



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Modalidades de intencionalidad en el pensamiento de Husserl

D. Antonio Pascual Salmerón Ramos

2014



UNIVERSIDAD DE MURCIA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

Modalidades de intencionalidad en el pensamiento de Husserl

D. Antonio Pascual Salmerón Ramos

Director
D. Urbano Ferrer Santos

2014

*A mis padres,
que siempre confiaron en mi*

CONFIGURACIÓN DEL SUJETO MODERNO

2014

INDICE

PRÓLOGO.....	5
INTRODUCCIÓN.....	10
ABREVIATURAS.....	19
CONSIDERACIONES PRELIMINARES	20
0.1: Datos biográficos.....	20
0.2: Contexto histórico-cultural.....	31
0.3: Antecedentes históricos de la intencionalidad.....	50
0.4: La estructura intencional de la conciencia.....	68
SECCIÓN CENTRAL: MODALIDADES DE LA INTENCIONALIDAD.....	79
PARTE PRIMERA: LA INTENCIONALIDAD OBJETIVANTE FUNDANTE.....	80
Capítulo primero: La intencionalidad significativa del lenguaje.....	83
Capítulo segundo: La percepción y sus modificaciones intencionales.....	112
Capítulo tercero: La intencionalidad noemática como ampliación de la intencionalidad objetivante.....	134

PARTE SEGUNDA: INTENCIONALIDAD MEDIATA , REFERIDA AL ALTER EGO..... 161

Capítulo primero: Comparecencia del yo puro en el itinerario fenomenológico.....163

1.1 El método fenomenológico: la epojé.....163

1.2 Aplicación del método fenomenológico al estudio del yo
puro.....168

Capítulo segundo: Niveles del yo en la aproximación fenomenológica a la persona.....181

2.1 El yo como sustrato de habitualidades.....181

2.2 El ‘yo puedo’ en la fenomenología de Husserl.....188

2.3 El yo motivado.....202

2.4 Comparecencia fenomenológica de la persona.....227

Capítulo tercero: La intencionalidad mediata del alter ego..... 238

3.1 Primera aproximación desde las potencialidades
corpóreas.....238

3.2 Aproximación psíquico-moral a través de la empatía.....243

3.3 Las cinestesis propias y ajenas.....248

3.4 La conciencia de objetos culturales no percibidos remiten al alter
ego.....251

3.5 Posición fenomenológica reduccionista respecto del alter
ego.....254

3.6 Algunas consideraciones críticas.....258

3.7 Síntesis de ideas principales.....	278
 PARTE TERCERA: LA INTENCIONALIDAD FUNDADA.....	291
Capítulo primero: La intencionalidad fundada de las formas categoriales.....	293
Capítulo segundo: La intencionalidad fundada de los universales.....	311
Capítulo tercero: Las intencionalidades axiológica y práctica como intencionalidades fundadas.....	327
3.1 La intencionalidad axiológica.....	327
3.2 La intencionalidad práctica.....	347
 CONCLUSIONES.....	362
 BIBLIOGRAFÍA.....	369

PRÓLOGO

La presente investigación trata de poner de relieve el papel fundamental de Edmund Husserl, fundador y máximo representante de la corriente fenomenológica de la filosofía, en la época contemporánea.

La fenomenología es el estudio de las vivencias intencionales de conciencia, esto es, actos mediante los cuales la conciencia se refiere al objeto, con la pretensión permanente de mostrar que la intencionalidad es la propiedad que la define esencialmente y concebida principalmente en tanto que intencionalidad objetivante.

Sin lugar a dudas, tal concepto se encuentra presente constantemente en el conjunto de la obra de Husserl, cuya correcta interpretación resultará ser, consecuentemente, lo que haga posible la adquisición y comprensión de todos los conocimientos fenomenológicos.

Proyectando la mirada retrospectivamente hacia mis datos biográficos a través de la Licenciatura en Filosofía y posteriormente los estudios de Doctorado, he podido detectar la propia evolución llevada a cabo en mí de modo gradual, desde lo simple a lo complejo, en la comprensión de los problemas fenomenológicos, así como respecto del enfoque que el autor realiza de los mismos, siempre desde la óptica de la noción crucial de su pensamiento.

La asignatura de Segundo Ciclo de la Licenciatura, a saber, “Fenomenología, Existencialismo y Estructuralismo”, impartida por el profesor Antonio Campillo Meseguer y, en mayor medida incluso, el “Seminario de Ética Fenomenológica”, en este caso impartido por el profesor Urbano Ferrer Santos, me despertaron el interés por la fenomenología, no únicamente por su principal artífice, Husserl, sino también por el estudio de otros autores adscritos al Círculo de Göttingen München, a saber, Max Scheler, Von Hildebrand o Edith Stein.

Sin embargo, claro era que, al finalizar los estudios de carrera en el año 2005, era grande mi ignorancia todavía sobre la vertiente fenomenológica.

En los posteriores estudios de Doctorado, concretamente en el Programa “La Configuración del Sujeto Moderno”, se me presentó la posibilidad de matriculación en un primer año en el curso de “Sujeto y acción”, también impartido por el profesor Urbano Ferrer, que me permitió una continuación en la reflexión y estudio de los conceptos e ideas fenomenológicos, así como comenzar a ir solventando mis inquietudes al respecto.

Tras superar los cursos de Doctorado, enriquecedores para mí fundamentalmente por la metodología reflexiva y abierta, adoptada por los distintos profesores correspondientes, tuvo lugar la investigación que realicé sobre la temática “Del sujeto a la persona en Husserl”, que daría como fruto el trabajo final, presentado y defendido en Junio de 2009 con el

profesor Alfonso García Marqués como Presidente de aquel Tribunal.

Tal investigación, en todo momento bajo la dirección y orientación del profesor U. Ferrer, versó acerca de la posibilidad de llevar a cabo, a través de Husserl, el itinerario fenomenológico desde la noción de yo, concebido fundamentalmente y de modo inicial como yo puro, a la persona en su dimensión moral, en tanto que ser libre, responsable y fin en sí, donde el método fenomenológico, en su doble andadura, eidética y trascendental, se convirtió en principal base de partida al respecto.

Pude captar a través de mis lecturas y análisis acerca del tema, por un lado, cómo Husserl no pone el esfuerzo tanto en el tratamiento de la noción de “persona”, que obviamente lo realiza, sino en el modo de aproximación gradual hacia ella, adoptando en todo momento un punto de vista estrictamente fenomenológico.

Por otro lado, la confección de aquella investigación contribuyó definitivamente a percatarme de la presencia permanente de la intencionalidad en la corriente fenomenológica, que se hacía patente tanto desde el punto de vista metódico como en relación con los propios niveles del yo.

Sin embargo, todavía desconocía por aquellas fechas que la intencionalidad era susceptible de ser entendida desde otras ópticas o modalidades, además de la propiamente objetivante.

Precisamente la presente Tesis Doctoral me ha concedido la posibilidad de introducción en las distintas modalidades intencionales,

sometidas a examen mediante el tratamiento de todo un complejo de problemáticas abordadas por Husserl.

Teniendo en cuenta la naturaleza zigzagueante del método fenomenológico, ha resultado imprescindible la colaboración de mi profesor tutor Urbano Ferrer Santos, que en todo momento me ha proporcionado la orientación necesaria para cumplir con la intención inicial, tanto desde el punto de vista de las cuestiones a abordar como de las obras y textos a investigar de Husserl, sobre Husserl, artículos, colaboraciones en libros ...

Quisiera reflejar en estas líneas mi más sincero agradecimiento por su dirección y preocupación por la interpretación correcta de los conceptos fenomenológicos, los cuales exigen por su propia naturaleza minuciosos análisis; por otra parte, deseo mostrar también su insistencia e interés en grado sumo por el hecho de que la investigación haya transcurrido en condiciones óptimas a lo largo de varios años, desde 2009, con todas las ideas adecuadamente documentadas, así como respetando en la medida de lo posible los intervalos temporales en la lectura, análisis y redacción de cada una de las cuestiones fenomenológicas abordadas.

Aprovecho el momento para agradecer las aportaciones de otros profesores a la presente investigación.

En primer lugar, he de referirme al profesor Patricio Peñalver Gómez, que me impartió distintas asignaturas en la Licenciatura en relación con el ámbito de la Filosofía Antigua, cuya fascinación e interés por la misma se hacía más que notar.

Su obra *Crítica de la Teoría Fenomenológica del Sentido* me ha servido para terminar de comprender y aclarar las reflexiones y estudios fenomenológicos en torno al lenguaje, a saber, la noción de “signo” en su doble vertiente, indicativa y expresiva, la intencionalidad de la significación o la propia noción de “cumplimiento cognoscitivo”.

En segundo lugar, mi agradecimiento al profesor Alfonso García Marqués, que me introdujo en los grandes conceptos metafísicos (“ente”, “categoría”, “sustancia”, “esencia”, “alma”, entre otros), muchos de ellos de naturaleza suprasensible y que ha resultado vital para tomar conciencia del modo en que la Fenomenología contribuye claramente a enriquecer la filosofía metódicamente, conceptualmente y, en definitiva, desde la óptica epistemológica o gnoseológica.

Concluyo citando a mis padres por la preocupación, interés y ánimo recibido cada año para seguir adelante con la mayor motivación posible en la compleja tarea de llevar a cabo una experiencia investigadora de tal índole, con la dificultad añadida de haber tenido que compaginarla con el ejercicio docente de la Filosofía, el cual tengo el placer de desempeñar en los Centros de Secundaria y Bachillerato desde el año 2006.

INTRODUCCIÓN

La presente investigación trata de defender la enorme relevancia de la noción de intencionalidad en el pensamiento de Edmund Husserl, máximo representante de la vertiente fenomenológica de la filosofía y, en definitiva, en la filosofía contemporánea.

La fenomenología parte de una premisa fundamental que la convierte en una ciencia rigurosa, a saber, la vuelta a las cosas mismas, pero no a los hechos en la línea del análisis positivista, sino a las esencias, que constituyen el núcleo mismo de la realidad.

La pretensión de Husserl reside en elevar la filosofía a ciencia estricta, ciencia de las ciencias, resultando imprescindible asignarle un método propio y específico, dado que a lo largo de su historia reciente había venido empleando los métodos propios de las ciencias naturales, perdiendo de este modo su propia identidad como disciplina.

El método fenomenológico se constituye en dos momentos fundamentales, que son la reducción eidética y la reducción trascendental (epojé fenomenológica), emergiendo así la necesidad de llevar a cabo un tratamiento riguroso de los mismos en la presente investigación, en la medida en que son el punto de partida de las cuestiones a abordar.

La reducción eidética consiste en la intuición de esencias dadas en actos intencionales de conciencia. El hecho de que el objeto, a la vez

fenómeno intencional y correlato, aparezca a la conciencia como algo dado para ella posibilita estos análisis.

Tal procedimiento consiste en adentrarse en el núcleo mismo de la realidad, en la constitución propia de las cosas: sus esencias.

Por otra parte, la reducción trascendental implica suspender la creencia en la existencia del mundo exterior, colocándolo entre paréntesis, para poder acceder fenomenológicamente a la conciencia pura, al yo puro, cuya afirmación existencial lleva a cabo Husserl en *Ideas* I. A propósito de este idealismo, los numerosos discípulos de Husserl del círculo de Göttingen–München se sintieron decepcionados; entre ellos cabe mencionar a Adolf Reinach, Edith Stein, Alexander Koyré, Hedwig Conrad Martius, Roman Ingarden...

Pero ya el concepto de intencionalidad aparece en cierto modo en Aristóteles, a pesar de que el filósofo griego no la mencione propiamente; con posterioridad se encontrará presente en la escolástica medieval, distinguiendo Tomás de Aquino entre intencionalidad cognoscitiva e intencionalidad moral; sin embargo, es olvidado por la filosofía moderna.

Descartes diferencia en su pensamiento entre cogito (yo pensante) y cogitatio (actividad de pensar), anunciando de este modo la evidencia de los actos conscientes del espíritu y, en definitiva, de todo lo que ocurre en el marco de la propia interioridad. Pero la ciencia fenomenológica sustituye las simples cogitaciones singulares por su esencia, centrando la atención en la intencionalidad como propiedad que define los actos de conciencia.

Avanzando en el devenir de la historia del pensamiento, la intencionalidad será recuperada por Franz Brentano a finales del siglo XIX,

de quien Husserl la tomará directamente para llevar a cabo un desarrollo exhaustivo desde el enfoque fenomenológico.

La vertiente fenomenológica hace suya la intencionalidad como un “dirigirse a”, un “apuntar a”..., entendida fundamentalmente como intencionalidad objetivante y expresándose –a diferencia de Brentano– en términos de “correlato de conciencia” y no de “contenido de conciencia”.

La noción de intencionalidad está presente en el sistema fenomenológico de Husserl no de modo unívoco, sino desde diferentes modalidades; precisamente nuestro objetivo es sumergirnos en el análisis de las mismas, convencido de la imposibilidad de comprensión de las cuestiones y problemáticas planteadas por el autor al margen de tal concepto.

En una primera parte procedemos al tratamiento de la intencionalidad desde su modalidad objetivante, donde el objeto – fenómeno intencional y correlato noemático – se va a convertir en el principal referente de la proyección intencional de conciencia.

Examinamos tal modalidad intencional, en primer lugar, en el ámbito del lenguaje, como elemento central de las nociones de “signo”, “significación”, “objeto” y “cumplimiento cognoscitivo”

En segundo lugar, advertimos la intencionalidad en el ámbito gnoseológico en conexión con la percepción sensible y sus derivaciones intencionales, a saber, la imaginación y el recuerdo como vivencias psíquicas reducidas eidéticamente. Tanto en los actos de fantasía como en los actos memorativos existe una dirección intencional hacia el objeto.

La experiencia perceptiva del mundo externo es prácticamente siempre la base de nuestras representaciones en la imaginación; por otra parte, los actos de recordar se fundamentan en intuiciones sensibles previas, que las hacen ponentes desde la óptica fenomenológica de la cualidad.

Y en tercer lugar, con el tránsito de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* realizamos un examen de determinadas modificaciones intencionales a la luz del correlato noemático. Estudiamos en este marco la intencionalidad noemática como ampliación de la intencionalidad objetivante. Resulta interesante observar cómo Husserl retoma el tema epistemológico ya no desde la perspectiva noética de los actos, sino desde su paralelo noemático, residiendo la modificación al respecto en la variabilidad objetiva.

En una segunda parte de la investigación, estudiamos la modalidad mediata de la intencionalidad en íntima conexión con el alter ego, en la propia terminología fenomenológica, lo que trae consigo el trato directo con las *Meditaciones Cartesianas*.

