debatimos en medio de las diferentes concepciones sobre el Conocimiento, el acto de conocer y los procesos de conocer las cosas y conocer acerca de las cosas, ya que todo pudo haber quedado debidamente esclarecido, mas no cancelado, de no haber caído poco a poco en

el olvido de las concepciones materialistas sobre el Conocimiento. Ahora más que nunca nuestros viejitos reclaman su derecho a existir.

Con respecto a la 'Fenomenología'

En el inagotable ámbito de la Fenomenología encontramos los fundamentos que nos permiten no hacer una profesión de fe sobre la validez absoluta de la lógica de la Verdad, cuando aún está pendiente la tarea de saber si tras de la apariencia se encuentra oculta la evidencia de lo que es 'es' y lo que no es 'no es'.²⁸⁷

La Fenomenología es un Método o enfoque filosófico y epistemológico mediante el cual el filósofo o investigador se pone en contemplación desinteresada de sí mismo, evitando algún influjo de alguna autoridad o prejuicio, para poder 'observar' y 'describir' libremente los hechos, los intereses, los fines y condiciones, reduciéndolos a 'fenómenos' de lo que aparece a la Conciencia. Es decir, describe lo que aparece a la Conciencia, mas no todo lo conocido de cualquier manera.

Sin llegar a ser una ciencia, un arte o una ética, ni que el investigador se identifique con dichos fines e intereses, la Fenomenología no pretende reducir todo lo humano a 'fenómenos', ni hacerlo indiscriminadamente con respecto a todas las ideas, imaginaciones, emociones, sentimientos, temores y actitudes del individuo.

El 'enfoque fenomenológico' consiste en unir la interioridad de la conciencia con la exterioridad de las cosas mismas, alcanzando el sentido irreducible del fenómeno mismo; y el sentido se alcanza cuando se va más allá de la particularidad del hecho, captando la esencia de las vivencias.²⁸⁸

Se habla de fenomenología del espíritu, fenomenología trascendental, fenomenología existencial, fenomenología hermenéutica, etc., pero la Fenomenología como tal es la que se instaura a partir de la obra 'Investigaciones Lógicas' publicada por E. Husserl en 1900.

Si ya J. H. Lambert en el prefacio del *Neus Organon* (1764) se refería a una fenomenología como teoría de la Apariencia, en la Fenomenología el 'sentido del principio de todos los principios' es la 'Evidencia'.

Los pasos a seguir en un procedimiento 'fenomenológico', serían: La Intuición del

286 KOSTANDIÁN, Galust, *Historia de la Filosofía de Dynnik*, Grijalbo, México, 1962, pág. 223

287 La primera referencia de la fenomenología como una filosofía se encuentra en el *Nuevo Órgano* de J. H. Lambert (1764), donde mediante la 'doctrina de la apariencia', o del verdadero conocimiento sensible, se cuestiona la doctrina de la Verdad.

288 RIVAS BALBOA, Celso. *La Fenomenología revisitada*. Web

fenómeno, desarrollando los niveles de conciencia a través del ver y del escuchar; el Análisis del fenómeno, identificando la estructura del fenómeno; la Descripción del fenómeno, explorando la propia experiencia del fenómeno; la Observación de los modos de aparecer el fenómeno; la Exploración del fenómeno en la conciencia, reflexionando sobre las relaciones estructurales del fenómeno; la Interpretación del fenómeno, revelando los significados ocultos o encubiertos (hermenéutica); la Reducción fenomenológica, suspendiendo las creencias y los prejuicios.

Con respecto a los 'fenómenos', tampoco la Fenomenología podría ser una psicología,²⁸⁹ ya que mientras la psicología pretende reducir todos los fenómenos humanos a 'conductas' controlables experimentalmente, la Fenomenología reduce todo lo percibido a fenómenos de conciencia, entendiendo por 'fenómeno' de conciencia 'lo que se da' o aquello 'dado-constituido-presentado' ante la luz de la conciencia.

Una vez 'dados' a la conciencia, los 'fenómenos' son tratados por la descripción fenomenológica como 'objetos intencionales'.

'Lo que E. Husserl entiende por 'fenómeno' no coincide con lo que las ciencias empíricas toman como fenómeno físico ni mental. Derivado del griego 'pháinomai' (mostrarse, presentarse, brillar, aparecer), el fenómeno en este campo significa ante todo 'lo que se da' presentándose a la conciencia, en cuanto 'constituido' por el sujeto mismo. Por esto, se habla de fenómeno como 'lo dado' (Das Gegebene), lo constituido, lo que se mantiene en la 'luz' de la conciencia (Husserl, 1962, p.162)²⁹⁰

Este Método Fenomenológico, referente a la Reducción de fines, intereses y condiciones de lo percibido y conocido a 'vivencias' (fenómenos de la conciencia), consistiría en tres o cuatro procesos reduccionistas: Reducción 'fenomenológica', Reducción 'eidética', Reducción 'trascendental' y Reducción 'corporal'.

