Este arrancarse constituye la conciencia como presencia. No es presencia a todo sino porque no se identifica con nada, presencia a la "durée" de las cosas y de los estados de con--- ciencia, se desprende de ella para constituirse a sí misma y - dar sentido a esta duración.

Midi lá haut, Midi sans mouvement
En soi se pense et convient a soi-meme...
Tete compléte et parfait diademe,
Je suis en toi le secret changement.

El Mundo Exterior.- El hecho de no haber visto todas las implicaciones de la intencionalidad pone a Husserl en apuros - cuando se trata de la existencia del mundo exterior en tanto - es heterogéneo a la conciencia. Ciertos pasajes parecen indu-- cirnos a concluir que un mundo tal es; otros al contrario im-- plicarían un idealismo radical. La evolución de Husserl le con duce hacia posiciones más y más cercanas.

Expondremos primero el realismo husserliano, es decir, lo que en él se explicita o implicitamente afirmación del mundo - exterior, cuyo ser no se reduce a un simple percipi. Luego ve- remos a Husserl orientarse en ciarta forma, a pesar suyo, ha-- cia el idealismo. En fin, trataremos de dilucidar el porqué de este conflicto y cómo se puede escapar de él, colocándonos en el plano sartriano de un análisis, no del conocimiento, sino - del cognoscente.

El análisis mismo que Husserl efectúa de las estructuras del "cogito" implica primero, según parece, la existencia de un mundo exterior, en tanto que es heterogéneo a la conciencia. No hay ningún ser de la conciencia fuera de esta obligación de ser

intuición inmediata del "otro" en tanto que otro (intencionalidad). El "cogito" goza de una doble trascendencia. Es trascendente, en tanto que dotado de poder reflexivo, puede constituirse como presencia ante sus propios actos, su propio dinamismo. Pero es también trascendente en el sentido que "el - ser del cogito" se coloca frente al ser del mundo.

Al hallar la conciencia como sujeto, Husserl la descu-- bre al mismo tiempo como correlativa. Siendo ella sujeto, se constituye negando de sí misma una objetividad que, por lo -- tanto, ella supone. Hay pues a la vez objetividad, sin la --- cual no existiría una conciencia como sujeto, y heterogenei-- dad, del objeto, sin la cual la conciencia no necesitaría des prenderse del objeto para constituirse como conciencia. Huss- erl llega a precisar que la conciencia contiene un "núcleo -- hylético" para permitir el conocimiento de la materia exte--- rior a ella. Los elementos hyléticos -materiales- son los da- tos reales inmediatos de la conciencia. La actividad intencio nal de la conciencia dota "al fenómeno hylético" de un sentido trascendental.

¿No es acaso la definición misma de la intencionalidad, como carácter esencial de la conciencia, de ser ad aliud, ten sión hacia un objeto pre-supuesto? Todo el ser de la concien-- cia se agota en el hecho de entrar en relación con algo que - no sea sí misma. De allí como hemos visto, esta doble serie - de modos -noéticos y noemáticos- que, por correlativos que -- sean, no dejan de afectar por lo tanto a dos realidades dis-- tintas.

Además Husserl señala que una de las primeras comprobaciones de la investigación fenomenológica es que una percepción nos aparece como una doble duración. Al percibir un cubo se desprenden dos duraciones, la interna- de la percepción del cubo y la -objetiva- del cubo mismo. Además Husserl, estudiando la inter-subjetividad admite la existencia de otras conciencias, de otros Yo frente a los cuales se presenta un mundo común. Hay "algo frente a nosotros. La exterioridad del Yo de los demás encamina necesariamente a la exterioridad del mundo. "este mundo, esta Naturaleza, es necesario que exista, si es cierto que llevo en mí estructuras que implican la existencia de otras "mónadas".

o
o o

Todo hasta aquí nos parece llevar a la conclusión de que hay una realidad de los fenómenos exteriores y heterogéneos a la conciencia. Esta conclusión parece menos firme en otros pasajes de nuestro autor. Ya su posición metodológica constituye una amenaza. El filósofo deja de considerar la relación "pensamiento-cosa" y se enfrente a la totalidad "sujeto-predicado" y esto, como lo hemos señalado en el acto del sujeto. Si el método se limita deliberadamente a inventariar el "cogito", parece difícil hallar en él algo que sea heterogéneo a él mismo. Grande es el riesgo de no encontrar aquí sino "percipere" o "percipi", lo que nos lleve ineludiblemente al idealismo de Berkeley.

