

2
2er



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Escuela Nacional de Estudios Profesionales
ACATLAN

"EL ERROR COMO FUNDAMENTO DE LA
CIENCIA, EN LAS INVESTIGACIONES
LOGICAS DE EDMUND HUSSERL"

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
MARIO MONTES GONZALEZ

Asesor: LIC. FRANCISCO GARCIA O.



1988

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



7835538-9



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE

	pág.
Prólogo	I
1. Analítica de la Percepción	1
1.1. Movimiento y relativismo sensible	2
1.2. Sensibilidad e inteligibilidad	7
1.3. Principios de la inteligibilidad	11
Conclusiones	16
Notas	18
2. Jerarquía epistemológica	19
2.1. Doxa y ortodoxia	20
2.2. Antinomia del moviilismo e inmovilismo	31
2.3. La Existencia del Error	39
Conclusiones	48
Notas	52
3. La lógica pura como idea de la ciencia de la ciencia	53
3.1. Fundamentos de la Ciencia Moderna	54
3.2. Psicologismo y antipsicologismo	61
3.3. La Lógica Pura	69
Conclusiones	77
Notas	80
4. Analítica fenomenológica	81
4.1. Expresión y significación	83
4.2. La Abstracción	93
4.3. Relación de contenidos	97
4.4. Dependencia e independencia de las significaciones	102
4.5. La Conciencia	108
4.6. El Conocimiento	118
Conclusiones	136
Notas	141
5. El error en las perspectivas dialéctica y fenomenológica	143
5.1. Sensibilidad y entendimiento	145
5.2. Error y fundamento	170
5.3. Error y ciencia	181
Conclusiones	189
Notas	190
Epílogo	191
Bibliografía	192

La ciencia se encuentra actualmente en una crisis de principios. La radicalidad de la crisis determina su amplitud. No es un fenómeno local y episódico que se presente en una o varias ciencias con caracteres independientes. Cuando se trata de métodos y de teorías, cada ciencia resuelve sus dificultades con autonomía. Pero a veces las dificultades son de tal índole, que obligan a plantear una cuestión principal: ¿cómo es posible esta ciencia? En este caso, el problema desborda a la misma ciencia en cuyo marco se plantea. El fundamento de legitimidad es común a todas las ciencias: es lo que hace posible la ciencia en general. Para tratar este problema, resultan inadecuados los recursos de cualquier ciencia particular, cuya misión se reduce a investigar un sector definido de la realidad.

Eduardo Nicol, Los Principios de la Ciencia, p. 9

Prólogo.

Existen múltiples interrogantes acerca del ente humano y de su entorno que se manifiestan en diversas modalidades, por lo que esta investigación intenta resolver una pregunta que trasciende a todos los enigmas, ¿qué es el conocimiento? Con la idea expresa que corresponde a toda inquietud del quehacer reflexivo humano por obtener una respuesta: la verdad. Pero la intención es más amplia, pues radica en la pretensión de analizar descriptivamente el error, es decir, sin subestimar un factor esencial, consideramos, que acompaña ineludiblemente las más de las veces nuestras vivencias intencionales.

La finalidad consiste en ubicar uno de los principios filosóficos, en sentido estricto, que es el reconocer nuestra ignorancia. Y no sólo como convicción sino como objetivo central de estudio, tomando como base una crítica epistemológica que sustente los principales aspectos en que opera el aparecer del error, su modalidad de ser y sus distintas relaciones para con la fundamentación del conocimiento. Asimismo, para contextualizar su carácter de posibilidad y destacar algunas de las connotaciones que se pueden relacionar con respecto al error. Sin pretender alcanzar una forma única, sino más bien describir el campo correlativo a diferentes relaciones y niveles en que se muestra, en el proceso cognoscitivo y, sobre todo, cómo o de qué manera se puede emitir y verificar que el error es el fundamento de la ciencia.

II

Para realizar los aspectos arriba señalados nos remitimos a las Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl, donde ciertamente encontramos intereses afines a nuestra preocupación. Esta obra la consideramos como la base sustancial para la elaboración de nuestro trabajo, aclarando que para llegar a tal determinación fue menester todo un proceso de selección y delimitación que resultó como producto, propio del avance paulatino del manejo de contenidos, que se formalizó, en primera instancia, y que se concretó en el presente estudio. Claro está, que esto no demerita otras obras del mismo autor (algunas de ellas señaladas en aspectos determinados), ni tampoco las obras complementarias que hicieron posibles, a fin de cuentas, algunos puntos de difícil comprensión e interpretación.

Por otra parte, consideramos de sumo interés la presencia del carácter de la filosofía clásica griega, con el punto de vista de la dialéctica platónica, en los diálogos que comprenden una teoría del conocimiento, pensamos, y que son Teeteto, Sofista y Cratilo, donde se muestran una serie de elementos que son necesarios para comprender los problemas arriba anotados, evidentemente, bajo una perspectiva diferente; mas no por ello menos importante.

1. Analítica de la Percepción.

Para comprender el proceso del conocimiento es importante tener una noción precisa del contexto y de los elementos que constituyen la percepción sensible, así como de las principales instancias que al respecto se vinculan.

En este capítulo exponemos un análisis descriptivo de la epistemología platónica e intentamos encontrar respuestas a interrogantes como: ¿qué es el conocimiento? ¿quién conoce? ¿qué conocemos? ¿en qué consiste la percepción sensible? ¿son los entes físicos equiparables a los entes reales del conocimiento? ¿cuáles son las características de los entes físicos? ¿pueden ser factores fundantes del conocimiento? ¿qué problemas aparecen en este nivel? ¿se puede identificar a la percepción sensible con el conocimiento? ¿qué relación existe entre percepción y memoria? ¿existen los entes no-sensibles? ¿podemos establecer un modo de ser del error en este ámbito? ¿conforman las impresiones sensibles un posible sustrato para el conocimiento? ¿cómo se comprende la existencia? La solución a estas preguntas la intentamos encontrar a partir del estudio de tres aspectos: movimiento y relativismo sensible; posibilidad e inteligibilidad y principios de la inteligibilidad.

1.1. Movimiento y relativismo sensible.

¿Qué es el conocimiento? Para encontrar una respuesta a esta cuestión es importante que tomemos en cuenta dos instancias fundamentales:

- a) aquella que corresponde a la facultad de conocer que posee el ente humano, la cual se instaura en el contexto de quién es el que conoce, y
- b) aquella que se remite a algo que es susceptible de ser conocido.

Así, consecuentemente, a primera vista se destaca que el conocimiento será producto de la relación entre estos dos aspectos: alguien y algo.

Es importante destacar que el conocer versará acerca de entes reales, pero ¿cómo damos cuenta de los entes? Podríamos suponer que mediante la percepción obtenemos un conocimiento de tales entes (tal que efectivamente existan). Indaguemos al respecto, ¿qué conocemos? conocemos algo puesto que todo conocimiento tiene que denotarse como conocimiento de algo. Este algo es percibido necesariamente por alguien que conoce; sin embargo, ¿en qué consiste la percepción? Inicialmente, hablamos de una relación de alguien con respecto de algo, mencionando que conocer versa sobre entes reales, así tenemos que por medio de la sensibilidad obtenemos una recepción de los entes externos, es decir, estamos tratando de una percepción sensible.

Existe una múltiple y diversa gama de sensaciones que surgen como producto de nuestra relación con los entes físicos de nuestro entorno, y la sensación se manifiesta en forma diferente para con cada entidad per-

cipiente, si alguien se pone en contacto con un ente físico determinado, la sensación que se produce será así para ese alguien ya que así se le manifiesta. De este modo, ese alguien no puede dudar de que la sensación que aparece sea real puesto que así la percibe. Por lo tanto, toda sensación es proporcionada por los sentidos en relación a algo y no necesariamente aparece como propiedad de los entes, puesto que sólo se presenta (la sensación) en una relación determinada. La percepción de algo se da en una forma específica para el percipiente, de la cual no se puede dudar que no sea así, y si ese algo se le manifiesta así y no de otra manera, ese alguien puede decir que algo es así, da cuenta de ello: lo conoce.

Retomando lo anterior, ¿puedo decir que la percepción sensible tiene una correspondencia total con el ente real? ¿puedo identificar al ente real con el ente físico? ¿qué características presentan los entes físicos? Una nota propiamente esencial de los entes físicos que aporta la observación es: el movimiento. Tomando la concepción de Heráclito, tenemos:

"todas las cosas están en proceso de devenir, son susceptibles del cambio. El Cosmos no es más que una imagen que representa a la realidad, como un devenir constante y un perecer constante. Todo lo existente está sujeto a un curso circular de aquello que tiene presente el cambio. Existe un Logos que actúa como Orden Universal, que rige y organiza a todas las cosas".¹

Los entes se presentan con un carácter múltiple, pues cada uno es lo que es y no es otra cosa; empero, esta identidad del ente con sí mismo no permanece ya que todo está en un proceso de constante transforma--

ción, por lo que tal identidad es transitoria. De tal manera que, cualquier ente tiene la condición necesaria de convertirse en su opuesto.

Ahora bien, si tales entes no tienen un estado permanente, ¿qué es lo que permanece? Lo permanente será el conflicto de los opuestos, lo que subyace como fundamento es: la ley del constante cambio, el devenir. Así, ningún opuesto existe independientemente del que le corresponde, la observación nos permite destacar una serie de fluctuaciones semejantes: día-noche, infancia-vejez, etc., que implican una periodicidad natural; la lucha constante de contrarios es la condición necesaria para que el mundo exista, para que un ente exista es menester que exista su opuesto, es decir, lo esencial de la naturaleza del conjunto de los entes es la lucha de contrarios.

Ante tales supuestos, podemos decir que la identidad de los entes es efímera, aludiendo lo siguiente:

Como lo que es en sí y por sí nada es, no existe con alguna que pueda ser denominada rectamente. Supón que tú consideras algo como grande; nada impide que aparezca como pequeño. Si pesado, que se nos muestre como ligero. Con todo ocurrirá exactamente igual, porque de ningún ser podrás afirmar la unidad ni cualidad individual alguna. Todo lo que nosotros decimos que es, es un resultado de la traslación de la mezcla y del movimiento mutuos; (.) porque nada es jamás, sino que siempre está en devenir.

Así, la diversa multiplicidad de entes sensibles no permanece igual en ningún aspecto, si acaso están en proceso de llegar a ser.

En este sentido, somos la medida de lo que deviene, de lo que llega a ser, pero que nunca es. Mas, la percepción no puede de ninguna manera ser percepción de lo que está en proceso de llegar a ser, de lo que deviene. Por lo que respecta a los entes físicos es más indicado afirmar:

"Lo que alguien percibe llega a ser para él cuando la cualidad percibida deviene en el momento en que es percibida sólo para quien la percibe; tal cualidad no tiene una existencia independiente en cualquier otro momento, ejemplo: la cualidad color blanco percibida por la visión no existe independientemente en forma exterior a los ojos, ni dentro de ellos, es más no tiene un lugar preciso sino que deviene en un momento específico, y será así tal para quien la percibe".

En un sentido radical, se dará el caso de que ni siquiera para un mismo percipiente se manifiesten las cosas por siempre iguales, pues tampoco el mismo percipiente permanecerá en el mismo estado, ejemplo: si dos percipientes miran el mismo ente, no verán exactamente los mismos colores, ni siquiera los verá la misma entidad perceptiva en distintos momentos; ya que, a fin de cuentas el estado de su órgano sensible varía permanentemente —considerando que los órganos sensibles también son entes físicos, susceptibles de cambio—.

Recopilando, tenemos que las cualidades no son propiedades de los entes físicos, pues si así fuese tales características denotarían su identidad sin cambio ni modificación ante un agente externo. Por lo que cualidades como lo grande y lo pequeño serían tales no para quien le parece sino para todos los percipientes en general; este hecho resulta

imposible, pues lo que para alguno parece grande para otro parece pequeño, por lo que no podemos afirmar que las cualidades residen en los entes.

¿Cómo dar cuenta de las cualidades? Si todo está en movimiento, si aparece en un mismo momento tanto el órgano sensible como el ente percibido, entonces se tendrá referencia de una cualidad y de su correspondiente percepción. Por lo tanto, las cualidades se destacarán como producto de la relación mutua que se establece en el movimiento, mas no tienen una existencia por sí mismas. Y las referencias que podemos hacer con respecto a los entes físicos son: que están llegando a ser, o bien, que se están produciendo, ésa es propiamente su naturaleza.

Por último, ¿es posible conocer lo que siempre cambia, lo que deviene? En modo alguno, pues, lo que obtenemos del análisis de los entes físicos es: el movimiento y el relativismo sensible, ya que son susceptibles de devenir; por lo que no tienen, en sentido estricto, una existencia real. Los entes físicos producen en el percipiente sensaciones y percepciones; mas no poseen cualidades permanentes sino tan sólo la posibilidad de actuar sobre nuestros sentidos.

1.2. Sensibilidad e inteligibilidad.

¿Presentan una permanencia independiente el ente que se percibe o el percipiente? Sólo se da un agente o un paciente en el momento en que existe una relación entre ellos pues sólo así funciona la capacidad de actuar y de resultar afectado. Si se carece de percepción no hay una acción estable del agente ni del paciente como siendo o como siendo algo definido, no tienen una cierta cualidad, no permanecen independientemente. La percepción es siempre percepción de algo, no hay una percepción de un no-algo. Asimismo, el percipiente es percipiente de algo y lo perceptible es percibido por alguien. Si existe la relación entre el percipiente y lo perceptible es posible la percepción. Así, tenemos que la existencia de algo no se da por sí o en sí misma sino que algo existe en la medida en que es o llega a ser para alguien siempre en relación con o hacia algo. Un algo que actúa sobre alguien y que éste alguien percibe, parecerá así para este alguien; mas no así para otro.

Se da la posibilidad de que algo sea así para alguien mediante la percepción, donde lo percibido en la percepción es su realidad y, dado lo cual, juzgará lo que es para sí como algo que es y lo que no es para sí como algo que no es. Si su percepción es normal (sin una alteración de los órganos sensibles), expresará que evidentemente conoce lo que percibe. La percepción se muestra así como conocimiento; empero, ¿podemos decir que el conocimiento consiste tan sólo en la comprensión de los entes contingentes, de consistencia efímera? ¿es correcta la te-

sis de Protágoras: 'el hombre es la medida de todas las cosas'? Decir que "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son, y de las que no son en cuanto no son"⁴ será correcto siempre y cuando consideremos por todas las cosas a aquellos entes que se presentan en la sensación o en la percepción. Pues, más allá de esto no hay supuestos. Por lo siguiente, si bien el resultado de cada percepción es verdadero en el sentido de que cada quien tiene sus propias experiencias entonces los juicios personales son verdaderos. Pero con esto nada se puede argumentar con respecto a las experiencias y a las percepciones ajenas. Cualquier hombre puede emitir su verdad independientemente de lo que otros experimenten y juzguen como falso.

Si todos los juicios derivados de experiencias individuales producto de la experiencia sensible son verdaderos, ¿cómo podemos pensar en la diferencia insita en los hombres que los hace a unos sabios y a otros ignorantes? Si aceptamos lo expuesto arriba, necesariamente, la filosofía se reduce al absurdo. El análisis de la percepción sensible no nos conduce a saber en qué consiste el conocimiento.

Veamos qué ocurre al introducir otro elemento: la memoria. Interrogamos, ¿es el conocimiento aquello de lo cual tenemos una percepción sensible y una impresión en la memoria? En primera instancia, los actos como el de ver y el de oír nos permiten captar signos y sonidos, y podemos decir o suponer que los conocemos. En el caso de ver algo, podemos decir que conocemos ese algo que se ve; aunque, además, existe el recuer-

do (el recuerdo como recuerdo de algo, algo que se ha percibido y conocido).

Lo anterior nos lleva a suponer nuevamente que la percepción es conocimiento. Si ver es conocer, no ver será no-conocer. De lo cual se deriva que en los casos en que recordamos algo que se percibió, se vió y se conoció, al no tener presente ese algo, al no verlo, necesariamente diríamos que no se conoce. Lo cual es imposible aceptar, pues:

"Recordar será conocimiento de ese algo que se recuerda a pesar de que no se vea o de que no este presente ese algo. De otro modo, tenemos que afirmar que recordar algo es tener conocimiento de ese algo y de que al no estar presente, al no verlo sea no-conocimiento de ese algo. Lo cual nos lleva a afirmar que al mismo tiempo conocemos y no conocemos".

Tal aporía nos lleva a refutar nuevamente la identidad entre conocimiento y percepción.

¿Qué función desempeña la memoria en el conocimiento? Se conoce algo siempre y cuando se tiene una percepción sensible de ello y además esa impresión queda en la memoria. Conforme la percepción sensible se conoce de modo directo, al ver y escuchar se conocen signos y sonidos; pero, ¿es posible no conocer algo de lo cual se tiene información y un recuerdo de ello? Si decimos que percibir es en cierto modo ver, estamos en lo correcto pues al ver algo tenemos conocimiento de ese algo que se ve. Resulta evidente que el recuerdo existe, pues el recuerdo es recuerdo de algo, siempre y cuando sea algo que se ha percibido, conocido.

Si se toma en cuenta que la percepción es conocimiento, necesariamente quien ve algo conoce; pero, ¿qué acontece si alguien pierde la vista? Al no ver algo no lo conocerá. Ahora bien, ¿qué sucede si a pesar de no ver, se recuerda ese algo que no se ve? Recordar es tener un recuerdo de algo, pero si ya no se ve, ¿se perderá el conocimiento? - Percepción en el sentido de ver será conocimiento, y tener recuerdo de algo que en un primer instante se conoció, en el momento de no-ver a pesar de recordar, lógicamente, será un no-conocimiento. Esto por demás, resulta incomprensible.

Recordar algo será propiamente conocimiento de ese algo, a pesar de que se vea o de que no este presente ese algo. Otra paradoja de conocimiento es ver es conocer, se da "cuando se mantiene un ojo abierto y otro cerrado, puesto que esto nos llevaría a admitir que algo se conoce y a la vez no se conoce".⁶ Una más, se mantiene en el sentido de admitir lo opuesto, donde no ver significa no-conocer: si no veo no conozco y si recuerdo lo que no veo entonces no conozco, pero como antes admitimos que se pueda recordar y conocer algo que no esta presente, entonces conozco y no conozco la misma cosa.

Tales aporías nos llevan a refutar, efectivamente, la identidad entre conocimiento y percepción.

1.3. Principios de la inteligibilidad.

¿Podemos refutar la tesis de Protágoras 'el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto son y de las que no son en cuanto no son'? Sí, en el sentido de que a pesar de que admitimos que la percepción que tiene cada quien es indubitable, y de eso se deriva que lo que a cada uno le parece sea así para quién así le parece; pero esto, en el contexto de la percepción sensible. Mas no lo podemos admitir con respecto a los juicios, si lo que parece a cada uno es para cada uno, cada juicio es verdadero para quién lo emite. Así, todos los hombres pueden ser la medida de todas las cosas desvaneciéndose la ignorancia. Sin embargo, los hechos parecen contradecir tal afirmación; pues la sabiduría (pensamiento verdadero) y la ignorancia (creencia en opiniones falsas) son concomitantes de los entes humanos. Por tanto, no cabe duda, el pensar humano es algunas veces verdadero y algunas otras es falso; si existe la ignorancia entonces habrá emisión de juicios falsos.

Siguiendo a Protágoras, mi juicio con respecto a algo y su expresión son verdaderos para mí, mas pueden ser falsos para otros; pero tal falsedad sería cuestionable y sólo quedaría admitir que tal juicio descansa como tal en quien lo emite. En realidad, es más probable que haya múltiples consideraciones que remitan al supuesto juicio verdadero atribuyéndole falsedad, ese juicio es verdadero para uno pero es falso para otros.

La propia tesis de Protágoras bien puede ser verdadera para él, y sin embargo, ser falsa para otros. La verdad o falsedad depende de los posibles puntos de vista de la variedad de individuos, si cualquier juicio es verdadero también serán verdaderos aquellos de quienes se manifiesten arguyendo que la tesis de Protágoras es falsa. De modo que el mismo Protágoras tiene que aceptarlos puesto que afirman que esta equivocado. Además, no podemos obtener un criterio para determinar en qué consiste la sabiduría a partir de la consideración de las cualidades sensibles en el campo de la percepción instantánea, puesto que ahí el hombre será la medida de las cosas en el sentido de aquello que llega a ser para él.

Ahora bien, alusiones como justicia y beneficio no pueden expresarse en términos absolutos, pues los proyectos legislativos son justos y benéficos siempre y cuando se mantengan vigentes y presenten utilidad, pero en este contexto no hay una absoluta firmeza puesto que el hombre no puede predecir certeramente que leyes serán benéficas en el futuro.⁷

¿Es posible que un individuo pueda emitir lo que acontecerá tal y como lo cree? En el caso de dos opiniones,

"La del médico y la del paciente, ambas serán verdaderas pues cada uno cree lo que es verdadero para él; pero, ¿cuál de las dos se cumplirá en el futuro? La del paciente que considera que va a fallecer, o bien la del médico que cree que bajo su cuidado el enfermo sanará sin contratiempos; o bien, se cumplirán las dos creencias".⁸

Es necesario admitir que entre las múltiples opiniones hay una diferencia sustancial que nos hace aceptar unas y rechazar otras, pues cada ente humano puede presentar una experiencia específica en relación a un caso determinado.

Si se tratara de examinar aquello que en el presente o en el pasado resulta o no agradable, poco sería lo objetable al pensar de Protágoras, pero si tratamos de saber qué es lo que en el futuro será o parecerá a cada uno, todos los humanos y hasta el mismo Protágoras carecerían de una experiencia al respecto. Y para estar acordes con él, las cosas son para cada quien lo que le parecen en base a la experiencia, puesto que si no hay experiencia de algo, entonces no hay conocimiento. Por lo tanto, resulta impropio decir que todos los juicios son verdaderos; si bien las experiencias particulares de las sensaciones actuales de cada percipiente son ciertas, así como los correspondientes juicios que se derivan, se manifiestan en un contexto inmediato; pero pretender darles un alcance total vuelve inaceptable la tesis de Protágoras.

Por otra parte, con respecto a las cosas podemos argumentar que éstas presentan cambios. Así, podemos cuestionar, ¿puede la percepción sensible suministrarnos algún tipo de conocimiento? Una característica esencial del conocimiento será la existencia de cosas fijas y estables, pues no existe conocimiento ni es posible afirmar algo de cosas que se encuentran en cambio constante, y si todas las cosas están en devenir, entonces nada es constante. Pues, algo que fluye no fluye como algo

sino que cambia, ese algo escapa a la atribución de permanencia. Así, ¿podemos enunciar algo de una cierta cosa y hacerlo correctamente? En definitiva no, pues a pesar de nombrar una cosa ésta sigue fluyendo, de manera que percepciones como ver y escuchar no tendrán referente puesto que todo cambia en todos sus aspectos. "¿Sólo podremos tener conocimiento de cosas que estén fuera del flujo heraclíteo?".⁹ Pues, en este ámbito ninguna definición de conocimiento puede ser más verdadera que otra, si acaso una mejor que otra. En más, no es posible articular términos de referencia como: esto es así, o llega a ser así sino acaso algo como ni siquiera así.

La percepción no es conocimiento, pues hablar de conocimiento implica, necesariamente, verdades que involucren términos que estén fuera del contexto de la percepción.

¿Existen entes no-sensibles? En la percepción vamos y escuchamos mediante los sentidos, damos cuenta de lo bien y de lo negro, así como de los tonos agudos o graves. Los sentidos funcionan como instrumentos, de modo que los entes percibidos por un sentido no son perceptibles por otro. El sonido y el color tienen su correlato correspondiente, son percibidos por la función específica del sentido de la vista y del oído, respectivamente; es decir, los podemos diferenciar. Mas, ¿qué es lo que nos lleva a pensar en la semejanza o desemejanza entre ellos? ¿cómo nos percatamos de ello? ¿qué instrumento u órgano nos permite hacerlo? ¿se puede aprehender lo común por medio de los sentidos? Responde no

hay un órgano determinado para percibir la diferencia, la igualdad, la existencia, etc., sino más bien la mente misma es el instrumento que discierne sobre los términos comunes que se aplican a las cosas. La mente discierne algunas cosas a través de sí misma y otras a través de las facultades sensoriales. Podemos decir que los entes sensibles no son los únicos entes de conocimiento. La percepción no es el único conocimiento, pues "cosas como la existencia, la semejanza o desemejanza, la igualdad y la diferencia son cosas que la mente aprehende por sí misma. Y cosas como la dureza o la blancura, son percibidas por la mente a través del tacto".¹⁰ El hecho de que ambas existan, su oposición recíproca, la existencia de tal oposición son cosas que la mente se propone aclarar examinando (por separado) y comparando tales cosas.

Las impresiones corporales, son percibidas por el ente humano desde que nace, pero las reflexiones con respecto a su existencia y utilidad se dan por un largo proceso de educación, sólo alcanzando su existencia se alcanza la verdad, y teniendo ésta se alcanza el conocimiento.

Así, pues, "el conocimiento no reside en las impresiones sino en la reflexión sobre ellas, pues allí se alcanza la existencia y se alcanza la verdad".¹¹ Dado que en la percepción sensible no es posible aprehender la verdad, puesto que no toma parte en la aprehensión de la existencia. A pesar de ser infalible, en cierto modo, no tiene conocimiento de la existencia y puesto que sólo los juicios pueden ser verdaderos, todas las verdades están más allá de su alcance.

Conclusiones.

El conocimiento es producto de una relación entre alguien y algo. En el análisis de la percepción sensible, que tiene el mismo tipo de relación, la percepción no se puede equiparar al conocimiento en el sentido de que --a pesar de manifestarse algo en su aparecer como 'real' e indubitable-- no nos refiere a entes reales (permanentes e inalterables) que sean factores fundantes del conocimiento, sino que nos remite a entes físicos susceptibles de modificación (contingentes), donde las posibles cualidades observables sólo tienen una identidad efímera y son así para quien le parecen en un momento específico. Además, el percipiente está sujeto a la alteración de sus órganos sensibles que también son entes físicos.

La percepción sensible no ofrece un criterio adecuado para sustentar aseveraciones que muestren un factor en común o cualidad acerca de lo perceptible, es más bien un contexto propio para la creencia donde de acuerdo a la 'experiencia' se pueden aceptar las consideraciones que son más convenientes; mas no podemos jerarquizarlas como verdaderas o falsas.

El resultado de los juicios que se originan en base a las impresiones se toma como algo 'verdadero' para sí (un juicio individual); pero lo propio sería un juicio verdadero para sí y para otro, pues resulta paradójico que cualquier individuo emita la verdad en base a lo que percibe para sí, siendo que es eviente la presencia del saber y del ignorar en

una comunidad humana.

La tesis de la percepción sensible como conocimiento produce una serie de aporías cuando se relaciona con la memoria, encontrando que en algunos casos se 'conoce y no se conoce a la vez', es en este ámbito imposible comprender la noción de un elemento fundante para el conocimiento y asimismo, es incierto considerar un contexto determinado para destacar el modo en que aparece el error, pues es patente que en este nivel todo criterio de validez es relativo. Por tanto, es necesario entender la función que tiene la mente que toma como sustrato los referentes de la percepción sensible y da cuenta de la 'existencia' de múltiples sensaciones (y de su oposición recíproca), tratando de poner en claro la relación que se efectúa entre las mismas de modo que la reflexión sobre las impresiones corporales nos permite alcanzar la verdad mediante un proceso constante de aprendizaje.

Notas Bibliográficas.

- (1) Clemente Fernández, Los Filósofos Antiguos. Edic. B.A.C., Madrid, p. 70.
- (2) Platón, Teeteto 152b/153c, en Obras Completas, Edic. Aguilar, Madrid, p. 899.
- (3) Cfr., Platón, Teeteto 153c/155a, Op. Cit. p. 900.
- (4) Clemente Fernández, Op. Cit., p. 46.
- (5) Cfr., Platón, Teeteto 163d/164d, Op. Cit., p. 907.
- (6) Cfr., Platón, Teeteto 164d/166b, Op. Cit., p. 908.
- (7) Cfr., Platón, Teeteto 179a, Op. Cit., p. 918.
- (8) Cfr., Platón, Teeteto 178a, Op. Cit., p. 917.
- (9) Cfr., Platón, Teeteto 181a/181b, Op. Cit., p. 920.
- (10) Cfr., Platón, Teeteto 185a/186a, Op. Cit., p. 922.
- (11) Cfr., Platón, Teeteto 186b/187b, Op. Cit., p. 923.

2. Jerarquía epistemológica.

Para comprender la teoría del conocimiento de Platón, elaboramos una exposición descriptiva de los contenidos que aparecen en tres de sus diálogos: Teeteto, Cratilo y Sofista. Con el fin de analizar lo que compete a la doxa (opinión) y a la ortodoxia (recta opinión), al estudio lingüístico y a la dialéctica, para tratar de resolver las siguientes interrogantes: ¿en qué sentido puede ser la opinión falsa la fuente del error? ¿cómo podemos establecer la existencia de la sabiduría y de la ignorancia en base a la relación recuerdo-olvido? ¿es el error exclusivo de la relación entre pensamiento y sensación? ¿podemos encontrar errores metodológicos? ¿qué acontece si cancelamos el error? ¿cómo se manifiesta el error en un análisis lingüístico? ¿en qué consiste la dialéctica? ¿es la comunidad de géneros la solución a la antinomia moviilismo-inmoviilismo? ¿cómo se constituyen los elementos que fungen como fundamentos del conocimiento? ¿cómo se determina el modo de ser del no-ser, y por tanto del error? ¿puede ofrecernos una concepción del error la dialéctica para fundamentar el conocimiento? Estos son los principales problemas que intentamos solucionar, y sobre todo nos interesa destacar la importancia de un reconocimiento de la epistemología en Platón, exenta de prejuicios y de tergiversaciones.

Este capítulo se divide en las siguientes secciones: Doxa y Ortodoxia; Antinomia del moviilismo e inmoviilismo y, la existencia del error.

2.1. Doxa y Ortodoxia.

¿Qué es el conocimiento? Evidentemente, no es la sensación. ¿Será cualquier tipo de opinión? De ningún modo, sino que más bien si acaso sería sólo la opinión verdadera. Tomando en cuenta que hay dos tipos de opinión: la verdadera y la falsa. Cuestionemos: ¿Existe el saber?, ¿existe la ignorancia?, ¿Cuáles son sus diferencias? En primer lugar, consideremos que "todo juicio versa sobre lo que se sabe o bien sobre lo que se ignora por parte de alguien que lo emite, ante esto no es posible afirmar que se ignora lo que se sabe, ni tampoco es correcto decir que se sabe lo que se ignora".¹ ¿Qué acontece con la opinión falsa? Aparentemente, en ésta, se toman cosas que se saben; pero no por lo que realmente son sino por otras que también se saben, conociéndolas unas y otras lo que sucede es que se procede a desconocerlas. ¿Es esto posible? Seguramente no, pues lo que se sabe no puede ser tomado por lo que se ignora, ni tomar lo que se ignora por lo que se sabe. De esta manera, la opinión falsa no es aclarada.