Mediante la 'fenomenológica', se 'pone entre paréntesis', a modo de una suspensión de juicio (epokhé), toda nuestra tendencia natural de creer que la realidad es la del mundo tal como se nos

presenta, cuestionándose entonces que no todo lo percibido sensorialmente es real, después de lo cual sólo quedaría un 'residuo fenomenológico' de 'vivencias' o fenómenos de la conciencia, cuyo contenido de conciencia es el 'nóema' y el acto con que se expresa este contenido es la 'nóesis'.

La 'reducción fenomenológica' empieza por la Epojé, mediante la cual se suspende (poner en paréntesis) la creencia ingenua de que todo lo que está allá afuera tiene existencia propia, entrando así al análisis y descripción de los fenómenos 'dados a la conciencia' en sus detalles concretos y materiales, derivados de las sensaciones y percepciones; ahora sí, se procede a la 'reducción eidética' (poner en paréntesis), depurando todos los obstáculos accidentales que no pertenecen a la 'esencia', para poder concentrarse en la 'esencia' más allá de lo accidental, material y ocasional.

Pero, lo que se pondría en paréntesis no es todo nuestro conocimiento sobre el mundo, sino aquellos preconceptos, creencias, teorías y constructos que pueden sesgar lo que se está describiendo. Así se logra 'describir' los 'fenómenos de conciencia' sin inhibiciones, ni preconceptos o sesgos.

Mediante la 'eidética', la razón revela una Esencia constante e invariable, después de poner entre paréntesis todo lo que no es fenómeno y, del fenómeno, todo lo que no constituye su Esencia.

La realidad fenoménica es limpiada de sus características accidentales para revelar su Esencia constante e invariable, de entrada poniendo entre paréntesis todo lo que no es fenómeno y ya ante los fenómenos poner entre paréntesis todo lo que no constituye su esencia y su sentido, su forma o su idea (eidos). Dándose entonces un residuo eidético susceptible de describir, del que consideraría Husserl que su descripción es la razón de ser de la Fenomenología, lo que define a la Fenomenología como ciencia descriptiva de las 'esencias'.²⁹¹

Mediante la 'trascendental', tanto los nóemas (contenidos de conciencia) como la nóesis (expresión de los contenidos de conciencia) se integran en una 'unidad' como sujeto trascendental o conciencia trascendental, de la

289 Al establecerse por parte de Hamilton una distinción entre Psicología y Lógica nos dice que la Psicología es una Fenomenología, puesto que se refiere a lo que aparece en vez de aplicarse al pensamiento en cuanto tal.

290 RIVAS BALBOA, Celso. Op. cit.

291 En el estudio sobre la Definición o búsqueda de la esencia inmutable o de las cualidades permanentes de las cosas, adelantado por Sócrates en contra del convencionalismo y relativismo de los sofistas, estaría la primera formulación de una 'filosofía de las esencias'.

que emerge el mundo conocido, puesto que, al no haber conciencia sin sujeto ni conciencia sin mundo, en la misma 'conciencia trascendental' estaría ya presente el mundo. Es decir, no es sólo la aparición de 'lo que se da a conocer a la conciencia' (nóemas), sino también el que todo 'es conciencia' (nóesis); y la unidad de nóema y nóesis (unidad de conciencia) configura el sujeto Trascendental. De esta conciencia trascendental, surge el mundo conocido.

Mediante la 'corporal' (Merleau Ponty) no se concibe el cuerpo como un mero objeto, ya que el cuerpo es nuestro personal punto de vista sobre el Mundo y la expresión del comportamiento, a la par que nos concreta esa primera condición de la percepción que es la espacialidad. El 'cuerpo' no es entendido formando parte de la dualidad clásica alma-cuerpo, ni es objeto, sino como expresión de la subjetividad, ya que no hay tal dualidad cuerpo y mente; antes del 'yo pienso' estaría el 'yo percibo'.

Entonces, la Fenomenología es como una ciencia, pero no una ciencia natural empírica-experimental de datos, ni psicológica, sino una 'ciencia de las esencias' y su sentido, su forma o idea. Es el méto de descubrir y analizar los objetos del mundo y de los demás

Edmund Husserl pasa de la 'descripción' de las entidades y cosas presentes a la intuición intelectual (percibidas), para luego captar la 'esencia' pura de dichos objetos; 'esencia' que es el puro 'sentido' o cualidad de las cosas dada a la conciencia, cualidad esa que se mantiene en la conciencia como objeto percibido, recordado, imaginado, pensado, deseado, etc.