Creíamos estar a salvo del idealismo radical por la intencionalidad de la conciencia. Pero se entiende dificilmente cómo esta intencionalidad se podía dirigir hacia algo heterogéneo a la conciencia ¿Cómo concebir una interacción entre dos entidades que no participan de la misma naturaleza? Por eso Husserl precisa que la conciencia intencional no se dirige hacia "algo fuera de nosotros" sino a una "objetividad ideal": el fenomenólogo considera "el rojo de mi sensación" y no "este rojo, allá en la pared". Es cierto que Husserl precisa que esta objetividad ideal no es algo contenido en la conciencia como para el idealista. Esta precisión no logra defender a Husserl del idealismo radical. ¿De qué naturaleza en efecto, es esta objetividad? Si es heterogénea a la conciencia debemos admitir que es "algo fuera", lo que, no sin razón, repugna a Husserl admitir; si es de naturaleza psíquica, está pues contenida en la conciencia como un "percipi" y se acabó a la vez con el mundo exterior y con la conciencia como intencionalidad.

Para Husserl, "el ser real" (Wierklichsein) del mundo es inseparable de la "verdad". Se trata de la evidencia para una conciencia de esta realidad. En otros términos si el "cogito", como conciencia intencional, es correlativo a un "cogitatum" -aquí el mundo-, este mundo, recíprocamente no puede ser considerado sino como correlativo al "cogito". Además, la verdad tiene su fundamento trascendental en el "cogito". La existencia del mundo es evidente, pero en el sólo sentido de que este mundo es el correlativo de la conciencia externa que perma

nece el criterio último. "el mundo, escribe Husserl, es una idea infinita correlativa a la idea de una síntesis completa de las experiencias posibles". No se puede otorgar al mundo menos realidad. Pero entonces el "ego" engendra al mundo? En el sentido de "génesis activa" en la cual el Yo produce sus actos propios, voluntarios o racionales, no, contesta Husserl. Pero en tanto que "presencia a...." engendro pasivamente todo un sistema de vinculaciones que, de un dato bruto, hará "la cosa para mí". Hay de temer que pase con este "dato bruto" lo que ocurrió con el "algo" misterioso que, en la percepción kantiana, venía a alojarse en los cuadros a priori, espacio-tiempo. Cae bajo los golpes de la implacable Lógica berkeliana. ¿Es conocido? ¿Es entonces de orden psíquico, es un hecho de conciencia. No es conocido? ¿Cómo entonces una Filosofía que quiere ser apodíctica puede afirmarlo?.

La existencia de la cosa material no percibida no es otra cosa que la posibilidad que tiene de ser percibida, concede Husserl. Su realidad es su "perceptibilidad". Esta noción evoca la materia de Aristóteles que no es y no es tal sino en y por la forma. Pero aquí la forma viene de la conciencia; en la medida en la que la conciencia hace pasar al acto esta pura posibilidad, la engendra verdaderamente, le confiere su naturaleza que es pues necesariamente psíquica.

Husserl no parece conceder a Berkeley y todo lo que éste exige cuando escribe en las Meditaciones: La conciencia, en su conciencia del mundo como en su actividad científica, no sale "de sí misma....Pero como todo este juego desarrollándose en

"la inmanencia de mi conciencia, puede adquirir una significación objetiva? ¿Cómo la evidencia (la "clara et distincta perceptio") puede pretender hacer más que un carácter de mi conciencia en mi?....Querer hallar un Universo del ser verdadero como algo que se encuentre fuera del Universo de la conciencia, es absurdo". Debemos entendernos; es cierto que no hay que querer hallar este ser, es decir, tomar conciencia de él, pretendiendo mantenerlo fuera de la conciencia como intencionalidad. Esto no impida hallarlo como fuera de la conciencia como ser. Que sea captado en el "cono de luz" de la conciencia real o posible y solamente en este cono, estamos de acuerdo. -- Queda por establecer lo que Husserl no parece haber hecho, que el ser de este mundo no es este cono de luz...o admitir que lo es; pero entonces se acabó de la conciencia como intencionalidad, es decir, como esencialmente orientada "ad aliud".

o
o o

Si Husserl ha vuelto a caer en los dualismos insolubles (los del sujeto conocedor y de un objeto heterogéneo) después de haber superado los de la apariencia y de una substancia más allá de sus apariencias, es, según Sartre porque finalmente ha desertado del terreno que había sin embargo tan sólidamente establecido el de la fenomenología del sujeto conocedor, para colocarse sobre el del clásico problema crítico: ¿Cómo admitir a la vez la existencia y la comunicación de dos realidades heterogéneas, la de la conciencia y la del mundo exterior? Fué Husserl llevado así a transferir a la conciencia la totalidad