Analizando el asunto bajo otra perspectiva, en cuanto a lo que respecta al ser y al no-ser, parece ser que la opinión que afirma lo que no-es tiene que ser una opinión falsa, según el siguiente argumento: quien ve, ve realmente algo que es; quien oye, oye algo que realmente es; de lo que se sigue que quien opina algo, es claro que opina sobre algo que es, entonces ¿es posible que la opinión falsa sea una opinión sobre lo que no-es? Tampoco podemos afirmar esto, pues quien opina so-

bre algo que no-es, estaría emitiendo un juicio sobre un no-algo; sin embargo, el juicio es juicio de algo, y decir juicio de un no-algo sería equivalente a no emitir juicio. De ahí, que no hay opinión. Así pues, es imposible opinar sobre lo que no-es, de modo que opinar erróneamente no es lo mismo que opinar sobre lo que no-es.

Vemos otro enfoque: la opinión falsa consiste en confundir mentalmente un ente con otro, afirmando la realidad de uno en vez de la del otro, puesto que opina sobre algo y su opinión no es compatible con un ente determinado, esto sería la fuente del error. La opinión falsa aparece constituida como un engaño, bajo la forma: existe la posibilidad de tomar en el pensamiento una cosa por otra.

Aparece un elemento más: el pensamiento. ¿Qué es el pensar?

"Pensar es un discurso interno sobre las cosas que se examinan, un discurso de preguntas y respuestas, donde se afirma o se niega. Y cuando se tiene una explicación precisa, se mantiene una afirmación cancelando la incertidumbre, llegando a emitir una opinión".

El acto de opinar se manifiesta como un discurso oral. Mientras que la opinión es un discurso que se expresa en silencio, al pensar.

Aplicemos los siguientes casos: tenemos que quien toma una cosa por otra afirma para sí que una y otra cosa no difieren en nada x=y; pero no es posible que al opinar sobre dos cosas se piense que una de ellas es la otra. Pues quien define que la opinión falsa es el juicio

que toma una cosa por otra, no expresa nada de provecho; ya que, la opinión falsa no aparece ni adquiere cuerpo, y es imposible que se tome lo que se sabe por lo que se ignora y así caer en el engaño.

La confusión que se presente será al emitir algo que sabemos y tener al mismo tiempo un no-saber. Si bien, es posible que si ignoramos una cosa, posteriormente la podamos aprender mediante una instrucción continua. Tomemos como ejemplo la siguiente figura: "Las almas tienen en mayor o en menor cantidad una cera apta para recibir impresiones, esta cera puede ser más pura o bien impura".³ Todo aquello que se imprime en nosotros, podrá ser recordado y conocido, mientras persista la imagen; lo que se borre o no logre una buena impresión, se olvidará y se desconocerá posteriormente. Y quien posee tal conocimiento podrá relacionar lo que sabe, tanto con lo que realmente sabe como con lo que no sabe.⁴

De esta consideración se derivan los casos siguientes:

- a) el de quien sabe porque tiene un recuerdo de algo en la mente aunque no esté ese algo presente como correlato de la sensación. Aquí no es posible que se tome una cosa por otra, pues se tiene ya su impresión aunque no exista una sensación actual inmediata.
- b) el de quien sabe, pero confunde lo que sabe con lo que ignora o con algo de lo cual no obtuvo una firme impresión. No está el recuerdo bien plasmado.

- c) el de quien ignora y manifiesta que ignora.
- d) el de quien ignora y cree que sabe.

Veamos lo que ocurre en una tipología en el contexto de la sensación:

- el caso de confundir algo de lo que se tiene sensación presente con otra cosa que también se percibe. Ver \underline{x} y ver \underline{y} , afirmando que $\underline{x} = \underline{y}$.
- cuando se toma lo que se percibe por algo de lo cual no se tiene sensación: ver \underline{x} y no ver \underline{y} , y decir que $\underline{x} = \underline{y}$.
- cuando se toma lo que no se percibe por otra cosa que tampoco se percibe, no ver \underline{x} , no ver \underline{y} , y decir que $\underline{x} = \underline{y}$.
- cuando se toma lo que no se percibe por algo de lo que no tenemos sensación, no ver \underline{x} en absoluto, y no ver \underline{y} , y decir que $\underline{x} = \underline{y}$.

Los casos anteriores son posibles de manifestarse, pero hay otros que resultan imposibles, tales como:

- confundir lo que se sabe y de lo que se tiene sensación actual, con su correlación directa \underline{x} , con alguna cosa que también se sabe \underline{y} : de la que se tiene sensación e impronta adecuada. No se da el caso de $\underline{x} = \underline{y}$ sino de $\underline{x} \neq \underline{y}$.
- confundir lo que se sabe y de lo que se tiene sensación y un recuerdo fiel, con algo que ya se conoce: sé, veo, recuerdo \underline{x} , y sé de \underline{y} , y decir que $\underline{x} = \underline{y}$ es imposible.

- confundir lo que se sabe y se confirma de modo sensible, con algo que se ignora, sé de x, veo x, y decir que -x, sino y, tampoco es correcto.
- confundir lo que no se sabe ni se percibe con lo que no se sabe ni se percibe, confundir ? con ?
- ni confundir lo que se ignora y no se percibe con lo que se ignora, ni lo que se ignora y no se percibe con lo que es imperceptible.

Lo posible es saber algo que se sabe, teniendo o no teniendo la sensación actual.

Recopilando tenemos que si conozco a x y conozco a y, y no tengo una sensación actual no por ello los desconozco; también si se presenta el caso de conocer a x y a y, sin una sensación actual, no es posible que proceda a confundirlos. Y si conozco a x pero no a y, sin sensación actual, será imposible que se pueda aseverar que x es igual a y; por lo tanto, sólo podría decir con respecto a la opinión falsa que ésta aparece cuando conozco a x y a y, pero cambio las impresiones correspondientes, aplicando la sensación visual de x al recuerdo que tengo de y; por consiguiente, tengo un conocimiento de x que no va de acuerdo con la sensación que experimento.

La opinión verdadera se presenta cuando tengo una coincidencia entre conocimiento y sensación, donde nunca podré confundir algo que co-

nozco con otra cosa que también conozco, y de los que además tengo una sensación adecuada, acorde.

El error consiste en saber de dos cosas y tenerlas visibles, teniendo sensaciones distintas; y, sin embargo, no proceder a identificar las impresiones con sus respectivas sensaciones. Las cosas de las cuales no se tiene ni conocimiento ni percepción, no serán objeto de error o de opiniones falsas. La opinión es verdadera o falsa, sólo en aquello que percibimos y conocemos; si hay una adaptación entre recuerdo y percepción sensible la opinión será verdadera, mas si se hace de una manera inadecuada, entonces surgirá el error.

Si continuamos con el ejemplo de la cera, tenemos que si ésta es profunda, abundante, lisa y en la medida adecuada, todo lo que procede vía sensible quedará fijado en la mente, en la memoria. Las señales serán puras y tendrán mayor permanencia; esto implica que aquellos que reciben tales impresiones tengan facilidad para aprender y una gran capacidad de retención, sin distanciar las impresiones de su correlato empírico, produciendo opiniones verdaderas. Su claridad ofrece una remisión inmediata a las impresiones correspondientes, mentando los entes tal como son. De ahí, la existencia de la sabiduría.

Por el contrario, habrá quienes tengan facilidad para aprender, pero que también olviden fácilmente y carezcan de claridad. Otros, habrá, que les sea difícil aprender, con poca capacidad receptiva, por lo

que surgirá el olvido pues no tienen claridad. A otros les faltará claridad totalmente, éstos son los que cuando ven, escuchan o piensan algo, resultan incapaces para atribuir las señales correspondientes, quienes se muestran lentos verifican falsas aseveraciones; ven, escuchan y consideran erróneamente a la mayoría de las cosas. Producen ideas falsas sobre o para con los entes, éstos son los ignorantes.

Según lo anterior, se muestra la existencia de opiniones verdaderas y falsas. Donde la opinión falsa no se remite a sensaciones, ni se encuentra en el pensamiento, sino en la conjunción de sensación y pensamiento.

Pero, ¿qué acontece cuando se presenta una confusión con respecto a dos cosas que tan sólo son entes para el pensamiento, de los cuales no hay ninguna sensación? Con los números sólo tenemos una remitenencia mental. Lo descrito arriba no ofrece una respuesta satisfactoria a este problema, puesto que se había considerado que sólo si se tiene sensación se podría entonces presentar la confusión.

"Si se tienen las impresiones de dos números, se supone que se conocen, si se da una confusión sería con respecto a dos cosas que se saben, lo cual resulta imposible dada la afirmación anterior. O bien, de otra manera, la definición de opinión falsa no pueda ser tan sólo la diferencia entre el pensamiento y la sensación".

¿qué es entonces el saber? El desenvolvimiento de la investigación ha procedido sin tener en cuenta que los términos que precisamente quiere descubrir no han sido descritos de manera precisa, tales como: cono--

cer y no-conocer; saber y no-saber; ignorar y comprender, es necesario definir lo que significa saber. Podemos suponer que saber es propiamente la posesión del conocimiento, no es algo que sólo se adquiere sino que es algo que permanece, se le conserva. Questionemos: ¿es posible poseer el conocimiento sin tenerlo? Procedamos a analizar dos instancias: en primer lugar, en un nivel la mente funge como receptáculo de los conocimientos, es decir, poseemos los conocimientos adquiridos; pero también podemos decir que en realidad no tenemos ninguno, pues sólo podemos decir que tengo un conocimiento en el sentido de estarlo pensando, actualizándolo. Una disciplina como la Aritmética sirve de base para todos los conocimientos que tienen que ver con la paridad y la no-paridad: aprendiendo lo que compete a los números podemos instruir, enseñar; considerando cuáles son los números que realmente existen. En consecuencia tenemos que el saber consiste en tener en cuenta los dos niveles: la adquisición y posesión de conocimientos, y el tenerlos en el sentido de actualizarlos. Pues los conocimientos poseídos y aprehendidos en tiempo anterior, son menester de un aprendizaje posterior al recordarlos uno por uno, lo que da como resultado el detentar lo que ya se poseía. Es decir, aprender por sí mismo lo que ya se sabe.

Un aspecto será poseer el conocimiento y otro será el detentarlo, ya que es imposible no ser dueño de lo que ya se posee, aunque se pueda emitir con respecto a ello una opinión falsa. Es indubitable que en vez de un conocimiento se posea otro. Así, el error desaparece cuando se consigue lo que se deseaba obtener, dando una opinión de entes reales.

Si en el acto del juicio se confunde una cosa con otra, tenemos que de un mismo ente se tiene conocimiento y también un no-conocimiento, en el sentido no de ignorarlo sino de ya poseerlo aunque sin actualizarlo, debidamente. Así,

"en el caso de los números se puede conocer a dos de ellos y cuando aparece confusión se emite un juicio falso (pues se tomará a uno por el otro), aunque quien lo emita no precisamente dirá que es falso sino que quizá convendrá en la convicción de que sabe y no en la de quien ciertamente ignora. Pues, pensaría que alcanzó un conocimiento mas no un no-conocimiento".

Si admitimos lo notado arriba, caeríamos de nuevo en el problema sobre el criterio de verdad y lo que lo sustenta. De tal manera que la búsqueda de la opinión falsa resulta infructífera, pues no se consideró analizarla después de definir el pensar y el conocimiento. Ya que, si no sabemos que es el conocer cómo resulta la opinión falsa. Tampoco podemos decir que el conocimiento se identifica con la opinión verdadera --emisión de un juicio verdadero--, pues esto sería análogo al veredicto que se emite en un juzgado donde los jueces se convencen plenamente acerca de determinados hechos en base al testimonio de un sólo testigo, prescindiendo de los de todos los demás, adoptando la opinión como verdadera, sin considerar al conocimiento que encierre el juicio, estimando recto su convencimiento, pues pronuncian una sentencia justa. Esto es imposible, porque si en los tribunales la opinión verdadera se identifica con el conocimiento, jamás el juez más eminente dictaría un juicio correcto sin conocimiento. Por tanto, parece ser que la opinión verdadera y la ciencia son algo distinto.

Así las cosas será posible afirmar "el conocimiento es la opinión verdadera acompañada de razón".⁷ Tenemos que sin razón no existe el conocimiento, puesto que sólo es posible aprender algo si existe una razón de ese algo.

Existen elementos primarios de los cuales no es posible dar una razón tales como: mismo, aquello, solo, esto, etc. Y, hay otros elementos que son compuestos, que de la forma en que se relacionan reúnen condiciones para dar una razón. ¿Es posible que los elementos sean irracionales e incognoscibles, pero aprehensibles por los sentidos? Esta cuestión surge por lo siguiente: cuando alguien emite una opinión verdadera de algo, aún sin llegar a intuir su razón, su mente capta la verdad sobre esto, a pesar de no poseer aún su conocimiento. Destaquemos que quien no puede dar ni recibir la razón de un ente carece de su conocimiento, mas si se le añade una razón posee entonces todas las percepciones, y tiene un conocimiento total de la cosa. Si esto es cierto, entonces la opinión verdadera acompañada de razón: es conocimiento.

Pero, si analizamos la afirmación anterior, quizá exista una recta opinión acompañada de razón que no sea conocimiento, tal como: el pensamiento como imagen vocálica, donde no está clara la conformación del todo a través de los elementos, donde no se cuenta con alguna señal que distinga al ente de todo lo demás, por ejemplo: Sol, el más brillante de los cuerpos que se mueven en el cielo, alrededor de la tierra. Sólo si se capta la diferencia característica de un ente se capta su razón, y

sólo alcanzando lo común, se posee la razón de los entes cuya comunidad se percibe. Por lo tanto, el que a la recta opinión acerca de los entes añade la diferencia característica, adquiere ya un verdadero conocimiento de aquello de lo que antes forjábese como una opinión.

Si de x tengo una recta opinión y si le añado su razón, entonces conozco x, si no sólo opino de ello. Esa razón es la interpretación de la diferencia de x. Mientras en la opinión no se puede alcanzar a ver con la mente en qué se diferencia x de otra cosa.

Conocer es lo mismo que apropiarse del conocimiento. Y éste es la recta opinión acompañada del conocimiento de la diferencia: Conocimiento es igual a la recta opinión con el conocimiento de la diferencia.⁸

2.2. Antinomia del moviismo e inmoviismo.

¿Cómo encontrar la Verdad? Parménidas nos dice que existen dos vías para indagar acerca del conocimiento. En primera instancia nos encontramos con la consideración de que las cosas son y no son, basados en la premisa: "Ser y No-Ser parecen algo idéntico y diferente"⁹. Es decir, que la consideración cotidiana muestra que las cosas padecen de la contingencia, puesto que mediante nuestros sentidos podemos percatarnos de que los entes tienen una existencia sujeta a la espacialidad y a la temporalidad, lo cual hace que dos percepciones de un mismo ente en diferentes unidades de tiempo sean en un momento y no sean en otro momento, o que estén en un sitio y que posteriormente se encuentren en otro.

Parménidas considera que tales verificaciones se dan en el contexto de la doxa donde las cosas padecen de la verdad y de la falsedad, y en un sentido radical si tomamos en cuenta la premisa: "el No-ser existe y que su existencia es necesaria"¹⁰, nos conducirá al error; pues, esta característica es del todo impensable. Parménidas establece que el No-Ser es incognoscible, puesto que se carece de la posibilidad de expresarlo.

La segunda vía, es la que Parménidas denomina como la más apropiada para llegar e encontrar la verdad: "el Ser es y el No-ser no es".¹¹ Lo

cual quiere decir que al descartar la posibilidad del No-Ser, se elimina la contradicción que impide captar al ser como unidad y de asimilarlo con la verdad --ésta para ser tal, necesariamente, será también una--.

Otra premisa es: "el pensar y el ser son una y la misma cosa"¹², la comprendemos en el sentido de que el pensamiento no es un acto verbal, no es un acto hablado sino un acto exclusivo del intelecto. Por medio de los sentidos captamos la multiplicidad de las cosas; pero con el pensamiento unificamos la diversidad en unidad, tal unidad es algo exclusivamente pensable que nos permite entender la relación entre ser y pensar, esta unidad así concebida es aquella auto-reflexión que elimina las oposiciones de las parcialidades y de la diversidad. Así, decimos que el Ser es Uno y no existe contradicción.

Otras categorías son:

"el Ser es atemporal, el ser tiene que haber salido del ser o de la nada; de la nada no puede salir y tampoco de sí mismo, por lo que no ha tenido principio ni fin; el Ser es imperecedero, pues al ser atemporal no admite generación ni corrupción; el Ser es entero e inmóvil, al ser total no le falta nada y al no existir el vacío no puede trasladarse a ningún sitio, por lo tanto, no se mueve".¹³

Estas aseveraciones son verdaderas en el sentido de que no admiten contradicción. Una derivación de este tipo de pensamiento es la afirmación de que sólo es posible pensar en algo que existe, de lo que no existe no es posible pensar. Y si el pensamiento es de algo que existe

tal pensamiento será realidad y por lo tanto verdadero. La expresión de tal pensamiento será, por consiguiente, verdadera; de este modo, no puede existir la opinión falsa ni el razonamiento falso: Todo discurso será verdadero.

Verifiquemos tal concepción en las distintas tesis con respecto a la verdad de o sobre las cosas en el contexto del lenguaje, basándonos en el diálogo El Cratilo. Según Hermógenes: "La exactitud de los nombres consiste en lo que los seres humanos imponen por común acuerdo".¹⁴ Es decir, por convención; por lo que la asignación de un término a una cosa no se da bajo la consideración de una propiedad natural puesto que tal asignación es producto del uso y de las costumbres humanas, al grado que "uno mismo puede asignar nombres a los seres aunque para los demás no signifique lo mismo".¹⁵ Pero, ¿es válida tal proposición? En primera instancia damos por evidente que el acto de hablar es susceptible de verdad o de falsedad, si realizamos el acto de hablar atendiendo a la verdad conformaremos un discurso verdadero que expresará las cosas tal como son, su fin es el de asignar nombres con respecto a aquello que es; si todo (discurso) es verdadero las partes que lo constituyen también lo son y las partes más pequeñas (los nombres) son verdaderas, de modo inverso el discurso falso es producto del acto de hablar que atiende a la falsedad donde se asignan nombres a las cosas que no son y, consecuentemente, sus partes son falsas --por ende, la configuración de un nombre falso--. Tenemos tanto nombres verdaderos como nombres falsos.

Si aceptamos la tesis de Hermógenes: que la exactitud de nombres es por convención y que así se designa a las cosas, caemos en un relativismo. Claro es que cada ser humano puede denominar a las cosas tal y como considere necesario, esto será correcto desde una perspectiva individualista donde todos los nombres son correctos y la validez reside en quien mienta la cosa.

Lo anterior es análogo a lo que ya tratamos con respecto a Protágoras, donde todos los puntos de vista son válidos; pero, ¿qué acontece con el discurso en cuanto a la comunicación? ¿es la verdad múltiple y accesible para todos? ¿que hay de la falsedad y de la mentira, son inexistentes? Tratemos de resolver estas cuestiones destacando que en la esfera del contexto humano hay claras diferencias destacando que en la esfera del contexto humano hay claras diferencias, tal como la bondad y la maldad. Es decir, no todos los entes humanos son buenos sino que a unos los tratamos como razonables cuando son buenos y las referencias con respecto a los malos los calificamos como irrazonables. Ahora bien, si decimos que la verdad acerca de las cosas reside en tal como le parece a cada uno entonces será verdad tanto el discurso del ente humano razonable como el del ente humano irrazonable; pero esto es absurdo, ya que de ningún modo se puede considerar como verdadero el discurso de alguien irrazonable. Por lo tanto, la tesis de Hermógenes como la de Protágoras caen por su propio peso, es contradictorio decir: el hombre irrazonable es la medida de todas las cosas.

Si no es por convención que se da la exactitud de las palabras, podríamos aceptar la tesis de Eudemo: "Todas las cosas existen análogamente para todos simultáneamente y siempre".¹⁶ En modo alguno, pues no es posible que todas las cosas sean lo mismo para todos, ¿cómo explicar los equívocos inherentes al conocimiento? Será entonces que "las cosas tienen por sí mismas un cierto ser permanente que no es relativo ni depende de nosotros"¹⁷, es decir, para que las cosas sean lo que son no necesitan de nosotros y no porque las denominemos con ciertos nombres dejarán de ser lo que son, las cosas existen por su propio ser conforme a su naturaleza.

Verifiquemos, tenemos en primer lugar que los actos son una forma determinada de la realidad, por lo que la realización de los actos no se debe a nuestra forma particular de opinar sino que le corresponde una propia naturaleza. ¿Es posible hablar bien según nuestra opinión? No, sino que para hablar bien es necesario atender a las normas sobre la forma que las cosas naturalmente tienen de expresar y de ser expresadas mediante la palabra. De otro modo, seguiríamos en la doxa, en lo múltiple y diverso, sin llegar a la uniformidad con respecto a los nombres exactos de las cosas.

Hablar es un acto que se refiere a las cosas: se nombra o se denomina, el nombrar es también un acto, y si los actos tienen una naturaleza peculiar no se mentará de las cosas según nuestro gusto sino atendiendo

al modo natural que las cosas tienen de nombrar y de ser nombradas, donde nombrar algo será nombrar con alguna cosa: con el nombre, tal es un instrumento que nos sirve para la instrucción, para dar cuenta de lo que las cosas son en el ámbito de la comunicación humana. El nombre sirve para diferenciar y distinguir la realidad, imponiendo sonidos y sílabas que convengan propiamente a lo natural de cada ente: los nombres corresponden naturalmente a las cosas; más no todos pueden crear nombres sino tan sólo aquellos que destaquen los nombres naturales de cada cosa. Los nombres exactos serán los que son emitidos por los más sensatos sin importar que haya cambios de estructuración, lo que interesa es que el nombre conserve su valor.

Analicemos el estudio que se hace, en el mismo diálogo, sobre las raíces de los nombres para tratar de comprender su naturaleza:

- de los dioses tal como: Sol, Luna, Tierra, Astros, etc., tienen la característica de ser movidos con un movimiento y un curso perpetuos, pues el término zei (dioses) se deriva de Zéin que significa correr.
- el nombre psyché (alma), se deriva de fyséjen-fyséchen (fuerza), de ojéi-ochéi (pilota), de ejei-echéi (sostiene), y de fysis (naturaleza); así psyché (alma), es la que mantiene y pilota la naturaleza de todo el cuerpo para hacerla vivir y moverse.
- el nombre frónesis (pensamiento), se deriva de fora noesis (in--telección de movimiento y del flujo), y de foras onesis (auxiliar del movimiento).

- Episteme (ciencia) significa alma siguiendo las cosas en su movimiento.
- synesis (comprensión) se deriva de syniénaí (ir con), de epistás-zai (estar en contacto de), y de syniénaí (alma que acompaña a las cosas en su movimiento):
- sófia (saber) significa estar en contacto con el movimiento o traslación.
- arste (virtud) deviene de aei reon (lo que fluye siempre).
- blaberón (nocivo), deviene de blaptón to roun (lo que daña), y de houlómenon futein, (voluntad de atar).
- anía (pena), de an...iénaí (lo que impide el movimiento).¹⁸

Según lo anterior atendiendo a las raíces de los términos podemos decir que la naturaleza de cada ser se manifiesta en base al movimiento, ¿qué hay de cierto en esta afirmación? Observemos otro enfoque sobre el análisis de los nombres, tenemos que:

- Episteme (ciencia) se deriva de istesi (lo que detiene nuestra alma sobre las cosas).
- Historia también de istesi (detención del flujo).
- Mnemo (memoria) de nomé (alto en el alma).
- Amazía (ignorancia) se deriva de ama zee iontos (marcha que acompaña a dios en su movimiento).
- Akolasia (libertinaje) es la acción de seguir las cosas.

Los nombres que se habían aplicado a las cosas peores en base al movimiento, aquí aparecen como semejantes a los que designan a los mejores en base al reposo.¹⁹

¿Cómo atribuir el ser a lo que está en movimiento? Si nos basamos en la idea de movimiento no es posible, pues para conocer el ente al que se le asigne un nombre es necesario que se conserve en un estado determinado.

Si el conocimiento permanece, siempre será conocimiento, y si el conocimiento cambia será otra cosa distinta y dejará de ser conocimiento, porque no es posible determinar que la naturaleza de los nombres sea atribuible al movilismo. Por otra parte, ¿cómo atribuir la naturaleza de los nombres al inmovilismo, si decimos que sólo es posible pensar en las cosas que son, mas de las que no son no es posible conocerlas pues son impronunciables. Además, si ambas series de análisis fueron pensadas entonces las dos son verdaderas, lo cual cae en contradicción; ya que existente significa tanto alma siguiendo las cosas en su movimiento como también aquello que detiene nuestra alma en las cosas, lo que implica, nuevamente, una antinomia entre movilismo e inmovilismo que hay que resolver. Y parece ser que los análisis sobre los nombres no aportan una base firme para una demostración lingüística de la naturaleza de los entes.

2.3. La Existencia del Error.

¿Qué es la Dialéctica?, ¿cuáles son los elementos constitutivos de la Dialéctica?, ¿de qué tipos de problemas da cuenta la Dialéctica?, ¿cómo se fundamenta el discurso filosófico?, ¿es posible una sabiduría total? Consideramos que es importante obtener una clara descripción y comprensión de tales interrogantes para fundamentar la existencia de la propia filosofía y sobre todo para comprender la función que puede desempeñar la acotación del error en el proceso del conocimiento.

¿Qué es la Dialéctica? La Dialéctica es el arte verdadero de la conversación filosófica y su tarea principal consiste en descubrir las diferencias que existen al separar las cosas que son semejantes en cuanto a lo que son dentro de un mismo género, su nota característica es la división de las cosas por géneros con la finalidad de evitar el tomar una forma que es idéntica por otra que no lo es, y permite no confundir las formas que son distintas con formas que son idénticas, además:

"El dialéctico advierte una forma única, desplegada y extendida en todas las direcciones a través de una pluralidad de formas que son recíprocamente distintas, a las que una forma única envuelve y abraza exteriormente. El dialéctico advierte una forma dispersada y difundida a través de una pluralidad de conjuntos sin romper la unidad de los mismos, también da cuenta de la diversidad de formas solitarias y aisladas".

Esto permite la posibilidad de discernir género por género las asociaciones que son posibles y las que no lo son.

El dialéctico no es sino el filósofo que considera que lo más importante es alcanzar la verdad mediante un constante reflexión que pone a prueba sus propios argumentos, renovándolos continuamente, con el deseo expreso de indagar sobre la naturaleza de las cosas en una búsqueda incesante de lo que es propio y esencial de una cosa para distinguirla de alguna otra.

¿Por qué nos habla Platón de formas? ¿qué entiende por formas? Por formas hay que comprender términos tales como: semejanza, desemejanza, diferencia, igualdad, existencia, etc., que son cosas que la mente aprende por sí misma y que son producto de la reflexión humana en un largo proceso educativo. Tal reflexión versa sobre los entes sensibles que son resultado de la percepción de cosas físicas y en base de la existencia de las sensaciones y a la oposición recíproca que se manifiesta entre ellas la mente puede destacarlas con el fin de aclarar, examinar y comparar las sensaciones. El conocimiento no reside en la impresión sensible --como antes se ha examinado--, sino en la reflexión sobre las impresiones, sólo en ese nivel se alcanza la existencia y la verdad.

¿Por qué se toma a las formas como entes reales? Los entes reales son aquellos que son susceptibles de ser conocidos mientras que los entes físicos no tienen como característica la permanencia, sólo podemos tener conocimiento de aquello que no cambia y tal aspecto es el de los entes reales o formas.

¿Es posible que se presente algún tipo de asociación en la relación entre géneros? Entre los géneros:

"unos se prestan a una comunidad recíproca y los otros no, comunidad que algunos admiten respecto de algunos, otros respecto de muchos y otros, finalmente, penetrando en todo y todas partes no encuentran nada que les impida entrar en esa comunidad con todos".²¹

¿Es posible, entonces, resolver la antinomia entre géneros como movimiento y reposo, con respecto a la existencia? La existencia, el reposo y el movimiento son términos comunes, de máximo alcance. El reposo y el movimiento no pueden mezclarse uno con otro, no es factible que lo inmóvil se mueva ni que lo móvil no se mueva. Mientras que el reposo y el movimiento con respecto a la existencia admiten relación, participan en el sentido de que ambos son. Si añadimos dos géneros más: lo idéntico y lo distinto tenemos que con respecto a los anteriores cada género será distinto de los dos restantes y con respecto a sí mismo cada género será idéntico, la existencia es idéntica a la existencia, el reposo es idéntico al reposo, y el movimiento es idéntico al movimiento.

En la relación de uno con respecto de otro, la existencia es distinta del reposo como del movimiento, el reposo es distinto del movimiento y de la existencia, etc. Lo mismo es aceptable para lo idéntico y para lo distinto, así como para cualquier otro género, cada uno admite su propia identidad, pero en relación a los otros cada uno es distinto.

Lo anterior se demuestra aludiendo al reposo y al movimiento que

son distintos entre ellos e idénticos en relación con sí mismos, lo que no significa, de ninguna manera, que sean lo distinto o que sean lo idéntico; pues, en el caso de que el movimiento y el reposo fuesen lo mismo que lo idéntico entonces el movimiento sería lo mismo que el reposo y viceversa, donde cada uno participaría de su contrario; pero esta noción es inadmisibile puesto que el movimiento y el reposo no son lo idéntico.

Por otra parte, tenemos que los géneros son o existen; pero esto no quiere decir que por el hecho de que son sean idénticos ya que existencia e identidad son distintos también. Asimismo, relacionando la existencia y lo distinto resulta que éstos son distintos, así "todo lo que existe tiene como caracter necesario la no-existencia, lo que es más que relativamente a otra cosa".²² Lo distinto aparece como una forma que se extiende a través de las otras formas, donde cada una de ellas es distinta del resto al participar de la forma de lo distinto.

Recopilando, podemos decir que en la relación entre movimiento y reposo los géneros son distintos, el movimiento no es reposo a pesar de que el movimiento es o existe puesto que participa de la existencia, y asimismo, el movimiento no es lo idéntico; pero el movimiento es idéntico en el sentido de que es igual a sí mismo porque participa de lo idéntico, por lo que el movimiento es idéntico por su participación en lo idéntico en relación a sí mismo y el movimiento no es lo idéntico por

la comunidad que tiene el movimiento con lo distinto, tal comunidad lo separa de lo idéntico volviéndolo no-idéntico sino distinto. Así las cosas, decimos que es idéntico y no-idéntico; pero, bajo dos puntos de vista diferentes.

Si suponemos que el movimiento participa del reposo entonces el movimiento se tornarfa estacionario; lo cual es absurdo, puesto que unos géneros se prestan a la mezcla mutua y otros no. El movimiento es distinto a la existencia, al reposo, a lo idéntico y a lo distinto, y si el movimiento es algo distinto de la existencia, el movimiento es realmente un no-ser, aunque es o existe al participar de la existencia. En este sentido, "todos los géneros son no-ser, porque lo distinto hace que cada uno sea distinto de la existencia y por tanto sea no-ser; por el contrario, al participar de la existencia, son ser y se denominan seres".²³

La existencia es distinta de todos los demás géneros y toda vez que los otros non o existen tantas veces la existencia no-ser, mencionar la no-existencia (el no-ser) no quiere decir algo que sea contrario de la existencia sino que más bien es algo distinto de ella, ya que no es el caso de que la negación sea lo mismo que la contrariedad, "el no ó el no como prefijo significa que alguna cosa es distinta".²⁴ Por ejemplo, es ser o existe tanto lo justo como lo no-justo; es o existe tanto lo bello como lo no-bello. Todo lo demás es susceptible de la misma fórmula,

puesto que la naturaleza de lo distinto se clasifica entre los seres y porque ella misma existe, sus partes que la conforman serán comprendidas como seres o como existentes.