Cada cosa o cualidad tiene su 'esencia', pero ésta no es la cosa o cualidad, sino el 'sentido' dado a la conciencia, y siendo que las 'esencias' constituyen la armazón intangible del ser de las cosas y cualidades tampoco es una estructura reflejo de la existencia real de la cosa o cualidad dada allá afuera; por lo tanto, hay tantas esencias como 'significaciones' sea capaz de producir nuestra conciencia.²⁹²

Con respecto al 'sentido', la Fenomenología lleva metódicamente al descubrimiento y análisis de los objetos del mundo, poniendo cosas entre paréntesis; como sujetos conscientes construimos el 'sentido' del mundo para todos nosotros. Nuestra vida no está conformada sólo por acontecimientos psicológicos en permanente

cambio, sino que más allá del hecho o evento psicológico se manifiesta el 'sentido' irreductible del fenómeno mismo. Sólo aprehenderíamos el 'sentido' si lo intuimos ('intuición eidética'), yendo más allá de las particularidades del hecho mismo, a la Vivencia.

A la 'intuición eidética' (intuición de la esencia) se llega superando la 'actitud natural' de ponernos siempre presentes ante el 'mundo' tal como lo vivimos, creyendo que todo lo observado está allá afuera, captándose entonces el 'sentido' conferido por el sujeto que 'describe' sus vivencias.

El Sentido de las 'vivencias' no depende del sujeto ni de las circunstancias ambientales de la misma vivencia, sobrepasando al mismo sujeto en cuanto individuo, al describir la Vivencia en su Esencia. Y mediante la descripción fenomenológica de la Esencia de una Vivencia se evidencia el 'sentido' de la 'vivencia' en su pureza 'noemática'.

Ha de considerarse que el mundo de la vida y su conciencia es producto del flujo permanente de subjetividades capaces de objetivarse simultáneamente, ya que al objetivarse el 'Éllyolon' el mundo aparece como su creación, desde la subjetividad. El 'Éllyolon' recrea ese mundo que lo crea a él mismo, el 'mundo de la vida'.

Esta idea puede retomarse como el mundo producido desde el todo corporal-incorporal unitario 'Éllyolon', en el que hay distintas dimensiones existenciales, concebido dicho mundo creado como 'mundo de la vida', sólo en cuanto es 'constituido' por un Sujeto o Conciencia, centro de referencia de todo lo cogitativo, cognitivo y cognoscitivo, apuntando a un 'sí mismo' (conciencia pura) y a un 'sujeto trascendental' (intencionalidad de la conciencia).

El 'mundo de la vida' tiene lugar en el mundo en el que vivimos, siendo algo así como lo fáctico con devenir histórico, una serie de prácticas con sus teorías decantadas, una estructura universal a priori en la que estamos enraizados, un conjunto de potencialidades reales aún por cumplirse y la 'unidad del sentido' que teje todo lo que hay.

Husserl, Merleau-Ponty y Habermas, entre otros, encontraron que una de las grandes falencias de la ciencia era no distinguir entre 'mundo' y 'mundo de la vida', ignorando que el mundo también es mundo-de-la-vida.

A partir de la idea de un 'cuerpo' que no es

292 *Ibíd.*

simple amasijo corporal, ni un producto del añadido o suma de partes, y de una posición epistemológica donde el pensar no determina la realidad ni la realidad determina unilateralmente el sujeto, sino que sujeto y mundo se determinan recíprocamente mediante relación bi-unívoca, se considera que el sujeto es ser temporal-espacial con la intencionalidad de construir con significado y sentido un mundo de la vida, que sería el mundo de sus vivencias, modos de vida y creaciones culturales, manifestándose y realizándose como mundo social y cultural.

La Filosofía asumiría entonces la tarea de interrogar al mundo, en cuanto mundo-de-la-vida. Maurice Merleau-Ponty es quien se aproxima al mundo-de-la-vida interrogándolo a través de una revolucionaria concepción sobre la 'percepción', que no es 'percepción' entendida como función sensorial, o el resultado de la acción de las cosas externas sobre nuestro cuerpo, sino como arquetipo de un encuentro entre cuerpo y mundo donde las raíces de la mente están en el cuerpo y no hay tal autonomía de la conciencia.

Además de las consideraciones retomadas de Habermas (mundo de la vida y mundo del sistema), mediante las cuales nos hemos aproximado a la categoría 'mundo de la vida' como la manera de percibir y vivir la realidad social, incluida aquella insinuación de ver en los mecanismos de obyección y objetivación de Nicolai Hartmann como otra manera de definir la 'percepción', vendría esta manera tan especial de concebir la 'percepción' por parte de Maurice Merleau-Ponty a enriquecer el concepto de 'mundo de la vida'.

Husserl y Merleau-Ponty consideran otra dimensión de la Percepción, ya que sensación y percepción necesitan verse como una especial manera de presentir, intuir, reflexionar, valorar, proponer, participar, comprometer, re-crear, fijarse fines, decidir y comunicar que, a la larga, redundarían en la creación por cada cual y en sociedad del 'mundo de la vida'.

Este enfoque especial de la 'percepción' como fenómeno del cuerpo, de 'ser al mundo a través de un cuerpo', se detallará en su respectivo apartado sobre el 'fenómeno de la percepción'.