del ser, a riesgo de ver reabsorberse en ella toda la realidad de la que es conciencia. Había sido necesario inventariar esta totalidad: "mi conciencia del mundo" en lugar de establecerse en los altos lugares de un "cogito" reflexivo, exponiéndose a no poder volver a bajar. Así aparece que la trascendencia del "cogito" es correlativa a la trascendencia del mundo. El fenómeno no necesita ninguna esencia "detrás de él", pero exige - la transfenomeneidad de su ser mismo. Hay el objeto y el ser del objeto, no en el sentido de que el objeto "posee" el ser, participa del ser, de un ser escondido tras de él: es, no más. Pero el ser del fenómeno no se deja reducir a un fenómeno de ser, lo que no significa otra cosa sino que, el ser del fenómeno no existe únicamente en tanto que es percibido, que no se reduce al "percipi", que desborda el conocimiento mismo que tomo de él. Que el fenómeno sea lo que aparece, que lo que aparece sea, no significa que su ser sea (de)aparecer . En el idealismo la conciencia misma corre grandes peligros. Es para sí - misma una apariencia (tener conciencia de este rojo es poder - considerar mi conciencia de este rojo). Es este poder mismo de la conciencia de aparecer a sí misma, de constituirse como conciencia de sí misma, lo que la caracteriza. "Si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia de mesa, sería pues conciencia de esta mesa sin tener conciencia de serlo, o en otras palabras, una conciencia que se ignora a sí misma, una conciencia inconsciente - lo que es absurdo".

Sartre nota juiciosamente que si se reduce el ser al conocimiento que se toma de él, será preciso asegurarse primero

del ser del conocimiento; a riesgo de ver la relación percepción- percibido desvanecerse. Pero qué fundamentará el ser -- del conocimiento? No puede ser el conocimiento mismo (sería - un círculo vicioso). Este ser es pues "transfenomenal" y no - podrá revelarse sino en experiencias existenciales. Debemos - entonces abandonar la primacía del conocimiento si queremos - fundamentar este conocimiento mismo. "Criticarlo" es infecundo. Es preciso inventariarlo fenomenológicamente, o más exactamente explicitar el ser del sujeto conocedor.

¿Cuáles son los datos de este inventario? -La mesa no - está en mi conciencia sino "en el espacio, al lado de la ventana". La mesa se reduce tan poco al "percipi" que es al contrario un "centro de opacidad" para la conciencia. Cada cosa que la conciencia "arranca" de la mesa la remite a otros da-- tos que la mesa parece querer "esconder". Esto, precisa Sar-- tre, no es suficiente para afirmar que esta mesa existe en si pero que sí "existe para mí", implicando la heterogeneidad para mí de esta mesa y de mí mismo como conciencia.

Debemos pues otorgar un ser a esta mesa. Este ser, nos dice el idealismo no es otra cosa que el de un "percipi". Sabemos en todo caso que este ser de "percipi" no se reduce al del "percipiens". Este "percipi" es un pasivo. Pero para ser pasivo, por lo menos es preciso ser. La pasividad no puede afectar a la existencia misma del ser pasivo, sin que todo -- caiga en la nada. La pasividad es forzosamente "un fenómeno "doblemente relativo: relativo a la actividad del que actúa "y a la existencia del que la sufre. Es imposible que el --- "percipere" afecte al "perceptum" en su existencia, ya que -

"para ser afectado, sería necesario que el "perceptum" fuera - "ya dado en cierta forma, que exista pues antes de haber reci "bido el ser".

Si el "percipi" es una creación del "percipiens", tropezamos con dificultades sin fin, ya que si "el ser creado no - es en si mismo sino pura nada, la criatura no se distingue de "ninguna manera de su creador...El "esse est percipi" exigiría "que la conciencia dé el ser a una nada de ser conservándole - " su nada de ser".

Hay finalmente dos posibilidades. O bien la conciencia es constitutiva del ser de su objeto, o bien es relación a un ser trascendente.

El error de Husserl parece provenir de que hace de la conciencia esencialmente "lo que es". Se opone a su objeto -- que se vuelve, correlativamente, "lo que no es". Esta actitud es contradicha por un análisis fenomenológico de las estructuras del conocedor. Parece entonces que al contrario la concien cia es esencialmente "lo que no es". Su dimensión fundamental es la negación. Hemos visto precisamente que se constituye por el "rehuso indefinido de ser cualquiera cosa que sea" negando de ella aquello hacia lo que, por otra parte, se tiende: todo lo que es. "A veces pienso; a veces soy" escribe Valery para-- fraseando a Descartes. "Conocer es no ser". Mi mano puesta sobre esta mesa no conoce la mesa sino porque no es ella. Le está presente, no le es. A partir del momento en donde le sería idén tica, ya no habría conocimiento. Por íntima que podamos concebir la presencia de una conciencia a un objeto, hay siempre entre esta conciencia y este objeto una "nada" que les impida coinci-

dir. No conozco verdaderamente sino aquello con lo que jamás podré identificarme, lo que no soy.