La relación que mantiene el yo con el alter ego no es otra que intencional, se refiere a él descubriéndolo como existente, como un objeto entre los objetos del mundo circundante, del mismo modo que él a su vez, desde su propia intencionalidad, experimenta el mundo y el ego propio como ajeno y correlativo. Importa aclarar que el yo sabe del alter ego y de sus vivencias en virtud de la analogía, esto es, por aparejamiento (Paarung) del otro y de sus vivencias consigo mismo y con los propios actos, tratándose en este sentido de un modo de conocimiento indirecto, mediante

el cual Husserl intenta escapar al solipsismo en que podría desembocar su pensamiento.

Para ello se aplica una operación nueva de reducción en el seno de la conciencia referida a la esfera de pertenencia de los objetos del mundo, quedando constituido el alter ego en ella como un análogo del yo, pero que no es un análogo en el sentido estricto, en la medida en que no tiene cabida de ningún modo una relación de identificación entre ambos: se trata de una modificación intencional del yo.

Estas nociones fenomenológicas sobre el alter ego van a ser objeto de discusión y de crítica por parte de la tradición filosófica, que llegará a considerar que resultan poco prometedoras con vistas a nuevas investigaciones precisamente en el ámbito de la intersubjetividad. Podemos citar como representativos de la mencionada actitud a los pensadores españoles Ortega y Gasset, Laín Entralgo o Zubiri.

Pero el tratamiento de la intencionalidad mediata o del alter ego exige realizar un tratamiento previo a priori de la comparecencia del yo en el sistema fenomenológico, que era concebido fundamentalmente y de modo inicial como un yo puro, haciéndose ahora necesario proceder a un análisis de sus distintas manifestaciones en el itinerario que Husserl va describiendo hasta la noción de persona en su dimensión ética.

En una tercera parte, sometemos a examen la noción de intencionalidad desde su modalidad fundada. Cuando hablamos de “acto fundado”, aludimos en sentido fenomenológico a una vivencia de naturaleza intencional que se edifica sobre otro acto conteniéndolo en sí mismo. Se trata de una modalidad intencional que despierta sin lugar a dudas un interés y motivación por averiguar cómo se forma; lo anticipamos

a continuación a modo introductorio.

En primer lugar, en relación con las formas sintácticas categoriales, que permiten la articulación de unos contenidos sintácticos, en definitiva, en tanto que funcionan como conectores en el plano del lenguaje.

Las formas articulativas (y, o, el, la, un, en, a...) se completan intencionalmente con una determinada conexión material; sin embargo, el problema que plantea Husserl concierne a su cumplimiento cognoscitivo, cuya explicación se encuentra en conexión con la modalidad fundada de la intencionalidad.

En segundo lugar, la intencionalidad fundada es tratada en relación con los objetos o entidades universales, igualmente desde la perspectiva de su intuición, debiendo abordar Husserl la dificultad de que estos no se presentan inmediatamente en la percepción sensible, como en cambio sí sucede claramente en el caso de los objetos individuales.

Para ello atendemos a la manera en que Husserl recupera en *Ideas* el estudio de las formas categoriales, elementos formales del lenguaje, desde la óptica del correlato noemático intencional en contraposición a la visión noética al respecto que predominaba con anterioridad en las *Investigaciones Lógicas*.

De este modo desembocamos posteriormente en la relación entre los anteriores elementos lingüísticos y los universales, tanto en sus coincidencias como en lo que se refiere a su diferenciación desde el ángulo del contenido.

En tercer lugar, efectuamos el tránsito a las *Lecciones de Ética y Teoría del Valor* para analizar la manera en que se manifiesta la intencionalidad fundada en el ámbito axiológico y posteriormente en el ámbito práctico, propiamente ético.

Comenzamos en ambos casos con una exposición en relación al paralelismo no total entre las leyes axiológicas y práctico-formales con los primeros principios lógicos de la Metafísica aristotélica, para proseguir con el examen fenomenológico de los valores y de los actos de voluntad.

En el ámbito axiológico, nos vemos en la necesidad de proyectar la mirada a los valores en tanto que constituyendo predicados, por tanto como objetos universales y cualidades objetivas, así como de detenernos en la doble relación de coincidencia y discrepancia respecto de Brentano, el cual no llegó a superar del todo el subjetivismo psicologista.

En la conciencia intencional del valor, este no se da en persona inmediatamente desde la experiencia sensible, de ahí que resulte necesario atender a la conexión del conocimiento axiológico con la esfera intelectual, esto es, con actos de conciencia y con la intencionalidad en su modalidad fundada, donde por otra parte reside la teleología que le es propia.

Por su parte, en el ámbito práctico, investigamos, en la línea de Husserl, la intencionalidad como propiedad que define esencialmente los actos volitivos, marcados por un teleologismo que reúne claramente reminiscencias aristotélicas.

Detectamos que en el tratamiento del querer la edificación intencional sobre una estimación intelectual previa es lo que permite entender el sentido en que hemos de tomar la intencionalidad de la voluntad como intencionalidad fundada, no obviando de este modo el papel fundamental que sigue teniendo el entendimiento en la fenomenología práctica.

No encontramos en el pensamiento de Husserl una obra donde aparezcan las distintas modalidades de la intencionalidad de modo unitario y abarcante, y es que el enfoque fenomenológico tiene un carácter zigzagueante: se parte del método fenomenológico como de un procedimiento para iniciar un viaje descriptivo y analítico por todas aquellas problemáticas que le van apareciendo.

En consecuencia, he tenido que acudir a un repertorio bibliográfico que, sin lugar a dudas, ha contribuido a mi formación filosófica. He usado como fuentes primarias las *Investigaciones Lógicas*, *Ideas* (primero y segundo volumen), las *Meditaciones Cartesianas* y las *Lecciones de Ética y Teoría del valor*. En relación con dichas lecciones, he de indicar la dificultad que me ha suscitado la no posesión de un conocimiento riguroso del alemán, dado que el texto no se encuentra traducido.

Sin embargo, he acudido a algunos textos suplementarios, entre los que destaco los siguientes: por un lado, la propia obra husserliana de *Renovación del hombre y de la cultura* a propósito especialmente del tratamiento de las leyes prácticas, donde a la vez se estudia la relación entre el formalismo que Husserl aplica a estas y el formalismo presente en la

Crítica de la razón práctica de Kant, permitiendo así una nueva formulación del imperativo categórico en clave fenomenológica.

Por otra parte, quisiera mencionar entre otros la gran utilidad de los textos del profesor Ferrer con vistas a poder llevar a cabo el estudio axiológico y práctico en condiciones óptimas, como son *Desarrollos de Ética Fenomenológica*, *La Ética de Edmund Husserl* en colaboración con el prof. Sánchez-Migallón, así como sus artículos y conversaciones, indispensables para haber podido llevar a término la Tesis.

Finalmente, los límites de esta investigación vienen contextualizados por situarse en el marco de la fenomenología estática, prescindiendo de los desarrollos concernientes a la fenomenología genética (para los que la intencionalidad noemática puede servir de puente y que empiezan a advertirse en el estudio de la génesis temporal en *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, empezadas a escribir en 1904-5 para un semestre en Gotinga, pero que no fueron editadas por Heidegger hasta 1913; otro motivo de tránsito a la fenomenología genética está en el *Lebenswelt*, patente en *Lógica formal y trascendental*, así como en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en definitiva, textos que se corresponden con la etapa final de su pensamiento y de su vida, a partir de 1929 aproximadamente).

Consecuentemente y dada la gran amplitud así como la enorme riqueza filosófica que aporta la fenomenología, la presente investigación se encuentra abierta a otros futuros estudios que, cómo no, podrían versar sobre los mencionados contenidos genéticos.

ABREVIATURAS

AV: Aufsätze und Vorträge 1911-1921

CCE: La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental

FA: Philosophie der Arithmetik

FCE: La Fenomenología como Ciencia Estricta

Id I: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I

Id II: Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II

IL I: Investigaciones Lógicas I

IL II: Investigaciones Lógicas II

LCIT: Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo

LFT: Lógica formal y trascendental

MC: Meditaciones Cartesianas

RHC: Renovación del hombre y de la cultura

VEW: Vorlesungen über Ethik und Wertlehre

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

0.1. DATOS BIOGRÁFICOS: VIDA Y OBRA¹

Edmund Husserl, filósofo alemán e iniciador del movimiento filosófico de corte fenomenológico, nació el 8 de Abril de 1859 en Prossnitz, actual Prostějov, localidad morava que por entonces se encontraba vinculada al Imperio austríaco y que, en la actualidad, pertenece a la República Checa.

Cursó sus estudios superiores de Física, Matemáticas, Astronomía y Filosofía en las universidades de Leipzig, Berlín y Viena. Aunque Husserl se siente atraído por la Lógica y la Psicología, sin embargo parece claro que comienza a aplicar la reflexión filosófica al terreno de la matemática, que suscita en él un gran interés y que constituye su punto de partida. De hecho, su Doctorado en Filosofía en 1882 en Viena, versó acerca del cálculo de variaciones. Fue discípulo de los matemáticos Leopold Kronecker y Karl Weierstrass.

El concepto de “número”, fundamental dentro de la Aritmética, constituyó realmente el motor que impulsó a Husserl a sus reflexiones matemáticas. Quizá, lo que más sorprende es que el autor, a la hora de

¹ Para la investigación de estos datos biográficos (vida y obra) de Husserl, han sido consultados: FERRER, U., “Husserl”, *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, V, 5, Segura Naya, A. (dir.), Liber, Bilbao, 2007, pp. 79-91, y BIEMEL, W., “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, *Cahiers de Royaumont: Husserl*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 39-60. También me ha sido útil para el conjunto del pensamiento husserliano FERRER, U., *La Ética de Edmundo Husserl*, Plaza y Janés/Thémata, Madrid/Sevilla, 2011.

tratar tal concepto, tome una vía de investigación psicológica, cuando parecería más razonable y adecuado tomar como camino la propia matemática o la lógica para abordar el tratamiento del número.

La explicación está en la influencia del entorno psicologista, predominante en aquellas décadas.

Podemos decir que Husserl se sitúa en un plano de operaciones mentales y cuando piensa en el número, le resulta inevitable hacer referencia a la numeración y aunque a primera vista constituye un proceso psicológico sencillo, pronto se le hace necesario llevar a cabo un detenido análisis. Husserl define el número como “multiplicidad de unidades”, heredando aquí la influencia euclidiana. Pero más tarde se da cuenta de que esa definición se viene abajo si no nos detenemos a analizar el concepto de “multiplicidad”, presente en la misma.

La cuestión que se formula el autor es: ¿cómo ha de ser el modo de enlace de los singulares (unidades) para llegar a la pluralidad o multiplicidad? Y Husserl nos aclara que la conciencia, de manera espontánea, lleva a cabo ese enlace o reunión de las unidades para llegar a la multiplicidad; no podemos conseguirla de manera pasiva. Por ejemplo, 1 , $2=1+1$, $3=2+1$...; en definitiva, se trata de tener conciencia acerca de cuántos unos componen la multiplicidad. De esta forma, en sus estudios de Matemática ya se encuentra presente la alusión a la conciencia, que seguirá encontrándose presente en la elaboración de sus ideas de raigambre fenomenológica.

“Si es correcta nuestra concepción, el concepto de pluralidad ha nacido de la reflexión sobre el modo especial de unificación de contenidos, como lo muestra cada conjunto concreto (pluralidad concreta), de modo

análogo a como el concepto de cualquier otra especie de todo nace por reflexión sobre el modo de enlace que le es peculiar”.²

Además, cuando Husserl hace referencia al modo de existencia de los números, nos dice que son “creaciones del espíritu”; no están ni mucho menos ya hechos o formados, sino que existen en la medida en que son producidos a nivel psicológico.

Esta idea del número como “creación” o “producción” a nivel mental lleva implícita la influencia del psicologismo, del que Husserl se irá distanciando en su posterior evolución filosófica (fenomenológica). En concreto, las *Investigaciones lógicas* de 1900 supondrán un paso adelante con respecto a esa mentalidad psicologista que se encuentra presente en los inicios filosóficos del autor.

A partir de este momento, los objetos ideales, los números sobre los que había reflexionado con anterioridad, ya no constituirán producciones espontáneas de la mente, sino que se presentan a la conciencia, poniéndose de manifiesto la idea de intencionalidad de la conciencia, fundamental para comprender el cambio de mentalidad. En esta línea, hay que señalar que Husserl habla de “producción original”³; esto es, parece claro que la conciencia se dirige al objeto ideal, lo percibe esencialmente, pero ello implica un darse necesariamente a la conciencia.

Respecto de la “producción original” husserliana, procede señalar que, si mi conciencia está en condiciones de producir, por ejemplo, el número 2, no es porque dicho objeto ideal conforme un ingrediente de la conciencia. Tampoco quiere decir que, por ello, sea un objeto real exterior

² Husserl, E., “Über den Begriff der Zahl”, *FA*, p. 301.

³ Tomo estas referencias al concepto de número en Husserl del estudio de W. Biemel antes citado.

a la misma; sino que es objeto porque aparece ante ella originalmente, aunque todavía Husserl no tenga clara la función de la intencionalidad.

Tras la aparición de las *Investigaciones lógicas*, tuvo lugar un acercamiento de muchos jóvenes filósofos que siguieron la ruta de Husserl y que comenzaron a enfocar sus pensamientos desde una perspectiva fenomenológica; así, son de mencionar, entre otros, Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand, Max Scheler, Roman Ingarden y Edith Stein, que contribuyeron a ampliar la corriente fenomenológica.

Son especialmente relevantes los años 1884 a 1887, pues en ellos conoce al filósofo y psicólogo Franz Brentano, estudioso de Aristóteles, de quien heredaría el concepto de “intencionalidad” como la característica descriptiva fundamental de la conciencia. La conciencia, en este sentido, siempre es conciencia de algo, referida o dirigida a un término externo que, al mismo tiempo, se da ante ella.

En 1887, tras ser nombrado docente en la Universidad de Halle, comenzó a escribir su primer libro *Filosofía de la Aritmética*, poniendo de relieve sus reflexiones anteriores; una tarea que le llevaría hasta 1891. A lo largo de sus páginas, pone de relieve que las leyes matemáticas tienen validez por sí mismas, independientemente de cómo nuestro pensamiento crea en ellas, las formule y, en definitiva, las trate.