Además, podríamos decir que el 'Ellyo' es un misterioso 'Yo'-irracional y, por qué no, un 'Yo' ¡trascendental! Con respecto al 'Yo-trascendental', sería el que responde por la significación de lo

'dado' a la conciencia, siendo irreductible al Yo-psíquico; mientras que la psicología estudia la 'mente' consciente como un 'objeto' entre otros que se expresa en conductas observables, la conciencia a que se refiere la Fenomenología está más allá de los objetos y conductas observables, haciendo así posible toda reflexión ulterior, incluyendo la psicológica.²⁹³

¿Hacia una Fenomenología Crítica?

Se asocia la 'Fenomenología' con el intento de E. Husserl en ponerse entre el 'racionalismo' (idealismo) y 'realismo' (idealismo), cual corcho en remolino entre del idealismo y el subjetivismo, aunque encuentra una expedita salida al centrarse en el estudio de las esencias ¿estructuras? de las cosas, para lo cual pudo disponer de la categoría 'intencionalidad de la conciencia' intuida por Brentano. Sin 'intencionalidad de la conciencia' difícil pensar cómo Husserl hubiese constituido su Fenomenología.

La Fenomenología es deudora de la 'intencionalidad de la conciencia' (real, objetiva y racional-concreta) que abre la perspectiva de las perspectivas, que en la plenitud de la tolerancia por el otro no se limita a ver en él capas y sombreros, sino sujetos que se autoconstituyen en autonomía y dignidad.

A la par que se empezaba a discutir sobre la operatividad de los procesos de 'obyección' y 'objetivación' (N. Hartmann), mediante los cuales el 'ser objeto' es el objeto obyeccionado a un sujeto, sin alterar las esencias de un objeto que es realidad objetiva independiente de la conciencia, y el 'ser sujeto' es el sujeto objetivado o alterado en su naturaleza por el objeto, Husserl ya había echado mano de la 'intencionalidad de la conciencia' para explicar cómo al observar la relación entre el sujeto que conoce y el objeto conocido encontramos que el objeto siempre es objeto en referencia a un sujeto y que el sujeto es sujeto en referencia a un objeto.

Y cualquier otra pretensión de plantear problemas que vayan más allá de la concurrencia del objeto y el sujeto, serían un verdadero sinsentido.

Husserl, al distinguir entre la 'noesis' (acto psíquico individual de pensar) y el 'noema' (contenido objetivo del pensamiento), tal vez no estaría admitiendo la posibilidad de una alteración

293 *Ibid.*

del Sujeto, como si éste formara parte o estuviese conformado del reino de las esencias eternas e invariantes, proponiendo entonces la posibilidad de llegar a conocer dichas esencias mediante el 'método fenomenológico' de suspender o poner entre paréntesis (Epojé) todo juicio referido a la existencia o inexistencia del objeto; y la 'reducción eidética' de poner entre paréntesis todas las teorías y prejuicios que no fuesen la esencia universal, sino simples datos accidentales y secundarios no-esenciales.

En nombre de la herejía o de la heterodoxia, pero haciéndole caso a quienes dicen que sobre la Fenomenología aún queda el inmenso trabajo de leerla, re-leerla, re-visitarla, escribirla y descubrirla, porqué no pensar que también la Fenomenología podría verse dentro del campo de la 'teoría crítica', cometiendo el atrevimiento de hablar sin sonrojarse de una 'fenomenología crítica'.

Esto de 'fenomenología crítica', en principio, no podría partir de unos fundamentos y propósitos distintos a los de la misma Fenomenología, como aquellos de orientarse según el modelo de las ciencias naturales pero sin caer en naturalismos, que desde la relación del hombre con el mundo haga de la filosofía una ciencia rigurosa y absolutamente válida, teniendo por objeto los aspectos de la realidad objetiva (mundo), del 'mundo de la vida' (percepciones, vivencias, modos de vida, interpretaciones, prácticas cotidianas, modos de vida, representaciones sociales y valoraciones del 'Éllyolon'), de la ciencia, de la conciencia (espiritualidad e intencionalidad), del arte, de la filosofía moral (ética), de la trascendentalidad, del actuar comunicacional y, en general, del Hombre (todo lo humano).

De las diversas versiones dadas sobre la 'intencionalidad de la conciencia' de Husserl, siendo que el mismo Husserl las tuvo, pretendemos quedarnos con aquella que no la asume como un atributo de fenómenos psíquicos que coexisten frente a fenómenos físicos, sino que dicha 'intencionalidad' constituía ella misma la relación auténtica y sustancial entre el sujeto y el objeto de conocimiento.

Así, la 'intencionalidad' no cae en el ámbito de la conciencia teórica por ser antes que nada un 'trascender' efectivo hacia el objeto, trascender constitutivo de una relación fundada en el objeto

mismo, en la conciencia práctica (racionalidad-concreta). Esto es, la 'intencionalidad' es una Relación, la de la esencial relacionalidad de una conciencia que se encuentra volcada fuera de sí; una relación entre el Sujeto y el Mundo. Según Rodrigo Zúñiga F.,²⁹⁴ para Husserl la 'intencionalidad de la conciencia' es lo que nos diferencia de todas las cosas del mundo; el Hombre sólo es en cuanto existe en un más allá de sí mismo, enajenado en un 'fuera de sí' o permaneciendo en lo ajeno (Heidegger).