No sirve objetar que me conozco a mí mismo. Lo que puedo conocer de mí (carácter, tendencias, ideas, sentimientos, etc.) es un Yo objeto, tal como lo revelan mis actos pasados, un Yo muerto a la subjetividad. Mi espontaneidad, mi subjetividad, es decir, mi presente, totalmente ocupado en investi-- gar este Yo-objeto, es mi mirada a este Yo, mi conciencia de este Yo. Esta conciencia es esencialmente presencia a ...mi. En su acto mismo de mirar, se aleja de este "mi", no lo es. - Fuera de esta presencia ella es rigurosamente nada.

El análisis fenomenológico del conocedor -y no del conocimiento- al cual Husserl fué infiel, revela que la concien-- cia se pone como un vacío frente a un ser que es aquello de - que ella carece para ser....y para dejar de existir como conciencia aquella que le es el sentido profundo del descubrimien to husserliano de la intencionalidad, cuyo alcance Husserl -- mismo no sospechó. La conciencia se tiende hacia el ser, "aspira" al ser porque no lo es, o más precisamente, para volver a tomar la expresión de Sartre, porque "es en el modo de no - ser". Desde luego la existencia del mundo exterior se revela en una prueba ontológica, como lo había visto Descartes. La - diferencia sin embargo con la argumentación cartesiana es doble. Primero no se trata de partir de una substancia (el Pensamiento) para llegar a otra substancia (la Extensión) mediante la existencia de un Ser perfecto que garantizaría el paso. Segundo la prueba ontológica ya no es sacada de un "cogito" - reflexivo (que una vez aislado de su acto, permanece así defi

nitivamente) sino del ser mismo del conocedor tal como revela sus estructuras al análisis fenomenológico. Esta prueba ontológica que consiste en ver el ser del mundo exterior fenomenológicamente implicado en las estructuras inmediatas del conocedor en su acto concreto puede reducirse al esquema siguiente:

La conciencia se halla, en su acto, como "falta de....." como "lo que no es".

Este ser del cual falta es el objeto conocido en tanto que objeto intencional,

este ser es pues, fuera de la conciencia.

Así la Fenomenología que, con Husserl, no logra conciliar estos dos seres(conciencia y objeto) y reabsorbe uno en el otro, encuentra su acabamiento cuando el análisis del conocedor revela un existente cuya naturaleza entera consiste en carecer de ser, en ser vacío, llamado al ser, presencia al ser, suponiendo, bajo pena de caer en la pura nada, este ser fuera de él que, por esencia, no es.

Abstraer es considerar separadamente lo que no existe precisamente sino con la condición de no estar separado. La conciencia es, en este sentido, una abstracción. Husserl decidió considerar a la conciencia en su "concretud", presintiendo que sólo así podría describirla fenomenológicamente. Su fracaso proviene finalmente de que siendo la conciencia en sí un abstracto, no se puede considerarla concretamente. Lo concreto no es la conciencia sino, como lo vió Heidegger, ni "mi-ser-en-el-mundo". De él solamente debe emanar el análisis fenomenológico y sobre él este análisis debe descansar. Pero aceptar esta totalidad: conocedor de un-conocido, no es acaso rehusar el problema crítico?.

C O N C L U S I O N

Parece que hallamos cerrado el círculo. Hemos partido de un realismo que rehusaba criticar el conocimiento puesto que la Razón debía justificarse a sí misma, lo que era imposible; finalizamos en un existencialismo que declara que el conocimiento no puede ser el fundamento del ser del conocimiento. Los ecos metafísicos que despierta el existencialismo están por cierto muy lejos de concordar con las resonancias realistas y eso casi en todos sus puntos. Lo que nos interesa aquí señalar es esta común "inmersión" en un mundo admitido como un hecho. Evidencia, decían los Peripatéticos; prueba ontológica, dice Sartre. Hemos visto lo que se podía pensar de la evidencia del "sentido común" y que hay mucha distancia entre ésta y la evidencia apodíctica que, con Descartes y Husserl, el hombre no puede impedir exigirse. Esta "evidencia" es un postulado o tal vez una simple opción. La prueba ontológica sartriana no parece tampoco satisfacer totalmente nuestras exigencias. ¿No nos ofrece la conclusión algo que no contengan las premisas? Es evidente que: 1o. si creo en los datos de mi experiencia (análisis fenomenológico de lo existente) y 2o. si esta experiencia me revela a mí mismo como una presencia a un mundo que existe fuera de mí, este mundo <u>es</u> necesariamente. Pero <u>creer</u> en mi experiencia, admitir las estructuras que revela la explicitación de lo existente, es también una opción o un postulado. Es posible que estemos condenados a aquello,