Cuando se oponen partes de la naturaleza de la existencia con partes de la naturaleza de lo distinto, tal oposición no tiene menos existencia que la propia existencia pues lo que expresa no es lo contrario de la existencia sino que es una cosa distinta de él. La no-existencia no es inferior a ninguna otra cosa en existencia, puesto que tiene su propia naturaleza.

La naturaleza de lo distinto existe y se distribuye en sus relaciones mutuas, de cada parte de lo distinto que se opone a la existencia, esto es lo que constituye el no-ser en realidad, por lo que es imposible que el no-ser sea lo contrario de la existencia, pues también es. Además, la existencia no-es de modo infinito, pues cada vez que enunciamos algo estamos destacándolo por sobre la existencia, y los demás géneros individualmente o en su totalidad bajo múltiples aspectos no-son. Resulta imposible demostrar que lo idéntico es lo distinto, que lo grande es lo pequeño, que lo semejante es desemejante, pues eso no tiene una verdadera observación crítica. Y, bajo la consideración de que la base del razonamiento es la reciprocidad de la comunidad de formas, es inútil separar a cada cosa de todo lo demás sin admitir su participación o su no participación. Así, pues, las formas tienen una identidad permanente y

pueden constituir la base de conocimientos verdaderos, fijos y estables.

Con lo anterior, tenemos que en este contexto de las formas y su comunidad no opera el principio heraclíteo de la lucha de los contrarios y, también podemos falsar la premisa parmenídea que implica la no existencia o el no-ser --que se deriva de la relación de una forma con respecto a otra--.

Con respecto al conocimiento se torna clara la comprensión de la naturaleza de la diferencia para analizar si el pensamiento, la opinión y la imaginación, pueden participar o no de la diferencia y, consecuentemente, del no-ser.

¿Son el discurso, la opinión y la imaginación, formas que participan de la existencia? La respuesta tiene que ser afirmativa, porque de otro modo negaríamos la existencia del conocimiento y de la propia filosofía. Es preciso demostrar que estas formas participan de la diferencia y del no-ser, emitiendo que es posible la opinión falsa y el razonamiento falso, de otra manera toda opinión y todo razonamiento serían verdaderos, lo cual implica que para cualquier ente humano exista la denominación de sabio, cancelando la falsedad y el error.

¿En qué consiste la falsedad? La falsedad se constituye cuando lo que uno se represente o lo que uno enuncie sean no-seres tanto en el

pensamiento como en los razonamientos, si hay falsedad entonces hay engaño, si hay engaño es posible que existan imitaciones (copias).

¿Participa el razonamiento y la opinión del no-ser? Si la respuesta es negativa no habrá falsedad, si la respuesta es afirmativa existe la posibilidad de que puedan ser falsos; demostración: en el conjunto de los nombres no podemos decir que en todos se presente un total acuerdo, ni que exista ninguno sino que es más viable que unos se presten a la concordancia y otros a la discordancia. Ya que, si los enunciamos en serie algunos adquieren sentido; pero si no tienen acuerdo carecería de sentido. Para designar a lo existente tenemos dos tipos de signos: los nombres y los verbos, si tenemos una serie de sustantivos, éstos no constituyen un razonamiento, ni tampoco lo constituyen una serie de verbos, pues unos no indican acción o no-acción y los otros no indican el modo de ser de algo existente o no-existente, sino que sólo relacionándolos se produce un acuerdo y se constituye un razonamiento, ejemplo: el ente humano aprende; tales expresiones hacen referencia a cosas que son o que devienen, de cosas que fueron o serán y no se limita a nombrar sino que realiza algo que tiene una perfección o un fin al entrelazar los nombres con los verbos.

El conjunto del razonamiento es discurrir o razonar, si esto es así se deduce un razonamiento sobre algo o sobre alguien, se razonará algo que tendrá la cualidad de ser o de no-ser, atribuyéndole la verdad o la

falsedad; será verdadero cuando se emita algo de alguien tal y como es, será falso si se emite una cosa distinta de lo que ese alguien es en realidad. Por lo tanto, existen una gran cantidad de seres y de no seres para cada realidad.

Lo que constituye el razonamiento falso será una relación de nombres y de verbos que enuncie como si fuera distinto lo que es idéntico o como existente lo no-existente.

Según lo anterior, tenemos que considerar que es posible que tanto el razonamiento como la opinión participan de la modalidad del no-ser, lo que implica que es posible la imitación de los seres y que se conforme con la aptitud para producir estas imitaciones el arte de la ilusión y del engaño.

Por último, podemos reconocer que existe una imitación del conocimiento, que parte de opiniones al analizar los argumentos y se atribuye el conocimiento. Tal acontece con la Sofística que es un arte de la contradicción, y que se sustenta en opiniones produciendo sólo simulacros; es un arte que crea imágenes y que se desarrolla mediante discursos refinados, caracterizados por la mimética. La Sofística es de hecho distinta a la Dialéctica en el manejo de contenidos.

Conclusiones.

Para Platón, en primera instancia, la fuente del error es la opinión falsa, considerada en el análisis de la doxa como una confusión mental que toma una cosa por otra --no en el sentido de tomarla como una confusión entre cosas que ya se saben (pues lógicamente no se puede saber lo que se ignora, y viceversa), ni tampoco refiriéndose a algo que no-es (pues de un no-algo no es posible emitir un juicio)--, teniendo en cuenta que en la memoria se opera una doble función determinada por la relación recuerdo-olvido, la cual establece el carácter de las impresiones obtenidas mediante la percepción sensible. Esto permite comprender una serie de casos intermedios entre la sabiduría y la ignorancia, tanto podemos aprender y recordar como aprender y olvidar algo (de modo que permanece o desaparece la impresión de algo), así el olvido conlleva a la confusión y, por ende, se manifiesta el error.

La opinión falsa se comprende como un cambio de las impresiones que corresponden a cosas que ya se saben: pero que son susceptibles de olvido total o parcial. La opinión falsa es producto de una relación de no-coincidencia entre pensamiento y sensación, el error aparece como una falta de identificación, de modo que no es posible dar cuenta de la diferencia.

Hay, también, otra instancia donde se manifiesta el error y es fuera del horizonte de la sensación, como en el caso del intercambio de notas

numéricas en las operaciones matemáticas, en las que es evidente que se da una confusión mental (el olvido). Es decir, a pesar de poseer un conocimiento (de haberlo adquirido alguna vez) la presencia del olvido se hace manifiesta, produciendo el error; sobretodo si no se tiende a renovar del todo la adquisición anterior, se deriva hacia una falsa identificación.

Otro modo de ser del error se muestra cuando no se determina la definición de los términos que se emplean en una investigación, ya que si no se procede a la comprensión de una palabra o de un juicio no se tiene una razón (un modo de ser) que apoye el conocimiento. El error persistirá si no hay una apropiación del conocimiento entendida como ortodoxia acompañada con el proceso de identificación de la diferencia.

Por otra parte, el planteamiento de Parménides determina que el error procede de la consideración sobre la existencia del no-ser, pues según él, así se cancelan todo tipo de contradicciones pues sólo se puede pensar en lo que existe; sin embargo, tal reduccionismo elimina la posibilidad de ser del razonamiento falso.

En el análisis sobre la exactitud de los nombres, el error se desvanece si consideramos que cualquiera puede asignar nombres a las cosas arbitrariamente, tampoco podemos dar cuenta del error si consideramos que los nombres que se asignan a las cosas son del mismo modo para todos los

entes humanos. Nos parece importante la connotación sobre el acto de hablar que tiene que designar nombres a las cosas de modo que se de cuenta de la propia naturaleza de las cosas, y no en base a nuestro agrado; empero, la investigación que se lleva a cabo con respecto al análisis de la naturaleza de los nombres, nos dirige hacia una antinomia donde los nombres tienen raíces ambiguas y hasta contrapuestas, de modo que no son indicadores fundantes para el conocimiento, las raíces que implican movimiento ni las que implican reposo.

Para resolver la antinomia que se presenta al considerar como fundamento del conocimiento al movimiento o al inmovilismo, y para encontrar aquellos elementos que se consideren como entes reales que requiere el conocimiento, y para tener una comprensión clara del error, Platón recurre a la dialéctica, donde se demuestra el conocimiento de la diferencia y se destaca la posibilidad de existencia del no-ser.

Comprendiendo la comunidad de géneros se puede caracterizar el modo de ser de las posibles relaciones entre los mismos, así como su participación o no participación, delimitando su alcance y la esfera o nivel al que pertenecen. La participación de cada género de la identidad nos proporciona los elementos permanentes e inalterables que requiere el conocimiento, y la participación de la diferencia destacada como la relación de cada género con respecto de otro elimina las confusiones que presentan algunas veces a los géneros como opuestos y no como distintos.

El paradigma de la comunidad entre géneros nos permite destacar qué tipo de relaciones se pueden operar con respecto a las formas que son esenciales para la existencia del conocimiento, formas como: pensamiento, opinión e imaginación, necesariamente, participan de la existencia; sin embargo, también se requiere de la participación de la diferencia, pues de otra manera tales formas serían totalmente verdaderas. Para constituir el razonamiento se solicita que sus contenidos presenten una concordancia, que adquieran un sentido; de manera que podamos proceder a razonar sobre algo y determinar que tipo de cualidad presenta: si existe o si no existe; así será posible atribuir la verdad o falsedad sobre lo que se discurre. Por tanto, tenemos que la verdad consiste en la atribución de lo existente en algo que es, es decir, una plena identificación; y la falsedad consiste en la enunciación de un no-ser con respecto de algo, al emitir algo distinto de lo que realmente algo es.

Por último, comprendemos que en base a la dialéctica se puede tener una comprensión de los elementos que funcionan como fundamentos de la ciencia, y también una comprensión de la existencia del no-ser que es la que permite dar cuenta del error en el sentido de destacar lo que no corresponde a la naturaleza de las cosas, donde se procede a no dar cuenta de la semejanza, y se toma una forma que es idéntica por otra que no lo es y confundir las formas que son distintas con las que son idénticas.

Notas Bibliográficas.

- (1) Cfr., Platón, Teeteto 188a/188c, en Obras Completas, Aguilar, Madrid, p. 924.
- (2) Cfr., Platón, Teeteto 189d/190b, Op. Cit., p. 926.
- (3) Cfr., Platón, Teeteto 191c/191e, Op. Cit., p. 927.
- (4) Ibidem.
- (5) Cfr., Platón, Teeteto 196b/196c, Op. Cit., p. 930-1.
- (6) Cfr., Platón, Teeteto 199a/200c, Op. Cit., p. 933.
- (7) Cfr., Platón, Teeteto 201c/201d, Op. Cit., p. 934.
- (8) Cfr., Platón, Teeteto 209e/209a, Op. Cit., p. 941.
- (9) Parménides, Zenón, Meliso. Fragmentos, Aguilar, Madrid, p. 49.
- (10) Ibid., p. 48.
- (11) Ibid., p. 47.
- (12) Ibid., p. 48.
- (13) Cfr., Parménides, Op. Cit., p. 50-1.
- (14) Cfr., Platón, Cratilo 383c/384c, Op. Cit., p. 508.
- (15) Idem.
- (16) Cfr., Platón, Cratilo 385d/386e, Op. Cit., p. 510.
- (17) Cfr., Platón, Cratilo 386d, Idem.
- (18) Cfr., Platón, Cratilo 396c y ss., Op. Cit., p. 519 y ss.
- (19) Cfr., Platón, Cratilo 436b/437c, Op. Cit., p. 549.
- (20) Platón, Sofista 253c, Op. Cit., p. 1023.
- (21) Ibid., 254b.
- (22) Ibid., 255c.
- (23) Ibid., 256d.
- (24) Ibid., 257b.

3. La lógica pura como ídea de la ciencia de la ciencia.

En este capítulo presentamos el panorama general de los fundamentos epistemológicos de la fenomenología husserliana e intentamos satisfacer las siguientes cuestiones: ¿es cuestionable la racionalidad en que descansan los fundamentos de la ciencia? ¿cuáles son los orígenes de la ciencia moderna? ¿cómo se constituyen su método y su objetividad? ¿qué problemas existen al interior de la ciencia natural? ¿qué acontece si tratamos de conferir a la ciencia del 'espíritu' las mismas condiciones de la ciencia natural? ¿podemos configurar los principales aspectos que hay que considerar para ofrecer una teoría de la ciencia? ¿cómo se construyen los procedimientos de las fundamentaciones y las leyes que las ciencias requieren? ¿corresponde a la lógica el estudio de las fundamentaciones? ¿qué tipo de relación existe entre la psicología y la lógica? ¿en qué consiste la lógica pura? ¿puede la lógica pura ser una esfera autónoma e independiente? ¿cuáles son los elementos y los contenidos que la conforman? ¿puede una teoría de la ciencia dotarnos de una distinción fenomenológica de las estructuras del conocimiento?

Para encontrar respuesta a lo anterior tenemos las siguientes secciones: Fundamentos de la ciencia moderna; Psicologismo y antipsicologismo; y la lógica pura.

3.1. Fundamentos de la Ciencia Moderna.

¿Podemos contentarnos con la definición de la verdad científica y objetiva que establece que lo que efectivamente es en el mundo, es aquello que ha sido convenientemente comprobado? Si tan sólo eso fuese el conocimiento, entonces que se puede pensar sobre aquello que muestra la historia, donde el mundo espiritual admite cambios en los ideales que ha conformado y donde se destaca que las normas establecidas no presenten un carácter absoluto. ¿No será acaso que las razones son susceptibles de perder su sentido? Y, aún más, ¿podemos aceptar un mundo donde el devenir histórico desvela un horizonte matizado por ilusiones y engaños? ¿qué se puede pensar al respecto? O bien se escapa totalmente la posibilidad de elaborar una comprensión de lo que el mundo es, puesto que no todo es comprobable empíricamente, o bien la razón en que descansan los principios epistemológicos de la ciencia está en crisis. Se carece de confianza en una episteme que se sustente como razón absoluta y que nos ofrezca un sentido racional del mundo, del que se deriven los atributos de verdad y de existencia para ofrecer un sentido a la humanidad.

¿Será posible una nueva fundación del conocimiento? ¿Será posible fundar un verdadero método ajeno a todo tipo de ingenuidad? ¿habrá una nueva vía, un proceso continuo, donde se catalicen las respuestas a los enigmas que presenta el mundo? ¿se puede obtener una concepción de la totalidad que delimite plena y evidentemente sus objetivos y métodos? Tales son las cuestiones por resolver.

¿Cómo se constituyen los fundamentos de la ciencia moderna? Es claro, que en la experiencia sensible cada quien tiene sus apariencias donde lo que aparece para cada quien aparece como lo que verdaderamente es, lo cual genera una serie de diversas discrepancias sobre aquello de lo que se opina; sin embargo, esto no quiere decir que lo que se emite sean referencias a mundos distintos puesto que las remitencias son sobre algo de este mundo y este algo aparece simplemente a nosotros como distinto. En el campo de la experiencia en general se distingue aquello que se experimenta, no aparecen cosas no-sensibles. La praxis real se ocupa de la reflexión sobre las posibilidades empíricas de cuerpos verdaderos; pero, por otra parte existe una praxis ideal de un pensamiento puro que tiene como contexto el dominio de las formas-límites puras (tal como los cuerpos geométricos), en este nivel se puede alcanzar la exactitud --pues allí se definen las formas ideales como entidades absolutas--, representada metódicamente. Con la praxis matemática se pueden construir, sistemáticamente, todas las formas ideales posibles.

La mensurabilidad trae una previsión inductiva para todo lo que respecta a la extensión en el mundo de los cuerpos, parte de acontecimientos de forma, dados y medidos, y calcula rigurosamente acontecimientos desconocidos que no son accesibles a la medición directa. De manera que "la geometría ideal ajena al mundo se transforma en geometría aplicada y, en cierto modo, es un método general de conocimiento de realidades".¹ Consecuentemente el mundo adquiere una forma total que abarca a todas las

formas, dominada mediante una construcción; pero, ¿cómo es posible comprender que los cambios de las cualidades específicas de los cuerpos intuitivos que se experimentan realmente, dependan de lo que acontece en la esfera abstracta del mundo?, ¿cómo se intenta evitar este problema? La cuestión estriba en pensar en un mundo concreto que se revele como algo objetivo y matematizable, mediante los correspondientes métodos de medida para co-matematizar indirectamente la esfera de los acontecimientos específicamente cualitativos. Tal como la anticipación hipotética de Galileo, que al generar métodos de medida para los datos inmediatos de la experiencia general se realizaron en la experiencia efectiva, al hallar conexiones causales expresadas matemáticamente como fórmulas.

Si precisamos, tenemos que el arte de medir no es un método definitivo para sacar conclusiones sino que a la vez es un método perfectible auxiliado por instrumentos cada vez más eficaces. Por lo cual, la esencia de la ciencia natural aparece como "una hipótesis al infinito y verificación al infinito".² Esto último implica que la verificación es susceptible de error y que además requiere de correcciones.

Aparentemente en cada fase del quehacer científico natural se dispone de una teoría y de un método correcto con lo cual se evita el error, donde el investigador anula las equivocaciones en el cálculo y se desprende de fallas metodológicas; pero la idea de una mathesis universalis sólo se halla como proyecto y los acercamientos que tiene se los da tan

sólo la realización sistemática.

Los descubrimientos de la física son descubrimientos en el mundo de las fórmulas que coordinan el mundo de la naturaleza, pues la "libre variación imaginaria de este mundo y de sus formas sólo produce las formas empírico-intuitivas posibles y no las exactas".³ Se realiza con la filosofía moderna la sustitución de la naturaleza pre-científica dada en la intuición por una naturaleza idealizada, "todo conocimiento de leyes sólo puede ser un conocimiento de las previsiones captables regularmente del suceder de los fenómenos reales y posibles de la experiencia"⁴, producto de las observaciones y de los experimentos que se van sistematizando en el campo de lo no-conocido y se verifican mediante la inducción.

El mundo de la vida se cubre con las verdades objetivas y científicas de la matematización geométrica y de la ciencia natural, con un método riguroso y verificable por sí mismo se construyen inducciones numéricas para los contenidos sensibles, reales y posibles de las formas reales del mundo de la vida. Lo que hace patente la probabilidad y la previsión de acontecimientos concretos que de manera inmediata no aparecen como reales, tal previsión supera a la previsión cotidiana.

La ciencia y su método surgen como instrumento del todo correcto; pero ¿cómo se crea tal perfección? y, ¿quién la crea? Esto no es descrito por la ciencia natural. El método que se autorrealiza como método se

transmite sin mostrar su verdadero sentido. Los trabajos teóricos de la ciencia natural que dominan la infinitud de su temática mediante las infinitudes de su método --dominadas por medio de un pensamiento y de una acción técnica, vacíos de sentido--, sólo pueden tener sentido si el científico desarrolla la capacidad de cuestionarse retrospectivamente por el sentido originario de todas las configuraciones de sentido y de métodos, por el sentido de todas las herencias de sentido que son recibidas sin cuestionamientos, así como por todas las configuraciones que se les han ido acumulando.

El científico de la naturaleza no realiza tales reflexiones, en sus investigaciones no se presenta una reflexión sobre sus explicaciones y no da cuenta de que éstas solicitan también explicación, es una ciencia que se transforma y pierde su sentido, donde no caben las reflexiones de los investigadores que son ajenos a la matemática y a la ciencia natural, pues son rechazadas y tomadas por metafísica.

Es necesaria la reflexión sobre el sentido originario de las nuevas ciencias, sobre todo de la ciencia natural que es significativa para el devenir de las ciencias positivas modernas y de la filosofía moderna, "la filosofía requiere una crítica universal y absoluta, que a su vez tiene que empezar por crearse un universo de absoluta exención de prejuicios, absteniéndose de tomar toda posición que dé de antemano la existencia de cualquier realidad"⁵, como una crítica epistemológica del

conocimiento. Es definitiva la actitud del filósofo en el sentido de "no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición. sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad".⁶

En sus orígenes, la filosofía pretendía conformarse como una ciencia, como una concepción universal del campo de lo existente, no como un conocimiento cotidiano, relativo, como doxa, sino como conocimiento racional: episteme. Esto, para la ciencia moderna no es todavía matizado como la verdadera idea de la racionalidad de la ciencia universal, ésta se logra sólo con el modelo de la matemática y de la ciencia natural en una forma nueva, posiblemente realizable mediatamente por la investigación sistemática. Es peculiar del objetivismo el estar por sobre del mundo pre-dado por la experiencia, se cuestiona por su verdad objetiva, por aquello que resulta válido para todo ser racional y por lo que es en sí en el mundo. Todo esto incumbe a la episteme, a la ratio, único conductor para alcanzar el ser total.

"El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado con esta autonomía, y sólo con ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadero y radicalmente científico".⁷

Pero la verdad científico-natural, de la naturaleza, sólo posee una autonomía aparente, pues sólo aparentemente da un conocimiento de sí misma, ya que la naturaleza verdadera es obra del espíritu que la estudia, los cual nos hace suponer como substrato la ciencia del espíritu; donde

existe un autoconocimiento, y como espíritu científico tiene el autoconocimiento científico, pues

"es erróneo, de parte de las ciencias del espíritu, luchar con las ciencias de la naturaleza por una igualdad de derechos. Tan pronto como a ellas reconocen a las últimas una objetividad que se basta a sí misma, sucumben ellas mismas al objetivismo".⁸

Aunque hasta el momento no exista una cosmovisión espiritual que dé la autenticidad a las ciencias del espíritu.

¿Cómo construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma?

Pues, proponiendo una fundación de finalidad que se auto-realice conforme a su proceso histórico y que se torne manifiesta cuando la claridad de su objetivo sea completa para encontrar un método apodíctico que proporcione paulatinamente la seguridad de su propio avance.

3.2. Psicologismo y antipsicologismo.

¿qué es el conocimiento? ¿cuál es el fundamento del conocimiento? Para tener una definición clara del conocimiento es necesario presentar sus fines específicos y, sobre todo, evitar los falsos principios, los métodos incorrectos que no destacan los verdaderos objetivos que son de importancia, pues al fallar los principios, los métodos y las delimitaciones; se tiende a confundir unos niveles con otros, o aparecen ocultos los elementos fundamentales, o bien, son remitidos a instancias totalmente ajenas, o son tergiversados, o destacados en sectores secundarios. Es menester una correcta interpretación y una exacta configuración de los límites de las esferas o estratos del conocimiento.

Si todos los conceptos y las proposiciones que se utilicen son comprensibles y si son analizadas debidamente todas sus relaciones en el conjunto en que se integren, entonces encontraremos una definición satisfactoria del conocimiento. Y, para esto, se precisa de una disciplina que se caracterice como una teoría de la ciencia.

¿Es la ciencia idéntica al saber? Si contestamos de modo afirmativo, en primer lugar, el saber tiene que ser accesible; además, tal saber tiene que posibilitarnos el alcance de la verdad mediante un juicio adecuado y con plena evidencia (que nos remite a la Verdad inmediatamente para obtener un conocimiento auténtico). Sin embargo, no podemos admitir que

el saber nos proporcione una demostración correcta de la ciencia, puesto que necesitamos una forma única que dé cuenta de los factores que funcionan como fundamentos y que determine los conocimientos, de modo que sean reconocibles como sustratos de una teoría. La ciencia no se identifica con el saber.

Si nuestra intención es encontrar la verdad, se precisa de un orden y para que se dé un orden se precisa de leyes, de modo que progresivamente se puedan recorrer niveles más profundos en el contexto propio de la verdad a partir de lo adquirido o de lo que se adquiere. Un estudio o investigación de las fundamentaciones nos lo proporciona la lógica considerada como una teoría de la ciencia, pues ella se encargará de proporcionar una verificación de las múltiples proposiciones que se manifiestan como juicios con la finalidad de destacar a aquellos que carecen de evidencia, y la forma en que los juicios se convierten en saber cuando se fundamentan metódicamente, tales factores denotan la posibilidad de la ciencia. Así pues, la intención es establecer las reglas generales para la construcción de los procedimientos y métodos específicos.

Para la conexión de fundamentaciones se solicita de un orden que se aplique como una ley regulativa entre procesos y operaciones, pues si las fundamentaciones se hacen sin admitir una forma --una ley--, no constituyen una ciencia. Mientras que si la forma es regular y constante, posibilita la existencia de la ciencia y además:

"La independencia de la forma con respecto a las distintas esferas del saber (independencia que existe en amplia medida) hace posible, por otra parte, una teoría de la ciencia. Si no fuese cierta esta independencia, habría una serie de lógicas coordinadas entre sí y correspondientes análogamente a las distintas ciencias pero no habría una lógica general".⁹

Así, hallamos dos niveles que son necesarios: por una parte, la investigación de la teoría de la ciencia que abarca a todas las ciencias y, por otra, investigaciones específicas sobre la teoría y el método de cada ciencia en particular.

Tenemos que las fundamentaciones son aquellas que presentan formas o leyes que les dan el carácter de orden y los métodos científicos que nos las presenten se conformarán como sustitutos de fundamentaciones, o bien, serán elementos auxiliares que preparen, aseguren o posibiliten ulteriores fundamentaciones, por ejemplo: aquellas técnicas que definen los términos utilizados que evitan la ambigüedad y determinan su significado, sirven para fortalecer las fundamentaciones.

La lógica se ocupa de las fundamentaciones (de los dispositivos y artificios metódicos) en el sentido de que son precisamente lo que permite un alcance progresivo del conocimiento, y su función es verificar lo que caracteriza formalmente a las ciencias como unidades sistemáticas, sus límites y su jerarquización, sus especies y su forma esencial. La lógica trata también de la contrastación de validez y no-validez tanto de fundamentaciones como de las ciencias, destacando lo que conviene a

las verdaderas ciencias; es decir, lo que las constituye como ciencias y su aplicación al correlato correspondiente.

Podemos decir que la lógica es el arte de la ciencia puesto que manifiesta métodos válidos, reglas y procesos, así como la definición y la construcción exacta de las ciencias, descubriendo métodos útiles para la ciencia y destacando los errores.

Ahora bien, si hablamos de las fundamentaciones y de su verificación por parte de la Lógica, tenemos necesariamente que indagar sobre los fundamentos teóricos esenciales de la propia Lógica. ¿Pertenece éstos a la Psicología? Analicemos las concepciones al respecto de J. St. Mill que expone el siguiente argumento:

"La Lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teóricos íntegramente a la psicología y encierra en sí tanto de esta ciencia como es necesario para fundar las reglas del arte".¹⁰

Tal argumento supone que el arte lógico (de juzgar, de conocer, de demostrar, etc.) se manifiestan actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica, tal que la psicología del conocimiento suministra el fundamento teórico para la construcción del arte lógico. De modo similar, Lipps arguye: "La lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento sólo se da en la psique y el pensamiento, que llega en él a su plenitud, en un proceso psíquico".¹¹ Tales son los planteamientos de la tesis psicologista.

Por otra parte, tenemos la tesis antipsicologista que se opone a lo anterior, según Jaesche:

La lógica no se pregunta por reglas contingentes, sino por necesarias; no se pregunta cómo pensamos, sino como debemos pensar. Las reglas de la Lógica no deben salir del uso contingente de la razón, sino del necesario; el cual nos encontramos en nosotros mismos preucindiendo de toda psicología. En la lógica no cueremos saber cómo sea y piense el entendimiento, ni cómo haya procedido hasta el presente al pensar; sino cómo deba proceder el concordante consigo mismo.¹²

Esto nos da un acercamiento a lo que tenemos que observar como importante, en el sentido de que la lógica "no pregunta por los orígenes y consecuencias causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad del contenido"¹³, atiende a lo peculiar del desarrollo de tales operaciones para obtener juicios verdaderos. Esto indica que no se trata de una física del pensamiento sino de un modo de ser del pensamiento. Pues, si bien es cierto que los juicios tienen sus antecedentes y consecuencias causales como todo fenómeno psíquico, lo que importa al lógico es: las conexiones ideales que sólo excepcionalmente se realizan en el curso efectivo del pensamiento. Y, según Lotze, la lógica no puede basarse en la psicología ni en ninguna otra ciencia, pues toda ciencia lo es sólo por su armonía con las reglas de la lógica, y ella misma supone la validez de estas reglas. Es un argumento circular el pretender fundar primordialmente la lógica sobre la psicología.

Esta última afirmación se puede objetar si tomamos en cuenta que hay ciertas disciplinas que no disponen de las reglas de la lógica, por

ejemplo: el arte. O bien, toda investigación que no recurra a la organización de pruebas dependiendo de la lógica. Lo cual nos lleva a la siguiente cuestión: ¿se puede estructurar la distinción y delimitación de las distintas esferas del saber, en base a lo que matizan cada uno de los sectores en disputa observando sus contenidos correspondientes? Para Husserl, los planteamientos de los antipsicólogos van más de acuerdo con la verdad: sin embargo, no tienen una exposición conveniente de los planteamientos decisivos sino que son inexactos. Pero, el problema no es, simplemente, elegir una de las dos tesis sino mostrar los problemas que no resuelve la reflexión psicologista. Así, partiendo del supuesto de que los fundamentos teóricos esenciales de los preceptos de la lógica residen en la psicología, se trata de demostrar si tal aseveración es correcta analizando los siguientes planteamientos:

- Las leyes lógicas son las leyes de las fundamentaciones que constituyen el núcleo propio de toda lógica --principios lógicos, leyes de la silogística, leyes de las formas del raciocinio, etc.--, son de una exactitud absoluta. Son leyes auténticas, mas no reglas meramente empíricas, esto es, aproximadas.
- El único camino para demostrar y justificar una ley natural es la inducción, partiendo de los hechos de la experiencia. Pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez.¹⁴ Así, si de esto se derivaran las leyes lógicas serían meras probabilidades.

Las leyes lógicas puras son todas válidas a priori, por lo que la demostración y justificación de su validez y verdad descansa en la evidencia apodíctica.

Para el psicologismo, las leyes lógicas son leyes para fundamentaciones como procesos peculiares del pensamiento humano en condiciones normales, y los juicios aparecen como dotados del carácter de consecuencias necesarias. Este carácter es psíquico, un tipo de estado psíquico en donde los fenómenos psíquicos son hilos del complicado tejido de las disposiciones psíquicas y de procesos orgánicos de la vida humana. Consecuentemente, esto sólo puede llegar a ofrecernos generalidades empíricas; mas no leyes apodícticamente evidentes (supraempíricas y totalmente exactas) que son las que conforman el núcleo de toda lógica. Así, en el psicologismo no hay una descripción de la diferencia entre una regulación normal, ni la diferencia entre necesidad lógica y necesidad real, tampoco la distinción entre el fundamento lógico y el fundamento real, "no hay una gradación que establezca los términos medios entre lo ideal y lo real".¹⁵

Si bien, podemos considerar que el conocimiento empieza con la experiencia, esto no quiere decir que surja de la experiencia puesto que:

Es absurdo considerar como leyes para hechos, leyes que son válidas para verdades como tales. Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la sig-

nificación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer. Donde el absurdo resalta con mayor claridad es en las leyes mismas de las verdades. -- Como leyes reales serían reglas de la coexistencia y la sucesión de ciertos hechos, más especialmente de las verdades; y entre estos hechos, que ellas regularían, figurarían por necesidad ellas mismas, en cuanto verdades. Entonces una ley prescribiría el ir y venir de ciertos hechos llamados verdades, y entre hechos debería encontrarse como una más la ley misma. La ley nacería o perecería con arreglo a la ley... , patente contrasentido. Y lo mismo sucedería si pretendiésemos interpretar las leyes de las verdades como leyes de la coexistencia, como algo particular en el tiempo, y sin embargo, como regla general para todas y cada una de las cosas temporales. Semjantes absurdos son inevitables cuando no se advierte, o no se comprende en su recto sentido, la fundamental diferencia entre los objetos ideales y los reales, y la correspondiente diferencia entre las leyes ideales y las reales.¹⁶

Esta es la problemática que hay que tratar de solucionar mediante un análisis descriptivo.