Esto de 'fenomenología crítica' no es tanta novedad, si tenemos en cuenta que ya Sartre, al tomar distancia del idealismo y subjetivismo de la Fenomenología de Husserl, no tuvo mucho problema en tomar también de ella su principio básico de la 'intencionalidad de la conciencia', aclarando que la 'intencionalidad de la conciencia' equivale a decir que 'la conciencia es siempre conciencia de algo'; que el 'Yo' no sería ninguna conciencia trascendental, sino el conjunto unitario de la 'intencionalidad de la conciencia' que estaría extrañado o arrojado en lo ajeno 'fuera, en el mundo', ya que el 'Yo' es un ente del mundo ¿no del sujeto? y las cosas no estarían en la conciencia como representación (imagen), sino en el mundo como presentación o fenómeno que aparece.

Es decir, en Sartre encontramos un giro de la Fenomenología o una especie de 'fenomenología crítica', donde la 'intencionalidad de la conciencia' es conciencia posicional del mundo, apertura al mundo y pertenencia al mundo de la existencia, pero no es el mundo.

Pero en nuestro caso, en aras de cuestionar tanta subjetividad en Husserl no intentaríamos una 'fenomenología crítica' hasta el extremo de caer de bruces en tanta objetividad Sartreana, dejándose todo al mundo, puesto que en nuestro 'Éllyolon' estaría implícito algo así como que 'sin sujeto y sin mundo no hay -intencionalidad-', 'sin objeto de conocimiento no hay -intencionalidad-' y 'sin sujeto cognoscente no hay -intencionalidad-'.

Entre lo trascendente del objeto o presentación del mundo y lo inmanente del sujeto o representación del mundo está el puente de la 'intencionalidad', siendo que tal vez pensando en esta relación sujeto-mundo Husserl plantearía que no existe ningún objeto sin un sujeto que lo construya, ni tampoco existe un sujeto sin un mundo que le es obligatorio vivir.

294 ZÚÑIGA F. Rodrigo. *Introducción al concepto de INTENCIONALIDAD*, Escuela de Psicología, Universidad Diego Portales, Chile.

No obstante, toca cuidarse de no revisar o interpretar amañadamente a Sartre porque, a la par de decirnos que la existencia no es la necesidad, que existir es 'estar ahí' simplemente y que no hay ningún ser necesario que pueda explicar la existencia, también él ha afirmado que hay mundo porque hay hombre y que en sí mismo el mundo carece de sentido.

Porqué no hablar de 'fenomenología crítica' si desde la misma Fenomenología ha podido emprenderse la tarea de cuestionar cierto 'idealismo trascendental' de Husserl tanto mediante el concepto de 'percepción' como mediante el concepto de 'cuerpo'. Tal como lo adelanta Maurice Merleau-Ponty, lo que no sólo nos sirve para hablar de una 'fenomenología crítica', sino que estudiado en sus detalles alguien podría encontrar elementos más sólidos para fundamentar el 'monismo' Ello-Yo-criptoYo.

Sobre aquella crucial dualidad y causalidad de la interacción mente-cuerpo, planteada por Descartes como entidades separadas, una 'fenomenología crítica' no podría presuponer ningún aislamiento del sujeto incorpóreo puro (mente) del mundo de la naturaleza (cuerpo), ni considerar alguna interlocución entre el cuerpo y mente, puesto que los fenómenos de la naturaleza no serían objeto de ser contemplados en estado de trance o levitación, ni se revelarían como un espectáculo para ser presenciado por una supuesta 'mente' que se ha construido en sustancia independiente de los cuerpos.

Acá es donde Merleau-Ponty plantea que el 'cuerpo' no forma parte de ninguna dicotomía; que el 'cuerpo' es la integral de expresión, actitud y concepción del Mundo que vivimos y sentimos, que no sólo nos permite darle 'sentidos' al mundo, sino también acceder al mundo, puesto que ni la alteridad ni el universo están fuera de mí; que mi acceso al mundo es 'imperfecto' porque la misma ambigüedad de mi relación con mi mundo es reflejo fiel de la misma esencia del mundo; que el 'cuerpo' es templo de la reflexión; que el mundo nos llega a través de la conciencia perceptiva; que no sólo la mente está en el cuerpo, sino que se conoce el mundo a través del cuerpo; que captamos el espacio externo, las relaciones entre los objetos y nuestra relación con ellos mediante nuestro lugar en el mundo y nuestro paso por él; y que, por tanto, el 'cuerpo' no es 'un objeto en el mundo', sino que forma nuestro punto de vista sobre el mundo.

Para la 'fenomenología crítica' no se presentaría

tal esquizofrenia de una 'mente' (conciencia) como epifenómeno, ya que dicha conciencia no es sustancia independiente, sino un movimiento o proceso de coherencia inseparable de lo corporal, y ningún estado mental sería paralelo a un estado corporal. Ni la mente, ni el cuerpo, son dos procesos diferentes; ni la mente sería la sustancia independiente interactuando con el cuerpo de su poseedor.