Aproximadamente, entre 1900 y 1901, Husserl abandonó la Universidad de Halle para continuar su itinerario docente en la Universidad de Gotinga. Fue por aquellas fechas cuando Husserl obtuvo su cátedra de Filosofía. Es importante señalar que permaneció en Gotinga desde 1901 hasta 1916 y durante esos quince años consolidó la escuela

fenomenológica, a la cual se vincularon muchos de sus alumnos.

También en este intervalo de tiempo escribe varias obras, tales como *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1904-1905) e *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913); esta última, sin lugar a dudas, contribuiría a la difusión del enfoque fenomenológico, fundamentalmente en Alemania.

A continuación, ofreceremos un recorrido por cada una de estas obras pertenecientes al periodo de Husserl en Gotinga. En lo que respecta a su obra primeriza *Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Husserl caracteriza la temporalidad de la conciencia como un río o flujo incesante, en el cual las distintas fases del tiempo (pasado, presente y futuro) se conectan entre sí merced a las retenciones y protensiones que conectan el presente de la conciencia con los contenidos sensoriales que acaban de ser dados y con los que están por venir.

“El pasado se constituye originariamente en la retención. Dicho de modo rápido, retención significa permanencia de la intención cuando la protosensación desaparece, pues esta permanencia de la intención supone la retención del objeto, el mantenimiento del objeto en el ser”.⁴

Podemos decir que la conciencia tiene la capacidad de dirigirse al pasado, que ya no se da inmediatamente en la percepción sensible mediante la retención, así como anticipar el futuro mediante la protensión a modo de enlace en el presente. Así, por ejemplo, cuando yo escucho un sonido, una

⁴ Fernández Beites, P., “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación”, Serrano de Haro, A. (ed.), *La posibilidad de la fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997, p.27

canción, mi conciencia desde el presente retiene lo que va sonando pero, al mismo tiempo, se muestra en ella misma un sentimiento de expectativa hacia lo que todavía queda por oír.

Por consiguiente, la retención con respecto al pasado y la expectativa (protensión) con respecto al futuro no constituyen dos planos independientes del presente de la conciencia, sino todo lo contrario, pues tiene lugar una relación de conexión: es en el ahora donde yo tengo conciencia de lo escuchado, donde retengo, lo cual me permite recordar. Al mismo tiempo, mi conciencia se anuncia a sí misma que todavía queda algo por venir, en el hipotético caso de que no hubiese terminado la canción que escucho.

Este es el sentido en el que Husserl hace referencia a la conciencia como un “río incesante”; pues el enlace de lo anterior y de lo posterior en el ahora es constante; como ya señalaba, no se trata de dimensiones independientes.

Cuando lleve a cabo el tratamiento de los distintos niveles del yo con el objetivo de llegar a la persona en su dimensión moral, la idea de retención de la conciencia resultará fundamental, pues permitirá comprender con mayor nitidez la noción de “yo habitual”.

En el primer volumen de *Ideas* Husserl nos presenta el concepto de “reducción fenomenológica” o “epojé”, según el término griego que significa abstención o puesta entre paréntesis. En Husserl, colocar la existencia entre paréntesis no implica negar en absoluto lo puesto entre paréntesis; pues el mundo natural se encuentra de una manera permanente para nosotros ahí delante y seguirá estándolo como una realidad que se da a la conciencia.

En este sentido, Husserl nos está diciendo que nuestra conciencia se dirige a las cosas mismas con la pretensión de describir y captar esencias, pero, al mismo tiempo, ello no sería posible si el mundo no constituyese algo dado a la conciencia misma como horizonte de los objetos percibidos; por consiguiente, con la “epojé” no tendría sentido negar la existencia del mundo. Aunque volveré sobre estas cuestiones, sí quiero insistir en señalar la primacía metodológica de la conciencia y, en definitiva, el lugar privilegiado que Husserl le otorga dentro de su pensamiento.

En 1916, obtuvo la cátedra de Friburgo, lugar que marcó los últimos momentos de la vida de Husserl. De esta última etapa, es importante mencionar el segundo volumen de *Ideas* (1928) así como *Meditaciones cartesianas* (1929/32); pues es de gran interés la manera en que Husserl se mueve en el terreno del yo o del ego trascendental, afirmando su existencia, algo que había negado anteriormente en la quinta investigación lógica, en discusión con el neokantiano P. Natorp.

Pretenderé a lo largo de estas páginas mostrar el avance que Husserl efectúa con respecto a las *Investigaciones Lógicas* de su primera etapa; precisamente, lo primero que indicará es la existencia de un yo puro, sin el cual no tiene sentido hablar de actos; esta concepción ya muestra claramente la evolución filosófica husserliana.

También de la etapa tardía de Husserl salen a la luz *Lógica formal y trascendental* (1927) y *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* (1934/37).

Podemos decir que, aunque en diferentes direcciones, el centro sobre el cual gira la atención en ambas obras es el tratamiento del nuevo concepto del Lebenswelt. Se trata del mundo de la vida o mundo de la experiencia, que ha de ser el punto de partida de la reflexión filosófica.

El problema que plantea Husserl en *Lógica formal y trascendental* reside fundamentalmente en definir qué se entiende por verdad. Se ha considerado clásicamente la verdad como relación de adecuación entre el pensamiento y el objeto, la referencia del pensamiento a lo que es. En este sentido, si yo emito un enunciado, fruto de un pensamiento, del tipo “la mesa tiene cuatro esquinas”, y se da esa adecuación entre mi pensamiento y la realidad (la mesa realmente tiene cuatro esquinas), entonces hablaré de verdad. Pero sin que sea incompatible con la noción clásica de adecuación o conformidad, Husserl antepone a la adecuación pensamiento-objeto la vivencia originaria de la verdad.

El autor nos define la evidencia como experiencia vivida de la verdad. En este sentido, “la evidencia no es otra cosa que la vivencia de la verdad. Y la verdad no es vivida naturalmente en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real”.⁵

Para verificar un juicio, es menester proceder a un análisis regresivo, esto es, conducirnos hacia los supuestos genéticos y llegar a una experiencia vivida. Así, un juicio, a saber, “el árbol consta de una

⁵ *IL I*, p.162

multiplicidad de ramas” es verdadero si tenemos evidencia, por tanto, si vivimos tal objeto conforme a lo predicado.

Esa experiencia vivida será más tarde asimilada al mundo de la vida, el Lebenswelt, que no debemos entender como el mundo físico, sino como un ámbito precientífico, predado, que preexiste a los enunciados científicos.

En definitiva, *en Lógica formal y trascendental*, así como en *La Crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* constituyen obras husserlianas tardías que permiten acceder a ese mundo apriórico de la vida desde el intento de fundamentación de las ciencias naturales (Física, Química, Biología ...) y de las ciencias humanas (Historia, Psicología ...).

En el momento en que las ciencias renuncien a justificar sus enunciados en una evidencia primera, en el momento en que ignoren el Lebenswelt, a juicio de Husserl, se vendrán abajo, en la medida en que dejarán de cumplir la función para la cual fueron inventadas o llamadas y que no es otro que el de orientar a la humanidad.⁶ Precisamente esas primeras tareas antepredicativas constituyen una pauta de referencia para que el ser humano se oriente en su vida y, por supuesto, a la hora de hacer ciencia.

Estas dos últimas obras, que permiten acceder al mundo de la vida, marcan el final de su vida. Husserl muere en Friburgo en 1938, retirado del

⁶ El Lebenswelt tiene en Husserl una connotación pragmática, previa a las evidencias de la ciencia, tratándose de una experiencia apriórica, predada, anterior por tanto a los juicios de las ciencias experimentales, a saber, las ciencias naturales y humanas, también por otra parte al estudio de las ciencias formales, pudiendo aludir de modo directo a la matemática.

ejercicio docente.

Dedicó sus últimos días a examinar y revisar sus propios escritos y a dar conferencias en Viena y Praga. A su muerte, cabe decir que el conjunto de la obra de Husserl fue trasladada a Lovaina, pues era la época del nazismo alemán y había que evitar la destrucción y desaparición de esa obra tan compleja y enriquecedora.

Cabe destacar, en otra línea, que aunque apenas encontramos alusiones al tema teológico dentro del pensamiento husserliano, sin embargo sí se pueden presenciar de manera indirecta. Con ello, quiero señalar la presencia de un carácter teleológico (finalista), fundamental en la obra de Husserl.

Las leyes que rigen el Universo remiten a una finalidad, a un ser inteligente que no puede ser otro que Dios. De la misma manera, en el ámbito de la vida moral, se encuentra presente la idea de finalidad valiosa de nuestras acciones y actitudes, recordándonos de algún modo a la ética aristotélica.

En Husserl aparece la idea de Dios como el telos último en que desembocan todos esos fines.⁷ En este sentido, aunque se puede observar una desconexión fenomenológica en lo que respecta a Dios, ello no quiere decir que realmente no se encuentre presente la idea de Dios como fin último de todo su sistema fenomenológico y, más todavía, cuando se pone de relieve la teleología en el avance de la razón.

⁷ Cf. Husserl, E., "Fichtes Menschheitsideal", *AV 1911-1921*, 277; *RHC*, 35.

La filosofía ha de volver a ser la reina, la madre de las ciencias, como ha sido ya desde los grandes intelectuales griegos, un estatuto que le había sido robado fundamentalmente por el positivismo, que centra su atención en la naturaleza física, en los hechos y, en definitiva, en cuestiones empíricas, en lo observable, lo comprobable por la experiencia, siendo su método precisamente la verificación empírica.

Husserl le otorga el método fenomenológico a la filosofía como un camino propio que conduzca al conocimiento riguroso de lo real, pero, claro, el objeto constituye un fenómeno que aparece, no porque sea una producción psíquica (psicologismo), y tampoco algo extramental, de carácter real, puesto que ese aparecer tiene lugar en la propia conciencia.

Me gustaría destacar con particular énfasis el señorío de la filosofía, pues tras una reflexión no se pone de manifiesto ningún otro saber que tenga esa capacidad de aproximarse a todo ámbito, a todo tipo de problemáticas, incluso las relacionadas con las ciencias; pues existen cuestiones muy profundas en el interior de las mismas, que requieren de un planteamiento y explicación desde la reflexión filosófica.

Y es que el laboratorio tan prestigioso de esta disciplina no es otro que la razón, el pensamiento; todo lo puedo tratar desde allí y, a mi juicio, parece que Husserl tiene muy en cuenta el lugar desde donde trabaja; al menos esa es la impresión que da el autor en lo que respecta a la concepción y análisis de la realidad.

O.2. CONTEXTO HISTÓRICO-CULTURAL⁸

Es de suma importancia retroceder en el orden del tiempo para situarnos en el contexto histórico, social y cultural de Husserl, pues sin ello no es posible llevar a cabo una lectura e interpretación correcta de la filosofía del autor.

Y es que, a nivel general, la única manera de captar el sentido de la Historia de la Filosofía, de comprender el porqué del planteamiento de determinadas problemáticas, así como el porqué de determinadas explicaciones, es teniendo en cuenta la relación directa del pensador con su época.

Por tanto, esta tarea del análisis del contexto me exige formularme cuestiones tales como:

- ¿qué es lo que ocurrió en filosofía en la época de Husserl?
- ¿cuáles fueron las principales líneas de pensamiento de la época?
- ¿cuál fue la relación de semejanza y diferencia entre Husserl y sus contemporáneos?

Para llevar a cabo un análisis de estas cuestiones, es necesario establecer una periodización de la historia contemporánea y, para ello, debemos tener en cuenta diversos momentos históricos, atendiendo a las

⁸ Para la elaboración de este contexto histórico-cultural, me baso en: Tatarkiewicz, W, “Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl” y Biemel, W, “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”; ambos en *Cahiers de Royaumont: Husserl*. Para una mejor comprensión de la crítica husserliana al psicologismo, por el cual es influido en su primera época, he consultado: *IL I*, Prólogo. También, me ha sido de gran utilidad el estudio citado de Ferrer, U., “Husserl” en *Historia Universal del Pensamiento filosófico*, fundamentalmente en lo que concierne a la etapa tardía de Husserl, en la que cobra especial interés el concepto de “Lebenswelt”.

fechas principales en las que se producen los cambios más significativos. De esta manera, los momentos clave a los que hay que hacer referencia coinciden en gran medida con fechas muy significativas dentro de la vida del autor:

- 1860, que coincide prácticamente con el nacimiento de Husserl.
- 1880, una década que coincide con el encuentro entre Husserl y Franz Brentano. La mentalidad de Brentano, fundamentalmente su idea de “acto intencional”, no despertó el interés de filósofos de la época; sin embargo, sí podemos presenciar en Husserl su influencia inmediata.
- 1900, que coincide con la aparición de las *Investigaciones Lógicas*.
- 1914, fecha de comienzo de la Primera Guerra Mundial y, además, coincide prácticamente con la publicación de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

A continuación, es necesario proceder a un recorrido por estas cuatro fechas indicadas, pues sin lugar a dudas, cada una de ellas marca el final de un periodo y el inicio de otro en la evolución filosófica de Husserl.

-1860.

Se trata de un momento clave que repercute de manera directa en el ámbito del pensamiento.

Un año antes se produce la aparición del libro de Darwin sobre *El origen de las especies*, que contribuyó al enriquecimiento de la antropología como disciplina filosófica y que tuvo gran repercusión en los pensadores de la época; de hecho, poco después, saldría a la luz el programa de la filosofía evolucionista de Spencer.

Pero la verdad es que Husserl no mantuvo lazos de proximidad con el evolucionismo; lo cual ponía de manifiesto que sus estudios y reflexiones iban por otro camino. Otra corriente significativa de este primer periodo fue el neokantismo, representado fundamentalmente por la escuela de Marburg y cuya máxima expresión la encontramos en el libro de Kuno Fischer sobre Kant. Puede también advertirse en la interpretación kantiana de Platón, abonada por los estudios de H. Cohen y P. Natorp.

Esta línea de pensamiento trata de devolverle a la filosofía ese enfoque preferentemente epistemológico que había tenido en Kant y, a nivel general, en la modernidad, esto es, volver a retomar el problema del conocimiento y de la verdad como centro de la reflexión e investigación filosófica.

Podemos decir que la fenomenología de Husserl constituye una teoría del conocimiento; se trata de la ciencia de las esencias en sentido estricto, en la cual la conciencia constituye el punto de partida de cara a la investigación de un mundo que se da, que aparece y que, por consiguiente, es objeto para la misma. Ese aparecer del fenómeno no se da desde la realidad física, y ello constituye un punto de referencia a la hora de observar la distinción entre Husserl y el kantismo.