Al dar cuenta de que los fundamentos de la lógica no se encuentran en el psicologismo, es preciso dar pie a la configuración de una lógica pura, desencantada de los supuestos de las explicaciones psicológicas, pues, "la lógica pura abarca del modo más universal las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia en general".¹⁷

3.3. La Lógica Pura.

La tarea principal es la delimitación de la esfera del saber que funge como autónoma e independiente en cuanto a su fundamentación y que se relaciona con las otras esferas del conocimiento; además, analizar lo que precisamente las constituye como tales. Tal esfera es la lógica pura. Para llevar a cabo esta labor es importante tener en cuenta el carácter de la significación y, sobre todo, la manera en que se usan correctamente los conceptos, lo cual nos dirige a enfocar el contexto del lenguaje; ya que al indagar sobre la significación de las proposiciones se pretende hacer comprensible lo esencial de los modos cognoscitivos que se manifiestan al analizar las proposiciones y de hacer inteligible su aplicación idealmente posible. También hay que mostrar los actos que dan sentido y validez objetivos, pues, éstos se relacionan con los modos cognoscitivos. Esto es con el fin de llevar a cabo una crítica epistemológica.

Así, para constituir la lógica pura se requiere de una fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento que "tiene por contexto las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia".¹⁸ Poniendo de lado las vivencias de conexión empírica, tanto de los hechos reales como de los hechos de experiencia.

La fenomenología tiene la peculiaridad de expresar pura y descriptivamente, en conceptos y enunciados de esencia, la esencia aprehendida por una intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Este es el ámbito de los enunciados que tienen un contenido a priori. Mediante un procedimiento intuitivo se describen (en universalidad esencial) las vivencias de representación, de juicio, de conocimientos, y destaca el origen de los conceptos fundamentales y las leyes ideales de la lógica pura.

El punto de partida del análisis son los enunciados, puesto que los juicios de la esfera científica --en su mayoría--, tienen su realización con la expresión. El asunto es realizar un estudio analítico-descriptivo para destacar los actos de representar, juzgar y del conocer lógico; que si bien es cierto que son realizados en algunas vivencias psicológicas, no por ello hacen de tales vivencias los objetos principales para las investigaciones lógicas.

Es evidente, que el interés descansa en los juicios lógicos (donde la significación idéntica del enunciado es única) y no en las múltiples vivencias del juicio (que son diversas), ni en el juicio psicológico como fenómeno psíquico concreto. Lo importante es, no lo concreto sino lo universal, aprehendido en la abstracción. Mas esto, entiéndase bien, no quiere decir que se cancele el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento, que al no ser los elementos prima-

rios, puesto que éstos sirven para impulsar la investigación. Consecuentemente, la evidencia de las leyes a priori que fundamenta la lógica tiene que darse en plenitud de concreción.

Hasta el momento esto no quiere decir que ya se tenga una figura perfecta acerca de la lógica, el concepto se muestra como significación más o menos débil de la palabra y la ley (hecha de conceptos) como aserción más o menos débil; pero esto no cancela las intelecciones lógicas, pues resulta evidente que aprehendemos la ley pura y conocemos que se funda en puras formas del pensar. Se presenta el caso de que a pesar que tal evidencia relaciona significaciones verbales que fueron vivas al realizar el juicio de la ley, se puedan añadir conceptos equivocos, posteriormente, con lo que las nuevas significaciones de la proposición nos remitan falsamente a la evidencia experimentada. Esta forma no es suficiente, pues es necesaria la claridad y la distinción epistemológica de las ideas lógicas, de los conceptos y de las leyes.

Los conceptos lógicos tienen que tener su origen en la intuición, en base a ciertas vivencias conformarse por abstracción ideatoria y aseverarse al repetirse tal abstracción, aprehenderse en o con su propia identidad. En modo alguno conformarse con la comprensión verbal, simbólica, ni con las significaciones de intenciones inadecuadas sino de lo que se trata es de retroceder a las cosas mismas.¹⁹ Tomando intuiciones adecuadas para llegar a la evidencia de lo que aparece en forma ac-

tual de abstracción, es verdadera y realmente lo expresado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley, con la disposición de hacer permanecer a las significaciones en su identidad en la intuición reproducible.

Otro enúfoco se da en la representación intuitiva de significaciones contingentes de un mismo término lógico en diferentes conexiones enunciativas, es evidente que lo mentado se cumple en momentos formales de la intuición que son diferentes y sólo separando los conceptos con sus modificaciones adecuadas es posible la clara distinción de las proposiciones lógicas.

La función de la fenomenología con respecto a las vivencias lógicas resulta ser la comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) extensa de las vivencias psíquicas y del sentido que conllevan, hasta donde sea necesario para otorgar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, que se aclaren gracias al retroceso en las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo permanentes en su posible función de conocimiento.

La diferenciación y la delimitación de los conceptos de la esfera lógica se hacen evidentes en la actitud natural sin reflexión sobre su situación fenomenológica, aunque tal evidencia es susceptible de confu-

sión al ser falsamente interpretada, lo cual lleva a rechazarla. Tal cosa sucede cuando se invierten la actitud objetiva por la actitud psicológica, o bien al confundir los datos de las mismas, que si bien tienen relación hay que describirlas por separado, si no caemos en el engaño al mostrar las objetividades lógicas en una interpretación que se basa en falsas acepciones psicológicas. Lo cual, implica la aclaración por medio de un análisis fenomenológico de la esencia de las vivencias del pensamiento y del conocimiento que refiere a lo que en ellas se muestra. Solicita de una fenomenología depurada de psicologismo para fijar las distinciones de la lógica pura y evitar la conversión de lo lógico objetivo en psicológico que se origina en los fundamentos esenciales, y que regularmente es inevitable. No es la finalidad el dar cuenta de los objetos mentados en los casos de intuir, pensar, etc., para destacarlos como realidades en sus correspondientes modalidades de ser sino que tales actos, precisamente, deben ser objetos de la aprehensión y posición teórica, considerarlos, analizarlos, describirlos y hacerlos objeto de un pensar empírico o ideatorio; pero se puede presentar un problema al trasladar de la ejecución ingenua a la actitud reflexiva y su correspondiente realización donde los actos iniciales se tienen que modificar. El problema es: ¿cómo valorar tal cambio?, puesto que una cosa es destacar la evidencia y la identidad de las significaciones, y otra las modalidades de ser de los objetos mentados como realidades; mas, ¿cómo expresarlos y comunicarlos a otros? Esto supone que el resultado de la reflexión que muestra un contenido esencial ha de expre-

sarse con amplia diferenciación donde se muestre adecuado a la objetividad natural; pero las vivencias en que la objetividad se constituye se designan con palabras ambiguas: sensación, representación y percepción, estas últimas necesitan aclararse para superar las dificultades.

Observemos que la finalidad de las investigaciones no radica en conformar un sistema absoluto de lógica, sino que son un estudio propedéutico para una lógica filosófica distinta a una investigación analítica de un sistema ordenado con una exposición cerrada de una verdad lograda, aclarando en primera instancia que la fundación fenomenológica emplea casi todos los conceptos cognoscitivos regresa a los primeros análisis para contrastarlos con los nuevos resultados, y viceversa.

El resultado que se pretende instaurar es: la lógica que considera da epistemológicamente descansa en la psicología, pero sólo en su estadio inferior "en la indagación descriptiva de las vivencias intencionales".²⁰ En el sentido de que se trata de percepciones, juicios, sentimientos, etc., como tales, y sobre lo que conviene a priori a éstos en incondicionada universalidad como puras singularidades de las puras esencias; habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la esencia.

No es psicología sino fenomenología el fundamento de las aclaracio-

nes lógicas puras; asimismo, es necesario que sea fundamento de toda psicología científica, tal como la matemática pura es el fundamento de toda ciencia exacta de la naturaleza.

Así, la investigación epistemológica científica satisface la falta de supuestos con la exclusión de los enunciados que son irrealizables fenomenológicamente, y su base epistemológica es la teoría entendida como una meditación y un acuerdo sobre lo que es en general pensar y conocer de conformidad con su esencia pura genérica, sobre las esencias y formas a que se ligan el pensar y el conocer, sobre la relación a ideas de validez, legitimidad, evidencia inmediata y mediata, y sus contrarios, sobre la aclaración de las leyes formales y materiales del pensar, tal aclaración en su sentido y en su función mediante referencia apriórica a las conexiones estructurales esenciales de la conciencia cognoscente.

La pura teoría del conocimiento es distinta a la legitimidad con que se realiza la admisión de realidades psíquicas y físicas trascendentes a la conciencia. La cuestión, en teoría del conocimiento, es si es posible un saber o una presunción racional acerca de objetos reales que tengan el carácter de cosas trascendentes en principio de las vivencias en que son conocidas y de determinan las normas para el verdadero sentido de ese saber. Comprendamos que en la esfera de los hechos lo que acontece bajo ciertas coyunturas dadas de circunstancias, acontece por

leyes naturales y en la esfera a priori se trata de concebir la necesidad de las relaciones específicas de inferior grado por las necesidades generales amplias y por las leyes de relación más primitivas y generales, denominados axiomas.

Ahora bien, la teoría del conocimiento no tiene nada que explicar en cuanto a construir teorías deductivas, ni se ordena bajo estas teorías. La teoría de las teorías, la teoría formal del conocimiento que la aclara antecede a toda teoría empírica; esto es, a toda ciencia real explicativa, a la ciencia de la naturaleza por una parte, a la psicología por otra y, naturalmente, también a toda metafísica. No quiere explicar el conocimiento, el suceso efectivo en la naturaleza objetiva, en sentido psicológico o psicofísico, sino lo que quiere en aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos y, respectivamente, sus leyes. No persigue los nexos reales de coexistencia y sucesión en que los actos efectivos de conocimiento se entrelazan, sino comprender el sentido ideal de las conexiones específicas en que se documenta la objetividad del conocimiento; quiere elevar a claridad y distinción las formas puras adecuadamente en el marco de una fenomenología del conocimiento que enfoca las estructuras esenciales de las vivencias puras y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes. En sus determinaciones científicas no contiene ninguna afirmación sobre existencias reales, no funciona en ella como premisa ninguna afirmación metafísica, física o psicológica.

Conclusiones.

La verdad y la objetividad que presenta la ciencia moderna hace del mundo un campo estrecho, donde sólo se tiene explicación de aquello que es verificable. Lo primero que encontramos es que las razones sustentadas por el conocimiento, las más de las veces tienden a cambiar, y no precisamente en forma de rechazo o emplazamiento de nuevas configuraciones, sino que al interior de sus investigaciones se sufre de una, digamos, 'renovación' valorativa.

Si bien tenemos que las ciencias del cálculo admiten una perfección total, éstas aplicadas al mundo físico erigen otro tipo de leyes de mensurabilidad; sin embargo, en el contexto de la ciencia natural los métodos son perfectibles mediante innovaciones técnicas, lo cual hace que las ciencias naturales que aparentemente se constituyen como perfectas, no lo sean sino que más bien les podemos atribuir el carácter de probabilidad, pues no está presente la exactitud. Además, la herencia científica re toma todas sus construcciones teóricas sin realizar una reflexión de sus orígenes y tampoco se cuestiona sobre las implementaciones que se van acumulando. Es un error tratar de matizar a la ciencia natural como una esfera autónoma e independiente que pueda dar cuenta de sí misma. Lo cual nos lleva a elaboración de una ciencia del espíritu totalmente ajena a la ingenuidad de la ciencia natural, que se auto-realice y se haga plena conforme a su propio proceso, de modo que produzca un método único que asegure su propio desarrollo.

Para tener una respuesta y una definición de lo que es el conocimiento se requiere de la distinción de las esferas del saber, de su delimitación y de su objeto específico que las define, así como de una distinción de los niveles que caracterizan a cada una para poder encontrar una descripción adecuada de los principios que las sustentan.

Es un error pretender obtener la validez mediante la explicación sin una comprensión de los elementos y contenidos con que se opera, pues no se tiene en cuenta que hay que proceder a tornar en algo claro los conceptos y las proposiciones que se utilizan. No podemos contentarnos con aquellos enfoques que sólo se sirven de proposiciones para llegar a nuevos resultados o para tratar de explicar sus principios. Es cuestionable el presentar un sistema que no expone su propio orden y que no da cuenta de sus propias leyes, lo cual sí nos proporciona la lógica comprendida como una teoría de la ciencia que observa las leyes que ordenan los procesos del conocimiento. De esta manera, la lógica omite los errores al manifestar métodos válidos, reglas y procesos, definición y construcción exacta de las ciencias, al descubrir métodos útiles para la ciencia.

Por otro lado, no podemos aceptar la tesis psicologista que pretende tomar a la lógica como una parte de tal disciplina, que es una 'ciencia de hechos' de los que vía inducción obtiene generalidades empíricas y no leyes exactas que la lógica requiere.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

- 79 -

Por último, tenemos la serie de elementos que constituyen la lógica pura, presentes en las indagaciones de Husserl, tal como lo que compete a la significación, al uso correcto de los conceptos, los actos que dan sentido y validez objetiva, los contenidos a priori de los enunciados, las vivencias y el origen de los conceptos fundamentales, las leyes de la lógica pura, la intuición, la abstracción ideatoria que nos lleva a la aprehensión de la identidad y a la evidencia. El análisis fenomenológico de la esencia de las vivencias del conocimiento nos proporciona la distinción entre lo lógico y lo psicológico, para entender que de lo que se trata es de la objetivación de los actos objetivantes y de sus contenidos, con la finalidad de aclarar la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos para mostrarla como antecedente de todas las ciencias reales explicativas. Es, en otras palabras, el programa estructural de una fenomenología del conocimiento.

Notas Bibliográficas.

- (1) Husserl, Edmund. Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Folios Ediciones, México. p. 37.
- (2) Ibid., p. 47.
- (3) Ibid., p. 54.
- (4) Ibid., p. 55.
- (5) Husserl, Edmund. Meditaciones Cartesianas, F.C.E., México. p. 82.
- (6) Husserl, Edmund. La Filosofía como ciencia estricta, Nova, Bs. As. p. 156.
- (7) Ibid., p. 169.
- (8) Ibid., p. 169.
- (9) Husserl, Edmund. Investigaciones Lógicas, Alianza Universidad, Madrid, p. 47.
- (10) Ibid., p. 67-68.
- (11) Ibid., p. 68.
- (12) Ibid., p. 69.
- (13) Ibid., p. 70.
- (14) Ibid., p. 76.
- (15) Cfr., Op. Cit., p. 80.
- (16) Ibid., p. 85-86.
- (17) Ibid., p. 209.
- (18) Ibid., p. 216.
- (19) Ibid., p. 218.
- (20) Ibid., p. 227.

4. Analítica fenomenológica.

El presente capítulo muestra las principales distinciones fenomenológicas y la descripción de los elementos necesarios para comprender con precisión aquello que es relevante para la fundamentación de la esfera de la lógica pura, procediendo a desarrollar, paulatinamente, el análisis retrospectivo de las partes que la constituyen.

Inicialmente la morfología del lenguaje es importante para entender el horizonte de los actos de significación y para fijar sus relaciones con la expresión, estableciendo la diferencia esencial de aquellas significaciones que pertenecen al dominio de la lógica y destacando las características de las significaciones y los modos del acto de significar.

También se muestra la función y el modo de ser de la conciencia abstractiva, su contenido correspondiente y la forma en que se constituyen los conceptos universales.

La descripción de los contenidos aparece para tratar de comprender la conformación de los distintos tipos de categorías que constituyen los fundamentos de las estructuras lógicas de las diferentes disciplinas; además, estos aspectos se relacionan con las significaciones, de modo que se hace comprensible la relación y modo de operación de los enlaces que pueden regular las significaciones, es decir, las posibles categorías lógicas.

gicas que las determinan.

Otro aspecto es lo que compete a la descripción fenomenológica de la conciencia y sus principales connotaciones como vivencia. Y por último tenemos la forma en que se constituye el conocimiento atendiendo a la relación entre las vivencias intencionales, la significación y la intuición, para denotar el cumplimiento de la expresión y llegar a la evidencia. La evidencia nos mostrará los resultados de las principales operaciones que se efectúan como relaciones en la adecuación o no-adequación de los actos de intención significativa que tienen su cumplimiento en la intuición; asimismo, la evidencia nos permitirá dar cuenta de lo coherente y de lo absurdo, y de la verdad y la falsedad.

4.1. Expresión y significación.

Todo signo es signo de algo; sin embargo, no todo signo reporta una significación, un sentido expresado por el signo, sino que sólo denota o notifica pero no significa, no tenemos una expresión. La expresión es una señal a la cual nos podemos remitir presentándola por separado, aunque hay que tener en cuenta que la señal puede ser:

- una señal real (válida) que funda probabilidad y posteriormente seguridad empírica, o
- una señal aparente (no-válida) que no proporciona un fundamento de probabilidad.

Cuando tenemos dos signos podemos tener conciencia de cada uno de ellos o tener una referencia de ordenación donde el uno sea señal para poder referirse al otro en una seriación (de 1 se sigue el 2); podemos tener el caso de que uno nos da cuenta del otro (el 1 señala a los 'dígitos'); y cuando se presenta una función asociativa se configura con las cosas co-existentes unidades intencionales que puedan ser co-pertenecientes (donde el primero se da como perteneciente al otro). Así, toda unidad de experiencia --unidad empírica, unidad del proceso, unidad de orden y relación-- es unidad fenoménica, donde se opera una mutua implicación de las partes y aspectos que unitariamente se destacan.

La señal puede remitirnos al recuerdo de otro objeto, o bien un...

je to nos puede dar referencias de otro; es decir, implica su existencia de un modo inmediato, aquí es cuando se muestra lo individual como objeto que aparece, cuando la experiencia presta un nuevo carácter fenomenológico a los contenidos para presentar un objeto nuevo. De los signos indicativos se puede distinguir a los signos significativos o expresiones, donde podemos destacar nuestro interés por el discurso en el que cada parte de él es expresión.

Para el avance de la indagación es necesario excluir las gesticulaciones y enfocarse hacia la palabra, la cual tiene como característica expresar y, desde luego, de expresar lo mismo (independientemente de que se dirija o no a otra persona). La expresión presenta dos aspectos: como fenómeno físico y como acto que da significación y plenitud intuitiva, que refiere a la objetividad expresada. Cuando la expresión mienta algo, se refiere a algo objetivo, éste bien puede estar presente o bien puede aparecer representado, ejemplo: el nombre nombra su objeto en cuanto lo mienta; pero no existe como nombrado, no existe intuitivamente sino como intención significativa pues es una referencia objetiva, una referencia consciente del nombre a lo nombrado.

Por otra parte, tenemos dos clases de actos: los esenciales para la expresión son actos de dar sentido, donde existe una intención significativa y los no-esenciales que son actos de cumplir sentido y mantienen la relación lógica fundamental de cumplir su intención significativa cerca-

namente adecuada, actualizan la referencia al objeto. El objeto "aparece como el expresado por la expresión plena; como por ejemplo: cuando de un enunciado se dice que expresa una percepción o una imaginación".¹

Acotando, tenemos que el fenómeno de la expresión y la intuición significativa, con el cumplimiento significativo, no forman en la conciencia una simple conjunción sino que constituyen una unidad (peculiar), regularmente vivimos tanto la representación verbal como el acto de dar sentido, pero el vivir la representación verbal no da cuenta del acto de representar la palabra sino sólo el de dar sentido, es decir, de la significación. "La representación intuitiva en la cual se constituye el fenómeno verbal físico, experimenta una modificación fenoménica esencial, cuando su objeto asume la validez de una expresión".² Cuando se tiene un interés ingenuo objetivo se vive en los actos intencionales en vez de reflexionar sobre ellos, el discurso es claro, se hace referencia a la expresión y lo que expresa, de lo nombrado y del nombre, etc.; pero si lo que domina es un interés fenomenológico, se precisa de la descripción de las relaciones fenomenológicas que no se viven conscientemente, hay que hacer su descripción con expresiones acordes a la esfera del interés normal, a las objetividades que se nos ofrecen en la perfección, por ejemplo: el enunciado 'las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto', tiene una significación idéntica, pues se tiene como idéntica al traer a la conciencia lo evidente, en la repetición del enunciado donde no se descubre nada de un juicio, ni de alguien que juzga. La situación objetiva permanece como lo que ella misma es, independientemente de afir-

mar o negar su validez, sino que es una unidad de validez en sí, lo que enuncia en el enunciado no posee nada de subjetivo. El acto de juzgar es una vivencia efímera; mas no lo es lo que dice el enunciado, es decir, su contenido. Los actos judicativos son diferentes, pero lo que juzgan es lo mismo.

Lo anterior opera para con todos los enunciados aunque sean falsos o absurdos, este tipo de significación (idéntica) se reconoce en los actos evidentes de la reflexión. Todo enunciado tiene su mención, la cual como receptáculo de un carácter unitario específico se muestra como constitutiva de la significación. Toda expresión no sólo dice algo sino que también lo dice acerca de algo; es decir, tiene su sentido y, además, se refiere a algún objeto: pero la referencia algunas veces es múltiple para una misma expresión. O bien, varias expresiones pueden tener la misma significación pero distintos objetos o distintas significaciones y el mismo objeto, ejemplo: dos, deux, zwei, duo, son expresiones distintas que tienen igual significación y nombran el mismo objeto; dos nombres pueden significar distinta cosa y nombrar una misma: 'el triángulo equilátero' y 'el triángulo equiángulo'. Una palabra como Sócrates no puede nombrar a distintos objetos, siempre y cuando no tenga distinta significación, cuando no se torne equívoca. Otro ejemplo es: 'a es mayor que b' y 'b es menor que a', ambas proposiciones dicen cosas distintas gramatical y mentalmente (por su contenido de significación), pero expresan las dos la misma situación objetiva.

Toda expresión adquiere una referencia objetiva sólo porque significa, donde la expresión designa el objeto mediante su significación a partir del acto de significación que mienta el objeto en cuestión; pero en esta operación de la mención significativa la significación puede cambiar aunque permanezca la dirección objetiva.

Con lo anterior se previene el error de pensar que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos: uno de los cuales daría a la expresión la significación y otro le daría la determinada dirección objetiva. En toda expresión hay algo notificado, significado y nombrado, cuando se hace referencia al objeto se pueden denotar el objeto mismo (como objeto mentado) y su sentido impletivo (su correlato ideal en el acto del cumplimiento significativo). Si se cumple la intención significativa sobre la base de intuición correspondiente entonces se constituye el objeto como dado (en ciertos actos) del mismo modo como la significación lo mienta. "En esta unidad de coincidencia entre significación y cumplimiento de la significación, corresponde a la significación --como esencia del significar-- la esencia correlativa del cumplimiento de la significación; y éste es el sentido impletivo".³ Es decir, lo que expresa la expresión, y en la unidad de cumplimiento coincide el contenido impletivo (lo que en la percepción se tiene de conforme con la significación y el objeto percibido) con el contenido intencional, donde en la vivencia de esa unidad de coincidencia el objeto de la intención está al mismo tiempo dado como uno.

¿Cuáles son los contenidos de la expresión? El contenido intencional muestra lo idéntico de la intención como significación pura y simple, el contenido como sentido impletivo muestra lo conforme entre significación y lo percibido, y el contenido como objeto; tales son los contenidos de la expresión.

Por otra parte, es preciso distinguir entre intención y cumplimiento, el cumplimiento no es del todo perfecto pues las expresiones pueden acompañarse con intuiciones remotas o parciales aunque el sentido sea adecuado.

Recopilando, una expresión será objetiva cuando se asocia su significación por medio de su contenido vocal aparente y se comprende sin requerir o tener en cuenta de la persona que se manifiesta y de las circunstancias de su manifestación. La expresión objetiva puede ser enunciativa en una relación donde aparecen varias significaciones o dependiendo de circunstancias psicológicas. Mientras que,

"la expresión es subjetiva, cuando le pertenece un grupo conceptualmente unitario de posibles significaciones, y le es esencial el orientar su significación actual, en cada caso, por la ocasión y por la persona que habla y la situación de ésta".⁴

Tal como las expresiones que contienen un pronombre personal, expresiones subjetivas serán también aquellas que contienen conceptos como: aquí, allí, arriba, abajo, ahora, ayer, etc.; expresiones vagas serán: árbol, arbusto, animal, etc. Mientras que expresiones exactas son todas las expresiones que entran como elementos en las teorías y leyes

puras. En las expresiones vagas no se da un contenido de significación idéntico en todos los casos de su aplicación, puesto que dirigen su significación pero se tiene sólo claridad en forma parcial, son casos que tienen una constante variación.

Toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva (...) (la razón objetiva no conoce límites). Todo lo que es, es cognoscible en sí y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales verdades en sí. Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí, y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación (...) lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar objetivamente (...) ha de poder expresarse (...) en significaciones verbales fijamente determinadas. Al ser en sí corresponden las verdades en sí y a éstas, a su vez, los enunciados en sí, fijos y unívocos. Sin duda, para poderlos anunciar realmente siempre, hace falta no sólo el necesario número de signos verbales, sino sobre todo el correspondiente número de expresiones exactamente significativas.

El argumento es sumamente persuasivo, pero si se cancelan todas las palabras esencialmente ocasionales no se podrá describir alguna vivencia subjetiva de manera unívoca, sino que hay que mostrar que las significaciones de las palabras son vacilantes y contingentes hasta para el mismo curso del pensamiento, pues cambian de acuerdo a la situación; mas esto es sólo en apariencia, pues el cambio de las significaciones es más bien un cambio en el significar. Lo contingente está en los actos subjetivos que dan significaciones a las expresiones: son mutables tanto individualmente como en los caracteres específicos en que reside la significación, lo cual en modo alguno acontece con las significaciones mismas puesto que las significaciones son unidades ideales tanto de expresiones

equivocas, de expresiones unívocas y de expresiones objetivamente fijas, lo que hace patente que:

La lógica ha de ser la ciencia de las significaciones como tales y sus especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (ideales). Pues a esas diferencias esenciales pertenecen las diferencias entre significaciones objetivas y sin objeto, verdaderas y falsas; y a esas leyes pertenecen también, las puras leyes del pensamiento que expresan la conexión a priori entre la forma categorial de las significaciones y su objetividad o, respectivamente, su verdad.

Un error se manifiesta cuando las ciencias desarrollan teorías sistémicas y en vez de comunicar el curso de la investigación y de la fundamentación subjetiva exponen como unidad objetiva la verdad conocida; mas no describen juicios, representaciones u otros actos psicológicos; se establecen proposiciones, se afirma y se juzga en ellas pero se evita comentar sobre su juzgar; si, en última instancia, se hace referencia a las proposiciones tan sólo enuncia las significaciones ideales de los enunciados. El investigador dice verdad o falsedad de las proposiciones, pero no las remite a los juicios. Pues proposiciones son tanto las premisas como las conclusiones, las proposiciones no se constriñen en actos psíquicos (actos de representar o de asentir) sino con otras proposiciones, con conceptos. Aunque el investigador no separa lo idiomático y lo significativo de lo objetivamente mental de la significación, reconoce que la expresión es lo accidental y que el pensamiento (la significación ideal idéntica) es lo esencial, sabe que no deriva de sí mismo la validez objetiva de los pensamientos, de los conceptos y de las verdades, descubre con intelección que no son accidentes del espíri-

tu humano o de una 'persona'.

Las reflexiones sobre estos aspectos se dan en otras esferas, fuera de la esfera científica; aunque la mayoría de tales reflexiones caen en los paralelismos lógicos o en términos falsos que descansan en el subjetivismo. Lo esencial de la investigación científica reside en el análisis de la significación, del concepto y de la proposición, donde lo lógico se establece en las categorías conexonadas de significación y objeto, categorías lógicas como puras especies, distinguibles a priori en el contexto de las significaciones o de formas conexonadas de la objetividad. Este tipo de categorías sustentan las leyes formuladas por la lógica: leyes que prescinden de la relación ideal entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, prescinden de la función cognoscitiva de significaciones, se refieren más bien a los modos complejos en que las significaciones aparecen en nuevas significaciones; las leyes lógicas son determinadas por la forma categorial de las significaciones en lo que se refiere a la objetividad o a su contrasentido, también incluyen a todos los enunciados válidos sobre la existencia y la verdad que tengan la posibilidad de establecerse por abstracción de toda materia de conocimiento, teniendo como base las meras formas de significación. "La esencia de la significación no la vemos en la vivencia que da significación sino en el contenido de ésta, contenido que representa una unidad intencional idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa".⁷ Dis-

tinguiendo a expresiones que funcionan con diferente significación tienen en su contenido intenciones significativas de diferente modo, mientras que las expresiones comprendidas en el mismo sentido poseen la misma intención significativa, como carácter peculiar psíquico igualmente determinado.

Es evidente que se mienta idénticamente lo mismo cuando los actos de representar y de juzgar son repetitivos, apareciendo el mismo concepto o la misma proposición, por ejemplo: la proposición 'π, es un número trascendente' no se trata de una vivencia individual o del instante de la vivencia, sino que lo que se tiene como objeto es lo que constituye la significación. Lo que se mienta o aprehende como su significación es idéntico a lo que es, exista alguien o no, existan actos pensantes o no.

Las significaciones conforman una clase de conceptos, al modo de objetos universales, mas esto no quiere decir que tienen su existencia en un término universal. Las significaciones lógicas forman un conjunto total e ideal de objetos de máxima extensión, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados. Existe un número infinito de significaciones meramente posibles que no llegan a expresarse por las limitaciones de las facultades cognoscitivas humanas. Las significaciones individuales (como unidades significativas) son generalia; mientras que sus objetos son individualia.

4.2. La Abstracción.

Para dar cuenta de la Identidad, es necesario hacer referencia a la igualdad y para denotar a dos cosas como iguales es preciso indicar en que o con respecto a que lo son, pues esto último nos remite a la identidad. Toda igualdad refiere a una especie a la que se subordinan las cosas comparadas, tal especie no es igual a las cosas sino que es algo distinto que las acota; la igualdad se define como una relación entre objetos que pertenecen a la misma clase, mientras que la identidad es indefinible. Si dos cosas son iguales respecto a la forma entonces lo idéntico es la correspondiente especie de la forma.⁸

Las teorías de la abstracción cometen equívocos cuando se remiten a los análisis empírico-psicológicos del proceso de abstracción, atendiendo a la relación causa-efecto sin revisar el contenido descriptivo de la conciencia abstractiva, realizando asociaciones hipotéticas. Cuando se confunde entre el análisis fenomenológico y el análisis objetivo, atribuyendo como elemento real constituyente a los actos lo que los actos de significar interpretan en sus objetos, conllevando esto el error.