Si más allá de los procesos psico-químicos de la percepción, dispondríamos de otras funciones concienenciales que nos permiten darle sentido a dichas percepciones, entonces una 'fenomenología crítica' no cometería el atribuirle per se a la conciencia una finalidad, ni vería la conciencia como una actividad autónoma independiente de los datos que los sentidos le codifican a la realidad objetiva. Es decir, si por el camino de la Fenomenología llegaríamos a pensar que un cerebro aislado y mantenido vivo podría permanecer consciente, por el de la 'fenomenología crítica' ello sería más que un absurdo.

También se nos exige no replicar cierta actitud de la Fenomenología, que constituida sobre el modelo de las ciencias naturales, pero en nombre de recuperar para el pensamiento la experiencia vivida y viviente anterior a las construcciones teóricas de las ciencias naturales, termina denostando del 'naturalismo'; que por tener tanta variedad de campos disciplinarios, su objeto en nada podría identificarse con los intereses, fines y condiciones del anti-naturalismo, evitando reducir la Fenomenología a esa filosofía contemplativa de la versión del segundo Husserl, que se opone al objetivismo de las ciencias naturales (naturalismo) y que sin identificarse ni comprometerse con los intereses, fines y condiciones constitutivos de los aspectos de su objeto tan sólo se limitaría a contemplarlos y describirlos.

Si 'ir a los fenómenos mismos' es, según Husserl, contrarrestar el dogmatismo de las ciencias naturales (física) que sólo ven en los objetos su extensión y causalidad, qué decir entonces ahora cuando desde el desarrollo de las mismas ciencias naturales (teoría cuántica) estamos auscultando la posibilidad del espacio-tiempo 'n-dimensional', y ni qué decir con la incertidumbre de Heisenberg que llegó para quedarse, o con la teoría catastrófica de R. Thom, o con la lógica difusa, o con los fractales.

Una 'fenomenología crítica' evitaría reeditar aquella Fenomenología que, sin actuar sobre la realidad objetiva, se limita a contemplarla y

describirla tal como sus fenómenos se le presentan crudamente a la conciencia, volviendo en cambio a los métodos apropiados de las ciencias naturales y humanas; que no termine dando razón de ellos en cuanto a la riqueza e importancia de sus contenidos, pero que cual 'fenómenos' sólo los vería ahí desinteresadamente permaneciendo presentes, sin en estar en absoluto empeñada en ellos.

'Este desinterés es precisamente la condición esencial de la investigación fenomenológica, la cual no puede llevarse a cabo si no se sustrae, por el acto mismo de su constitución, a las condiciones propias de los aspectos que constituyen su objeto'²⁹⁵

Pero una 'fenomenología crítica' no haría alarde de dicho desinterés, máxime cuando la condición propia de la actitud natural del Hombre sería ponerse en una relación de acción e interacción con el mundo natural. Esa Fenomenología limitada sólo a describir o poner su atención en las estructuras lógicas universales comunes a los diferentes aspectos constitutivos de su objeto y ajena a aquella actitud natural del Hombre, es lo que nos ha llevado a considerar la posibilidad de una 'fenomenología crítica'.

A la luz del 'Éllyolon'

En nuestro parecer es plausible y viable hacer de la Fenomenología una doctrina que, al descubrir esa dimensión lógica-objetiva de la experiencia y vivencia humana, bien distinta de cualquier consideración subjetiva-psicológica, estaría llamada a dejar de tomar al Hombre como un espectador desinteresado de sí mismo; que sin caer en el antropocentrismo de creerse centro del mundo de la realidad objetiva, no se aisle de éste ni deje de ser el centro de su mundo de la vida, tal como tan naturalmente humanos y humanamente naturales hemos venido concibiéndonos en 'Éllyolon'.

Recordemos que el 'Éllyolon', entre otras características, por un lado es un ser-objeto o un ser obyectado a un sujeto o un 'ser dado, echado ante u ofrecido a un sujeto, sin que esta obyección cambie la naturaleza del ser-objeto, aunque sí lo enriquecería de intangibles propiedades otorgadas por el sujeto percipiente (cognoscente), y por el otro es un ser-sujeto que mediante la 'objetivación' algo de lo subjetivo del ser-sujeto (Ello-Yo-criptoYo) se objetivaría alterando la naturaleza del 'Éllyolon' (sujeto).

Así, el 'Éllyolon' no formaría parte del reino de las esencias invariantes y eternas, ya que es de su naturaleza, como en efecto lo ha sido, evolucionar y transformarse.