Kant compartía con el empirismo que el punto de partida para el conocimiento era la experiencia, los datos de los sentidos; aunque posteriormente tratará de ir más allá admitiendo “espacio” y “tiempo” como formas a priori de la sensibilidad, como esos dos filtros en los cuales se ordenan los datos fenoménicos antes de transitar a la segunda facultad, esto es, el entendimiento.

Sin embargo, cuando establecemos la relación con Husserl, detectamos que ese punto de partida admitido por Kant y por los empiristas ingleses es criticado fuertemente por el autor. Husserl rechaza el presupuesto de que toda ciencia o todo conocimiento deba atenerse exclusivamente a la experiencia sensible o, dicho de otro modo, no comparte que la ciencia solo verse acerca de lo accesible fenoménicamente.

En definitiva, esa identificación entre ciencia en general y ciencia empírica no es válida para Husserl, en la medida en que no toda ciencia descansa necesariamente en el experimento, en la observación.

De hecho, el objeto de estudio dentro de la fenomenología no es el mundo físico, sino el mundo como fenómeno de conciencia y, por tanto, en tanto que dado en los actos correspondientes; esa otra fuente empirista de la que se había servido Kant es relegada a un segundo plano dentro de la vertiente fenomenológica.

Con la “epojé” la existencia del mundo que nos rodea es colocada entre paréntesis, pero ello no implica negarla; lo que ocurre es que la epojé nos da acceso a un nuevo modo de existencia no física, sino trascendental.

El objeto y, a nivel general, el mundo al que se dirige la conciencia es fenómeno ante la misma, tal que solo puede realizar su aparecer desde ella misma.

Observamos, de esta manera, que la fenomenología como ciencia se distingue de las ciencias naturales o empíricas, que consideran la observación experimental como el pilar fundamental sobre el cual se

sustentan todos los conocimientos.

En esta línea, consideramos la ciencia fenomenológica como una ciencia apriórica en sentido fuerte y, por tanto, anterior a la experimentación científica. De lo que se trata ahora no es de captar hechos o cosas del mundo exterior, sino de intuir esencias. Pero este “a priori” de la fenomenología no nos debe conducir tampoco al establecimiento de una identidad entre el pensamiento husserliano y el pensamiento kantiano. Kant, en la *Crítica de la Razón Pura*, admitirá:

- Espacio y tiempo como formas a priori de la sensibilidad (Estética trascendental).
- Los doce conceptos puros a priori del entendimiento o categorías (Analítica trascendental).
- El nouméno: Dios, alma y mundo en su totalidad, como grandes cuestiones trascendentales, aprióricas, independientes de la experiencia y cuyo tratamiento solo se puede llevar a cabo desde la razón (dialéctica trascendental).

Si nos damos cuenta, el concepto “a priori” tiene una presencia fuerte en la filosofía de Kant, pero este no deja de admitir que el conocimiento de los hechos o fenómenos empieza por la sensibilidad; con lo cual sí tiene presencia en Kant un “aparecer” del fenómeno desde la realidad física.⁹

En definitiva, estas líneas expuestas con anterioridad muestran que el empirismo, el neokantismo y la fenomenología constituyen teorías del conocimiento, pero lo que se puede captar claramente es que, en Husserl, la experiencia de los hechos empíricos no es lo determinante en la

⁹ Sobre la relación entre ambos planteamientos es clásico el libro de Kern, I., *Husserl und Kant*, The Hague, 1964.

investigación; y es que la fenomenología camina por otros derroteros.

Hablar de hechos, de fenómenos del mundo exterior, implica hablar de experiencia; ahora bien, hablar de esencias es hablar de intuición y este recurso solo se puede llevar a cabo por la vía intelectual.

En el periodo que abarca aproximadamente desde 1860 hasta 1880, es interesante hacer referencia a la corriente psicologista iniciada por Fechner y que sitúa la psicología como “la ciencia ideal que heredaría todos los problemas de la filosofía”. Se trata de una actitud antimetafísica, cientificista que desempeñó un papel importante en cierta época de la vida de Husserl, concretamente en aquella en la que se dedicó a aplicar la investigación filosófica a cuestiones matemáticas.

En sus inicios filosóficos, Husserl centra su atención en el concepto de “número” y toma como vía de investigación la psicología. Ello se pone de manifiesto cuando hace referencia al proceso de numeración, que lleva a cabo la conciencia, toda vez que va reuniendo unidades de cara a ir avanzando en dicho proceso.

Además, considera inicialmente el número como producción psíquica; con lo cual, podemos decir que la psicología atrae fuertemente a Husserl en sus comienzos, como muestra su *Filosofía de la aritmética*.

Pero, si seguimos la evolución filosófica del autor, ya en sus *Investigaciones Lógicas*, podemos observar su posterior distanciamiento respecto al psicologismo; pues el objeto ideal no tiene su origen en un proceso de producción psíquica, sino que es dado y percibido esencialmente por la conciencia.

Para Husserl, es necesario criticar todo aquel modo de filosofar en el que encontremos algún tipo de relativismo; pues conduce inevitablemente a un escepticismo.

Y ello se da fundamentalmente, a su juicio, en el psicologismo, el naturalismo y el historicismo, corrientes de pensamiento que ignoran la normatividad de lo ideal, además de proceder a una naturalización de la conciencia.¹⁰

El psicologismo pretende reducir las condiciones del conocimiento verdadero a las condiciones del psiquismo, en la medida en que los principios lógicos que garantizan dicho conocimiento son garantizados a su vez por leyes psíquicas. De esta manera, la reflexión filosófica queda en un segundo plano; pues la psicología se convierte en el fundamento de las ciencias humanas y, particularmente, de la filosofía. Husserl critica fuerte y reiteradamente la idea mantenida por el psicologismo, que consiste en pensar que la lógica debe estar sustentada, fundamentada en la psicología.

El autor sostiene que, si admitimos que todo modo de razonar tiene un componente mental o que lo lógico depende de lo psicológico, entonces estamos descartando la posibilidad de la existencia de la “verdad en sí”, solo existiría una “verdad para alguien”; este es el sentido en que debemos entender la presencia del relativismo y del escepticismo en tal corriente.

¹⁰ Para una discusión del psicologismo, historicismo y naturalismo, cf. FCE. La versión castellana incluye la correspondencia entre Husserl y Dilthey, máximo representante del historicismo. Lo cual no significa que Husserl no cuente con la Historia como modo de saber cualificado: a este respecto, Díaz Álvarez, J.M., *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003; Welz, F., “El mundo de la vida y la historia”, *Daimon*, 2004/2, 39-53.

Es verdadero para cada uno lo que le parece verdadero, para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca asimismo. Por ende podemos emplear también esta otra fórmula: toda verdad y todo conocimiento son relativos; es decir, relativos al sujeto que juzga en cada caso.¹¹

Para Husserl, el fundamento de la lógica, de nuestro razonamiento debe hallarse en una ciencia de tipo ideal, cuya esencia sea precisamente tratar con verdades en sí. Por consiguiente, las verdades ya no dependerían de la especie humana, sino de la lógica pura, que vendría a ser precisamente esa ciencia ideal a la que se refiere.

“Las reglas de la lógica no deben salir, por tanto, del uso contingente de la razón, sino del necesario; el cual encontramos en nosotros mismos prescindiendo de toda psicología”.¹²

Para Husserl, las verdades lógicas guardan relación con lo necesario, esto es, con lo que no puede ser de otro modo diverso a como es, en definitiva, con lo inmutable.

Nadie duda acerca de la imposibilidad de afirmar un juicio como verdadero y simultáneamente su negación, todos tomamos conciencia de que la ley lógica de no contradicción rige directamente el conocimiento de la realidad, no dependiendo ello de condiciones psíquicas contingentes y concretas.

¹¹ *IL I*, p.112

¹² *IL I*, p.69

La mentalidad psicologista se ve envuelta en la tentación de establecer una relación de identificación entre las verdades lógicas y la idea de lo contingente, resultado de llevar a cabo una fundamentación de las mismas en el componente mental.

Las leyes lógicas tienen, en el sentido fenomenológico, validez y consistencia por sí mismas; por consiguiente, al mentarlas no hemos de expresarnos en términos de “fundamentación” como operación mental, sino de “fundamento” objetivo, pero este matiz conceptual no resulta ser asimilado por el psicologismo.

En definitiva, en Husserl, se está produciendo un giro por el que sitúa el componente mental, psíquico en un segundo plano y que hace emerger la lógica en el lugar que le corresponde, como fundamento de todas las demás ciencias.

-1880.

A continuación, echando la vista atrás me detengo en el segundo periodo de este contexto histórico-cultural y la cuestión que nos debemos plantear es: ¿qué ocurrió en 1880 en lo que respecta a la evolución filosófica de Husserl?, o ¿qué es lo que realmente nos permite contemplar esta fecha como inicio de un nuevo periodo histórico en Husserl

La actitud científicista presente en el periodo anterior, marcada por el interés por el conocimiento, la investigación de los hechos, situándose la psicología como ciencia fundamental, no va a dejar de tener presencia en este segundo momento histórico. Al contrario, se trata de un intervalo de tiempo, desde 1880 hasta 1900, en el cual, la mentalidad, la actitud ante el

mundo fue todavía más científicista.

Precisamente, en este momento, sale a la luz la Biblia del científicismo, *The Grammar of Science* de Karl Pearson.

Por otro lado, es importante destacar la manifestación de tres nuevas corrientes que, precisamente, permiten considerar esta fecha, 1880, como un nuevo momento clave en la historia contemporánea. La primera nace en Francia de la mano de Boutroux, que demuestra el carácter contingente, cambiante de las leyes de la naturaleza; con lo cual se vuelve problemática esa concepción científicista acerca de la ciencia natural, que consistía en poner de relieve el carácter necesario, inmutable de sus leyes.

Las ideas de Boutroux eran más bien de corte ontológico y no tanto epistemológico; por tanto, aquí encontramos una diferencia clave con respecto al intervalo 1860-1880, en el cual la mentalidad era de corte epistemológico. Boutroux centra su interés en el ámbito de lo real; lo que pretende es un tratamiento directo de la naturaleza, que tiene sus contingencias, sus cambios; de ahí que sea incorrecto mantener una concepción uniforme de la ciencia. Este pensador fue seguido de cerca por H. Poincaré y P. Duhem, quienes atacaron tenazmente conceptos científicistas tales como “ley científica” o “hecho científico”.

En la línea de Boutroux hubo otros autores que le siguieron, fundamentalmente en la idea de que, dado que la naturaleza es cambiante, la ciencia inevitablemente también lo es; de ahí que no podamos hablar de “ley científica” o “hecho científico” en el sentido en que lo hacía el científicismo. No podríamos, por consiguiente, otorgarles a las leyes que rigen la ciencia la característica de la necesidad, de la inmutabilidad y, en definitiva, de la uniformidad.

Se hace necesario pasar a una segunda corriente, que también marcó el cambio de periodo y cuyo referente mas significativo fue Dilthey, aunque también podamos mencionar a otros autores del momento tales como los neokantianos Windelband y Rickert. Es obvio que nos referimos al historicismo, del cual observamos también un distanciamiento en Husserl de manera similar al que se producía con el psicologismo.¹³

Cuando Husserl hace la crítica al historicismo, toma como interlocutor al propio Dilthey, el cual sostiene que la única manera de entender la realidad es haciendo referencia a la cultura y tradición y, en definitiva, a la propia historia.

No se debe olvidar el hecho de que el ser humano se encuentra inserto en un periodo histórico, en una sociedad, en la cual tiene presencia la cultura, esto es, todo un sistema de conocimientos, valores, creencias políticas, religiosas, artísticas... Por consiguiente, desde el punto de vista del historicismo, la filosofía se presentaría con el objetivo de lograr una comprensión racional de la realidad, pero que no sería posible sin la cosmovisión de una época determinada.

Esta concepción es criticada frontalmente por Husserl, pues conduce igualmente al relativismo y al escepticismo. No habría verdades absolutas, sino que dependiendo del contexto histórico-cultural en que nos encontremos, hablaremos de la admisión de unas verdades u otras y, en definitiva, de una determinada interpretación u otra acerca de lo real.

¹³ Cf. Díaz Alvarez, J.M., o.c., especialmente la segunda parte; también, Ferrer, U., "Filosofía y Cosmovisión", *Anuario Filosófico*, XIV (1983/2), pp. 173-182.

En esta línea, hemos de concebir desde la óptica fenomenológica que “la idea de cosmovisión es distinta para cada época. La idea de ciencia es por el contrario supratemporal, lo que aquí quiere decir que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época”.¹⁴ Husserl señala que toda filosofía que se centre en el tratamiento de la realidad en función de las condiciones de la época y, por tanto, de la propia historia, debe renunciar a ser filosofía. Será a lo más cosmovisión.

Por consiguiente, nos damos cuenta de que, a juicio de Husserl, el principal error del historicismo consiste en otorgar a la reflexión filosófica un carácter condicionado históricamente; por el contrario, el método de la filosofía debe permitir la percepción directa de la realidad más allá de las mediaciones históricas. Precisamente este “volver directamente a las cosas” (zu den Sachen selbst!) es garantizado por el método fenomenológico que él propone, siempre con el deseo de convertir a la filosofía en ciencia estricta, en un saber en el cual encuentren su fundamento todas las demás ciencias.

De esta manera, podemos presenciar también el desacuerdo total de Husserl con el positivismo, que pretende destronar a la razón, a la filosofía, y que otorga validez al conocimiento de lo real únicamente cuando existe la posibilidad de la verificación empírica. “Lo que caracteriza a todas las formas del naturalismo extremo... es, por un lado, la naturalización de la conciencia, inclusive la de los datos intencionales inmanentes de la conciencia; y, por el otro, la naturalización de las ideas; pero la conciencia no es un hecho de la naturaleza”.¹⁵

¹⁴ FCE, p.98. “Una ciencia del espíritu, que por cierto no deja de ser empírica, no puede argumentar ni a favor ni en contra de algo que pretenda tener validez objetiva” (FCE, p.89).

¹⁵ FCE, p.50.

El experimento, la observación fundada en él, pilar básico del positivismo y el empirismo, deja de ser el punto de apoyo al introducirnos en la fenomenología con Husserl; pues ya con el procedimiento de la “epojé”, estamos rebasando la actitud natural y, por consiguiente, todo aquello que puede ser objeto de experimentación.

La vertiente positivista lleva a cabo un proceso de naturalización de la conciencia como si se tratase de un hecho más de la naturaleza, centrando la atención en el análisis de los hechos, en su experimentación, con el objetivo de llegar a leyes que permitan ejercer un control sobre la naturaleza.