Otros malentendidos son: aceptar una existencia real de las especies fuera del pensamiento o aceptar una existencia real de las especies en el pensamiento. Tenemos que entender que el ser de lo ideal es un ser en la conciencia (como contenido de la conciencia) y que al ser real es

un ser que no es mero ser en la conciencia o ser-contenido, sino que es un ser en sí, un ser trascendente, un ser fuera de la conciencia. Cuando se piensa en lo universal no se toma en el sentido de que sea un elemento real en la vivencia del pensamiento sino más bien es un objeto pensado. Podemos considerar que la legitimidad del ser ideal consiste en que "todo lo que es vale para nosotros, con razón, como siendo y como siendo así, por la evidencia con que en el pensamiento lo aprehendemos como siendo".⁹

En la relación entre intuición y mención tenemos que la intuición no separa, y lo que mienta, lo aísla, en cuanto que mienta eso precisamente y no mienta otra cosa; mas no todo mentar es intuir y no todo intuir es un intuir adecuado que comprenda en sí perfectamente a su objeto, por ejemplo: lo singular intuitivo, a veces, es mentado como 'este', 'aquí'; otras veces se mienta como sede de un universal, como sujeto de atribución, como singular de un género empírico o bien, puede ser mentado como el universal mismo.

En la esfera de los nombres hay ciertas diferencias: los nombres pueden nombrar algo individual o nombrar algo específico, a cada nombre le corresponde cierta significación que nos refiere a los objetos, así cuando la mención presenta un sentido en sus palabras es un hecho indiscutible, se torna evidente. Mas, ¿qué es lo que entendemos por evidencia? Cuando nos referimos a las diferencias objetivas entre las sig-

nificaciones se trasciende la esfera del uso simbólico de la expresión dirigiéndose hacia la intuición correspondiente, partiendo de una representación intuitiva se verifican los cumplimientos significativos que corresponden a las meras intuiciones significativas y se realiza su propia mención.

Al conocer las formas de conciencia (la forma de intención y la forma correlativa del cumplimiento) con sus propiedades, se comprende que las formas lógicas son formas de la intención significativa a nivel de la conciencia de la unidad, objetivadas en especies ideales.

Para configurar el fin de la teoría de la abstracción hay que distinguir entre las significaciones universales y las significaciones individuales y hacer patentes sus correspondientes esencias intuitivas; retomando lo expuesto en la sección anterior, la abstracción puede connotarse como el acto en que se realiza la conciencia de la universalidad como cumplimiento de la intención de los nombres universales. Por otra parte, es necesario tomar en cuenta distintos casos de abstracción:

- la abstracción que concuerda difusa y mediatamente adecuada con la intuición sensible;
- los casos de abstracción no-sensible o parcialmente sensible,
- los casos en que una parte está remitida a una intuición sensible y otra parte tiene como base actos no-sensibles referida a formas categoriales (que no tienen cumplimiento en la sensibilidad).

De los primeros casos hay conceptos que proceden de la sensibilidad interna como: color, ruido, dolor, etc.; de los segundos, tenemos conceptos como: serie, suma, identidad, etc.

Hay que destacar que el objetivo del conocimiento no es la mera intuición sino que tiene que ser una intuición adecuada conformada en formas categoriales, adaptada al pensar (donde se toma de la intuición la evidencia). Y destacar otra distinción, los contenidos abstractos son contenidos no-independientes puesto que sólo son posibles en o sobre los contenidos concretos, mientras que los contenidos concretos son contenidos independientes que pueden ser en sí y por sí, --un contenido comprende a todos los objetos y partes de objeto individuales--. En el acto de abstracción el contenido de un objeto es distinguido, no separado pero sí convertido en objeto propio de una representación intuitiva. El contenido abstracto se da en y con el concreto de que es abstraído, es mentado especialmente y dado intuitivamente como es mentado.

Abstraer es un acto peculiar, una vivencia descriptivamente peculiar, donde no se trata de oponerse a lo concreto en la naturaleza de los contenidos sino en el modo en que se dan los contenidos, por lo que abstracto es un contenido en cuanto que es abstraído, será concreto en cuanto que no es abstraído. Nombres concretos serán los que pueden nombrar individuos como: hombre, Sócrates, etc.; nombres abstractos serán los que se refieren a atributos como: virtud, blancura, etc.

4.3. Relación de contenidos.

Los contenidos presentan dos aspectos: pueden ser independientes cuando pueden representarse por separado y no-independientes cuando no admiten separación y representación. El contenido en su esencia, idealmente aprehensible, es independiente si no implica otra esencia enlazada con él. Las partes no-independientes no pueden existir por sí mismas, pues la existencia de un contenido de la especie de esa parte presupone la existencia de contenidos de alguna especie correspondiente, de contenidos que son objetos de especies puras (de las que existe una referencia), esos objetos sólo pueden existir como partes de todos más amplios de cierta especie correspondiente.

Podemos hablar de un contenido intuitivamente separado sólo cuando hay una relación a otros contenidos co-existentes, el contenido se mantiene en tal relación, lo que hace posible el atribuirle validez y destacarse por sí mismo. El contenido que no está separado intuitivamente conforma con otros contenidos co-existentes un todo donde no se destaca a sí mismo, pues aparece junto con sus símiles como fundido.

La no-independencia se define en un objeto que sólo puede existir como lo que es en un todo más amplio, cuando una parte se halla en conexión de ley ideal que establece que una parte por su esencia pura es de esa especie y sólo existe en enlace con otras partes específicas de las

especies correspondientes, las leyes que definen a los no-independientes se basan en la particularidad de los contenidos, "se fundan en los géneros puros, en las especies, en las diferencias, bajo las cuales como singularidades contingentes caen los correspondientes contenidos complementarios".¹⁰

Al pensar sobre la totalidad de los objetos ideales tendremos la totalidad de las esencias puras de las objetividades individuales (existencias) idealmente posibles. A las esencias les corresponden conceptos (o proposiciones) que contienen la cosa; aunque hay que distinguir los conceptos y las proposiciones formales --que están libres de toda materia que contenga la cosa--, tales como las categorías formales lógicas que tienen como dominio las relaciones esenciales y, las categorías formales-ontológicas que atienden a las formaciones sintácticas.

Conceptos como: algo, uno, relación número, etc., se circunscriben a la idea vacía de algo en general, enlazados mediante los axiomas ontológicos formales; y conceptos como: casa, sonido, espacio, sensación, etc., que expresan algo que contine una cosa se ordenan en torno a diferentes géneros máximos de cosas (categorías materiales) en que arraigan ontologías materiales. La distinción entre la esfera de las esencias formales y materiales sirve como fundamento para diferenciar entre disciplinas o leyes analíticas a priori y sintéticas a priori.

Las leyes analíticas son proposiciones incondicionalmente universales, libres de toda posición existencial de algo individual y su contenido se constituye por conceptos formales. Las particularizaciones se producen cuando se introducen conceptos materiales y, eventualmente, de pensamiento que ponen existencia individual, por ejemplo: como esto.

Se describe como ley sintética a priori a toda ley que incluye conceptos materiales, por ejemplo: este azul es diferente de este negro.

Lo que difiere esencialmente entre las leyes que se fundan en la naturaleza de los contenidos (leyes de las que se derivan las no-independencias) y las leyes analíticas formales (que tienen como fundamento las categorías formales), es que estas últimas son insensibles ante toda materia del conocimiento.

En el todo concreto de una intuición visual, todo pedazo o toda sección concretamente llena del campo visual es independiente, todo color de semejante pedazo será no-independiente. "Lo que sea independiente o no-independiente con relación a un b, permanece también en esa misma propiedad con relación a cualquier todo b, con relación al cual b sea independiente o no-independiente".¹¹ De las relaciones entre contenidos se desprenden los siguientes teoremas:

- 1) Si un a, necesita ser fundado por un m, entonces un todo que tenga como parte un a, pero no un m, necesitará igualmente de

la misma fundamentación.

- 2) Un todo que comprenda como parte un momento no-independiente, sin comprender la complementación exigida por dicho momento, es también no-independiente; y lo es relativamente a todos los independientes superiores en los que aquel momento no-independiente este contenido.
- 3) Si T es una parte independiente de T' , entonces toda parte independiente t de T será también parte independiente de T' .
- 4) Si p es parte no-independiente del todo T , será también parte no-independiente de cualquier otro todo, del cual sea parte T , una parte no-independiente de una parte no-independiente es parte no-independiente del todo.
- 5) Si a y b son partes independientes de un todo T , serán también independientes relativamente una de otra.¹²

Es importante, también, tener en cuenta las siguientes definiciones:

- Fundamentación inmediata de una parte en otra: enlace de a y b .
- Fundamentación mediata de una parte en otra: si un a y un b están en general enlazados, inmediatamente, y si un a y un g están enlazados, lo están sólo mediatamente.
- Pedazo: toda parte que es independiente relativamente a un T .
- Momento: del mismo todo T a toda parte que es no-independiente relativamente a dicho todo.

- Partes abstractas: pueden tener pedazos y pedazos pueden tener partes abstractas.
- Despedazamiento: pedazos que no tienen en común ningún pedazo idéntico.
- Separados: pedazos que no tienen ningún momento idéntico.
- Abstracto puro y simple: objeto que está en un todo, con respecto al cual es parte no-independiente.
- Concreto relativo: objeto por referencia a sus momentos abstractos.
- Concreto próximo: por referencia a sus momentos próximos.
- Concreto absoluto: concreto que no es abstracto en dirección alguna.
- Todo: conjunto de contenidos que están envueltos en una fundamentación unitaria y sin auxilio de otros contenidos. Los contenidos de semejante conjunto se llaman partes. Los términos de fundamentación unitaria significan que todo contenido está por fundamentación en conexión directa con todo otro contenido.

Las leyes sintéticas a priori constituyen las diferentes especies de todos, desde una especie cualquiera de todos nos remontamos a su forma pura, a su tipo categorial, al abstraer la particularidad de las especies de contenidos correspondientes.

4.4. Dependencia e independencia de las significaciones.

La significación bien puede ser simple o compleja, la primera puede representar objetos compuestos como: algo, y la segunda puede representar objetos simples.

"Por su propia esencia la conciencia de la significación, tomada en plena concreción, funda posibilidades de coincidencia impletiva con intuiciones de ciertos grupos y no de otros. Es claro que esa conciencia totalmente intuitiva, lleva consigo necesariamente cierto contenido intencional, por el cual el individuo es representado no como un algo vacío por completo, sino como determinado y determinable según ciertos tipos".¹³

Hay algunas conexiones co-significativas que no poseen por sí mismas una significación sino que la adquieren en la relación con otra significación. Es preciso distinguir entre palabras categoremáticas y palabras sincategoremáticas, las primeras son medios verbales que son co-significativos que forman la expresión de una representación; las segundas son signos que sólo en conexión con otras partes de la oración tienen una significación compleja.

Análogamente, tenemos las significaciones independientes y no-independientes. Las significaciones no-independientes son momentos de significaciones independientes determinadas, de la misma manera las expresiones verbales de las significaciones no-independientes sólo operan como elementos formales de las expresiones de significaciones independientes. Las significaciones constituyen unidades ideales, a la significación le corresponde un momento en el acto concreto del significar que

constituye el carácter esencial de ese acto y que le pertenece necesariamente a todo acto concreto en que la misma significación se realiza. Teniendo en cuenta la división de los actos en simples y compuestos, un acto concreto puede contener actos parciales, los que a su vez pueden residir en el todo, ya como partes independientes, ya como partes no-independientes, por lo que un acto de significar podrá también ser compuesto de actos significativos: al todo le corresponde una significación total y a cada acto parcial le corresponde una significación parcial.

La significación independiente será aquella que puede constituir la significación total de un acto concreto de significar, si no la constituye será no-independiente. Las significaciones independientes les corresponden tanto a momentos objetivos materiales, como a las formas categoriales. En los sincategoremáticos como: relación, por, y, o, etc., no aparece una comprensión intuitiva o un cumplimiento significativo, si no es en una conexión de un todo de significación más amplio, y para poner en claro la significación de y, necesariamente hay que verificar un acto de colección, y en ese conjunto representado llevar a cumplimiento una significación de la forma a y b. La significación sincategoremática, el acto de intención significativa no-independiente, sólo estando en la conexión de una significación categoremática opera como función de conocimiento.

El sincategoremático aislado no tiene la misma significación que en

la conexión categoremática o si la tiene experimenta un complemento de significación indeterminado, convirtiéndose en expresión incompleta de la significación viva y completa. El y solo, se comprende al asociar un pensamiento indirecto de algo que ya conocemos, o bien si se presenta un pensamiento del tipo a y b, en éste y funciona normalmente pues pertenece a un momento de la intención significativa completa realizada anteriormente, al mismo momento que en la conexión de expresiones categoremáticas de colecciones; mas es anómala pues no está en conexiones con expresiones que acoten de modo normal a las partes complementarias de la significación.

La distinción de significaciones independientes y no-independientes se refiere tanto a la intención significativa como a la esfera del cumplimiento y de tal modo que nos dirige a la situación objetiva que es necesaria para posibilitar la adecuación entre la intención y el cumplimiento. Para cada caso de significación no-independiente existe cierta ley de esencia que regula su necesidad de complemento por otras significaciones nuevas, que señala las especies y formas de conexiones en que debe incluirse, pues todos los enlaces siguen leyes puras. En el enlace entre significaciones nosotros no podemos determinar una unidad de enlace --con sentido--, ya que los elementos no se enlazan por azar, cuando intelectivamente vemos que en las significaciones no es posible el enlace, ello obedece a una ley a priori que determina que las significaciones ordenadas por formas puras, no implican un resultado unitario.

"La expresión: este árbol es verde es una expresión unitaria significativa. Si en proceso de formalización pasamos de la significación dada a la pura figura de significación, que le corresponde, a la forma proposicional, obtenemos este S es P, idea formal que en su extensión contiene puras significaciones independientes".¹⁴

Pero si se cambian las materias dentro de la categoría se derivan significaciones falsas o ridículas, pero serán también significaciones unitarias, y si se quedan fuera de la categoría ya no es posible. Materia y forma son necesarias para una significación concreta pues la significación esta bajo una idea de figura susceptible de obtenerse por formalización, a cada idea le corresponde una ley apriorística de significación, ley que forma significaciones unitarias a partir de materias sintácticas que se regulan por categorías fijas en la esfera de las significaciones y según formas sintácticas determinadas también a priori.

Ahora bien, es preciso destacar en que consiste el sinsentido y el contrasentido. El enlace cuadrado-redondo nos da una significación unitaria que existe en el mundo de las significaciones ideales, pero es del todo indudable que no hay un objeto que le corresponda, se da un sinsentido. Al decir redondo empero, no hay significaciones para este enlace como su sentido expresado, aparentemente las palabras nos remiten a una representación indirecta de alguna significación unitaria; mas es evidente que tal significación no existe, pues sus partes de significación no coinciden en una significación unitaria, lo cual revela un contrasentido pues se obtiene una representación impropia de significación.

Podemos configurar aspectos de la morfología lógica de las significaciones en distintos niveles:

- fijar las formas primitivas dentro del marco de la pureza descrita.
- fijar las formas primitivas de las significaciones independientes, de las oraciones completas con sus articulaciones immanentes y estructuras en las articulaciones.
- fijar las formas primitivas de la complicación y modificación.
- fijar las formas que pueden derivarse por continua complicación.

Todo enlace de significaciones da realmente una significación unitaria, siempre y cuando los términos pertenezcan a ciertas categorías de significación, cuando se produce una desviación de las formas normales surge el sinsentido.¹⁵

El conjunto de significaciones posibles aparecen bajo el dominio de estructuras categoriales, reguladas por leyes apriorísticas donde las posibles formaciones concretas dependen sistemáticamente de un núcleo de formas primitivas, determinadas por leyes existenciales. Las leyes lógicas tienen la función de separar el sentido del sinsentido, leyes como el principio de contradicción, el de la doble negación, son leyes que nos enseñan la forma pura del pensar, válido para todo lo objetivo, para lo que se puede emitir a priori de la materia de la objetividad significada, si no se siguen estas leyes se manifiesta la falsedad.

La pura morfología de las significaciones es fundamental para la lógica pura, pues ofrece los ejes principales que el lenguaje completa con material empírico en distintas formas según motivos humanos o accidentales. Es importante la gramática para la lógica pura puesto que funge como una esfera inferior de la lógica, la cual tiene en su esfera superior el interés por la descripción de la verdad y de la subjetividad. Es menester para la lógica un fundamento inicial: la distinción clara y estricta de los elementos y de las estructuras primitivas de la significación y de sus correspondientes leyes esenciales.¹⁶

4.5. La Conciencia.

En cuanto a los contenidos de la conciencia, la forma de unirse o de estar integrados en unidades más amplias, estará determinada legalmente y mientras sucede tal operación la unidad de la conciencia ya está constituida como un yo fenomenológico, independientemente de un yo que funja como principio, pues no podemos hacer una representación del mismo ya que se convertiría también en un objeto y al pensarlo como objeto dejaría de ser pensado como yo. Requerimos de un yo que no precisa de ser objeto sino simplemente ser, ante todos los objetos, donde el objeto sea algo para él. Y cuando se dice que un objeto es para un yo, significa que se trata de que un algo es consciente.

En la percepción, ciertos actos se dirigen al yo empírico y a su referencia al objeto, es decir, el núcleo fenomenológico del yo empírico se conforma por actos que le traen a la conciencia objetos; en ellos el yo se dirige al objeto respectivo.¹⁷ Lo esencial es la aprehensión del objeto.

Con respecto a los actos, la mayoría son vivencias complejas y las intenciones mismas son múltiples. La nota esencial de los actos es la referencia intencional, pero no todas las vivencias son intencionales, y siguiendo a Brentano tenemos que los fenómenos psíquicos son representaciones o se basan en representaciones, "nada puede ser juzgado, apete-

do, esperado, etc., si no representado".¹⁸ La representación es el acto de representarse un contenido.

Las vivencias intencionales se refieren, peculiarmente en el sentido de la intención, a los objetos representados; en las vivencias intencionales se mienta un objeto, se tiende a él, en la forma de la representación, o en esta forma y a la vez en la forma del juicio, etc. Hasta aquí se tiene la presencia de algunas vivencias caracterizadas como intencionales, como intención representativa, judicativa, etc., pero hay que aclarar que en el modo vivencial no aparecen como dos cosas diferentes la vivencia del objeto y a su lado la vivencia intencional que tiende a él, sino que sólo existe como una la vivencia intencional, cuando ésta aparece está implícita la referencia intencional a un objeto. Precisando, tenemos que la vivencia intencional existe en la conciencia sin que esto implique la existencia del objeto.

El objeto mental no pertenece al contenido descriptivo de la vivencia, no es en verdad mental, ni tampoco existe como extramental, sino que simplemente no existe; pero esto no implica que no existe en realidad aquel representarse. El objeto representado existe para la conciencia, aunque sea simulado o que nos dé un contrasentido.

Por otra parte, tenemos que los contenidos inmanentes son meramente intencionales mientras que los contenidos verdaderamente inmanentes, los

que pertenecen a la consistencia real de las vivencias intencionales, no son intencionales puesto que integran el acto como elementos que posibilitan la intención, no son por sí mismos intencionales pues no son los objetos que se representan en el acto, "no vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido sino la canción de la cantante".¹⁹

Con respecto al yo, el yo se muestra como la unidad de la conciencia,

"como una unidad continua, una unidad real, constituida intencionalmente en la unidad de la conciencia, como sujeto personal de las vivencias, como el yo que tiene en ellas sus estados psicóicos, que lleva a cabo la correspondiente intencionalización, que lleva a cabo la correspondiente percepción, etc."²⁰

En el yo fenomenológico, como compleción concreta de vivencias, está presente cierta vivencia como representación del objeto respectivo. Su descripción se lleva a cabo sobre la base de una reflexión objetivadora, donde se enlaza la reflexión sobre el yo con la reflexión sobre la vivencia actual, en un acto de relación; el yo se aparece ante sí como refiriéndose mediante su acto al objeto de su acto, donde el acto inicial ya no existe meramente, ya no vivimos en él, sino que atendemos a él y sobre él.

Cuando atendemos a las vivencias puras y a su contenido esencial, se aprehenden ideativamente especies puras y situaciones específicas; las especies puras de sensación, las de apercepción, las de percepción, en relación al objeto percibido, y las relaciones esenciales que les co-

responden. Se entiende que el ser del contenido sentido es distinto del ser del objeto percibido que es presentado mas no consciente realmente, pues el contenido vivido no es el objeto percibido.

Los actos lógicos en el sentido de intenciones constituyen las diferencias lógicas y las de la forma categorial. Ahora bien, volviendo a la percepción, ésta se manifiesta como un plus que consiste en la vivencia misma en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de la sensación, es la intención que motiva la sensación y que por esencia permite percibir uno u otro objeto. Las sensaciones y los actos que las aperciben son vividos, pero no son vistos, ni oídos, ni percibidos con ningún sentido; mientras que los objetos aparecen y son percibidos, pero no son vividos.

Otro aspecto de importancia es la diferencia entre el contenido real de un acto y el contenido intencional. El contenido real es la simple aplicación del concepto más general de contenido a las vivencias intencionales, al oponer al contenido real el contenido intencional se toma en cuenta la peculiaridad de las vivencias intencionales o de los actos como tales, donde el objeto intencionado es el mismo en todas las vivencias, pero la intención es distinta en cada una; cada una muestra el objeto de un modo. En la relación del todo y las partes con respecto a los actos, cada acto parcial tiene su referencia intencional; cada uno tiene su objeto unitario y su modo de referirse a él; pero esos actos

parciales se integran en un solo acto total, cuya función total consiste en la unitariedad de la referencia intencional. El objeto del acto total no puede aparecer si los actos parciales no representaran sus objetos en su especie, pues estos actos tienen la función de representar partes del objeto, miembros de relaciones externas, formas de relación, etc. Existen diversas combinaciones en las que los actos se integran en actos totales, así como diferentes formas de enlazarse o de fundamentarse unos actos en otros que los posibilitan concretamente.

En ciertos casos la expresión y el sentido son unidades objetivas; la expresión como palabra escrita es un objeto físico, aparece como cualquier otro objeto físico, aparece como cierto acto que es vivido en el que son apercibidas tales vivencias de sensación, lo que hace expresión a la expresión son los actos enlazados con ella.

En el acto de enlace que comprende el fenómeno de la expresión y los actos de dar sentido, la unidad que impera en estos últimos determinan esencialmente el carácter del acto total. Por lo regular cuando se formula una expresión no se vive en los actos que constituyen la expresión como objeto físico, sino que el interés se dirige al objeto que aparece en ellos, mentándolo de manera especial. Recopilando, tenemos que es necesario que existan los actos, para vivir en ellos y reflexionar posteriormente sobre ellos, atender a los objetos de tales actos y la importancia reside en atender a los objetos intencionales.

Hay que considerar dos aspectos del acto: la cualidad, que caracteriza al acto, por ejemplo: como representación o como juicio; y, la materia, que le da determinada dirección a un objeto que hace por ejemplo que la representación represente una cosa y no otra, debe considerarse como lo que hay en el acto que le da referencia al objeto que lo determina: la determinación como objeto general mentado y, el modo en que es mentado "Determina lo que el acto aprehende y el modo en que lo aprehende, todo lo que le atribuye el acto mismo".²¹

La cualidad de acto es un momento abstracto del acto concebida mediante el enlace con cierta materia, la cual será necesariamente materia de una representación, o de un juicio, etc. Si no hay una relación biunívoca son inconcebibles, tanto la materia como la cualidad.

El juicio es una vivencia que tiene una cualidad que la diferencia de otros tipos de actos y, además, posee una materia que es lo que le distingue de todos los demás juicios.

Volviendo a la vivencia intencional, tenemos que ésta sólo adquiere su referencia a un objeto al estar presente en ella una vivencia del representar, la cual hace presente al objeto pues el objeto no sería nada para la conciencia, si ésta no realizara un representar que es lo que lo hace objeto y hace posible que sea a la vez un objeto de un sentir o de un apetecer, etc. Los objetos que no son nada en la representación no

pueden ser causa de ninguna diferencia entre representaciones. Las representaciones son representaciones de ciertos contenidos, es evidente que toda vivencia intencional tiene como base una representación, pues no podemos juzgar sin representarnos la situación objetiva sobre la que se juzga. En el juicio aparece, es objetiva intencionalmente, una situación existente; es una situación objetiva a pesar de estar referida a algo que es percibido por los sentidos, independientemente que sea en la sensibilidad externa o en la interna. En la percepción, el objeto se da como presente en persona, es decir, que en base en esa percepción se emite el juicio de que el objeto existe a pesar de que la percepción culmine, pues lo aparente o lo intencionalmente consciente no es el objeto que sensiblemente existe sino el hecho de que existe.

Por otra parte, analicemos una operación que continuamente realizamos: el asentimiento. Asumir simplemente aquello que se nos comunica no significa asentir sino que para comprender esto es necesario entender lo que se enuncia sin emitir un juicio, lo que se emite deba aparecer a la conciencia como meramente profundo, de modo que reflexionemos sobre ello, pues en este caso se trata de la mera representación que funda el asentimiento; cuando reflexionamos sobre lo que se nos dice hay que proceder a aclarar lo que se nos presenta en primera instancia como algo indeciso, formularlo como una pregunta y tender a decidir, y sólo cuando se nos manifiesta la decisión surge un asentimiento adjunto, juzgando nosotros mismos y juzgando de acuerdo con el otro. Se elimina la mera

representación, al surgir un juicio de concordancia con el juicio del que habla y con la cuestión considerada (un juicio que tiene la misma materia), esto da lugar al asentimiento donde asentir al juicio significa que se juzga lo mismo (en base a la misma materia), asentir a la cuestión significa tener como verdadero lo mismo que en la cuestión era dudoso (en base a la misma materia); ahora que si la decisión se establece en base de una materia opuesta, el carácter del cumplimiento se constituye como negativo, es decir, de la decepción.

"El verdadero asentimiento se constituye en la vivencia compleja en que un juicio percibido o representado conduce a hacer una pregunta, la cual encuentra por su parte cumplimiento y en el caso contrario su decepción, su repulsión en el juicio actual correspondiente".²²

Mas, sin embargo, el asentimiento no es una cualidad de acto que se acumule al acto anterior de mera representación.

Hay que tomar en cuenta que toda caracterización fenomenológica pura del juicio, que identifique la cualidad del juzgar con el asentir o con el reconocer, o con el disentir o rechazar una situación objetiva representada, o un objeto representado, estará totalmente errado. Los juicios son vivencias concretas similares a las cosas, son objetos de una posible percepción o de la fantasía, y pueden eventualmente reproducirse, aunque no de manera física. Al juzgar sobre un juicio se juzga sobre una situación objetiva destacando la diferencia entre representar un juicio como sujeto y representar una situación objetiva como sujeto.

Sobre los actos nominales hay que distinguir aquellos que dan a lo nombrado el valor de algo existente y aquellos que no lo dan.

En la esfera de las representaciones intuitivas, que no funcionan en sí nominalmente, pero que tienen la misión lógica de cumplir intenciones significativas nominales y que forman parte de este sentido a que ahora nos referimos, son actos ponentes: la percepción, el recuerdo y la expectación sensibles, que se apropian el objeto en un solo rayo de mención ponente. No-ponente es la correspondiente percepción anómala por estar despojada de su valor de ser; por ejemplo, la ilusión que permanece libre de toda posición respecto a la realidad del objeto aparente, y lo mismo todo caso de mera fantasía. En general, a todo acto ponente corresponde un posible acto no-ponente de la misma materia; e inversamente.²³

Si una proposición con nombres ponentes es válida a priori, necesariamente los juicios existenciales correspondientes a esos nombres tienen que ser válidos, esta ley pertenece a las leyes ideales analíticas, que sustentan en la mera forma del pensamiento, o en las categorías específicas que corresponden a las meras formas posibles del pensamiento propio.

Los actos nominales ponentes aprehenden el objeto mismo, lo mientan como existente, mientras que los actos nominales no-ponentes mientan el objeto que es meramente representado. Les corresponde la siguiente ley:

"a todo acto nominal ponente le corresponde un acto sin posición, una mera representación de la misma materia, y viceversa; ejemplo: a toda vivencia intencional corresponde una mera representación; al deseo, la mera representación del deseo; lo mismo que al nombrar y enunciar actuales les corresponden meras representaciones respectivamente".²⁴

La percepción o el recuerdo puros tienen su correlato en su acto paralelo de mera imaginación con la misma materia; pero en estos casos la mera representación carece de correlato, pues no se puede pensar en lo que mentaría. Aunque esto no se da para con la referencia de los actos al yo y en su distribución en distintos lugares o distintas personas, ejemplos: "en un primer momento percibo algo, en un segundo momento me represento que lo percibo, en un tercer momento me represento que me represento que percibo, etc."²⁵ Donde la diferencia no estriba en contenidos de sensación sino en los caracteres de acto aprehensivos, sobre todo en las materias intencionales, pues sin éstas no tiene sentido hablar de una imagen de la fantasía o de un objeto estético. Aquí, es evidente que las representaciones de representaciones no son ficciones.

El contenido de la representación nominal, donde la significación alcanza su unidad ideal, es la representación en un sentido lógico puro; a tal representación le corresponde como elemento real del acto de representación, la esencia intencional con una cualidad representativa y su materia respectiva. El acto de representación se destaca cuando se muestra directamente intuitivo, como en "la distinción de una representación y la representación de esa representación".²⁶

4.6. El Conocimiento.

Los actos que tienen la característica de dar sentido son los que nos ofrecen las significaciones de las correspondientes formas del lenguaje, de enunciados, etc., las significaciones se limitan a una clase específica de actos; los actos son expresables pues encuentran su expresión correspondiente en una forma verbal adecuada, tales actos requieren ser conocidos en su determinación específica: la pregunta como pregunta, el deseo como deseo, etc.; para hallar las formas convenientes se precisa de la percepción, del conocimiento de la forma y del contenido de los actos.

Cuando juzgamos sobre las vivencias, las significaciones de las proposiciones correspondientes residen en los juicios; mas no en las vivencias mismas. Cuando emitimos un deseo, el enunciado se entiende y puede revivirse judicativamente en sentido idéntico por quien lo escuche a pesar de que no comparta lo sentido. Lo importante es que el acto expresado aparece como el objeto presente en la actualidad del discurso o de la posición objetivante en que se funda, diferente a los actos que dan sentido donde esto no ocurre.

Acerca de la percepción podemos decir que es un acto que determina la significación, mas no contiene una significación, por ejemplo: esta hoja, este, es una expresión ocasional que es significativa por referen-

cia a las circunstancias de la manifestación, mienta al objeto percibido tal como se da en la percepción; el acto de mentar le sirve de base para el sentido unitario del enunciado, "la percepción contribuye al contenido significativo del juicio haciendo intuitiva la situación objetiva que que expresa judicativamente el enunciado".²⁷

Por otra parte, la intuición contribuye a la significación del enunciado de percepción, sin ella no es posible la referencia determinada a la objetividad mentada, pero esto no quiere decir que el acto mismo de la intuición sea depositario de una significación.

"La significación no reside en la percepción misma, al decir esto, no me limito a percibir, sino que sobre la base de la percepción se edifica un nuevo acto; este acto que se regula por ella, que depende en su diferencia de ella, es el acto de mentar esto. En este mentar demostrativo reside exclusivamente la significación".²⁸

La percepción posibilita que no despliegue la mención de esto, con su referencia al objeto, pero ella misma no constituye la significación; el contenido que tiene el mostrar se ordena por la intuición, toma una determinación en su intención que se cumple en la intuición con una consistencia general caracterizada como esencia intencional, pues la mención demostrativa es la misma aunque la percepción no sea la misma. La significación del esto es la misma, en cualquier acto de representación imaginativa en imagen al mismo objeto y, evidentemente, la significación se altera si la base de intuiciones es diferente.

Ciertamente, la percepción determina la significación, mas no la contiene puesto que existen expresiones ocasionales que se entienden sin tener una base intuitiva adecuada. Si la intención hacia el objeto descansa en una base intuitiva adecuada, entonces puede reproducirse con el mismo sentido independientemente de una percepción o imaginación adecuada.