Este aspecto se tratará más detalladamente cuando nos encontremos ante el tema de las 'Estructuras', que no serían cristales. Es decir, uno de los principales fundamentos de la 'fenomenología crítica' nos quedaría pendiente en su argumentación, cual es el carácter variante y cambiante de las 'estructuras humanas' (biológicas), que se transforman, evolucionan y autoconstruyen de la misma manera que lo hace el 'Éllyolon'.²⁹⁶

Esto, para decir que con el 'Éllyolon' también está implícita la insinuación de una 'fenomenología crítica', de una realidad que no se agotaría ni por, ni en la conciencia; y que aún cuando aquella es obyectada a ésta, la realidad sigue campeando más allá de la conciencia.

Por estar fundamentada en un 'Éllyolon' concebido en su dimensión trascendental de un 'Ellyo' que no estaría para ponerse en trance de desdoblamiento y observarse él mismo desde afuera, ya que redefinimos lo Trascendental como algo entraño al 'Éllyolon', nuestra 'fenomenología crítica' manda de vacaciones a la introspección solipcista y cualquier primado de la interioridad de la conciencia (primer Husserl), quedándonos mejor con el principio de la validez lógico-objetiva de la 'intencionalidad de la conciencia' del segundo Husserl, pero dudando de la existencia de verdades absolutas.

Y cuando el 'Éllyolon' se vuelque fuera de sí hacia el mundo (objeto) lo hace de cuerpo entero con el Yo-Trascendental (criptoYo) incluido, el que cada nada habrá de sorprendernos con sus ráfagas de intuición no-racionales porque él sí no pudo haberse quedado de vacaciones. De ahí que asumamos la 'intencionalidad de la conciencia' mucho más como una 'intención en la acción', y para nada como una intención previa.

Un pensamiento sería inane, ficticio e ineficaz de no estar subordinado a la 'acción', de no conducir a una razonabilidad o razón concreta (no a la razón pura), puesto que toda 'intencionalidad' implica una conducta racional. Esto es, con la 'intencionalidad de la conciencia' se le decreta a la conciencia su destierro de los mundos absolutos de la razón pura, enraizándola en la dimensión de la práctica-teoría-práctica, que es el 'mundo de la vida'.

295 ABBAGNANO, N. *Historia de la Filosofía*; edit. Montaner y Simon, Barcelona, 1956, pág. 445

296 Ver capítulo referente a las 'Estructuras'.

La heterodoxia hereje estaría entonces en la pretensión de hacer de la 'fenomenología crítica' una 'neo-síntesis doctrinaria' de racionalismo crítico, realismo crítico, materialismo, constructivismo, estructuralismo y existencialismo, abandonando la versión de una fenomenología contemplativa,²⁹⁷ del 'yo por sí mismo' de un segundo Husserl, retomando la versión del primer Husserl que ve la fenomenología en su dimensión lógica-objetiva de la experiencia humana y asumiendo otros enfoques como el dado a la Fenomenología por Maurice Merleau-Ponty, entre otros.

Si a la Fenomenología también podría serle común el solipsismo de una vida ensimismada en sí misma y en la contemplación como una existencia relacionada con el mundo, a la 'fenomenología crítica' no le iría tal, puesto que la existencia del Hombre sólo se validaría en la medida que sea una relación del Hombre con el Mundo.

Un Hombre que mediante la participación, la acción, la interacción y la comunicación está volcado fuera de sí hacia el Mundo (objeto) como proceso de 'objetivación', gracias a la 'intencionalidad de la conciencia'; a la par que, así sea sin proponérselo, en plena función cibernética el objeto o el mundo se vuelca hacia el sujeto en pleno proceso de 'obyección' hasta el punto que la naturaleza del sujeto se alteraría, cualificándose, a medida que conoce y sabe más.

Nos queda por desarrollar la última propuesta del filósofo Guillermo Hoyos que mandar de vacaciones al Yo-trascendental,²⁹⁸ lo que de fructificarse ahí sí tendríamos que hablar muy en serio de una 'fenomenología crítica'.

Ergo, por una neo-síntesis criticista

Años después de que el materialismo (Marx, Engels) avizorara la posibilidad real de llegar a conocer la 'cosa en sí', al tiempo que desnudara esas pretensiones de injertarle materialismo al idealismo e idealismo al materialismo, se darían pasos hacia atrás a través de múltiples 'ismos', hasta el punto de que hoy nos dicen que el idealismo sin materialismo es vacío y el materialismo sin idealismo es ciego (Kant).

Con Kant descubrimos que a partir de ciertas formas innatas de sensibilidad o estructuras cogitativas innatas intrínsecas al sujeto (espacio,

tiempo, causalidad, permanencia) se reordenarían las impresiones sensibles recibidas de manera directa e inmediata para transformarlas en Conocimiento o impresiones concientes del sujeto.

Con la 'dialéctica materialista' no importaba tanto si en un determinado momento nuestras estructuras cogito/cogni/cognoscitivas, sociales y morales no nos permitían acceder a mayores regiones de la realidad, ya que suficiente era saber que se estaba en 'Tendencia' de ello, debido a que dichas estructuras no eran estáticas ni pétreas; que merced a la interacción social (comunidad científica) eran, por el contrario, tan dinámicas y cambiantes (cinemáticas) que no sería raro que nos sorprendieran incluso con saltos de cualidad.