Se trata de una concepción que resulta verdaderamente inconcebible para la fenomenología, por cuanto esta pretende ir más allá del interés científico por los hechos, por lo verificable, adentrándose en el núcleo mismo de la realidad, en lo que define esencialmente a las cosas.

En lo que respecta a la tercera corriente que sale a la luz en este intervalo de tiempo, hay que señalar que tiene su origen en Brentano, quien ejerció en su discípulo Husserl una influencia importante. De hecho, podemos comprobar cómo la noción de “acto intencional” así como el descriptivismo empírico de Brentano, con el lema de “tomar la realidad directamente, tal como se presenta a la conciencia”, fueron determinantes dentro de la evolución filosófica de Husserl.

Se trata de ideas revolucionarias en la medida en que suponen un fuerte golpe a las ideas anteriores, aunque también hay que señalar que, en un principio, no convencían a los filósofos y psicólogos del momento, hasta el punto de que incluso se llegó a calificar el libro de Brentano, a saber, *Psychologie vom empirischen Standpunkte* como un libro “absolutamente anacrónico”, en la medida en que su contenido se alejaba de la mentalidad de la época, pues no respondía de ningún modo a las necesidades de este segundo periodo de 1880.

Pero es importante señalar, sin embargo, que antes de 1900 la propuesta de Brentano tuvo fieles adeptos; de hecho, uno de sus alumnos, el polaco Wardowski, publicó en 1894 un libro en el cual reflejaba un estudio detenido acerca de sus ideas.

Husserl había conocido a Brentano años antes en Viena, heredando, entre otras, esa idea de intencionalidad que recorre toda su obra. De esta manera, se hace necesario destacar la influencia directa de Brentano en Husserl, que condujo a este a llevar a cabo una modificación de sus ideas, tal como se pone de manifiesto en ese distanciamiento del psicologismo.

Si la esencia de la conciencia es la intencionalidad, si la conciencia “se dirige a”, entonces no tiene sentido mantener que el mundo sea producido a nivel psíquico.

En definitiva, se trata de un segundo momento, de 1880 a 1900, que tuvo una repercusión importante en la evolución del pensamiento de Husserl, fundamentalmente a través de la figura de Brentano.

-1900.

De igual manera que ocurría con la fecha anteriormente tratada, debemos preguntarnos el porqué de que 1900 constituyera un momento crucial, que marcara el inicio de un nuevo periodo. Es claro que se trata de un nuevo intervalo temporal en Husserl, pues en él tiene lugar la publicación de las *Logische Untersuchungen*, en concreto, el primer volumen en 1900 y, el segundo volumen, en 1901.

Otros aspectos fundamentales de este intervalo, que abarca desde 1900 hasta 1914, son, entre otros, los siguientes:

- Freud publica la *Traumdeutung*.
- Aparece *La science et l'hypothèse* de Poincaré.
- La teoría de la relatividad de Einstein.
- Sale a la luz *L'évolution créatrice* de Bergson.
- El pragmatismo de W. James.

Un libro, *Materialismo y Empirocriticismo* de Lenin, que sería muy leído durante esos años.

- Principia Mathematica* de Russell y Whitehead.

Nos encontramos ante un periodo, de 1900 a 1914, de intensa actividad en el ámbito filosófico, repleta de nuevas ideas que rompen con la mentalidad del periodo anteriormente tratado.

Se trata de ideas positivas y constructivas, a diferencia del periodo de 1880 a 1900, que estaba especialmente marcado por la negación y la crítica.

Hay que señalar que aunque al examinar esta tercera fase nos encontremos con tanta diversidad de autores y obras, fruto de una gran dedicación a la actividad intelectual, sin embargo es Husserl con el primer volumen de sus *Logische Untersuchungen* el que marca este nuevo periodo, otorgándole un método propio al saber filosófico. Sin embargo, su filosofía se expandió más tarde.

Fue en el año 1913 cuando Husserl y la Fenomenología como ciencia estricta comenzarían a despertar un gran interés, coincidiendo con la aparición del *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*; además, autores como Pfänder, von Hildebrand y Scheler contribuyeron de manera directa a ese éxito, que no sería otro que la expansión de la corriente fenomenológica.

-1914.

Nos encontramos ante el último tramo que queda por considerar. Teniendo en cuenta que 1914 es la fecha del inicio de la Primera Guerra Mundial, podemos sostener que a raíz de la misma se inicia un nuevo periodo y último en Husserl.

Salen a la luz nuevas ideas de corte científico, como la Teoría especial y generalizada de la Relatividad, algo que nos permite asemejar esta fase al primer intervalo de 1860 a 1880 y al segundo, de 1880 a 1900, ya tratados. La actitud intelectual se vuelve de nuevo hacia los fundamentos de la ciencia; pues en este periodo se reelaboran los nuevos principios de la física cuántica y, además, en el ámbito de la psicología, nos encontramos con el psicoanálisis y conductismo, que tendrían éxitos importante por esos años. También es de destacar que la escuela

sociológica de Durkheim se encuentra en pleno apogeo.

Pero no por esta actitud cientificista, la filosofía de Husserl iba a dar un paso hacia atrás; todo lo contrario, sigue evolucionando hacia una mayor consolidación.

En el año 1913, tiene lugar la aparición del primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, saliendo a la luz el segundo volumen en el año 1928. Entre otros factores en los que se advierte un avance en Husserl están los análisis noemáticos en *Ideas*, complementarios de los análisis noéticos antes emprendidos, o la afirmación de un yo puro, negado en el periodo anterior, en *Investigaciones lógicas*, y ahora convertido en un dato fenomenológico indudable.

Husserl supera la tesis sobre la ausencia fenomenológica de un yo en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pues allí mantendrá la existencia de un yo puro como fuente de donde emanan los actos (de caminar, de hablar, de ver ...).

También la obra husserliana *Meditaciones cartesianas*, de 1929/32, es otro punto de referencia al que, inevitablemente, habrá que dirigirse a la hora de efectuar el tránsito gradual del yo a la persona, puesto que precisamente partimos de la base de que ese yo o ese ego transcendental es el dato primero.

Posteriormente, Husserl pretenderá, a través de la exposición de los diferentes niveles del yo, acceder a la persona como ser racional, libre y responsable (siguiendo la ley de la motivación espiritual apuntada en *Ideas II*).

Esa culminación en la persona se pone de manifiesto en los artículos Kaizo para una revista japonesa –que no llegaron a publicarse–, traducidos al castellano como *Renovación del hombre y de la cultura*, tratándose por consiguiente de un texto fundamental, si el objetivo es llegar a la comprensión en Husserl del tránsito del yo a la persona.

Otras obras que marcan el hecho de que la corriente fenomenológica no se estanca sino que sigue su evolución de la mano de Husserl, a pesar del cientificismo predominante, son *Lógica formal y trascendental* a partir de 1927 y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1934-37), textos que marcan el final de la vida de Husserl y a los que ya nos hemos referido en el capítulo anterior.

En *Lógica formal y trascendental*, Husserl trata el tema de la verdad, desde el ángulo de la lógica. Se trata de efectuar fenomenológicamente un regreso desde los principios lógicos hasta una experiencia vivida, en la que pretende verificar el juicio o enunciado. Es aquí donde encuentra el Lebenswelt, oscurecido por la ciencia físico-matemática de origen galileano.

Otro modo de acceder al Lebenswelt lo encontramos en *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental*, pero la diferencia con respecto a la obra anteriormente mencionada, es que Husserl en *Krisis* no toma como ruta el análisis del concepto de verdad, sino el intento de encontrar un fundamento de las ciencias naturales y humanas, que precisamente descansa en esas evidencias vividas desde la razón o conciencia.

Podemos decir que no se da una desconexión total de Husserl con el cientificismo al llegar a esta última etapa de 1914 en adelante; pues en estas dos últimas obras mencionadas, *Lógica formal y trascendental* y *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, podemos presenciar el propósito del autor por llevar a cabo reflexiones sobre las ciencias y su vocación originaria.

Tiene lugar el planteamiento de interrogantes tales como “¿qué es la verdad?”, “¿qué manera hay de verificar un enunciado?”, “¿dónde encuentran las ciencias naturales y humanas su fundamentación?”: así desemboca en ese mundo predado al conocimiento que es el “Lebenswelt”.

En resumen y recapitulando, su juventud se encuentra marcada por el cientificismo y psicologismo del periodo de 1860 a 1880, teniendo lugar sus primeros escritos de carácter matemático. Hay un segundo momento, de 1880 a 1900, marcado por una actitud crítica insuficiente con respecto a sus opiniones anteriores, poniéndose de relieve la influencia de Brentano.

Hay un tercer periodo, el que va de 1900 a 1914 y comienza con la aparición de las *Investigaciones Lógicas*, en el que Husserl ya expone sus nuevas ideas de corte fenomenológico mostrando esa actitud crítica hacia el periodo anterior en sus escritos y, en definitiva, reflejando su distanciamiento radical del psicologismo.

Por último, un cuarto periodo a partir de la Primera Guerra Mundial, en el que podemos presenciar curiosamente una evolución importante en el pensamiento de Husserl, teniendo en cuenta que se trata del último tramo de su vida y cuya expresión se manifiesta en sus últimas obras.

0.3. ANTECEDENTES HISTÓRICOS

Para llevar a cabo un tratamiento de la noción de intencionalidad, que recorre el conjunto de la obra de Husserl, introduciéndonos en sus diferentes modalidades, resulta de gran interés un regreso en la historia de la filosofía, a fin de estudiar la presencia que la noción ha tenido en Aristóteles, Tomás de Aquino o Brentano, de quien Husserl precisamente tomará de forma directa dicha noción.

Por consiguiente, teniendo en cuenta que se trata de una noción importante dentro de la filosofía contemporánea, así como con una repercusión crucial en Heidegger, Sartre o Merleau-Ponty, a nivel general, dentro de la filosofía del S.XX, hemos de ser conscientes de que el análisis acerca del origen histórico de dicha noción es importante de cara a la construcción de unos soportes sólidos a esta investigación, que versa acerca de las diversas modalidades de la intencionalidad en Husserl.

Situándonos en el marco histórico-cultural de la filosofía griega, se hace necesario centrar la atención en Aristóteles; pues podemos ubicar en su pensamiento un primer antecedente de la intencionalidad, aunque no en el sentido estrictamente fenomenológico.

Para el pensador griego, el alma es aquello que anima al cuerpo; lo que hace que un cuerpo sea viviente. Al mismo tiempo, siguiendo la teoría hilemórfica, según la cual todo ente se encuentra constituido por dos principios, a saber, materia y forma (esencia), en lo que respecta al alma hay que atribuirle ser forma sustancial del cuerpo animado o viviente.

De este modo, podemos captar, en la filosofía aristotélica, la visión “benigna” del cuerpo; en otros términos, la supremacía del alma con respecto a lo material, a lo corporal, pero que a la vez reconoce al cuerpo su propio estatuto en el hombre. Precisamente, en el pensamiento platónico, se daba una concepción del cuerpo como cárcel del alma; sin lugar a dudas, herencia de la escuela pitagórica y de la antigua tradición religiosa órfica.

La intencionalidad está implícita en la tesis del tratado aristotélico *De anima* acerca de que “el alma es, de algún modo, todas las cosas”.¹⁶

Podemos entender la intencionalidad, en este sentido, como un modo inmaterial de conocimiento, posesión e identificación del alma con las cosas, a nivel de conceptos y de representaciones. El alma, en Aristóteles, conoce las cosas y se identifica con ellas, aunque no en el plano físico, sino conceptual y, de cara a la comprensión de dicha tarea epistemológica, resulta fundamental establecer la conexión entre el alma y el entendimiento agente.

Asomando la mirada a la Metafísica, la forma es esencia en el ente, lo que realmente le define haciendo que sea lo que es y no sea otra cosa, tratándose de la interpretación que el propio Aristóteles da a la ousía o sustancia segunda, y es que la forma es lo más sustancial y real.

En relación con dicha concepción de la sustancia segunda como forma, hemos de tomar en consideración la propia operación que es capaz de efectuar el entendimiento y que consiste en abstraer, esto es, extraer la

¹⁶ Aristóteles, *De anima*, III, 8, 431 b. En este sentido, cf: Ferrer, U, “Soportes de la intencionalidad cognoscitiva”, *Anuario filosófico*, X (1977/1), pp. 71-104

forma, la esencia, de la materia física, de las cosas.

Así pues, supongamos la presencia de un ente, a saber, una escultura, constituida por sus principios correspondientes, en Aristóteles, materia y forma, siendo esta última la que la define esencialmente. El entendimiento agente tiene la capacidad de realizar la operación correspondiente de abstracción: es capaz de extraer su forma dando lugar de este modo al concepto.

En definitiva, ese “de algún modo” de conocer y poseer las cosas, llevando a cabo un ejercicio de identificación con ellas, es inmaterial (intencional), pues a través de esos conceptos o representaciones de las cosas –que residen realmente en las formas de las cosas– es como el propio entendimiento ha abstraído del ente material. De este modo, podemos observar una íntima conexión o relación entre el alma y el entendimiento en Aristóteles.

En resumen, se da en Aristóteles una relación, aunque no de identificación en el sentido estricto del término, entre el alma y las cosas que conoce; no soy las cosas físicamente, y ello es fundamental para comprender cómo la presencia de la intencionalidad en Aristóteles se encuentra en conexión con la representación psíquica, con la inmaterialidad.

También podemos poner de relieve que el hecho de que el modo intencional de conocer, de poseer y de ser las cosas por parte del alma, además de constituir la forma en el cuerpo y de convertirlo en un cuerpo viviente, manifiesta al mismo tiempo la supremacía de la parte espiritual con respecto a lo físico, a lo corporal dentro de la filosofía griega.

A continuación, siguiendo la propia evolución de la noción de intencionalidad, nos fijamos en la filosofía medieval, pues encontramos otro antecedente respecto de la noción objeto de investigación en la escolástica cristiana, cuya máxima expresión es Tomás de Aquino.

El entendimiento tiene la propiedad de “apuntar a”, pero en función de cuál sea el término intencional, a saber, un objeto o un fin, hablaremos de intencionalidad intelectual o cognoscitiva, o bien de la intencionalidad de la voluntad, esto es, intencionalidad moral. También en Husserl, la posibilidad de que el término intencional sea variable da lugar a realizar un análisis acerca de distintos modos de “dirigirse a”. Precisamente sobre esta cuestión tiene que ver nuestra investigación.

En lo que respecta a la intencionalidad intelectual, la inteligencia, el entendimiento apunta a la posesión del objeto de conocimiento o intuición. En Tomás de Aquino, el entendimiento es absolutamente, esto es, perfectamente la cosa entendida.