El pensamiento que significa lo hace mediante una intuición, la cual remite al objeto; el nombre nombra el objeto de la percepción, mediante el acto significativo; aquí la relación nombre-nombrado presenta una unidad, pero lo que realmente está en relación son las vivencias de acto que se describen y no el nombre y lo nombrado, pues lo que establece la unidad es la relación entre actos de conocer: el objeto percibido es conocido como objeto.

En la vivencia no hay ningún objeto, sino la percepción (un estado de conciencia determinado), el acto de percepción es el que funda el acto de conocimiento en la vivencia. Lo que constituye la vivencia es un conocer que une específicamente la vivencia expresiva con la percepción correspondiente, aparentemente; pues hay significaciones nominales irrealizables, tal como en "los nombres imaginarios que, si bien son nombres no realizan una denominación actual, pues carecen de extensión, de universalidad en el sentido de la posibilidad y de la verdad".²⁹

Cuando hablamos del nombre propio, al objeto le corresponde una síntesis de posibles intuiciones que mediante un carácter intencional son una sola cosa, algo común, pues cada intuición hace referencia al mismo objeto, sin atender a las diferencias entre intuiciones singulares. El elemento unitario fundamenta la unidad cognoscitiva (inherente a la universalidad de la palabra), "la palabra que nombra tiene así referencia cognoscitiva a una ilimitada multiplicidad de intuiciones, cuyo único y mismo objeto conoce y, conociéndolo nombra".³⁰ En cuanto a los nombres de clase, su universalidad abarca a un conjunto de objetos, donde cada uno de ellos tiene una posible síntesis de percepciones, así como una significación propia y un nombre propio.

Otro aspecto que hay que describir es, la conciencia del cumplimiento, la cual es la asociación de la intuición correspondiente a la expresión dada como mero símbolo; en la intuición se representa intuitivamente la misma cosa objetiva que es meramente pensada en el acto simbólico, se vuelve intuitiva exactamente con las mismas determinaciones que cuando era meramente pensada, de modo que "la esencia intencional del acto intuido se adecua a la esencia significativa del acto expresivo".³¹ La conciencia del cumplimiento tiene el carácter de unidad fenomenológica, en la cual existen los actos y no siempre los objetos; si un acto de intuición significativa se cumple en una intuición se conoce mediante el concepto, estableciéndose una relación dinámica. La adecuación exacta es cuando el objeto es el mismo objeto que se piensa.

Con lo anterior podemos comprender que la identidad no resulta de la reflexión comparativa e intelectual, sino que existe como vivencia (no expresada, no concebida). Así, pues, el cumplimiento se manifiesta como la vivencia de identidad, como conciencia de identidad; otra característica de la vivencia de la coincidencia identificadora es, que se da a pesar de la ausencia de la intención consciente hacia la identidad.

Las vivencias intencionales se caracterizan por la posibilidad de fundar las relaciones de cumplimiento.

Volviendo a la percepción, tenemos que un objeto se muestra por múltiples lados, lo que desde un lado se ve como nota figurativa, de otro lado se da como percepción completa; lo que para uno es sólo pre-sentido, para otro aparece parcial y confuso y quizá, posteriormente, aparezca como es desde otro enfoque. Tanto la percepción como la intención son conglomerados de intenciones parciales fundadas en la unidad de una intención total, "su correlato es la cosa, y los correlatos de las intenciones parciales son partes o momentos de la cosa".³²

De lo anterior, resulta que la síntesis del conocimiento se muestra como conciencia de cierta concordancia, pero esto no es algo único, en el sentido de que le corresponde como posibilidad correlativa la discordancia, la contrariedad; pues la intuición puede no concordar con la

intención significativa, o bien puede ser (la intuición) contraria a la intención significativa. La contrariedad se muestra como separación, pero la vivencia de la contrariedad pone necesariamente en relación, confiere unidad, pues es un modo de síntesis. Las intenciones significativas y las intenciones intuitivas se cumplen en el modo de la identificación y sufren en el modo de la contrariedad, por ejemplo: "si miento A es rojo siendo que en verdad A se revela como verde, entonces en este revelarse, esto es, en la acomodación a la intuición, la intención del rojo contraría la intuición del verde"³³, siempre y cuando en la relación de actos de significación e intuición, se sustente la identificación de A, esto hace posible que el rojo no concuerde con el verde intuito. Si se tiene la relación de identidad se pueden denotar los momentos en que no hay coincidencia y que en lugar de unirse por el cumplimiento, se separan por contrariedad.

La concordancia y la contrariedad también pueden ser parciales; en la contrariedad puede existir un modo de concordancia parcial y también un modo de contrariedad parcial, por ejemplo: si un t se decepciona en un t', porque está en relación con otras intenciones (e, i,...), que se cumplen, no necesitan éstas últimas estar unidas con t de modo que el todo T (t, e, i,...) tenga el sello disyuntivo de un acto total, destacado por sí, de un acto en que vivimos, a cuyo objeto unitario atendemos; en el complejo de las vivencias intencionales de la conciencia existen múltiples casos de distinción de actos y de enramajes de actos que quedan

irrealizados. Estas unidades se destacan al hablar de actos distintos y de sus síntesis. La decepción total se muestra cuando el mero t, más no T, resalta primeramente, y en la conciencia de contrariedad se ins---taura la unidad entre t y t; el interés es hacia la relación de los ob---jetos que corresponden a t y t, ejemplo: cuando una intención de verde se decepciona en un rojo intuitivo, atendiendo sólo al verde y al rojo.

Con estas referencias aparece con claridad en qué consiste la ex---clusión pura, por ejemplo: esto (el tejado rojo) no es verde; y la ex---clusión mixta, por ejemplo: esto (el tejado rojo) no es un tejado verde; mientras que la inclusión únicamente puede ser pura, ejemplo: (esto) es rojo. La identidad objetiva corresponde a un es, y la no identidad (contrariedad) corresponde a un no-es, la intención hacia una u otra se cumple en la identificación o separación que se verifica, por ejemplo: el tejado es realmente rojo, se dice cuando precede la mera intención, donde la intención del predicado se ajusta al sujeto, en el caso contra---rio se emitiría: en realidad no es rojo, donde el predicado corresponde al sujeto.

Para todo tipo de intenciones existe la posibilidad de correspon---derles cumplimientos o decepciones, o vivencias de transición como actos que les llevan a su objetivo (como el acto impletivo, donde se cumple la intención por el acto sintético del cumplimiento en el sentido de cum---plirse).

En el caso de cumplirse un deseo es necesario que se manifieste en un acto que inserta la identificación como una de las partes importantes, la cualidad del deseo se funda en una representación, en un acto objetivante, en una mera representación; la representación encuentra su satisfacción impletiva al convertirse la representación de lo deseado (lo que lo sustenta) en percepción adecuada, donde no es el caso que la imaginación sea sustituida por la percepción sino que las dos son una sola cosa en el modo de la coincidencia identificativa que constituye al ser así real y verdaderamente, aunque se mantenga como algo supuesto o como algo representado inadecuadamente; a pesar de que el cumplimiento del deseo se funda en la identificación y posteriormente en un acto de conocer intuitivo, ocurre que tan sólo se tiene lo que funda el cumplimiento del deseo.

La unidad de la significación tiene su origen en la esfera de los actos objetivantes, por lo que se requiere de hacer una descripción de estos últimos, así tenemos que los actos objetivantes son:

- i) aquellos cuya síntesis de cumplimiento tiene el carácter de la identificación y cuya síntesis de decepción tiene el de la distinción;
- ii) actos que pueden funcionar fenomenológicamente como miembros de una síntesis posible de identificación o distinción;
- iii) actos que pueden desempeñar una posible función cognoscitiva, ya sea como actos de intención o como actos impletivos o decepcionantes.

"Actos de otra especie no pueden funcionar nunca al modo de los de dar sentido; y que sólo pueden alcanzar expresión cuando las intenciones significativas inherentes a las palabras encuentran su cumplimiento por medio de percepciones o de imaginaciones que estén dirigidas a los actos, que se trata de expresar, como objetos".

Recopilando, tenemos que el signo no tiene algo común en su contenido con lo que designa, ya que designa tanto lo homogéneo como lo heterogéneo; la imagen tiene necesariamente su referencia a la cosa por semejanza, si se carece de ésta no hay imagen. En la imagen el cumplimiento de lo semejante por lo semejante determina el modo de la síntesis de cumplimiento, denominándola como síntesis imaginativa. En la imaginación la síntesis de la identidad de la cosa determina su cumplimiento, la cosa se verifica por sí misma, presentándose por varios lados siendo siempre la misma; mientras que la percepción no presenta realmente al objeto mismo ya que el objeto aparece escorzado, pues es evidente que si no fuese así, de cada objeto habría tan sólo una percepción, caso que es imposible.

En la operación del cumplimiento se dan múltiples percepciones de un mismo objeto, donde cada una se mezcla de intenciones cumplidas (percepción del objeto como escorzo, casi identificado) o de intenciones no cumplidas (corresponden a aquello que no está dado aún, lo que se presenta impletivamente en nuevas percepciones); lo que les es común es que son identificadores de distintas apariciones del mismo objeto, "también la representación imaginativa representa el mismo objeto, ya por éste, ya por aquél; la síntesis de las múltiples percepciones en las cuales se

ofrece el mismo objeto tiene por correlato la síntesis paralela de las múltiples imaginaciones en las cuales se ofrece en imagen este mismo objeto".³⁵

Podemos distinguir tanto el objeto que se mienta, como el contenido dado en el fenómeno, mas no mentado; también podemos distinguir el contenido signitivo, el escorzo imaginativo y el escorzo perceptivo.

Hay que observar que hay casos en los que se dan intenciones significativas fuera de la función significativa, como cuando conocemos sin palabras nos referimos a cumplimientos significativos con la peculiaridad de haberse desligado fenoméricamente de los contenidos signitivos, por ejemplo: existen series de pensamientos donde no se asocian las palabras correspondientes, sucitados por imágenes intuitivas o por sus propios enlaces asociativos. Aquí se nota la importancia que tiene el hablar expresivo para la adocución real de la expresión cognoscente, destacando la forma en que las imágenes de las palabras reproducen mediante las intuiciones dadas los pensamientos simbólicos, aunque no las intuiciones correspondientes a estos últimos; pero también hay que tener en cuenta que la reproducción de las imágenes de las palabras se queda con regularidad por detrás de las series de pensamientos reproducidas por la intuición correspondiente. En ambas formas se producen las expresiones adecuadas que no se ajustan simplemente a las intuiciones actuales, ni a las formas sintéticas que se derivan, pues exceden lo dado e implican

mezclas de actos. Se producen "conocimientos falsos y absurdos, mas no conocimientos lógicos (perfectos), realmente no son conocimientos en un sentido estricto".³⁶

Las percepciones e imaginaciones inadecuadas son complejos de intenciones primitivas, donde se intercalan elementos perceptivos, imaginativos y signitivos; también surgen relaciones de concordancia o de contradicción cuando actos unitarios (imaginación, significación, percepción) se relacionan.

Volviendo al cumplimiento, lo podemos identificar con la cognición, en todo cumplimiento se da una intuición casi perfecta que comunica su plenitud a la intención, al colocar ante nosotros lo que la intención muestra, representándolo más o menos impropio o inadecuado. En el cumplimiento se vive: 'esto es ello mismo'. Este mismo no como algo que solicita una percepción que nos lleve a remitirnos a la presencia fenoménica del objeto mismo. "El acto ispietivo comunica plenitud, nos acerca a la cosa misma, como un aumento progresivo en un enlace de relaciones, cada relación apunta hacia el conocimiento absoluto, de la representación adecuada del objeto mismo del conocimiento".³⁷

La síntesis total de la imaginación o de la percepción significa un aumento en plenitud de conocimiento, "la imperfección de la representación unilateral es relativamente superada en la representación omnilateral".³⁸

Cuando hablamos de una serie gradual de cumplimiento mediato se trata de enlaces de cumplimientos que se componen en sus elementos por intuiciones signitivas, ej.: $(5^3)^4 = 5^3 \cdot 5^3 \cdot 5^3 \cdot 5^3$; $5^3 = 5 \cdot 5 \cdot 5$; $5 = 4 + 1$; $4 = 3 + 1$; $3 = 2 + 1$; $2 = 1 + 1$. En cada paso hay una sustitución en la expresión, al final se llega a la suma de unos, que corresponde a expresar: 'esto es el número $(5^3)^4$ mismo'; el acto de cumplimiento corresponde tanto al resultado final como a cada uno de los avances particulares. Un aspecto que es imprescindible es el contenido de las representaciones (materia), pues éste determina el desarrollo gradual del cumplimiento. Así, si el cumplimiento es mediato no puede ser inmediato, y viceversa; "toda intención mediata exige un cumplimiento mediato, el cual termina en una intuición inmediata, después de un número finito de pasos".³⁹

En la intuición de una cosa percibida o de una imagen, podemos distinguir entre aquello que aparece en el objeto realmente y aquello que no se presenta, mentado en la representación intuitiva con un contenido signitivo; este último hay que abstraerlo para obtener el contenido intuitivo, pues el contenido total intuitivo de una representación da cuenta de lo que en ella es intuición pura. La esencia de la presentación pura consiste en ser una exposición del objeto mismo, aparentemente, pero más bien la presentación toma el contenido expositivo para con él y en él mostrar el objeto como dado 'él mismo'.

La percepción adecuada es la que tiene máxima extensión, vivacidad y realidad, y por lo mismo nos remite a la aprehensión total del objeto mismo; pero en toda aprehensión hay que distinguir fenomenológicamente "la materia aprehensiva o el sentido aprehensivo, la forma aprehensiva y el contenido aprehendido (éste último debe distinguirse del objeto de la aprehensión".⁴¹ No podemos aprehender un contenido arbitrariamente, ya que él mismo nos delimita específicamente en la esfera de semejanza y de igualdad; puede ser que la representación intuitiva de cuenta adecuada--mente de su objeto con una plenitud tal que a cada elemento del objeto le corresponda un elemento representante; pero también puede darse el caso de una representación inadecuada, donde la representación sea sólo de un escorzo del objeto. Si hablamos de una intuición pura, necesariamente, tiene que ser completa --en el sentido de que el acto no manifiesta actos parciales que representen por sí mismos el objeto; o bien, como composición que construye el acto total con datos parciales con la peculiaridad de tener síntesis continuas--.

La intuición pura correspondiente a una cosa empírica, intuición que nos es rehusada, está comprendida en cierto modo en la intuición sintética completa de la misma, pero de un modo diverso, y mezclada de continuo con representantes signitivos. Mas si reducimos esta intuición sintética a la pura comprendida en ella, no resulta la intuición pura de la representación objetivamente simple, sino una continuidad de contenidos intuitivos, en la cual en cada momento objetivo llega a representación expositiva no una vez, sino muchas veces y ofrece un escorzo siempre cambiante; y solamente la continuidad de la identificación engendra el fenómeno de la unidad del objeto.⁴²

El objeto que es significado puede ser intuitivado adecuadamente o inadecuadamente.

Existen distintas perfecciones: i) cuando las partes de la significación mediante las partes de intuición impletiva correspondientes se cumplen; ii) si la adecuación al objeto es a partir de la intuición impletiva, y en ésta se da el cumplimiento.

Por otra parte, es preciso comprender lo que toca a la no-contrariedad de los contenidos en general: el ser formal de una especie sustenta a priori la conciliabilidad de especies (como rojez, redondez) a cualquier caso particular posible, tal conciliabilidad es válida exista o no una unión empírica, pues su correlato es una esencia y una significación correspondiente; expresar una conciliabilidad de contenidos intuitivos quiere decir que existe una significación real. La conciliabilidad se refiere a la significación que obtiene la intuición correspondiente, conformándose como una unidad de un conocimiento objetivamente adecuado; mientras que la inconciliabilidad aparece cuando no hay intuición que refiera un todo semejante adecuadamente perfecto; otro aspecto es la contrariedad, que relaciona especies de contenidos colocándolos dentro de enlaces de contenidos, por ejemplo: "en una unión de contenidos de determinada especie T (a, b, \dots, p), que contiene a p , se trata de incluir a q ; en un todo T se une por contrariedad a p y q ".⁴³

Ahora bien, podemos decir que p y q son compatibles cuando forman unidad en un todo T , donde tal unidad excluye toda posible contrariedad con respecto al mismo T ; y la relación de p y q es incompatible si no

conforman ninguna unidad de especie en el todo T. Destacamos que la contrariedad desune, es divergencia, es separación, es una cierta incompatibilidad, y se caracteriza con la expresión no.

Las leyes que se formulan al respecto son:

- i) la inconciliabilidad y la conciliabilidad de las mismas significaciones y con referencia a las mismas conexiones, se excluyen;
- ii) de un par de significaciones contradictorias, una es posible y la otra imposible;
- iii) la negativa de una negativa es equivalente a la positiva correspondiente.⁴⁴

Así, pues, la función impletiva y el cumplimiento se caracterizan por lo siguiente: en primera instancia, tenemos que los actos signitivos carecen de plenitud, la cual poseen gradualmente los actos intuitivos, en el contexto de la imaginación; mas la perfección de la imaginación es diferente a la de la perfección, pues no nos reporta el objeto mismo, ni algún escorzo sino sólo su imagen que no es la cosa misma, ésta última se presenta en la percepción con perfección gradual, en gradualidades de escorzo. Acotamos, diciendo que el modo intencional de la percepción consiste en presentar y el de la imaginación en re-presentar. Sin embargo, ese presentar es sólo un aparecer como presente, pues la presencia objetiva y la perfección de la percepción, ofrecen distintos grados;

recordemos las series graduales del cumplimiento, en las cuales se destaca que en la plenitud de la percepción se da una diferencia (el escorzo perceptivo), aunque no daña al contenido de las representaciones. "Los elementos de la plenitud son válidos como presentaciones totales de elementos objetivos correspondientes, al darse como idénticos a ellos; y otros son válidos como meros matices, meros escorzos, etc."⁴⁵

Todo escorzo, por semejanza, se conforma como representante, en el modo de aprehensión del contenido escorzado como imagen o representación del objeto. "El límite ideal que admite el aumento de la plenitud en el escorzo es en el caso de la percepción la cosa misma en absoluto (como el de la imaginación es la imagen absolutamente semejante); y lo es para cada aspecto, para cada elemento presentado del objeto."⁴⁶ En el punto máximo, el incremento del cumplimiento alcanza la intención plena y definitiva, donde el contenido intuitivo de esta representación última es la suma total de plenitud; el contenido representante es idéntico al contenido representado. En la percepción perfecta (idealmente), se produce la adecuación de la cosa al intelecto, lo objetivo se presenta tal como es en la intención, —el intelecto es la intención mental; y la adecuación se realiza cuando la objetividad significada se da en la intuición tal como se mienta o como se piensa. Toda intención mental halla su cumplimiento total.

Toda descripción pura de un objeto muestra la perfección de la ade-

cuación a la intuición, a ésta se puede añadir la perfección del cumplimiento total (la adecuación a la cosa misma), si lo objetivo se vive interiormente y se aprehende en sí en una percepción refleja.

"El ideal de la adecuación proporciona en sí la evidencia".⁴⁷ Mencionamos evidencia cuando una intención ponente se confirma mediante la percepción adecuada, como el acto de la síntesis de cumplimiento más perfecta, en la que la intención adquiere la plenitud de contenido, la del objeto mismo, el cual no sólo se muestra sino que se da tal como se muestra y como se identifica con la mención. La evidencia remite a una coincidencia total, como identificación es un acto objetivante y su correlato es la verdad, la cual se da como concordancia absoluta entre lo mentado y lo dado. La evidencia es vivencia de la verdad, se tiene coincidencia intencional de la verdad en una percepción adecuada, "verdad también se remite a la relación ideal que domina en la unidad de coincidencia entre esencias significativas; la verdad es la idea correspondiente a la especie del acto; es decir, la esencia del acto empírico y contingente de la evidencia; la verdad puede ser denominada como la plenitud ideal de la esencia cognoscitiva específica de la intención, o como adecuación al objeto verdadero".⁴⁸

Una adecuación exacta distingue tanto intenciones no-relacionantes como relacionantes con sus respectivos cumplimientos perfectos, de juicio o de actos nominales. Los conceptos de verdad y falsedad se tienen

que extender a toda la esfera de los actos objetivantes, para remitirlos a la parte de los actos mismos, a sus momentos de aprehensión ideal y los conceptos de ser Verdadero a los correlatos objetivos correspondientes.

A la evidencia "corresponde, en el caso correlativo de la contrariedad, la absurdidad, como vivencia de la contrariedad completa entre la intención y el cuasi-cumplimiento. En este caso corresponden a los conceptos de verdad y ser los conceptos correlativos de falsedad y no-ser..el no ser y ser no son conceptos que expresen por su origen opuestas cualidades del juicio"⁴⁹; puesto que todo juicio es ponente y su correlato es la mera representación de la misma materia, ser y no-ser son diferencia en la materia intencional, "el es expresa en el modo de la intención significativa la concordancia predicativa; el no-es expresa la contrariedad predicativa".⁵⁰

Conclusiones.

El análisis de los signos permite verificar que de entre los signos indicativos se pueden destacar los signos significativos o expresiones, la expresión es un acto que nos da la significación y una plenitud intuitiva que nos remite a la objetividad expresada, le corresponden los actos de dar sentido y de cumplir sentido. Lo importante es determinar las objetividades en que la situación objetiva muestre un contenido con significación idéntica en el acto judicativo, reconocible en los actos evidentes de la reflexión.

En la unidad de cumplimiento coincide el contenido impletivo y el contenido intencional, en esta vivencia el objeto de la intención es dado como uno; sin embargo, el cumplimiento no es perfecto si la expresión se constituye en una intuición parcial, o si es una expresión subjetiva en que no aparece una significación idéntica en su contenido. Lo deseable sería reducir las expresiones subjetivas a expresiones objetivas para obtener expresiones exactamente significativas; aunque esto no es posible pues las significaciones aparentemente dependen de las circunstancias, pero realmente debemos aceptar que el cambio se da en el significar (los actos subjetivos que dan significaciones a las expresiones son mutables) y no en las significaciones (que permanecen como unidades ideales en toda forma de expresión), ya que las leyes que en ellas se fundan son el correlato de la lógica.

Para el desarrollo de las teorías sistemáticas es imprescindible la descripción de los juicios, de las representaciones y de los actos psíquicos, además para destacar la verdad y la falsedad de las proposiciones se requiere de un análisis sobre la forma en que se constituyen los juicios, para evitar caer en paralogismos y en la emisión de términos falsos que descansan en el subjetivismo. Es importante el análisis sobre la significación, el juicio y las proposiciones para destacar el campo de las significaciones y las formas que presentan una relación con la objetividad, esto permite la distinción apriorística de las categorías lógicas como puras especies que sustentan a las leyes que formula la lógica, leyes que se refieren a los modos complejos en que las significaciones aparecen en nuevas significaciones. Las leyes lógicas se determinan por la forma categorial de las significaciones, de modo que las significaciones lógicas forman un conjunto ideal de objetos de máximo alcance que pueden o no, ser pensados y expresados.

En la abstracción se evitan los equívocos si se revisa el contenido descriptivo de la conciencia abstractiva, para no llegar a realizar asociaciones hipotéticas o relaciones de causa-efecto y, sobretodo, no dar una existencia real a las especies fuera del pensamiento o en el pensamiento. El ser real es un ser trascendente y fuera de la conciencia, mientras que el ser ideal es un ser 'en' la conciencia, como contenido de la conciencia. Conforme a esto comprendemos que lo universal no es

un elemento real en la vivencia del pensamiento sino un objeto pensado.

Al conocer las formas de conciencia y sus propiedades es comprensible que las formas lógicas sean formas de intención significativa en el nivel de la conciencia de la unidad, que se objetivizan en especies ideales. En el acto de abstracción el contenido de un objeto se distingue al convertirlo en objeto propio de una representación intuitiva, por abstracción se adecuieren los conceptos universales.

Acerca de los contenidos, tenemos los independientes que se pueden ver por separado y los dependientes que son inseparables e irrepresentables por sí mismos, donde un objeto existe como parte de un todo; tales referencias nos permiten trasladarnos hacia la esfera de las esencias y establecer una serie de distinciones para mostrar cómo se forman las categorías formales lógicas, las categorías formales ontológicas y las categorías materiales, lo cual hace posible determinar las disciplinas analíticas apriori y las sintéticas apriori, en las primeras el contenido se constituye por conceptos formales y en las segundas se incluyen conceptos materiales.

En base a la distinción entre el todo y las partes, la significación puede ser independiente o dependiente, lo cual permite describir cómo se constituye la significación total de un acto concreto de significar y su referencia a momentos objetivos materiales o a formas categoriales, com--

prendiendo las leyes que regulan los enlaces entre significaciones dependientes ya que no son determinadas arbitrariamente, pues la significación está en el dominio de la formación de una idea figura, a la cual le corresponde una ley apriorística de significación que forma significaciones unitarias mediante materias sintácticas, reguladas por categorías fijas y de acuerdo a formas sintácticas que se determinan a priori.

Así, en la revisión de los enlaces que dan una significación unitaria es posible comprender en qué consiste el sinsentido, y cuando no existe unidad se constituye el contrasentido. Y mediante la morfología lógica de las significaciones se pueden configurar las formas primitivas. Las estructuras categoriales, reguladas por leyes a priori, subordinan el conjunto de las significaciones posibles; las formas primitivas determinadas por leyes existenciales subordinan sistemáticamente a las formaciones concretas. La falsedad se manifiesta al no seguir la objetividad de la forma pura del pensar lo objetivo. La pura morfología de las significaciones constituye la esfera inferior de la lógica, pues no aparece aquí aún la verdad y la objetividad, ya que es menester la distinción de las estructuras primitivas de la significación y sus correlativas leyes.

Los contenidos de la conciencia se denominan vivencias, y lo esencial de toda vivencia psíquica es ser una vivencia intencional, significativa de un objeto. La significación se da como correlato intencional de la conciencia, como objeto a que está referida. Aparecen dos instan-

cias: la realidad de la conciencia como vivencia psíquica y la conciencia como presencia de un objeto o vivencia intencional, la primera constituye un real devenir y la segunda se remite a algo que aparece.

La relación entre lo intencional, la significación y la intuición, constituye el conocimiento. La significación lógica se da como una intención significativa que tiende a su cumplimiento, a su realización y verificación en el objeto conocido. El cumplimiento de la expresión se da en la intuición y en su forma superior se expone la evidencia. Así, la adecuación de la intención significativa a la propia intuición constituye el conocimiento, una unidad cognoscitiva que se revela como conciencia de cumplimiento, cuando un acto de intención significativa se cumple en una intuición, el objeto de la intuición se conoce mediante su concepto. Una instancia del conocer es el pensar, el pensamiento que se expresa en un concepto, tal concepto es la intención significativa que se satisface si se adecua a la intuición de lo pensado. En la intuición los objetos no son simplemente significados, sino que están presentes ellos mismos 'en persona'. El acto intuitivo es pleno, mientras que el acto significativo es vacío, ambos son actos intencionales; pero en la intuición se verifica el conocimiento por la adecuación del concepto mental al objeto de la intuición.

La evidencia nos permite reconocer en el caso correlativo de la contrariedad, a lo absurdo; asimismo, a los conceptos de verdad y de existencia les corresponden los de falsedad y de inexistencia.

Notas Bibliográficas.

- (1) Husserl, Edmund. Investigaciones Lógicas. Alianza Universidad, Madrid. p. 244.
- (2) Ibid., p. 245.
- (3) Ibid., p. 252.
- (4) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 273.
- (5) Husserl, Op. Cit., p. 280.
- (6) Ibid., p. 281.
- (7) Ibid., p. 285.
- (8) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 299.
- (9) Husserl, Op. Cit., p. 310.
- (10) Ibid., p. 404.
- (11) Ibid., p. 410.
- (12) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 412-13.
- (13) Husserl, Op. Cit., p. 440-41.
- (14) Ibid., p. 454.
- (15) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 463.
- (16) Ibid., p. 467.
- (17) Ibid., p. 486.
- (18) Husserl, Op. Cit., p. 493.
- (19) Ibid., p. 496.
- (20) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 497-98.
- (21) Ibid., p. 523.
- (22) Husserl, Op. Cit., p. 547.
- (23) Ibid., p. 559.
- (24) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 573.
- (25) Ibid., p. 574.
- (26) Ibid., p. 589.
- (27) Ibid., p. 611-12.
- (28) Ibid., p. 612.
- (29) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 619.

Notas Bibliográficas.

- (30) Husserl, Op. Cit., p. 621.
- (31) Ibidem.
- (32) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 627.
- (33) Husserl, Op. Cit., p. 628.
- (34) Ibid., p. 635-36.
- (35) Ibid., p. 639-40.
- (36) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 642.
- (37) Ibid., 646.
- (38) Husserl, Op. Cit., p. 647.
- (39) Ibid., p. 650.
- (40) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 658.
- (41) Husserl, Op. Cit., p. 664.
- (42) Ibid., p. 669.
- (43) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 675.
- (44) Ibid., p. 680.
- (45) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 682.
- (46) Husserl, Op. Cit., p. 682-83.
- (47) Ibid., p. 685.
- (48) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 686-87.
- (49) Husserl, Op. Cit., p. 688-89.
- (50) Ibidem.

5. El error en las perspectivas dialéctica y fenomenológica.

En este apartado realizamos, siguiendo a Husserl, un análisis fenomenológico para describir los elementos que esclarecen el conocimiento y para establecer los tipos de conexiones que se pueden trazar entre la sensibilidad y el entendimiento, cuál es su alcance determinativo y cómo se hace uso del material ya acotado. Para comprender la relación entre significación y percepción y destacar ciertas expresiones que escapan al correlato de la percepción sensible; mas que no se desvinculan del todo, así como, también, describir todas las posibles relaciones que se tienen con respecto a la intuición de las formas sensibles y las formas categoriales, para llegar a establecer la manera en que se llega a la construcción de los conceptos puros categoriales y las leyes ideales o puras que los ordenan y determinan; y, sobre todo, entender la forma en que las leyes categoriales suprimen todo correlato con la sensibilidad y con el mundo real al interior de sus contenidos.

Por otra parte, presentamos la forma en que se caracteriza el error a lo largo de los planteamientos de la dialéctica platónica y la fenomenología husserliana, así como las conformaciones para erigir los fundamentos del conocimiento y los principales argumentos que los sustentan, destacando las objeciones correspondientes en la sensación, en la percepción sensible, los entes rítmicos, la relación entre percepción y memoria,

la opinión verdadera, el haber, la ortodoxia acompañada de razón, el conocimiento de la diferencia y la dialéctica; la crítica epistemológica de los fundamentos, el lenguaje, significación y expresión, la abstracción, los grados de la conciencia, en la fenomenología husserliana.

Posteriormente, tenemos las referencias a la configuración del conocimiento en los preocráticos, así como la connotación del error. Estas teorías dejan una antinomia por resolver, que la perspectiva de la sofística elude o bien que le es indiferente; pero para Platón es un problema que intenta resolver en base a las relaciones en el nivel de las formas, donde se considera, también, lo que constituye el error en varios niveles. Por último, la forma en que Husserl propone principios apriorísticos para la esfera de la lógica pura, sus características y las relaciones entre sensibilidad y entendimiento, y la formación de los conceptos y proposiciones respectivos.