Con 'dialéctica materialista' y 'fenomenología crítica' podríamos intentar elaborar un cóctel o neo-síntesis de las doctrinas críticas de aquellos 'ismos' (criticismos) que aún claros en que el proceso de conocimiento nos da la posibilidad de conocer una realidad objetiva existente con independencia del sujeto y que a pesar de aceptar la existencia de las cosas fuera de nosotros, terminarían por concluir que no era posible conocer la realidad objetiva.

Con dicha neo-síntesis pondríamos en su sitio esas versiones de que sólo tendríamos la posibilidad de conocer las apariencias de las cosas objeto de conocimiento, sin poder conocer su realidad y mucho menos su realidad esencial, dejando en simple supuesto o especulación eso de que en últimas tendríamos que resignarnos a no poder conocer nada en su esencia, a no conocer la 'cosa en sí'.

No podríamos limitarnos a considerar que tan solo sería cognoscible lo 'fenoménico'. Si bien el objeto de conocimiento empezamos a conocerlo por su inmanencia mediante un proceso que ha partido de su conocimiento inmediato, haciendo uso de nuestra arquitectura sensorial (célula) y luego conociéndolo más depuradamente mediante procesos de pensamiento, representación, razonamiento lógico (formal y dialéctico), concienciación e intuición, lo cierto es que al hacer uso de la razón ésta no sería suficiente para llegar a conocerlo también en su dimensión trascendente (no inmanente), ya que para conocer lo trascendente del objeto (cosa en

297 Ya en su momento nos iremos ocupando del constructivismo, el estructuralismo y el existencialismo, y de la misma Fenomenología.

298 HOYOS V. Guillermo. Detrascendentalizar el sujeto de la fenomenología; conferencia I congreso colombiano de filosofía, Bogotá, abril 2006

sí Kant-eana) tendrían que usarse o desplegarse otras capacidades que nos permitan captar más datos que los simplemente suministrados por los sentidos.

El neocórtex, a pesar de ser la mayor parte de la corteza cerebral y poseer millares de millones de 'conexiones', sería incapaz de procesar y almacenar toda la cantidad de información binaria suministrada por la realidad objetiva o mundo físico, teniendo más competencia para ello la manera de ser de la Célula. Tampoco la información que contienen los ácidos nucleicos basta para informar las actividades de gobernabilidad de los órganos del individuo ya formado con organización superior, como tampoco permitir que la infinidad enzimática posea autogobernabilidad.

Es decir, estando frente a un canal de sistema informático donde se procesan informaciones mayores a su salida de las de su entrada, entre las posibles explicaciones eficientes y cuerdas no descartamos que pudiera existir otra vía proveniente de algún otro sitio, como la insinuada condición Trascendental.

Entonces, desde la corporeidad totalista del 'Éllyolon' no sólo conoceríamos a través de todo nuestro sistema orgánico-sensorial, ni sólo por nuestro sistema nervioso-neuronal (médula, encéfalo, cerebro), sino que más que conocer también llegamos a saber a través de la inefable dimensión de nuestro profundo y entraño plano orgánico-psico-trascendental del 'sentir entraño'.

Esto es, el conocer no es patrimonio exclusivo de cierta función de la razón (racional), sino que también se conoce a través de otros factores o planos, los que por no ser nítidamente racionales podríamos llamarlos como no-rationales o irracionales, pero que por no estar contra-razón

ni anti-razón valdría la pena intentar relacionar lo irracional con lo meta-racional, tomando así distancia de quienes creen que lo irracional es el atributo de cualquier desquiciado.

Igual que la problemática de conocer la cosa en sí, echamos mano de la existencia del plano Trascendental, intuyéndolo mucho más como algo proveniente de nuestras profundidades del sentir entraño y no tanto como quienes estando en la idea de un pensamiento no empírico nos dicen que los datos no provienen de los órganos sensoriales (aferecias neurológicas) sino que florecen desde las profundas sinapsis del interior mismo del cerebro.

Para nosotros el holismo gestalt-ista comprendería la totalidad organizada de nuestro cuerpo integral (metáfora celular) de ADN, ARN, células, tejidos, órganos, aparatos, cuerpo y conciencia, mientras que para otros el holismo gestalt-ista se reduciría al total de señales cibernéticamente trans-causalizadas que se dan confinadas al interior del mismo cerebro (metáfora del cerebro). Mientras que una se funda en toda la potencialidad del cuerpo entero (bio-orgánico-psico-trascendental), la otra en la potencialidad cogitativa/cognoscitiva del cerebro para conocer y pensar.

Y todo se nos facilitaría en la medida que nos apropiemos del legado de Maurice Merleau-Ponty, recuperando la naturalidad de la humanidad y la humanidad de la naturaleza. Porque más allá de ese otro legado cientifista que todo lo reduce a abstracciones de procesos físico-químicos, necesitamos aprender a buscar la verdad, viendo el Mundo en los sentidos del mundo.

Y en ello nos disponemos a profundizar.