En definitiva, el entendimiento apunta intencionalmente al objeto, que conoce y entiende, teniendo lugar además una identificación y posesión del mismo, de la misma forma que ocurría en Aristóteles, pero no en el orden real, sino representativo o intencional.

Así pues, “lo cognoscible no es alcanzado en tanto que cosa, sino al contrario en tanto que objeto, no en realidad tal y como es en sí mismo inmediatamente; sino en y por un intermediario, el concepto, la

representación interior”.¹⁷

En la tradición tomista el entendimiento conoce y se identifica con lo que conoce, no de forma real, sino intencional, a nivel de representaciones, que tienen sus fundamentos en los elementos de la cosa, a saber, figura o forma, pero también color, extensión... Por consiguiente, se da una posesión del objeto intencional por el entendimiento de tipo inmaterial, esto es, el objeto no está en el orden real o natural.

Imaginemos el caso en que la conciencia se dirige a un árbol, llevando a cabo un acto de conocimiento e identificación con el mismo. Es obvio que no se identifica –y no posee las cosas físicamente– en el orden material (el árbol no está realmente en mi mente), pero sí en su concepto, su representación, que, como su propio nombre indica, lo representa a nivel psíquico, con una figura redonda y verde en el plano superior, así como rectangular y marrón en el plano inferior de dicha representación, con una extensión horizontal y vertical determinada.

Señala Tomás de Aquino expresamente la diferencia entre lo intencional y lo natural o real en escasos textos, uno de ellos es el siguiente: “Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, la cual difiere del ángel cuya semejanza es, no como se diferencian lo material y lo inmaterial, sino como difiere lo natural de lo intencional ..., como sucede en la forma del color, que en la pared tiene su ser natural y en el medio transmisor solamente tiene ser intencional”.¹⁸

¹⁷ De Muralt, A, *La idea de la fenomenología*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, p. 406.

¹⁸ “...unus angelus cognoscit alium per speciem eius in intellectu suo existentem, quae differt ab angelo cuius similitudo est, non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale... sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet esse intentionale tantum” (Tomás de Aquino, I. q. 56 a. 2 ad 2).

En la línea del texto anteriormente expuesto se ha de indicar que el entendimiento en su acto intencional se refiere a lo real a través del objeto de conocimiento; lo conoce y se identifica con lo que conoce, aunque hemos de tener en cuenta que la posesión del objeto no tiene lugar en cuanto tal, en cuanto ente físico, sino en el plano conceptual, representativo. Análogamente, podemos suponer el caso en que, en una fotografía, está la persona a nivel de representación (la re-presenta); pero no está en el orden real.

En definitiva, la intencionalidad, en este sentido cognoscitivo, hemos de entenderla como una característica esencial de la conciencia y, como dicha representación representa a la cosa, constituye el medio a través del cual la propia conciencia apunta o remite intencionalmente a la res, a la que no posee físicamente (existencia inmanente, no real).

A continuación, hemos de hacer referencia a otra modalidad de intencionalidad, la cual también despierta en Tomás de Aquino una atención, un interés, a saber, la intencionalidad moral, que se encuentra en íntima conexión con la voluntad.

En este caso, la intencionalidad es entendida como el acto de “apuntar a” de la voluntad, del querer, tomando en consideración que ahora el término intencional es un fin. En este sentido, en Tomás de Aquino, “la intención es la tendencia de la voluntad hacia un fin real. La intención quiere tener la cosa deseada, no la posee, no la goza realmente in re, pero la

posee en su tendencia misma incoativamente”.¹⁹

Señala A. de Muralt que la voluntad tiende intencionalmente a un fin, a saber, la cosa amada, deseada, pero que no posee y no goza obviamente en un estado inicial. Por consiguiente, la voluntad tiene que querer llevar a cabo los medios oportunos y convenientes de cara a la consecución del fin; lo cual se encamina a la posesión, gozo o disfrute de lo amado. Al mismo tiempo, ese fin poseído puede contener en sí mismo implícitamente otros fines a alcanzar.

Así, por ejemplo, la voluntad se puede proponer un fin, al cual tender intencionalmente, tratándose, con la intención, de acercarse a un fin que no posee²⁰, como terminar unos estudios de enseñanza secundaria; de manera que deberá tener lugar un querer utilizar los medios prácticos previamente reflexionados al respecto, esto es, de cara a la posesión y gozo de la cosa deseada (asistir a clase, estudiar mucho ...).

Una vez que la voluntad ha conseguido el fin pretendido, la cosa querida, esto es, facultarse en el área correspondiente, dicho fin puede contener implícitos otros fines. La titulación puede ser fin para otros fines más inmediatos que se plantee y a los cuales tienda intencionalmente la propia voluntad, a saber, ir a la Universidad a estudiar la carrera deseada, de forma que la persona tendrá que querer usar los medios correspondientes de cara al logro de lo deseado. Y, una vez en disposición de la cosa amada, podrá constituir un medio para otro fin (tener la titulación universitaria

¹⁹ De Muralt, A, o.c., p.405. Tomás de Aquino, S. T., I,II, q. 12

²⁰ A la intención de la voluntad se refiere S. Tomás en los siguientes términos: “Tertio modo consideratur finis secundum quod est alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic *intentio* respicit finem” (S.T., I-II, q.12, a.1, ad quartum).

deseada que permita acceder en breve al puesto de trabajo deseado); y así sucesivamente.

En definitiva, en la línea de Tomás de Aquino, siempre se parte de una situación inicial, en la cual la voluntad se dirige intencionalmente a un fin que no posee, que no goza, tratándose de una intencionalidad potencial.

Y, cuando se da la consecución del fin, en otros términos, el logro de la cosa amada con la puesta en práctica de los medios oportunos, eficaces y premeditados, se ha producido un movimiento de perfeccionamiento de la propia intencionalidad: la intencionalidad ya es intencionalidad en acto.

En resumen, para Tomás de Aquino, “toda la vida moral es descrita así como la tendencia de una voluntad hacia un fin, como la realización de los medios que permitan alcanzar este fin y, por último, como la posesión de este fin. Es un movimiento de perfeccionamiento que parte de un estado de imperfección indeterminada y desemboca en un estado de perfección plenamente acabada”.²¹

La concepción del hombre como ser moral o como ser cuya vida es de carácter moral tiene que ver de manera directa con la libertad; y es que la persona tiene la capacidad de elegir su modo de actuar, planteándose un fin determinado (que ama o desea), tendiendo su voluntad intencionalmente a él, sin poseerlo inicialmente.

Esa intencionalidad potencial, imperfecta de inicio, tiene que sufrir, acorde con el texto anteriormente expuesto, un movimiento de

²¹ De Muralt, A, o.c., pp. 105-106

perfeccionamiento, que reside en que la persona tenga la voluntad de llevar a cabo el itinerario adecuado (medios) con vistas a la posesión del fin, de la cosa amada y, una vez que se da dicho gozo en lo amado, la intencionalidad ya es acto, pues se ha perfeccionado.

Además, el fin poseído y gozado puede contener implícitos o inherentes otros fines que no se poseen, pero a los cuales puede apuntar intencionalmente la voluntad, tratándose nuevamente de una intencionalidad potencial.

Así pues, la vida moral transcurre en intervalos de intencionalidad en potencia e intencionalidad en acto (perfeccionamiento del acto intencional), en la medida en que estamos insertos en una cadena de fines. Dicho carácter teleológico o finalístico de la intencionalidad moral recuerda de forma inmediata a la filosofía de Aristóteles, especialmente a la *Ética a Nicómaco*; lo cual pone de relieve al mismo tiempo su carácter material o provisto de contenidos.

Por último, en lo que respecta a Tomás de Aquino y a la intencionalidad en su modalidad moral, podemos decir que hay un fin último, que debe ser realmente amado y al cual toda voluntad humana ha de tender, que no es otro que Dios, concebido como ser perfecto, eterno e inmutable en la filosofía medieval (patrística y escolástica).

En relación con la intencionalidad moral, que es una intencionalidad de fines, la voluntad humana, en su afán de conseguir, poseer y gozar de los fines queridos, deseados (cosas amadas), ha de tender intencionalmente a ese fin último, a saber, Dios, que ha de ser verdaderamente amado; se trata, pues, del fundamento, aquel ente suprasensible en el cual se sustenta toda la vida moral.

No resulta, en absoluto, extraño que aparezca Dios en el tratamiento de la intencionalidad en la escolástica, en este caso concretamente como intencionalidad moral, en la medida en que la época medieval se caracteriza por su profundidad religiosa, se da en ella la consolidación de la filosofía cristiana y tiene presencia una visión teocéntrica del mundo; pues Dios se encuentra en el centro del Universo, consecuentemente es la referencia fundamental de todas las concepciones políticas, artísticas, religiosas ...

En consecuencia, en lo que respecta a la reflexión filosófica medieval, todos los planteamientos, así como explicaciones (o intentos de explicaciones) acerca de todo tipo de problemáticas, en este caso acerca de la intencionalidad, van a girar en torno a dicho Ser, caracterizado por la perfección suma, por la eternidad e infinitud, así como consecuentemente por la inmutabilidad o permanencia.

Conviene ahora trazar brevemente un puente que nos conduzca desde el tratamiento de la intencionalidad escolástica, concretamente de corte tomista, a la intencionalidad en Brentano. Ello supone hacer referencia a la modernidad filosófica (S. XVII-XVIII), período caracterizado por una enorme confusión en lo que respecta a la noción central de esta investigación. Descartes, considerado como iniciador de la filosofía moderna y máximo representante de la tradición racionalista del S.XVII, considera que tanto el acto mío de representar (de dirigirme intencionalmente al objeto en cuanto representación en la conciencia) como

lo propiamente representado (representación del objeto en el sentido de término intencional) son *cogitatio*, corresponden a la propia vida interior del hombre, a su propia actividad pensante. Esta concepción pone de relieve la pérdida de la intencionalidad en su sistema filosófico.

En la modernidad, advertimos, a nivel general, la ausencia en lo que respecta a la distinción entre acto vivido y objeto que lo especifica (lo representado), de manera que no se da un uso de la intencionalidad.

Para el filósofo racionalista, “la representación no representa ya nada formalmente, objetivamente, sino que es el efecto producido en la conciencia por realidades exteriores”.²² Así pues, podemos decir que las realidades exteriores, los objetos –una vez restablecidos en la existencia real mediante el recurso a Dios– son causas de las ideas; pues los datos de los sentidos acerca de la figura o forma, color, etc, acceden a la mente originando las propias representaciones.

Para Descartes el interés no reside en la distinción de elementos, a saber, acto intencional y base sensorial (con ausencia de intencionalidad); tampoco en el hecho de que la representación represente un objeto; sino más bien en la comprensión de que las realidades extramentales constituyen las causas de las ideas en el entendimiento por vía obviamente de experiencia.

Finalmente vamos a centrar la atención en Brentano, de quien Husserl hereda directamente la noción de intencionalidad como un puro “referirse a”; sin embargo, hay que introducir matices de cara a una interpretación correcta de la intencionalidad husserliana y ello supone atender a la concepción que cada uno posee del objeto o fenómeno

²² De Muralt, A, o.c., p.410.

intencional.

Brentano atribuye la intencionalidad a la conciencia, se trata de una propiedad descriptiva que la define esencialmente y significa que ella misma lleva a cabo actos intencionales: la intencionalidad se entiende como “dirigirse a”, “apuntar a”; una concepción que ya se encontraba presente en la intencionalidad escolástica en su modalidad intelectual o cognoscitiva y moral.

Sin embargo, Brentano atribuye una in-existencia intencional al objeto en la conciencia, pues los objetos, fenómenos intencionales, existen en la conciencia: son inmanentes; en términos del autor, son contenidos de conciencia.

Así, por ejemplo, cuando la conciencia se dirige intencionalmente a un objeto determinado, a saber, un árbol, este aparece o se da de modo interno, pues no rebasa los límites de la propia conciencia, sino que es inmanente, en la medida en que este objeto es contenido de conciencia, inherente a la misma.

Parece obvio, en lo que respecta a esta concepción de Brentano del objeto intencional como *contenido inmanente* en la conciencia, que tiene lugar y aparece precisamente de un modo representativo, no físico, y ello sigue en la línea de Aristóteles y Tomás de Aquino, en los cuales la posesión del objeto por el alma –más próximamente por el entendimiento– era conceptual, representativa, no real. Se trataba de un modo intencional de conocerlas y poseerlas.

Para Husserl, la concepción de que el objeto existe en la conciencia suena demasiado psicologista; su manera de entender el objeto intencional difiere con respecto a la de su maestro, resultando su comprensión de carácter fundamental en la tarea de analizar la intencionalidad en Husserl, comenzando a nivel general, para posteriormente introducirnos en la diversidad de sus modalidades. En este sentido, podemos señalar que “lejos de referirse directamente a sus orígenes primeros, la fenomenología continúa el desarrollo del pensamiento moderno”.²³

Podemos observar de forma nítida la influencia del psicologismo inicialmente en Husserl, tal y como muestra su concepción del proceso de numeración que lleva a cabo la conciencia y que reside en un proceso psíquico de reunión de unidades con objeto de ir avanzando en la multiplicidad numérica.

Sin embargo, más adelante, tal y como se ha puesto de relieve en el análisis del contexto histórico-cultural en Husserl, efectuará un distanciamiento en las propias *Investigaciones lógicas* de 1900, concretamente en los *Prolegómenos*, con respecto al psicologismo.

El psicologismo mantiene que las condiciones del conocimiento verdadero son, en definitiva, las propias condiciones del psiquismo, a saber, determinados principios lógicos que constituyen, en última instancia,

²³De cara a una comprensión acerca del distanciamiento de Husserl con respecto al modo de comprender el objeto de Brentano, en íntima relación con su oposición posterior al psicologismo, cf. De Muralt, A, o.c., pp. 413-415

leyes psíquicas (la lógica se fundamenta en la psicología).

Por consiguiente y en función del distanciamiento del psicologismo, resulta completamente coherente que Husserl efectúe una crítica a su concepción del objeto intencional: es muy psicologista considerar que el objeto es contenido de conciencia, ejerciendo su existencia en la misma.

Y es que, para Husserl, el objeto intencional, que puede ser tanto de naturaleza individual como universal, tiene que ver más bien con la trascendencia y no tanto con la inmanencia como en Brentano. Precisamente se trata de anticipar esta idea husserliana del objeto intencional en relación con la trascendencia del mismo, en su aparecer a la conciencia.