5.1. Sensibilidad y entendimiento.

¿Existe una correspondencia entre las formas de significación y las formas de la percepción? ¿qué hay respecto a las significaciones expresadas con términos tales como: 'el', 'un', 'algunos', 'muchos', 'todos', 'es', 'no', 'que', 'y', 'o', etc.? El modelo para la interpretación entre significar e intuir sería una relación correlativa entre la significación propia y sus respectivas percepciones. Si emitimos la palabra México, la simple aprehensión hace aparecer, sin necesidad de actos erigidos en ella, al objeto que mienta la intención significativa, tal como lo mienta. La intención significativa se cumple adecuadamente en el acto de la mera percepción.

Por otra parte, en expresiones estructuradas la cosa parece ser la misma, ejemplo: 'este papel es blanco'; pero la significación no reside en la percepción, pues el término blanco mienta algo en el papel blanco mismo, coincide en el estado del cumplimiento de este mentar con la percepción referente al momento blanco del objeto. Por lo regular el conocer designa el objeto-sujeto como 'conocido' --aquí se presenta otro tipo de acto que incluye al primero, distinto de él: el papel es conocido como blanco, como papel blanco, al emitir lo que expresa la percepción: 'papel blanco'--. Sólo la unidad de las significaciones en su concepto terminan en la percepción pues se conoce como papel al objeto entero. Y la función impletiva de la percepción común no alcanza a estas formas.

En las significaciones formadas no se manifiesta tan fácil la relación entre significación propia con la percepción, no se muestra como relación correlativa entre la intención significativa de la expresión y las percepciones, sino entre la intención significativa y los actos fundados en las percepciones, ejemplo: al hablar de 'rojez', la intuición justificativa la proporciona al aparecer una cosa roja singular.

Generalmente por conocimiento se tiene la referencia a los actos de pensamiento fundados en la intuición, si ésta falta el juicio no conoce, aunque mienta a aquello mismo que se puede llegar a intuir, en un juicio verdadero; tal conocimiento se caracteriza por el cumplimiento y la identificación (con ulterior verificación). El objeto intuido no se presenta como el que fue mentado sino que tiene la función de ser un ejemplo para aclarar la mención genérica respectiva, pues los actos expresivos se pliegan a estas diferencias; su intención significativa enfoca algo universal que la intuición suministra como un ejemplo justificativo, mas no se dirige a algo representable intuitivamente. Mediante la intuición se cumple adecuadamente la nueva intención y se muestra la posibilidad objetiva de lo universal.

Hay partes de un enunciado a las que les corresponde algo en la intuición, pero a otras no; en los enunciados de percepción la forma es contingente, en enunciados como: P es Q , un P es Q , todo P es Q , etc., puede haber modificación, por la función de la negación, por la introduc-

ción de la diferencia entre predicados absolutos y relativos, por enlaces conjuntivos o disyuntivos, etc.; se originan formas múltiples donde se expresan diferencias significativas. En estos enunciados y en todos los que dan expresión a una intuición se llega a los elementos básicos de los términos: los elementos materiales. Se cumplen directamente en la intuición y sus formas complementarias --significativas-- no encuentran cumplimiento inmediato en la percepción, ni en los actos que la coordinan; es preciso distinguir categorialmente la forma y la materia del representar, separándola de la distinción relativa.

Las partes integrantes del cumplimiento son materiales y formales, corresponden a las partes integrantes de las intenciones significativas, en los actos objetivantes en general. Distinguimos en las significaciones la cualidad (aquello que pone algo o que lo deja indeciso) y la materia (lo que nos dice cómo qué es mentada la objetividad).

Por otra parte, consideremos que los correlatos objetivos de las formas categoriales no son momentos reales. El ser no es un predicado real, se ve el color mas no el ser coloreado, se siente la lisura mas no el ser liso; el ser no es algo dentro del objeto, ni parte, ni momento, ni cualidad, ni intensidad, ni figura, etc.; mas tampoco es algo fuera del objeto (nota externa), ni se refiere a las formas reales que como unidades agrupan objetos en otros más extensos, como los colores en figuras

coloreadas. Las notas externas de un objeto residen en las formas reales de unidad, tales como: derecha-izquierda, alto-bajo, fuerte-suave, etc., mas ahí no hay un es, ya que éste es imperceptible. La significación del término ser no tiene 'correlato' objetivo en el contexto de la percepción sensible, ni en la intuición sensible, ni tiene cumplimiento en actos perceptivos. La misma característica es válida para las formas categoriales de los enunciados: 'un', 'el', 'y', 'o', 'si', 'pues', 'todos', 'ningún', 'algo', 'nada', en las formas cuantitativas, en las determinaciones numéricas, etc. Todos son elementos significativos de la proposición, mas no tienen correlatos objetivos en la esfera de la percepción sensible.

¿Está el origen de las categorías en la percepción interna? Según Locke, las categorías lógicas surgen sobre ciertos actos psíquicos, en la esfera de la percepción interna, conceptos tales como: percepción, juicio, afirmación, negación, suponer, intuir, son conceptos sensibles que pertenecen a la esfera del 'sentido interno'.¹ "El pensamiento: juicio se cumple en la intuición interna de un juicio actual; mas no se cumple el pensamiento del es. El ser no es un juicio"², no es una parte del juicio; de tal manera, tenemos que el ser no es componente real de ningún objeto externo, ni de ningún objeto interno, ni del juicio, pues tan sólo es un momento significativo, mentado significativamente, está en el cumplimiento del juicio al dar cuenta de la supuesta situación objetiva, ejemplo: 'oro y amarillo' aquí aparece en sí mismo en la mención significativa de

oro y de amarillo; y aparece 'oro es amarillo', donde el juicio y la intuición judicativa se unen en la unidad del juicio evidente.

El ser relacionante que expresa la predicación: 'es', 'son', etc., no es algo independiente, al darles la forma de lo pleno concreto surge la situación objetiva respectiva, el correlato objetivo del juicio pleno, "la misma relación que el objeto sensible mantiene con la percepción sensible, mantiene la situación objetiva con el acto de darnos cuenta, acto que la pone".³

De la reflexión sobre la percepción no resulta el concepto de objeto sensible (real), sino el concepto de percepción. De la reflexión sobre los juicios no resulta el concepto de situación objetiva, sino el concepto de juicio o de componente real de un juicio. Los conceptos de situación objetiva y de ser no están en la reflexión sobre los juicios, ni sobre los cumplimientos de los juicios, sino en los cumplimientos mismos de éstos: la base de la abstracción para realizar estos conceptos no se presenta en estos casos tomados como objetos, sino en los objetos de estos actos; pues el concepto de ser surge si aparece ante los ojos --real o imaginativamente--, algún ser. Lo mismo acontece con las formas categoriales. Un conjunto sólo puede darse en un acto de coleccionar (actual) que se expresa en la forma de la unión conjuntiva: A y B y C..., pero el concepto de conjunto no resulta por la reflexión sobre este acto, pues no atiende al acto que lo da, hay que atender a lo que el acto da, al conjun-

to que hace aparecer in concreto, y elevar su forma universal a la conciencia de los conceptos universales.⁴

Las formas categoriales de la expresión que existen paralelas a los momentos materiales no terminan en la percepción sensible, es necesario que exista un acto que dé a los elementos categoriales de la significación la misma operatividad que la mera percepción ofrece a los materiales; la homogeneidad de la función impletiva y las relaciones ideales regularmente conexas, hacen inevitable el denominar como percepción a todo acto impletivo, en el modo de la presentación confirmativa; e intuición a todo acto impletivo en general, como correlato intencional del 'objeto'; pero, ¿se cumplen en la percepción las significaciones con formas categoriales? Las formas categoriales hacen referencia al objeto mismo en su 'forma categorial', no es una mera mención (función simbólica) sino que es puesto ante los ojos como él mismo, con las mismas formas, no meramente mentado, sino 'intuido' o 'percibido'. Tomemos en cuenta, que 'objeto' se entiende como correlato de una representación-sujeto no sensible, y como 'percepción' el 'ser dado' o como 'dado'. Así, los conjuntos, las pluralidades determinadas, las totalidades, grupos de determinado número de objetos, las disyuntivas, los predicados, las situaciones objetivas, se convierten en 'objeto'. Los actos, mediante los cuales aparecen como dados se convierten en 'percepciones'.

En sentido general, se perciben, se ven con intelección, se intuyen

con evidencia, también las situaciones objetivas universales; en sentido estricto, la percepción se remite al ser individual (temporal).

La distinción entre percepciones muestra a los objetos sensibles (reales) como objetos de grado inferior, y a los objetos categoriales (ideales) como objetos de grado superior. En la percepción sensible el objeto está presente in persona, constituido de modo simple en el acto de la percepción:

...el objeto es un objeto inmediatamente dado, también en el sentido de que como tal objeto, percibido con tal determinado contenido objetivo, no se constituye en actos relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera, los cuales están fundados en otros actos que traen a la percepción otros objetos distintos. Los objetos sensibles son percibidos en un solo grado de actos; no están sometidos a la necesidad de constituirse plurirradialmente en actos de un grado superior, los cuales constituyen sus objetos por medio de otros objetos constituidos ya por sí en otros actos.⁵

Los actos simples de percepción por sí solos o enlazados con otros actos pueden operar como base para otros actos, que les incluyan como supuestos, o como modo de conciencia que los supone esencialmente como primitivos objetivamente. Cuando se verifican los nuevos actos de: la conjunción, la disyunción, la aprehensión individual determinada e indeterminada (esto-algo), la generalización, etc., no resulta cualquier tipo de vivencias subjetivas, ni actos relacionados con los primitivos, sino unos actos que conforman nuevas objetividades, en las que 'aparece' algo 'como real' y 'dado ello mismo' este algo no aparece en los actos fundamentales solos. La nueva objetividad se funda en la anterior, tiene una referen-

cia objetiva con la que aparece anteriormente; y esa referencia determina su modo de 'aparecer'.

En tales actos fundados reside lo categorial del intuir y el conocer, ahí se cumple el pensamiento enunciativo que opera como expresión, y la posible adecuación perfecta define la verdad del enunciado. Es evidente, que tales actos complejos se funden en modo mixto, parte sobre percepciones simples y parte sobre imaginaciones simples; o bien, que se formen sobre intuiciones fundadas nuevas fundamentaciones de grado inferior o superior, y que nuevamente, por fundamentación, se formen relaciones entre actos signitivos e intuitivos. Lo importante es destacar los casos primitivos.

En la percepción sensible aparece la cosa 'externa' de una sola vez al poner la mirada en ella; de un modo simple la cosa se hace presente, sin necesidad de actos fundamentantes y fundados. El acto es una unidad homogénea que presenta el objeto de modo inmediato. La unidad de la percepción se realiza como una unidad simple, la función de las intenciones parciales es inmediata sin incrementar nuevas intenciones de acto, también podemos matizarla como curso continuo de percepción, palpando la cosa por todos lados, donde cada percepción parcial es una percepción de la cosa, "contemple este libro por arriba o por abajo, por dentro o por fuera, siempre veo 'este libro'. Es siempre una y la misma cosa; y la misma no en el mero sentido físico, sino en la intención de las percepciones mismas".⁶ En la serie continua de percepciones, se percibe a uno

y el mismo objeto, ¿se funda en ellas la percepción? Necesariamente, está fundada en el sentido de que un todo se funda en sus partes; mas no en el sentido de que el acto fundado trae un nuevo carácter de acto, fundado en los actos subyacentes e inconcebible sin ellos, pues en el acto desarrollado no hay mención objetiva de algo nuevo, ya que aparece el mismo objeto, mentado por las percepciones parciales que tenidas en cuenta como unidad de identificación, resulta que la intención de la serie de actos coincide de continuo con sí misma.

Precisando, la unidad de identificación es diferente a la unidad de un acto de identificación, pues un acto mienta algo, el acto de identificación da cuenta de la identidad, mientras que en el caso inicial se da una identificación mas no se refiere alguna identidad.

La unidad de continuidad que impera en las percepciones parciales se toma como base para una conciencia de identidad, si se hace del proceso de percepción el fundamento de un nuevo acto, sólo si se articulan las percepciones parciales y se relacionan sus objetos. Se presenta así, como objetiva, la identidad misma como contenido representante en una nueva percepción, se funda en la relación de las percepciones parciales adquiriendo conciencia intencional de aquello percibido antes y ahora como lo mismo, "el acto de identificación es una nueva conciencia de objetividad que nos presenta un nuevo 'objeto', un objeto que 'solo' puede ser 'dado' o 'aprehendido en persona' en un acto fundado de esta naturaleza".⁷

La transición de la esfera de la sensibilidad a la de la esfera del entendimiento, la podemos comprender con lo siguiente: del concepto de objeto real se deriva la definición de los conceptos: parte real, fragmento real, momento real, donde cada parte de un objeto real es una parte real; la aprehensión de una parte del todo como parte; de una nota sensible como nota; etc., nos remite a actos fundados, concretamente a los actos relacionantes, en éstos se ponen de relieve las partes en relación (con el todo o entre sí) y así puede considerarse a los miembros como partes o como todos.

Los actos relacionantes no se viven como sucesión, pues existen unidades de acto superiores donde las relaciones entre partes se articulan como nuevos objetos, ejemplo: si 'A es (tiene) B' y 'B está en A', un acto perceptivo puede aprender a A como todo, en modo simple; otro acto puede percibir a B contenida en A, no son aspectos sucesivos, pues se presentan en un acto único. La intención parcial que tiende a B, es inseparable del todo A, B puede convertir en objeto de percepción propia, peculiarmente, pero la percepción de A permanece y es coincidente con la intención parcial que está implícita en la percepción particular. En el representante de B, hay coincidencia de dos aprehensiones, las objetividades son diversas, una con el todo y otra como parte, son dos relaciones posibles a priori. Existe un enlace mediado por una ley ideal, donde se forman directamente los actos fundados específicamente, que llegan a presencia propia en actos así contruidos.

Para todos los todos y las partes se presenta una relación de naturaleza categorial (ideal). La parte en relación al todo, es coaprehendida al aprehender perceptivamente el todo, lo mismo vale para las relaciones extrínsecas, tales como: 'A derecha de B', 'A mayor, más claro, más alto, que B, etc., la posibilidad de las relaciones extrínsecas las proporcionan los objetos sensibles, prescindiendo de su individualidad, incrementándose en unidades más o menos íntimas, en objetos más extensos.

En la relación entre las partes de un todo aparecen actos fundados en que aparecen situaciones objetivas como relaciones extrínsecas. En el objeto real tenemos tanto momentos de enlace, como momentos reales que existen en él, implícitos, y sólo se destacan por abstracción. Con actos fundados en la sensibilidad se pueden constituir actos sintéticos, tales síntesis de actos son, precisamente, formas de enlace categorial; en las relaciones extrínsecas la forma sensible es el fundamento para la forma categorial correspondiente; y, en la aprehensión de formas sintéticas como: 'A colinda con B', 'B colinda con A', el colindar sensible de contenidos de A y B, aparece en la intuición del todo que los comprende, en estas últimas formas surgen nuevos objetos (de orden superior), de la clase 'situación objetiva'.

En un todo sensible, tenemos a A y B como partes que permiten el momento de 'colindar', el enlace es un modo sensible; la relación de las partes y los momentos puede dar la formación de las intuiciones de colin-

dar (A y B), pero aún no hay una representación del tipo 'A colinda con B', se requiere de un nuevo acto que de forma, y de un enlace adecuado.

Existe una distinción fenomenológica respecto a la materia intencional de los actos objetivantes en relación con los mismos actos objetivantes, que van a constituir los puntos de referencia de las relaciones, que los hace que no sean verdaderamente los mismos. Si se altera el sentido de aprehensión, habrá una alteración de significación en la expresión adecuada; la función intelectual las forma de nuevo como función categorial (de un modo categorial), por lo que el contenido sensible del objeto permanece inalterado, ya que el objeto no se presenta con nuevas propiedades reales sino que permanece como el mismo, pero en un modo nuevo. El nexo categorial determina su puesto como miembro de relación: como sujeto u objeto. En una instancia tenemos la constitución del objeto, o la serie que constituye el objeto; en otra, tenemos el mismo objeto inalterado como miembro de relación; la percepción sigue siendo percepción y el objeto sigue como 'dado', pero puesto en relación.

Las formas sintéticas como conjunción, disyunción, son actos que muestran objetividades que dan intuición impletiva a las significaciones de los 'conectivos' y y o de los que su correlato no es aprehensible ni sensiblemente, ni imaginativamente, ejemplo: 'puedo pintar a A y puedo pintar a B', pero no puede pintar el 'ambos' (A y B). El acto que une percepciones A y B, no es de enlace, ni de coexistencia en la conciencia,

se da como referencia unitaria, como objeto unitario correspondiente por el enlace de estos actos, es análogo a una situación objetiva constituida en la unión relacionante de percepciones.

Es un error creer que la "base para la unión copulativa de nombres o enunciados es una coincidencia simultánea de actos nominales y proposicionales".⁸ No es posible renunciar al y como forma lógica objetiva.

Veamos ahora, lo que se comprende como caracter universal de los actos sintéticos: de las simples percepciones tenemos la intención sintética de objetos de las percepciones fundamentantes, resultando una unidad relacionante que es la base para los actos sintéticos simples. Hay otro tipo de actos categoriales que no tienen una relación con los actos fundados sino con actos relacionantes, conforman la esfera de los universales.

La conformación de la intuición universal se da a partir de intuiciones primarias de las que se hace abstracción, aportando un nuevo carácter categorial de acto, presentando una nueva objetividad, real o imaginada en los actos fundados, la abstracción en el sentido de 'ideatoria', que hace presenta a la conciencia una presencia actual que llega a la 'idea' universal para captar la especie misma 'como misma', con la repetición de este acto, en base de intuiciones individuales se obtiene la conciencia de la identidad universal, como un acto superior de identificación que

sintetiza a todos los actos aislados de abstracción.

De los actos de abstracción brotan enlaces de nuevas formas de acto, los actos de la definición universal, las definiciones de objetos en general como subordinados a ciertas especies A, así como también actos que representan a objetos indeterminados de una especie A. El acto de abstracción nos da lo universal mismo, su intuición.

Teniendo como base la percepción o la imaginación conforme se llega a la conciencia de lo universal, y así aprehendemos lo universal mismo, ejemplo: la idea de rojo, y la de triángulo se intuyen de un modo único que no admite diferencia entre la imagen y el original. En una especie de la percepción adecuada de la universalidad, el rojo y el triángulo de la fantasía, son iguales a el rojo y el triángulo de la percepción. Un modelo nos puede llevar a la intuición de la idea por analogía, pero si falta la conciencia de la mera analogía en la intuición del modelo, resultará una percepción de lo universal, también, pero una percepción inadecuada.

Cuando se concibe un objeto universal mediante un modo analógico o imaginativo, se hace una mención ponente que puede confirmarse o refutarse posteriormente con una percepción adecuada, pues existe una verificación para toda intuición ponente. Si la intención universal se cumple en una percepción adecuada (como nueva conciencia de universalidad) fun--

dada en una abstracción del caso particular, el objeto universal no aparece como mera representación, sino que es dado 'él mismo'. Puede ser el caso que se haga una representación del universal de modo analógico, sin ponerlo, lo cual lo deja indeciso. Hay que tomar en cuenta que no se decide sobre el 'ser' o el 'no-ser', sino sobre el universal y su ser 'dado', y en el modo de abstracción adecuada, se decide si es posible o si no lo es.

Partir de los actos simples no es propiamente un conocimiento, sino mas bien la base son los actos categoriales donde se ofrece la unidad de cumplimiento. Pues, si pensar es significar, la intuición no es la mera intuición sensible, puesto que el acto categorial de intuición tiene presentes: la cualidad, la materia intencional y sus representantes. Cada acto fundamentante tiene una materia, se funda aportando una materia propia: ésta y lo nuevo en ella, puesto que incluye las materias de los actos fundamentantes fundadas en las materias de estos actos, y el nuevo acto también tiene sus representantes. Todas las formas categoriales consideradas en los objetos fundamentantes determinan el carácter de la representación colectiva. No hay diferencias fenomenológicas en el carácter de enlace que siempre es el mismo y, ejemplo: "rojo y azul y amarillo; Platón y Aristóteles; un hombre y otro hombre; un color y un sonido; el relacionar presenta siempre la misma forma, las modificaciones dependen de los actos fundamentantes".⁹

En las relaciones entre materia y representante, en las simples intuiciones, materia y representante no mantienen unidos o independientes en sus variaciones. Las desviaciones se dan si el representante sensible aún siendo el mismo cambia en el sentido de la aprehensión, en la representación de la fantasía, ésta se mantiene idéntica en su materia y en su extensión de plenitud; sin embargo puede cambiar su vivacidad.

En las intuiciones categoriales la aprehensión se da en un acto total donde la representación funcional es indivisible, por lo que el contenido representante para cada especie de actos es único, a pesar de que cambien los actos fundamentantes y sus formas de aprehensión. Otra distinción es, que la simple intuición sensible tiene múltiples cualidades sensibles y formas sensibles, mientras que en la esfera de las intuiciones colectivas (de identidad) se tiene un límite a los casos de una sola forma, ejemplo: y siempre es la misma; el es siempre es lo mismo, se conforman como núcleos sensibles de la intuición sensible, en las que se abstrae cualidad y sentido de aprehensión.

Analizando los actos signitivos, tenemos que éstos carecen de representantes propios, tienen representantes impropios pues no hacen presente el objeto mentado en el acto, sino a otro (el objeto de un acto fundamentante); la importancia de los representantes es que constituyen la diferencia entre significación (vacía y pura) en éstos se muestra la plenitud, sólo los actos intuitivos hacen aparecer el objeto, pues dan intuición al mismo, porque existe un representante aprehendido por la forma de aprehen-

sión como algo análogo al objeto o como el objeto mismo.

Lo signitivo y lo intuitivo tienen la misma materia intencional; lo signitivo se denota en los actos objetivantes que mientan significativa-- mente una objetividad categorial; lo intuitivo se muestra en actos paralelos que representan intuitivamente la misma objetividad en 'imagen' o como 'ella misma', aparece lo nuevo como representación funcional, pone lo objetivo con su contenido, se aprehenden los contenidos vividos como representantes del objeto mentado en la íntegra situación objetiva. La identidad, en la representación intuitiva, es mentada en el modo de la percepción como la que 'da el objeto', y en el modo de la imaginación se 'reproduce el objeto'.

La materia de los actos fundados en todos los actos categoriales está fundada en las materias de los actos fundamentantes. La identidad es una 'unidad de la conciencia' que se funda en una y otra conciencia (repetida) del mismo objeto, no como unidad (inmediata) de contenidos sensibles. La percepción sensible, como simple percibir, tiene como dominio el percibir un acto, o un momento de acto, o un complejo de acto.

No podemos hablar de una relación de fundamentación, en la referencia del acto perceptivo al percibido, aunque se perciba un acto fundado, éste con respecto a su género, sólo es posible como un acto que se erige sobre actos fundamentantes, por lo que el correlato objetivo del acto

fundado tiene un universal, una forma; así el objeto aparece intuitivamente en un acto fundado de este género. La conciencia intuitiva de lo universal no puede darse sin una intuición individual, ni la identificación puede realizarse sin actos referentes a objetos identificados.

La abstracción sensible se edifica en la sensibilidad interna, apunta a un acto fundado, y la abstracción categorial se constituye sobre un acto fundado, tiene el carácter de intuición, de intuición categorial; realizar una abstracción sensible es tener un acto intuitivo de intuición donde se hace abstracción del momento del identificar; realizar una abstracción categorial consiste en estar viviendo en la identificación (se mira la identidad objetiva y se hace de ésta la base de la abstracción), pues el momento objetivo 'identidad' no es un acto, ni una forma de acto sino que es una forma categorial objetiva.

Exposición del acto sensible y el categorial, si se percibe una casa y se hace una reflexión sobre la percepción se tiene entonces el concepto de percepción; pero si se mira simplemente la casa y se hace uso de ésta como acto fundamentante de la abstracción, en vez de la percepción de la percepción, se toma a la percepción misma, aparece el concepto de casa.

Los momentos psíquicos dados sensiblemente en la percepción interna se pueden considerar como representantes sensibles, y pueden constituir una forma categorial en un acto fundado caracterizado por la percepción o

por la imaginación categorial, como representación funcional categorial.

Otra distinción fenomenológica en la esfera de la sensibilidad co---
rresponde a los contenidos: los de reflexión, son contenidos que son por
sí mismos caracteres de acto o fundados en caracteres de acto; los conte-
nidos primarios, son contenidos que fundan todos los contenidos de la re-
flexión de la sensibilidad externa, en forma mediata o inmediata, tales
contenidos conforman un género único superior (divisible en especies);
también podemos observar la diferencia entre objetos sensibles puros (con-
tenidos representantes) y objetos categoriales puros (representantes ca-
ategoriales puros se considera a los contenidos de la reflexión).

Las unidades categoriales funcionan como leyes a priori, de objetos de
nuevos actos sintéticos (relacionantes o idatorios). La morfología
pura de las intuiciones nos ofrece la posibilidad de los tipos de intui-
ciones (simples y complejas), y las leyes para su complicación sucesiva
en series de intuiciones; la morfología pura de las intuiciones tiene co-
mo contexto a todas las leyes que conciernen a las formas de intuiciones
adecuadas, tiene relación con las leyes del cumplimiento adecuado entre
intuiciones significativas, o de las ya intuitas. Los actos categoria-
les se retrotraen inmediata o mediatamente a la sensibilidad, pueden ser:
puros, actos del entendimiento puro y del entendimiento mixto (mezclados
con sensibilidad). Toda intuición categorial descansa en una intuición
sensible --si no se funda en una sensibilidad es un contrasentido--.

En los actos categoriales puros la abstracción ideatoria descansa en una intuición individual, la cual se da en un nuevo modo de aprehensión constituyendo una generalidad, tales son las intuiciones universales que excluyen de su contenido intencional tanto lo individual como lo sensible. En la abstracción categorial tenemos conceptos categoriales puros como: unidad, pluralidad, relación, concepto. En la abstracción sensible, tenemos conceptos sensibles como: color, casa, juicio, etc.; y en la abstracción mixta conceptos como: coloración, virtud, axioma, paralela, etc.

El fundamento de los conceptos puros son los datos de la intuición sensible, y el de los conceptos puros categoriales es la intuición categorial. Si tenemos como base la intuición de una relación, mediante la abstracción obtenemos una conciencia abstractiva de las formas de relación in specie, quedando fuera todo lo sensible de los fundamentos de relación, y así resultan las categorías consideradas como conceptos primitivos. Las categorías puras son las formas y fórmulas lógicas como: Todos los P son Q, o ningún P es Q. Donde P y Q son señales indirectas de conceptos indeterminados, en su significación le corresponden un pensamiento complejo compuesto por elementos categoriales puros.

La lógica pura, la aritmética pura, la teoría de la multiplicidad pura, en fin, la mathesis pura, es pura pues no contiene en su contenido teórico ningún concepto sensible. La forma categorial presenta dos

aspectos:

- i) en los caracteres de acto fundados, dan forma a los actos de simple intuición, convirtiéndolos en nuevas objetivaciones, ej.: A y B, el enlace conjuntivo como acto unitario, mienta una unidad categorial de objetos (dos, conjunto).
- ii) en un sentido objetivo, las nuevas objetivaciones como objetos primitivos se presentan en formas determinadas que los aprehenden y entlazan nuevamente, ej.: A y B, la significación y es una forma categorial, por la que las formas significativas se cumplen en los caracteres fundados, designadas como formas categoriales en sentido impropio. Las funciones categoriales dejan al objeto sensible intacto en su esencia real, pues el objeto es aprehendido intelectivamente por el intelecto, por el conocimiento mismo.

Las unidades reales son objetos intuibles en simples intuiciones posibles, tienen forma de unidad, no presentan una unión categorialmente y, respecto a las formas categoriales, podemos decir que no entrelazan partes con la función de formar un todo 'real' perceptible, puesto que dejan intactos a los objetos primarios, sin afectar ni alterar su sentido propio, pues no producen un nuevo objeto; su finalidad consiste en una aprehensión objetiva de lo intuido originalmente, no se trata de una percepción o de un intuir simples e indefinidos, sino que aprehende en un acto fundado de esta clase.

Los contenidos reales tienen la libertad para descomponerse en forma arbitraria, para ordenarse y enlazarse arbitrariamente, tienen una variación diversa, pues es posible comparar cualquier elemento con otro o distinguirlo al propio gusto como sujeto u objeto, se puede invertir las relaciones o efectuar relación de relaciones de manera múltiple; aunque claro está, corresponden a límites legales, pues se puede pensar en toda clase de relaciones, en toda clase de puntos de referencia o en toda clase de formas teniendo de base cualquier materia, mas no se puede fundamentar sobre cualquier base, ni intuir una materia sensible en cualquier forma categorial, ni percibirla adecuadamente.

Precisamente, las leyes ideales regulan las posibilidades e imposibilidades, sobre actos y materias, de las categorías objetivamente. Las leyes ideales determinan qué tipo de variaciones de las formas categoriales son posibles de una materia determinada; delimitan la multiplicidad ideal de nuevas ordenaciones y transformaciones, sobre la base idéntica de materia, de las formas categoriales. Las leyes puras son leyes analíticas que son independientes de la particularidad de las materias y usan sólo símbolos algebraicos; les basta una intuición categorial que muestre la posibilidad de la respectiva formación categorial.

La intelección intuitiva de la ley, por medio de la abstracción generalizadora de la posibilidad total hace posible la percepción general adecuada, "las condiciones ideales de la posibilidad de una intuición en

general, son correlativamente las condiciones de posibilidad de los objetos, de la intuición categorial en general".¹⁰ Así, pues, las leyes analíticas no tienen el carácter de la realidad empírica sino el de la posibilidad ideal, ejemplo: 'T es realmente un todo de t', 'r es realmente una cualidad de T', la forma categorial no se limita a los contenidos de T, t, r. Los contenidos de todos los géneros pueden formarse por todas las categorías, pues las leyes puras no ajustan la forma que pueda tomar una materia dada. Las leyes puras del 'pensamiento propio' equivalen a las leyes de las intuiciones categoriales desde el enfoque de sus formas categoriales puras.

El ideal de un lenguaje lógicamente adecuado, sería encontrar una expresión unívoca de toda materia posible y de todas las formas categoriales posibles, de modo que las palabras fueran iguales a las intenciones significativas con la característica de ser reproducibles, sin necesidad de una intuición impletiva correspondiente. De una manera tautológica, tener intuiciones primarias y fundadas posibles, y significaciones primarias y fundadas posibles que las expresen.

Si a la significación le corresponde una intuición, el cumplimiento es posible, a los tipos categoriales les corresponde un tipo de significación gradual; sólo podemos establecer un paralelismo en tipos primitivos, donde para toda significación primitiva se encuentra su origen en la plenitud de una intuición correlativa.

La distinción entre actos del pensamiento la podemos connotar como: impropios a los que corresponden intenciones significativas de los enunciados y todos los actos significativos que sirvan como partes de esas intenciones significativas; y como propios a los cumplimientos correspondientes, a las intuiciones de situaciones objetivas y todas las intuiciones como partes de intuiciones de situaciones objetivas.

"La teoría general de las formas de los juicios simbólicos (de las significaciones enunciativas) comprende la de las formas de significación en general (las formas lógico-gramaticales puras); la teoría general de las formas puras de las intuiciones de situaciones objetivas (o de las formas puras de situaciones objetivas) comprende asimismo la de las formas categoriales de las intuiciones (o de las formas categoriales objetivas) en general".¹¹

Las leyes puras no dicen lo que es uso general, para las esferas de lo real, sino lo que se sustrae a todo uso y limitación determinados por las esferas reales, perteneciente a lo esencial del ser.