Y ello porque, en todos los casos, sea el fenómeno intencional un objeto (individual o universal) o un valor, al cual apunta intencionalmente la conciencia (intencionalidad cognoscitiva), aparecerá de modo trascendente, desde fuera de la conciencia; pues rebasa los límites de la misma. El objeto intencional en Husserl no posee existencia inmanente en la conciencia, sino que es trascendente con respecto a ella, siendo caracterizado como correlato último de conciencia.

Atendiendo al objeto en su concreción en tanto que objeto individual, aparece o se da a la conciencia como una convergencia esencial de los significados con que lo mentamos; lo cual pone de manifiesto el propio afán fenomenológico de volver a las cosas mismas, a su constitución (premisa de partida); pero hemos de tener en todo momento presente que

dicho aparecer es externo, como manifiesta la inadecuación de su percepción.

El objeto se da enmarcado en el mundo exterior, que a pesar de que con la epojé o reducción trascendental quede en suspensión, sin embargo, ello no viene a equivaler a un escepticismo, pues el mundo sigue estando ahí presente como horizonte de nuestras percepciones. En definitiva, el objeto individual tiene presencia desde fuera de la conciencia, para que esta lleve a cabo su ejercicio intencional de dirigirse a él en tarea cognoscitiva e intuitiva de sus esencias por reducción eidética.

Y, en cuanto al objeto universal (el caballo, la montaña ..), no podemos dar por sentado que provenga del mundo exterior, ya que no tiene horizonte mundano; pero en cualquier caso es fenómeno intencional y su aparecer también es trascendente: desde el exterior de la conciencia con vistas a su intuición.

En definitiva, el objeto intencional es “lo que Husserl llama una trascendencia intencional, término final de la intencionalidad de conocimiento”.²⁴

No podemos comprender adecuadamente la intencionalidad en Husserl como un puro referirse a un término o fenómeno intencional y, consecuentemente, llevar a cabo un tratamiento correcto y riguroso acerca de sus diferentes modalidades, si no reemplazamos el concepto de “inmanencia” por el de “trascendencia”; lo cual conduce a reemplazar simultáneamente el concepto de “contenido de conciencia” por el de

²⁴ De Muralt, A, o.c., p. 415.

“correlato de conciencia”.

Por todo lo expuesto con anterioridad podemos deducir que, aunque Husserl toma directamente la noción de intencionalidad de Brentano, sin embargo, el término o fenómeno final del acto intencional (objeto, valor ...) es de naturaleza trascendente, una transcendencia en la inmanencia. Su existencia se da más allá de la propia conciencia, es correlato de conciencia, en la medida en que se presenta no de forma inherente a ella, y ello supone un distanciamiento claro con respecto a Brentano.

Pero también hemos de señalar otra diferencia, sobre la cual versa precisamente esta investigación. Husserl se distancia de Brentano en la medida en que va más allá, con una nueva aportación dentro de su pensamiento y que estriba en describir detalladamente cada una de las modalidades intencionales.

Y es que, dependiendo de cuál sea en última instancia el fenómeno de conciencia, hablaremos consecuentemente de una modalidad u otra de la intencionalidad cognoscitiva, sin olvidar la intencionalidad no cognoscitiva, esto es, la de la voluntad y la de los sentimientos (esta sí fue deslindada por Brentano de la intencionalidad representativa), que también merecerá un espacio en esta investigación, con vistas a su tratamiento.

En Aristóteles no encontramos una caracterización de la intencionalidad como “dirigirse a”. Sin embargo, sí podemos advertir que cuando el filósofo griego indica que el alma conoce las cosas, las posee y se identifica con ellas, se trata de una posesión e identificación intencional,

esto es, en el plano de lo inmaterial, del concepto o de la representación; sin olvidar el papel del entendimiento agente en dicho ejercicio cognoscitivo e identificativo llevado a cabo por el alma y que reside en la propia abstracción.

En el paso por la escolástica medieval, con posterioridad, hemos llevado a cabo una aproximación importante a Husserl respecto de la intencionalidad; pues ya queda caracterizada como “apuntar a”, “tender a” (verbo “intendere”), poniéndose de manifiesto que el término intencional puede ser un objeto en el caso de la inteligencia, pero también un fin en caso de la voluntad. Esto da lugar consecuentemente a que nos hayamos internado en el tratamiento escolástico, especialmente tomista de la intencionalidad, proyectando la atención en las dos modalidades, a saber, intencionalidad intelectual o cognoscitiva e intencionalidad moral.

En el sentido intelectual podemos notar una cierta aproximación en Brentano, en la medida en que la representación (que representa al objeto) es obviamente contenido del entendimiento.

Y, en lo relacionado con la intencionalidad moral, se muestra un carácter teleológico o finalístico, que recuerda al pensamiento de Aristóteles, pues se trata de una intencionalidad de fines (telos). La voluntad apunta a fines que no posee, tendiendo intencionalmente a ellos y, al mismo tiempo, se plantea los medios oportunos de cara a la consecución, posesión y gozo de esos fines (que pueden constituir medios para conseguir otros fines).

Los conceptos de “intencionalidad en potencia” e “intencionalidad en acto” tienen una presencia importante en Tomás de Aquino, en lo que respecta a la intencionalidad moral, y explican el propio funcionamiento de

la vida moral, que transcurre precisamente en momentos de intencionalidad potencial y en momentos de intencionalidad en acto (perfeccionamiento de la intencionalidad, del “apuntar a”, con la posesión y gozo de los fines).

El tránsito a Brentano supone un gran salto en la historia de la filosofía, ya hacia la corriente fenomenológica contemporánea. Brentano atribuye la intencionalidad a la conciencia, es propiedad suya y la entiende como un “dirigirse a”, una interpretación que ya estaba en la escolástica cristiana medieval.

Por último, Husserl toma la noción de intencionalidad de Brentano como un puro “dirigirse a”; es un concepto que recorre el conjunto de su obra e indudablemente un concepto de corte fenomenológico muy relevante en la filosofía contemporánea, especialmente por su gran repercusión.

Se trata ahora de analizar, en términos generales, la intencionalidad, poniendo el concepto en relación con la propia definición de conciencia en Husserl, así como con la reducción eidética, procedimiento primero del método fenomenológico, en la medida en que podemos captar nítidamente la manera en que Husserl define el significado de la intencionalidad. Lo hacemos puesto que la fenomenología constituye, en definitiva, una teoría del conocimiento.

Se trata, por consiguiente, de unos prolegómenos generales sobre la intencionalidad, antes de transitar al examen sistemático y riguroso de las modalidades intencionales, introduciéndonos en la parte central de la investigación.

0.4. LA ESTRUCTURA INTENCIONAL DE LA CONCIENCIA

No es difícil observar que el conjunto de la obra de Husserl viene marcado por la presencia directa y continua de la noción de intencionalidad. La interpretación correcta y la comprensión de dicha noción son condición necesaria para llevar a cabo el tratamiento sistemático de su pensamiento.

Además, hemos de tener en cuenta que se trata de un concepto que rebasa los límites de la filosofía fenomenológica de Husserl. No podemos entender plenamente muchas doctrinas filosóficas, que han salido a la luz en el mundo contemporáneo, a saber, la filosofía de la existencia de Heidegger, la hermenéutica de Gadamer o de Ricoeur, la axiología de Max Scheler o la propia fenomenología del cuerpo en Merleau-Ponty, sin detectar cómo estos pensadores contemporáneos heredan la noción husserliana de intencionalidad y, por supuesto, sin comprender el significado de dicha noción en Husserl.

En este sentido, podemos señalar con atrevimiento que “comprender a Husserl”, padre de la corriente fenomenológica que emerge en el siglo XX, es condición de posibilidad para un estudio profundo, en términos generales, del pensamiento contemporáneo.

Se trata de establecer la distinción entre “superación” y “rehabilitación”. El único modo correcto de entender la corriente

fenomenológica y, en particular, la filosofía husserliana, es concediendo que supone una rehabilitación de la filosofía primera, pues contribuye directamente a enriquecerla, a nivel de conceptos y, en definitiva, de conocimientos renovadores.

Por consiguiente, el término “rehabilitación” de la filosofía primera es sinónimo aquí de “renovación” de la misma, y en esa interpretación se encuentra implícita, por consiguiente, una actitud de respeto y valoración de toda esa herencia que nos han dejado numerosos intelectuales anteriores a Husserl.

No debemos estudiar a Husserl ni a ningún otro autor de forma aislada, como si tratara de compartimentos cerrados; por el contrario, hemos de detectar siempre en nuestras investigaciones los términos en que se dan las relaciones. Precisamente, una noción totalmente renovadora, dentro del enfoque fenomenológico husserliano, es la de “intencionalidad”, para cuyo estudio detenido es necesario tomar conciencia de la diversidad de sus modalidades.

Podemos observar, en Husserl, la íntima conexión entre el concepto de “conciencia” y el de “intencionalidad”, pues la propia definición del primero remite de forma directa al segundo. En esta línea, “podemos referirnos lingüística y conceptualmente a la temporización de la conciencia con términos tales como flujo, río o corriente de conciencia”.²⁵

La conciencia, entendida en clave fenomenológica, es una corriente de vivencias intencionales y, en este sentido, el análisis de la conciencia es análisis de los actos, a través de los cuales ella misma, desde su yo-centro (Husserl encuentra el yo en la conciencia), se refiere generalmente a

²⁵ Ferrer, U, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona, 2008, p.109.

términos externos, ya sea un objeto, ya sea otro yo, o ya sea un valor, entre otros fenómenos susceptibles de aparición ante ella misma.

Podemos captar de forma inmediata la presencia de la “intencionalidad” como núcleo de la propia definición husserliana de “conciencia”. Y es que, a juicio del autor, la propiedad esencial de la conciencia reside en su capacidad para “dirigirse a” o “referirse a”, lo cual también implica de forma necesaria un aparecer por parte de algo a la misma.

La mejor forma de aprehender, captar el significado y carácter determinante de tal noción en Husserl, es haciendo referencia directa al método que propone como vía de investigación y conocimiento.

En los propios términos de Pilar Fernández Beites, “la fenomenología aspira a ser un saber en sentido estricto, una ciencia sin ningún tipo de presupuesto injustificado. Ya desde las *Investigaciones lógicas* insiste Husserl en la necesidad de la falta de supuestos en una filosofía que se entienda a sí misma como ciencia radical”.²⁶

El método fenomenológico constituye un método de conocimiento que no se centra en la investigación de los hechos, la verificación y comprobación de los mismos, sino que distanciándose de la línea positivista, pretende adentrarse en el núcleo mismo de las cosas: las esencias aprióricas.

Precisamente en esa tarea de la vuelta a las cosas mismas, premisa

²⁶ Fernández Beites, P., *art.cit.*, p.13

fundamental del método fenomenológico, alcanza su máxima expresión la noción de intencionalidad como propiedad que define la estructura de la propia conciencia.

Husserl pretende proporcionarle una identidad a la filosofía con la asignación de un método propio que le permita, por una parte, diferenciarse de las ciencias naturales esencialmente de carácter experimental y, por otra parte, elevarla a estatuto de ciencia estricta, radical, esto es, ciencia de las ciencias, valorando de esta manera su propia universalidad como saber y disciplina.

En lo que respecta a la interpretación y comprensión del método, podemos señalar que la fenomenología husserliana apunta a “una descripción de las esencias de las vivencias intencionales o actos de conciencia, aplicando la reducción eidética como puesta entre paréntesis de los juicios de existencia”.²⁷

En lo que respecta al tratamiento de la noción que aquí nos ocupa, podemos centrarnos especialmente, al menos en un primer momento, en la reducción eidética, cuyo tratamiento realiza Husserl en el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, del año 1900.

Husserl efectivamente hace referencia a las expresiones “vivencias intencionales” o “actos de conciencia”, en lo que respecta a la propia reducción eidética, para hacer alusión a la idea de que la conciencia lleva a cabo actos, a través de los cuales se dirige intencionalmente a los objetos dados, con vistas a llevar a cabo la intuición de sus esencias, a saber, una u

²⁷Ferrer, U, “De la fenomenología a una teoría de la persona”, Burgos, J.M, Cañas, J.L, Ferrer, U, *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid, 2005, p.45.

otra figura, uno u otro color, una u otra extensión...

Cuando hablamos de “reducción eidética”, hemos de tener presente que es la efectuación del acto lo que va posibilitando que sean unos u otros los objetos correlativos. “La intencionalidad no es, por consiguiente, mera relación eidética, sino que indica también el movimiento general de la conciencia”.²⁸

Importa señalar que la intencionalidad da sentido y hace posible la aplicación del método propuesto por Husserl, concretamente en su primer tramo, pues precisamente la tarea del individuo de captar conexiones esenciales de los objetos, correlatos de conciencia, descansa en el “referirse a” de su conciencia e incluso, más en concreto, de su yo intencional, siendo dicho acto de tal naturaleza que es condición de posibilidad en la aplicación de la reducción eidética (sin embargo, Husserl accederá a la conciencia pura y al yo a través de la reducción trascendental).

Con la reducción eidética se pone de relieve la intencionalidad cognoscitiva de la conciencia, concretamente en su modalidad objetivante, precisando además que los objetos intencionales que tienen presencia son en su primer escalón de carácter individual.

La reducción eidética pone de relieve de una forma nítida esa premisa fundamental de la fenomenología, que no es otra que la vuelta a las cosas mismas, a las notas que las constituyen o definen, a saber, las esencias objetivas.

²⁸ Ferrer,U, “Reducción e intencionalidad en la fenomenología”, *Anuario filosófico*, 1978/2, p.39.

Hemos de indicar que, a pesar de que las esencias sean aprióricas en el sentido de que no es necesario proceder a una inspección del mundo por vía de experiencia de cara a la comprobación de que efectivamente las cosas tienen una constitución esencial, tampoco hemos de dejar en el olvido que si la conciencia intuye determinadas esencias en el objeto mismo, de naturaleza individual, o en tanto que definiéndole en individualidad, es también porque la experiencia, los sentidos con sus datos (figura cilíndrica, color verde...) colaboran con la conciencia para que esta pueda operar la reducción eidética.

“Como ciencia eidética, las proposiciones que formula tienen el valor universal y necesario a priori que la intuición eidética confiere a las proposiciones que no hacen sino expresar fielmente sus datos”.²⁹

En este sentido, a pesar de que en la corriente fenomenológica tenga presencia un a priori respecto de las esencias, no podemos establecer, sin embargo, respecto de la conciencia, un distanciamiento total en relación a la experiencia (conocimiento de los sentidos), que era tribunal supremo en el empirismo británico del S. XVIII, al cual le corresponde juzgar lo verdadero en el conocimiento.