El pensamiento lógico-empírico se desenvuelve inadecuadamente, al pensar en unir cosas no unibles, al modo del pensamiento propio de la verificación real de los supuestos. "Las leyes apriorísticas del pensamiento propio y de la expresión propia se convierten en normas del pensamiento (o la expresión) impropio y meramente mencional".¹² Las leyes del pensamiento fundan leyes y normas prácticas que expresan las condiciones ideales de una verdad posible en general facilitan la corrección en el contexto del representar signitivo y muestran las condiciones ideales de la compatibilidad lógica (de la adecuación posible del mentar significativo).

Es un contrasentido el pensar que el curso del universo carezca de leyes lógicas, ya que tal pensar tendría que justificarse, y sin leyes que regulen su validez cae por sí mismo. Es absurdo también el pensar que las leyes categoriales puras se fundan con la sensibilidad, pues las leyes no mientan ningún hecho y por lo mismo no pueden confirmarse o refutarse por hechos.

Un sentido del ser es que es inseparable de correlación, de poder ser percibido, intuido, significado, conocido; por lo que las leyes ideales son incancelables por el contenido mutable del ser actual mismo.

La intuición como percepción, imaginación, categorial, sensual, adecuada, inadecuada, se opone al mero mentar significativo y al mero pensamiento. La intuición sensible en sentido simple se da en actos fundados, la intuición categorial, en sentido lato, intelectualiza la intuición sensible; en la intuición inadecuada pensamos que parece así, en la intuición adecuada se intuye la situación misma plenamente como ella misma. En la intuición individual se tiene la intuición de la mera individualidad (en la intuición universal) el pensamiento se dirige hacia lo universal mediante conceptos.

Mediante el conocimiento intelectual de las leyes esenciales encontramos "la pura comprensión acerca de la posibilidad del conocimiento".¹³

5.2. Error y Fundamento.

En El Teeteto, Platón intenta resolver la cuestión: ¿qué es el conocimiento?, con la finalidad de encontrar los elementos que sirvan para sustentar un principio. Dos aspectos se muestran como esenciales: qué se conoce y quién conoce y, precisamente, la relación entre los mismos ofrece el análisis de la sensación con respecto del conocimiento. Y considerando, paulatinamente, el avance analítico de Platón, tenemos que en el contexto de la sensación se muestra un relativismo, en el sentido de que cada ente sensible presenta un tipo de sensación con referencia a aquello que la hace posible. El problema es que cada quien posee cierta sensación que corresponde a la ocasión específica en que se produce, en un enfoque radical ni el mismo individuo puede denotar con exactitud lo que dice acerca de lo que siente y expresar que realmente es así, ya que el estado del órgano sensible puede alterarse y también, necesariamente, la sensación cambia. Por tanto, a nivel de la sensibilidad no disponemos de un criterio básico para establecer una uniformidad para toda sensación, sino que existe más bien la más completa arbitrariedad, de modo que no es posible conformar un principio (fijo, permanente y de carácter general).

Por otro lado, tenemos que los entes físicos son el correlato de la percepción sensible; pero algo peculiar de los mismos es la contingencia, ya que su modo de ser está determinado por el movimiento, es decir, cada

ente de este tipo sufre modificaciones y no es posible adjudicarles el carácter de identidad que permita describirlos 'así y no de otra manera', por lo tanto, es imposible tomarlos como factores fundantes. Con respecto a la cualidad, ésta es percibida en el instante en que se percibe por quien la percibe; sin embargo, tal cualidad no existe independientemente en otro momento, pues no existe fuera ni dentro de los sentidos, y si acaso quisiéramos describirla como propiedad de los entes naturales, necesariamente todo aquello que percibo como 'algo así' tendría que ser así para cualquier ente perceptivo, lo cual se viene abajo por el peso de los hechos. En consecuencia, las cualidades presentes en este nivel tampoco pueden fungir como principios.

Podemos aceptar que aquello que se percibe es así para quien lo percibe (como los sueños), y decir que es así y no de otro modo; pero de esto a tratar de afirmar qué es lo que sustenta el conocimiento no es de ninguna manera convincente, puesto que se erige sobre aquello que aparece instantáneamente en la sensación o en la percepción, en la experiencia individual, sin poder comprender otra experiencia individual que, a la vez, emitiera un juicio con la cualidad de certeza. Un principio de esta índole cancela del todo el error y la ignorancia y, nuevamente, los hechos demuestran lo contrario: la presencia de la ignorancia. Además, si admitimos que la sensación es conocimiento, caemos en una serie de aporías al analizar lo que compete a la memoria, donde se establece que el recuerdo es conocimiento de aquello que alguna vez se percibió y dejó su impresión, aún sin haber la presencia actual de lo percibido, pues al

no verlo será, según la tesis inicial, no conocimiento. En la relación entre percepción y memoria, donde también resultan aporías, tampoco podemos erigir principios.

Si proponemos como principio que el 'hombre es la medida de todas las cosas', aquello que le parece a cada uno se emitirá con el carácter de juicio verdadero, si toda expresión es verdadera atendiendo al criterio de verdad de cada quien: verdad y falsedad son relativos. ¿Cómo sostener un principio donde la verdad es relativa y, aún más, el propio principio? Además, se puede objetar, atendiendo a la experiencia adquirida, que no reside en la misma proporción en los individuos. Y si el juicio descansa en la experiencia ¿cómo tener un principio con el que no se puede augurar o predecir algo de lo cual no se tiene experiencia? ¿Sería un conocimiento sin futuro?!

Si bien la percepción sensible nos permite observar a los entes físicos, pero también podemos diferenciarlos, anomejarlos e identificarlos; mas esto no es perceptible sino aprehensible por la mente. Y tales operaciones constituyen un conjunto de entes no sensibles, es decir, las cualidades se destacan teniendo en cuenta a la sensación y la mente da cuenta de su existencia, de su oposición, aclarando y comparando tales cosas. Si bien todo individuo puede tener impresiones corporales, las reflexiones sobre la existencia y utilidad de ellas sólo se adquieren por aquellos que llevan a cabo un proceso educativo; de tal manera, que tal reflexión puede mostrarse como fundamento, pues al dar cuenta de

la existencia se alcanza la verdad y esto es esencial para conocer algo, por lo que la configuración de un fundamento queda abierta.

Otro aspecto es, presentar la opinión verdadera como fundamento, teniendo como argumento que la opinión verdadera resulta de la coincidencia entre sensación y pensamiento, pues quien tiene un recuerdo de algo sin que ese algo este presente no podrá confundirlo con algo que se percibe; pero ¿qué hay de la ignorancia? La opinión falsa se presenta cuando se confunde: i) lo que se sabe con lo que no se sabe (olvido); ii) dos cosas que se perciben; iii) una cosa que se percibe con otra no percibida. En ello consiste cierta gradualidad del saber. El error consiste en saber de dos cosas, verlas y tener sensaciones distintas y, sin embargo, no proceder a identificar las impresiones con sus respectivas sensaciones, aunque tal principio no explica la confusión entre entes no sensibles.

En cuanto al saber, si bien podemos decir que no sólo es poseer el conocimiento ni sólo tener el conocimiento, sino además detentarlo, esto no ofrece un principio puesto que alguien puede no detentar el conocimiento y, sin embargo, establecer que si lo detenta. El error aparece en quien dice tener un conocimiento, pero que realmente tiene otro. Y el último punto que se destaca como posible principio 'la opinión verdadera acompañada de razón es conocimiento', también presenta objeciones, pues si bien consideramos que es necesario dar razón de algo que se con-

noce, por más razones que se enumeren de algo, no se puede dar una razón 'verdadera', puesto que sólo se puede hacer si se capta la diferencia, ya que únicamente alcanzando lo común se posee la razón de los entes cuya comunidad se percibe. En la opinión no se 've' en qué se diferencian las cosas.

Por otra parte, no podemos aceptar la premisa parmenídea 'el No-ser no es', con la que se cancela el error, ya que tal premisa lleva a la construcción de discursos que no admiten contradicciones; pero si tal cosa admitimos, tenemos que observar que en el diálogo El Cratilo hay dos discursos que no muestran contradicciones por separado; sin embargo, al contrastarlos dudamos de cual puede ser el correcto; por lo que no podemos basarnos en el principio que erradica el error puesto que el lenguaje se puede manejar de tal manera que nuevamente encontramos el problema que presenta como verdadero aquello que resulta persuasivo y convincente, haciendo de un buen contradictor, un sabio. Aseveración que remite al absurdo.

Error y fundamento aparecen en la descripción de la Dialéctica, tal disciplina tiene como característica establecer las diferencias que existen al separar las cosas 'semejantes' dentro de un mismo género, dividiendo las cosas por géneros se llega a definir las formas idénticas y la distinción entre las formas. Con esto podemos denotar una serie de niveles, donde aparece uno de máximo alcance que subordina a los demás,

o bien, reconocer una forma co-relativa o co-existente a otras, sin por esto modificar su unidad o la de otros y, también, dar cuenta de los que no se relacionan en modo de asociación sino de disociación.

Lo anterior nos puede ayudar a comprender la constitución de fundamentos, reconociendo niveles en los modos de comunidad y participación de los géneros; también se alcanza la verdad, puesto que se establece una continua reflexión sobre la naturaleza de las cosas, para encontrar lo propio y esencial que distingue una cosa de otra.

Pero, ¿qué hay en cuanto al error? De cada término común se puede establecer una relación con sí mismo, de tal manera que aparecen como idénticos, y si establecemos la relación de un término con otro podemos destacarlos como distintos. Lo distinto aparece en todo término bajo la relación 'con respecto a otro', así la existencia es distinta a todos los demás géneros y cada vez que los otros son, otras tantas la existencia no es, por lo tanto hay que admitir al no-ser como existente, pues simplemente nos remite a una distinción. Con respecto al discurso, la opinión y la imaginación, tenemos que, al participar de la existencia pueden conformarse como verdaderas, pero también puede haber en ellas falsedad, cuando representan o expresan no-seres, donde no hay concordancia entre los elementos que constituyen un razonamiento o cuando se emiten cosas distintas de lo que algo es en realidad. En ese sentido se toma el error como derivado de la distinción.

Por otra parte, tenemos que al aceptar la modalidad de que el no-ser es, tenemos que el razonamiento, la opinión y la imaginación como funciones cognitivas, participan de esta instancia; lo cual nos lleva a aceptar que existe tanto una imitación de seres al mostrar apariciones como realidades y esto hace posible distinguir que imitar y aparentar son indicios del engaño, y esto puede constituir el arte del error como conocimiento. Así, pues, una vez, que se ha hecho distinguible el error es posible iniciar la construcción de fundamentos que no descansen en la doxomimética.

Siglos después, nos encontramos con el pensamiento husserliano, el cual destaca una serie de objeciones a los fundamentos de la ciencia moderna, los cuales no comportan un carácter universal para comprender los enigmas del 'mundo', en el sentido de que sólo ofrecen solución a partes de la realidad y, además, denota una serie de complicaciones en cuanto a las construcciones teóricas de la ciencia moderna, su método y su objetividad. Si atendemos a su objetividad, ésta se presenta únicamente para las ciencias de la naturaleza, lo que nos ofrece una concepción parcial; si atendemos a su método, es cuestionable su perfección, pues ésta es sólo aparente, ya que más bien es perfectible pues el desarrollo histórico demuestra que mediante técnicas, invenciones y múltiples innovaciones, se ha reestructurado; y en cuanto a sus construcciones teóricas no ofrecen más que un carácter explicativo, mas no descriptivo de todos los elementos que manejan y de los contenidos que expresan, y se

retoman sin una crítica epistemológica de sus propios fundamentos.

Lo anterior, hace necesario un nuevo planteamiento que evite totalmente las fallas como: la falta de fines específicos, los supuestos o principios falsos, los métodos incorrectos y la carencia de delimitación de las esferas del saber; con la finalidad de evitar tomar la 'panacea' científica y caer en los más grandes contratiempos y discusiones sin objeto.

Husserl propone una serie de investigaciones que muestren la posibilidad de una ciencia autónoma e independiente, completamente auténtica, que revise paso a paso su propio desarrollo, asegurando su apodicticidad; esto nos lleva a cuestionarnos sobre el origen de los fundamentos de la lógica pura. No es posible definir la lógica como parte de la psicología puesto que las leyes lógicas son las leyes de las fundamentaciones que constituyen el núcleo propio de toda lógica, con la modalidad de una exactitud absoluta, son leyes auténticas que no pueden considerarse como reglas 'meramente empíricas', es decir, aproximativas. Las leyes lógicas son todas a priori, su validez y verdad descansan en la evidencia apodictica, mientras que la justificación de una ley natural se realiza por inducción; pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino que la probabilidad de tal validez, se justifica la probabilidad mas no la ley.

El factor inicial de investigación es el lenguaje, con el objeto de comprender la significación y el uso correcto de los conceptos, para consecuentemente verificar los modos cognoscitivos que aparecen al realizar la constitución de las proposiciones, y describir su aplicación; así como la denotación de los actos que dan sentido y validez objetiva, a la vez, intentar reconocer el ámbito propio de los enunciados y la expresión para encontrar el origen de los conceptos y de las leyes lógicas.

Un equívoco se manifiesta cuando queremos aprehender las leyes lógicas insertando significaciones verbales que añaden conceptos ambiguos y nos remiten falsamente a la evidencia. Por lo que es menester, la forma en que la intuición fundamenta los conceptos lógicos al conformarse por abstracción ideatoria la aprehensión de la identidad, así la intuición adecuada nos lleva a la evidencia de lo actualizado por la abstracción.

La comprensión descriptiva de las vivencias y de su sentido nos proporciona las significaciones que se fijan a los conceptos lógicos fundamentales, que tomando en cuenta la depuración de las acepciones psicológicas para evitar el error en las objetividades lógicas; teniendo en cuenta a tornar como objetivos los actos de intuir, pensar, etc., para mostrarlos o describirlos como realidades en sus modos de ser. Así, pues, la fundación fenomenológica, aunque utiliza los términos que inten-

ta describir, realiza análisis retrospectivos para contrastar continuamente los resultados que descubre.

Es, pues, la fenomenología el fundamento de las aclaraciones lógicas puras, así como de la psicología científica. En todas las investigaciones se toman en cuenta, si es posible, los errores de las teorías elaboradas al respecto, para en base a ellas tratar de aprender, cuidando afanosamente todos y cada uno de los detalles, para evitar desviaciones, o bien, hacer patentes aquellos casos donde es inevitable caer en distracciones, para retomar nuevas vías de indagación.

Lo importante es que encontramos una serie de distinciones: concordancia, discordancia, contrariedad; cumplimientos, decepciones; adecuación, inadecuación; grados de plenitud; conciliabilidad e inconciliabilidad. Donde la evidencia como coincidencia total tiene como correlato la verdad que se manifiesta como concordancia absoluta entre lo mentado y lo dado. La evidencia es vivencia de la verdad (como coincidencia intencional de la verdad en una perfección adecuada). Y la verdad la podemos considerar como: la unidad de coincidencia entre esencias significativas; la plenitud ideal de la esencia cognoscitiva específica y la adecuación al objeto verdadero.

La adecuación exacta nos permite distinguir entre intenciones: no relacionantes y relacionantes, con sus respectivos cumplimientos perfec-

tos, de actos judicativos o de actos nominales. La verdad y la falsedad se tienen que extender, necesariamente, a la esfera de los actos objetivantes, remitiéndose a la parte de los actos o a sus momentos de aprehensión ideal y los conceptos de 'ser verdadero' a los correlatos objetivos.

Le corresponde a la evidencia, en el caso correlativo de la contrariedad; la absurdidad; como vivencia de la contrariedad completa entre la intención y el quasi-cumplimiento, lo cual nos permite hablar de verdad o falsedad. Los conceptos de ser y no-ser se presentan como diferencia en la materia intencional. El es se expresa en el modo de la intención significativa como concordancia predicativa, y el no es expresa la contrariedad predicativa. De tal manera, que la distinción permite verificar los avances, paulatinamente, haciendo las correcciones necesarias que permiten un conocimiento de todos los contenidos con los que opera la Lógica pura, y de todas las relaciones posibles entre sus elementos. Sólo con la evidencia se puede destacar si un resultado es erróneo, o no.

5.3. Error y Ciencia.

¿qué tipo de ciencia tenemos bajo la concepción de la teoría heracitea? La formulación de que cada ente sólo puede existir si existe su opuesto, nos permite dar cuenta del carácter contingente de las cosas naturales, todas están sujetas al devenir; pero tal propuesta sólo remite a un principio: todo fluye. Pero, qué tipo de enunciados se considerarían con la denominación de conocimiento objetivo; si bien, Heráclito demuestra que no hay entidades fijas, no describe que tipo de referencias se pueden dar para fundar sus propios enunciados. ¿qué es el movimiento? Respondería: un orden universal que rige y ordena a todas las cosas, pero si todas las cosas están en una continua transformación, y si lo que emitimos sólo fija las cosas al instaurarlas en un espacio temporal humano, al hablar de movimiento en el campo de la experiencia, ¿no estaríamos fijándolo también? Pero, se defendería argumentando que tal 'ley' sólo es posible cuando la razón da cuenta de una diferencia entre lo que aparece en el contexto de la doxa y, lo que se actualiza de ella, sin embargo, ¿no podría realizarse el mismo proceso en cuanto al reposo? ¿con relación a la permanencia o identidad del devenir?, pues, sólo así podríamos hablar de 'algo' y conocerlo. Y, si aceptamos que todas las cosas cambian, ¿qué tipo de cosas son? ¿qué hay con respecto a los elementos que integran el discurso científico? ¿si no son, entonces el discurso no es? ¿si el discurso no es, la ciencia tampoco? Tales cuestiones no son suficientemente demostradas por esta teoría.

Respecto a la concepción parmenídea, tenemos que la verdad sólo se alcanza en el contexto de la razón, donde se puede evitar todo tipo de contradicciones, fuera del flujo heraclíteo. La verdad sólo se reduce a una coherencia lógica en el curso del pensamiento, la esfera de los entes físicos queda sin posibilidad de una validez objetiva, pues le corresponden enunciados contradictorios en el campo de la doxa.

El error queda fuera de juego al cancelar la existencia del no-ser, pero, ¿si la verdad consiste en evitar las contradicciones, entonces todo discurso coherente puede edificarse como verdadero? En definitiva, esto es inaceptable, pues, que podríamos decir de los dos discursos sobre la exactitud de las palabras, expuestos coherentemente por 'Sócrates' en El Cratilo de Platón, que presentan dos tesis completamente opuestas que aparecen como verdaderas, ¿cómo decidir cual de las dos es errónea si tal emisión está vedada como principio? ¿cómo aceptar esta configuración del conocimiento? El problema continúa abierto.

Por otra parte, tenemos que el conocimiento corre un grave peligro con los planteamientos de la Sofística, que argumenta que cada individuo puede ser el foco para juzgar con respecto a la validez del conocimiento, la verdad cae en un completo relativismo, cuando los argumentos sólo se usan con el sentido de proyectar apariencias, transmitir confusión, y tener la finalidad de convencer y de persuadir mediante la fascinación.

El arte del manejo del lenguaje permite dirigir a capricho todo tipo de argumentos para refutar cualquier objeción, o redimir convicciones. Es un hermoso juego de retórica, mas un nefasto fundamento para el conocimiento.

La dialéctica de Platón, podemos considerarla como una ciencia en el sentido de que mediante la distinción trata de encontrar la naturaleza esencial de las cosas, acota, delimita y ordena todo tipo de relaciones posibles entre los entes no-sensibles, para observar con exactitud la forma en que se pueden o no relacionar en un nivel determinado, o bien la participación que tienen las formas en un nivel superior. Pone en claro, en qué consiste la existencia, la identidad y la diferencia, la semejanza y la disemejanza, con el ejercicio progresivo de la mente para poder emitir un principio total constituido por principios de menor alcance menor y con correlatos específicos. Se establece una distinción entre las formas sensibles y las formas inteligibles y sus correspondientes relaciones con entes sensibles y no-sensibles. Y lo más importante, es el destacar entre los modos de ser posibles a las formas del pensamiento, la opinión y la imaginación; demostrando que tienen una relación con la forma de la diferencia, lo cual implica la participación de una en la otra. El resultado de esto, es la referencia de la verdad y de la falsedad, con lo cual se puede distinguir entre el conocimiento y la mera apariencia, acotando las características del engaño y del arte del error que consiste en la invención de realidades simuladas.

Podemos, también, mostrar la formulación de paradigmas o modelos de perfección que nos sirven para realizar todo tipo de divisiones y relaciones entre partes, como criterios de evaluación de problemas específicos, que son susceptibles de pretensiones aclaratorias por parte de opiniones particulares o referencias inmediatas que se fundan en apariencias.

En otro contexto, la distinción fenomenológica del conocimiento, en las Investigaciones Lógicas de Edmund Husserl, nos permite aclarar dos niveles: sensibilidad y entendimiento, en el primero encontramos que hay expresiones con significación donde se establece una correspondencia entre formas de la significación y formas de percepción, en las que la intención significativa se cumple adecuadamente en el acto de la mera percepción; pero, en las significaciones formadas no hay tal correspondencia, sino que la relación se establece entre intención significativa y los actos fundados en las percepciones. Los correlatos objetivos de las formas categoriales no son momentos reales, la significación del término ser no tiene un correlato objetivo en el contexto de la percepción sensible, ni en la intención sensible, ni cumplimiento en actos perceptivos, esto también es característico de todas las demás formas categoriales. Tampoco tienen su origen las formas categoriales en la percepción interna, puesto que no son componentes de ningún objeto externo, ni de ningún objeto interno, ni del juicio; pues son momentos significativos, están en el cumplimiento del juicio cuando se da cuenta

de una situación objetiva. El concepto de ser no está en la reflexión sobre los juicios, ni de sus cumplimientos mismos; en la abstracción se toman no como objetos sino en los objetos de los actos.

La distinción entre percepciones (el 'ser dado') muestra tanto a los objetos sensibles (reales), como a los objetos categoriales (ideales). Y los actos simples de la percepción pueden operar como base para otros actos; en éstos las formas categoriales conforman nuevas objetividades en las que aparece algo como real. Tales actos se forman en modo mixto: en base a percepciones e imaginaciones; o sobre intuiciones fundadas en o como nuevas fundamentaciones. La percepción sensible se puede considerar como un curso continuo de percepción, donde cada percepción parcial es percepción de la cosa, percibiendo el mismo objeto, de lo que se infiere la unidad de la identificación; pero no aparece aún la identidad sino que ésta surge si se hace del proceso de percepción un nuevo acto, para presentar la identidad como contenido representante en una nueva percepción para adquirir conciencia de lo percibido como lo mismo.

Los actos relacionantes no son una mera sucesión, sino que son unidades de acto superiores, donde las relaciones entre partes se articulan como nuevos objetos y sus respectivos enlaces corresponden a relaciones posibles a priori, determinados por una ley. Con los actos fundados en la sensibilidad se constituyen actos sintéticos, es decir, formas de enlaces categoriales; pero existen actos categoriales que no tienen relación

con los actos fundados sino con actos relacionantes, así se conforma la esfera de los universales. De los actos de abstracción surgen nuevos enlaces de formas de acto, los actos de la definición universal en los que se da la intuición de lo universal mismo.

El conocimiento tiene como base a los actos categoriales en que se da la unidad de cumplimiento. Las formas categoriales presentes en los objetos fundamentantes determinan el carácter de la representación colectiva, el enlace categorial γ aparece como el mismo en cualquier tipo de conjunción de elementos. La intuición categorial se muestra en un acto total en que la representación funcional es indivisible; las formas categoriales se conforman como núcleos sensibles de la intuición sensible, en las que se abstrae la cualidad y el sentido de aprehensión. Sólo los actos intuitivos hacen aparecer el objeto como el mismo, pues lo intuyen. La identidad, en la representación intuitiva, es mentada en el modo de la percepción como la que da el objeto, y en el modo de la imaginación como la que reproduce el objeto.

Al realizar una abstracción sensible se tiene un acto intuitivo de intuición donde se abstrae un momento del identificar; y al realizar una abstracción categorial se vive en la identificación, se abstrae la identidad objetiva.

Las unidades categoriales funcionan como leyes a priori, de objetos de nuevos actos sintéticos. Los actos categoriales, nos llevan tarde o temprano hacia la sensibilidad, pueden ser puros, del entendimiento puro, o del entendimiento mezclado con la sensibilidad, puesto que toda intuición categorial descansa en una intuición sensible. Así, la intuición categorial, fundamenta los conceptos puros categoriales, y la intuición sensible fundamenta los conceptos puros.

De esta manera podemos comprender que la lógica pura, no contiene ningún concepto sensible en su contenido teórico. Y también entender que las leyes ideales regulan la posibilidad e imposibilidad, sobre los actos y materias de las categorías objetivamente. Estas leyes no dicen nada acerca de las esferas de lo real, sino aquello que se refiere a la posibilidad del conocimiento.

La fenomenología husserliana aparece implícita en las investigaciones lógicas, de modo que al tener una visión global de las mismas obtenemos la definición: La lógica pura tiene una esfera autónoma e independiente, puesto que describe totalmente los componentes que la constituyen, delimita su propio contexto y da los fundamentos para toda realización formal posible, ajustada al orden que muestran las leyes de modo apriorístico.

No es sustentar una concepción sistemática de la Lógica, ni mucho

menos de la ciencia tal cual, sino que es tan sólo el ajuste del punto de partida funcional para la posibilidad del conocimiento. Constituido, más bien, como una crítica epistemológica para fundamentar una filosofía trascendental, lo cual va a ser la tarea impuesta para sí mismo, del propio Husserl.

Nuestra tesis: el error como fundamento de la ciencia aparecería en la perspectiva ingenua de la ciencia natural, en el sentido de que no da una claridad y distinción fenomenológica de sus fundamentos, haciendo plausible la desconfianza en la racionalidad que la sustenta, de donde se infiere la verdad y la objetividad científica.

Conclusiones.

En la Dialéctica de Platón, el problema es encontrar una definición del conocimiento y a lo largo de su investigación muestra las características de las funciones cognoscitivas (percepción sensible y doxa); pero en cada resultado se destacan objeciones que dan cuenta de errores, confusiones, contradicciones, equívocos o desarrollos parciales que no dan cuenta de otros aspectos, pues su alcance no es total.

Sólo aparece con claridad tanto el error como el fundamento y lo que puede denominarse conocimiento, con la descripción de la diferencia como elemento esencial para la formulación y construcción de fundamentos para conformar a la dialéctica como ciencia, pues ésta realiza en un nivel formal la distinción de todas las relaciones posibles, demostrando que formas de ser como el pensamiento, opinión e imaginación participan de la diferencia y por tanto del error.

En la fenomenología husserliana contemplamos que mediante un análisis de los componentes de la sensibilidad y del entendimiento se puede dar cuenta de las leyes que conforman el contexto de la lógica como teoría de las teorías, fijando el fundamento para la posibilidad del conocimiento; verificando las carencias y errores de los planteamientos de las ciencias naturales, lo cual comprueba nuestra formulación: la ciencia tiene como fundamento el error.

Notas Bibliográficas.

- (1) Cfr., Husserl, Edmund. Investigaciones Lógicas, Alianza Universidad, Madrid, p. 701.
- (2) Husserl, Op. Cit., p. 701.
- (3) Ibid., p. 701.
- (4) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 702.
- (5) Husserl, Op. Cit., p. 705.
- (6) Ibid., p. 707.
- (7) Ibid., p. 708.
- (8) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 715.
- (9) Ibid., p. 721.
- (10) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 737.
- (11) Ibid., p. 739.
- (12) Ibid., p. 743.
- (13) Cfr., Husserl, Op. Cit., p. 746.

Epílogo.

La respuesta al enigma sobre el conocimiento resulta ciertamente satisfactoria; sin embargo, también se fundamenta el reconocimiento de nuestra ignorancia al aparecer como coexistentes las modalidades de ser del error. Por lo que sería más adecuado expresar que más que solución encontramos un punto de partida para indagar sobre los problemas epistemológicos, su planteamiento y desarrollo, su demostración y verificación retrospectiva, dialéctica o fenomenológicamente.

Así, el filósofo puede elaborar un paradigma que represente el conocimiento como un conjunto de relaciones que se establecen entre los contenidos de la conciencia con sus correlatos específicos, que muestre los distintos niveles del proceso cognoscitivo y la delimitación o interacción de las esferas del saber, con la pretensión de demistificar los modelos fijos y de alcance parcial en cuanto a sus fundamentaciones, o bien proceder a descubrir su apodicticidad y sus equívocos probables o manifiestos.

Las Investigaciones Lógicas ofrecen un nuevo sentido del sentido del acto de filosofar, que caracteriza una auténtica disciplina del quehacer reflexivo humano y que actualiza aquí y ahora la importancia de la fenomenología husserliana.

BIBLIOGRAFIA

- Husserl, Edmund. Investigaciones Lógicas. Alianza Editorial, 1982, Madrid, 2 t., p.p. 777.
- Logische Untersuchungen. 4 aufl., M. Niemeyer, 1928.
- La Filosofía como ciencia estricta. Nova, 1973, Bs. As., p.p. 182.
- Meditaciones Cartesianas. F.C.E., 1986, México, p.p. 232.
- Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. Haag. und S. Strasser. 2 aufl., 1963, p.p. 249.
- Idées relatives a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. F.C.E., 1986, México, p.p. 482.
- Experiencia y Juicio. UNAM, 1980, México, p.p. 482.
- La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental, Folios ediciones, 1983, México, p.p. 268.
- Lógica formal y Lógica trascendental. UNAM, 1962, México, p.p. 367.
- Platón. Obras Completas. Aguilar, 1981, Madrid, p.p. 1715.
- Parménides, Zenón, Meliso. Fragmentos. Aguilar, 1981, Bs. As., p.p. 95.
- Fernández, Clemente. Los Filósofos Antiguos. B.A.C. 1974, Madrid, p.p. 628.

- A, de Kuralt. La Idea de la Fenomenología. UNAM, 1963, México, p.p. 492.
- Micol, Eduardo. Los Principios de la Ciencia. F.C.E. 1984, México, p.p. 510.
- Astrada, C. Fenomenología y Praxis. s. XX, 1967, Bs. As., p.p. 117.
- Heidegger, Martin. Introducción a la Metafísica. Nova, 1979,
Bs. As., p.p. 241.
- ¿Qué es Metafísica? s. XX, 1979, Bs. As., p.p. 165.
- Ser, Verdad y Fundamento. Monte Avila Editores,
1975, Venezuela, p.p. 119.
- Ser y Tiempo. F.C.E., 1982, México, p.p. 148.
- Hartmann, N. Ontología. F.C.E., 1986, México, 5 t.,
Estética. UNAM, 1977, México, p.p. 560.
- Szilasi, W. Einführung in die Phenomenologie. E. Husserls. Tübingen,
M. Niemeyer, 1959, p.p. 142.
- Paci, Enzo. La Filosofía Contemporánea. EUDEBA, 1961, Bs. As., p.p. 293.
- Zubiri, Xavier. Cinco Lecciones de Filosofía. Alianza Editorial, 1985,
Madrid, p.p. 276.
- Inteligencia y lo-os. Alianza Editorial, 1982,
Madrid, p.p. 398.
- Villoro, Luis. Estudios sobre Husserl. UNAM, 1975, México, p.p. 180.
- Cabrera, Manuel. Los supuestos del idealismo fenomenológico. UNAM,
1979, México, p.p. 73.