En la línea de lo anteriormente expuesto, todo parece indicar que Husserl tampoco pretende establecer fronteras entre ambos elementos, sino

²⁹ Gaos, J., *Introducción a la Fenomenología. La Crítica al Psicologismo en Husserl*, Encuentro, Madrid, 2007, p.76

que más bien de lo que trata es de poner de acuerdo la conciencia con la experiencia, la observación (si no, no diría que el fenomenólogo es el verdadero positivista). El modo como lo concreta es a través de lo que llama cumplimiento cognoscitivo y que se examinará en su momento.

A continuación, y a propósito del tratamiento de la reducción eidética, se hace necesario aludir a la concepción del objeto en Husserl; pues la manera en que el padre del enfoque fenomenológico entiende el objeto no es la misma como lo entendía Brentano. Husserl no entiende el objeto como algo cuya existencia se dé en la propia estructura de la conciencia, no lo concibe, en el sentido de Brentano, como contenido de conciencia.

Husserl sustituye el concepto brentaniano de “contenido” por el de “correlato” para referirse al objeto en relación a la conciencia: el objeto es correlato de conciencia. Por consiguiente, a pesar de que para someter a examen la reducción eidética, hemos de atender de modo inmediato al análisis de la conciencia y su intencionalidad, por otro lado, es conveniente matizar que Husserl no inserta el objeto, fenómeno intencional, en dicha estructura psicológica, como formando parte de ella.

En otros términos, se trata de reflejar el hecho de que “la intencionalidad de la conciencia sea constitutiva de los objetos, en tanto que destacados sobre el suelo común del mundo”.³⁰

Recordemos que la epojé, que constituye la segunda reducción con carácter transcendental, consiste en la suspensión de la afirmación de la realidad, que se encuentra implícita en todas las ciencias naturales (física,

³⁰ Ferrer, U, *art.cit*, p.42.

química, biología ...) y psíquicas.

El filósofo no niega ni duda en ningún momento de la existencia del mundo, así como de la posibilidad de alcanzar verdades acerca del mismo, precisamente a nivel de conexiones esenciales, sino que ese desnudar de ropajes que no les pertenecen esencialmente a las cosas, que se produce con la reducción eidética en un primer momento, da pie a la posterior colocación del mundo en suspensión en un segundo momento.

Y es que Husserl pretende llevar a cabo un análisis de la conciencia intencional, accediendo a su ser propio. En este sentido, la epojé fenomenológica es “la operación necesaria para hacernos accesible la conciencia pura y, a continuación la región fenomenológica entera”.³¹

La finalidad de la referencia a la epojé como momento fundamental dentro del método fenomenológico, es tomar conciencia de que supone una operación de acceso a un nuevo tipo de existencia de tipo trascendental, a saber, la de la conciencia pura, el yo puro como residuo fenomenológico; pero la suspensión de la existencia de la realidad externa que propone el autor, no equivale a la negación de la misma.

Podemos señalar que Husserl, con la epojé, no pretende otro objetivo que acceder a un mundo que había sido, en sus propios términos, “desconocido”, e incluso “apenas sospechado”, esto es, el mundo fenomenológico, el mundo de la conciencia pura, cuyo análisis constituirá su punto de partida en el itinerario fenomenológico.

³¹ *Id I*, p.76.

En síntesis, se trataba en este epígrafe de llevar a examen la noción de intencionalidad como propiedad definitoria de la conciencia y de establecer la conexión directa con el método fenomenológico, concretamente con la reducción eidética, antes de comenzar con el tratamiento de sus distintas modalidades; lo cual representa la parte más específica, concreta de la investigación.

En este sentido, podemos percibir la relación de distanciamiento del pensamiento de Husserl con respecto a la mentalidad positivista.

Teniendo en cuenta que Husserl define la conciencia como corriente de vivencias intencionales, se ha precisar en los propios términos del autor que “la fenomenología pura de las vivencias en general se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercebidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia”.³²

Se deja claro que la actitud fenomenológica no consiste en el análisis de vivencias empíricas, de hechos susceptibles de ser observados, sino que se hace preciso un cambio de actitud con respecto al positivismo y que reside en que cuando nos referimos a una investigación o análisis fenomenológico, concretamente hacemos alusión a las vivencias

³² *IL. I*, p.216.

intencionales que deben desembocar en la intuición de esencias objetivas de las cosas.

Estas esencias, además de ser a priori, poseen un carácter universal; pues las podemos extender a todos los ejemplares pensables dentro de la región de la realidad, en la medida en que dichas esencias marcan la constitución de todos ellos: “figura”, “color”, “extensión”... El punto de vista puramente experimental y científicista despoja a la filosofía de toda su significatividad, pues se produce el olvido del valor de la filosofía, que reside en la propia universalidad de la razón.

La reflexión filosófica tiene la capacidad de aproximación a todo tipo de problemáticas, relacionadas con la realidad, con el conocimiento, con el hombre, la sociedad, la moralidad, e incluso con las ciencias, no solo haciendo referencia a las ciencias naturales, sino a nivel general, a las distintas disciplinas científicas particulares (incluyéndose también las ciencias humanas y las ciencias formales).

Ello pone de relieve la conexión directa entre la filosofía y la ciencia, en el sentido más amplio de esta última; de ahí la consideración que debemos otorgar a la propia filosofía como la madre de las ciencias y que el propio Husserl pretende recuperar, pues hay cuestiones primordiales en ellas que tienen sus raíces claramente en la filosofía.

Al mismo tiempo, continuando con la adopción de un espíritu crítico, el positivismo también parece olvidar también la capacidad del saber filosófico, y que reside en poder tratar con conceptos abstractos o, en otros términos, con conceptos que tienen que ver con elementos suprasensibles,

más allá de la experiencia, y que claramente se le escapan al científico desde el laboratorio.

Podríamos hacer referencia aquí a conceptos como “libertad”, “valor moral”, “Dios”, etc, todos ellos siempre susceptibles de ser examinados, como no podía ser de otro modo, desde el entendimiento humano.

SECCIÓN CENTRAL: MODALIDADES DE LA INTENCIONALIDAD

El análisis de la intencionalidad en Husserl como propiedad que define esencialmente la conciencia, mostrará que la noción no hemos de entenderla de un modo unívoco, esto es, como si solamente tuviese lugar en un sentido determinado.

A pesar de que en el filósofo alemán la intencionalidad de la conciencia es entendida básicamente en tanto que intencionalidad objetivante, como un dirigirse o apuntar al objeto, sin embargo, hemos de tomar en consideración que el fenómeno intencional, lo que aparece, puede ser también un valor u otro ego diferente, en definitiva, otro término externo intencional.

De esta manera, podemos reflejar una anticipación de la visión análoga que Husserl va a tener de la intencionalidad, pues es susceptible de ser entendida en distintos sentidos en función de qué sea lo que constituya el fenómeno de conciencia.

Así pues, atenderemos a continuación a las diversas modalidades intencionales; en otros términos, a los sentidos en que podemos hablar de intencionalidad en Husserl.

PARTE PRIMERA: LA INTENCIONALIDAD OBJETIVANTE

Procedemos al examen de la intencionalidad desde la modalidad objetivante. Ello quiere decir que el objeto, fenómeno intencional, correlato de conciencia y entendido fenomenológicamente como noema se va a convertir en el principal centro de atención y de referencia en la proyección intencional.

En primer lugar, el análisis de la intencionalidad objetivante se llevará a cabo en un primer capítulo en el contexto de la filosofía husserliana del lenguaje, prestando especial atención a nociones clave de la *Primera Investigación Lógica*, a saber, “signo”, “significación”, “objeto”, “significados”, “cumplimiento cognoscitivo”, que no se pueden tratar y comprender de ningún modo al margen del acto intencional.

Resultará fundamental el tratamiento de la noción de “signo” en su doble vertiente, a saber, como indicación y como expresión, mostrando la preferencia husserliana por el análisis de las expresiones. Tras concebir el signo, ya entendido básicamente en su dimensión expresiva, como material sensible, nos centraremos en la naturaleza intencional de la noción de “significación”, donde claramente se justifica la inclusión del lenguaje dentro del planteamiento fenomenológico.

El análisis del concepto de “cumplimiento cognoscitivo” nos permitirá una mayor profundización en la intencionalidad significativa del lenguaje, como una relación necesaria entre el significar intencional y la intuición, en definitiva, entre los planos lingüístico y cognoscitivo.

En un segundo capítulo se tratará de asomar la mirada de la manera más detenida y rigurosa posible a la Quinta *Investigación Lógica* para analizar dicha modalidad intencional en relación con la percepción y sus modificaciones intencionales, a saber, la imaginación y el recuerdo.

Comenzaremos exponiendo la concepción fenomenológica, según la cual la percepción sensible muestra el objeto en persona, inmediatamente, proporcionando una visión original de mismo, siendo precisamente dicha aparición como fenómeno intencional lo que hace posible el acto intencional de conciencia hacia el mismo.

Resultará de gran interés atender a los dos elementos constituyentes de los actos intencionales de conciencia, que son la materia y la cualidad, tratándose de dos momentos fenomenológicos no-independientes, cuya correcta interpretación será hilo conductor con vistas a un adecuado análisis de los actos de fantasía y memorativo, que son derivaciones intencionales de la percepción, por caracterizarse ambas precisamente por una dirección o remisión intencional al objeto, en las que este no viene dado en persona.

Finalmente, en un tercer capítulo, efectuaremos el tránsito a *Ideas* para ocuparnos de determinadas modificaciones examinadas por el autor a la luz del objeto, correlato noemático intencional.

El tratamiento de la distinción fenomenológica entre noesis y noema constituirá la base epistemológica necesaria para la comprensión de la manera en que Husserl examinará dichas modificaciones desde la óptica del objeto.

En primer lugar, retomaré el tema de la percepción y sus derivaciones intencionales (la imaginación y el recuerdo básicamente) pero ahora no desde el punto de vista de los actos, sino del correlato noemático.

Centraremos la atención en la variabilidad del objeto en la percepción respecto de su modo de darse y en cómo dicha multiplicidad en el aparecer se extiende a las representaciones propias de los actos de fantasía y memorativo.

Una segunda modificación noemática tendrá que ver con la certeza no definitiva de la creencia acerca del objeto o estado de cosas, en definitiva, con el problema acerca de cómo la certeza es susceptible de derivación en otras modalidades dóxicas, a saber, la duda, la probabilidad, la pregunta ...

También destacaremos el interés husserliano por el fenómeno de la ambigüedad perceptiva, que se extiende también al orden dóxico, pues el carácter ambiguo con el que eventualmente se nos presenta un objeto en la percepción sensible también se da en la creencia acerca del mismo.

Por último, no dejaremos al margen la denominada por Husserl “modificación de neutralidad”, poniendo el énfasis en la suspensión del aspecto cualitativo posicional y estableciendo la distinción respecto de la imaginación para evitar posibles confusiones.

Cabe indicar, antes de adentrarnos en el primer capítulo, que el uso de ejemplos será constante en relación con las ideas que se vayan abordando, tratando así de ser fieles al método husserliano de las variaciones libres para aislar la esencia invariable del fenómeno estudiado.

CAPÍTULO PRIMERO:

LA INTENCIONALIDAD DEL LENGUAJE

Al someter a examen el análisis de Husserl acerca del lenguaje, hemos de tomar conciencia de la presencia de la intencionalidad.

Por consiguiente, en el planteamiento y explicación de los conceptos que aparecerán, a saber, “signo”, “significados”, “significación”, así como “objeto”, la intencionalidad de la conciencia desempeñará la función de hilo conductor en la filosofía husserliana del lenguaje, así como en la conexión entre las propias nociones, cuyo tratamiento resulta necesario realizar ahora, centrando la atención en las *Investigaciones lógicas*, especialmente en la primera.

En primer lugar, conviene entender adecuadamente la noción de “signo”, que tomaremos como punto de partida en nuestro análisis y que debe conducir, en la línea husserliana, al tratamiento de la intencionalidad en relación con el acto de dar significación al mismo.

Para Husserl, el signo guarda relación con un fenómeno externo y con un objeto, es signo de algo; así por ejemplo, la bandera de un país es signo del mismo, guarda relación con una determinada nación; o el signo “árbol” mantiene igualmente una relación con el objeto físico correspondiente.

Sin embargo, hemos de observar que, en el primer caso, la función del signo es meramente indicativa (la bandera es señal de un determinado país); sin embargo, en el segundo caso, el sentido del signo es diferente, pues expresa o alude claramente a un objeto del mundo exterior.

En términos de Husserl, “los términos expresión y signo son no pocas veces empleados como sinónimos. Mas no es inútil observar que en el discurso corriente y general no siempre coinciden por completo”³³.

Generalmente, en el discurso cotidiano, en la propia relación social entre los humanos, se hace presente una relación de identificación entre signo y expresión, se da una tendencia a entender el signo esencialmente como signo expresivo (“montaña”, “perro” o “casa”), con una función significativa en relación con un objeto.

Sin embargo, a pesar de que Husserl, cuando trata la noción de “signo”, se centra en las expresiones, a las cuales les corresponde significar y cuya verdadera morada la constituye la vida solitaria del alma, sin embargo, en la línea del autor, hemos de considerar la ruptura de la generalización común de que todo signo sea expresión; pues el signo también puede desempeñar una función indicativa, que hemos de entender especialmente en conexión con el verbo “señalar” y donde habitualmente no se expresa nada.

³³ *IL I*, p. 233.

En definitiva, se hace presente una doble interpretación del signo: a nivel de indicaciones y a nivel de expresiones. Detengámonos ahora en la aproximación a dicha distinción husserliana.

En primer lugar, los signos, entendidos como indicaciones, carecen de función significativa u expresiva; así, en términos de Husserl, “decimos que los canales de Marte son signos de la existencia de habitantes inteligentes; decimos de los huesos fósiles que son signos de la existencia de animales antediluvianos”.³⁴

Los canales de Marte, así como los huesos fósiles, son signos que cumplen una función indicativa, en el sentido de que “señalan” que tienen lugar o han tenido lugar seres inteligentes o animales que datan de tiempos muy lejanos. Así pues, el signo, interpretado como indicación, es señal de algo para el ser humano racional.

A continuación y con objeto de llevar a cabo un mayor entendimiento de la noción de “signo”, hemos de establecer una distinción entre el mostrar y el demostrar, de modo que no se den confusiones, atribuyéndoles a uno u otro propiedades que no les son inherentes.

No es igual mantener que el signo, en el sentido de señal, “muestra” algo que sostener que “demuestra” ese algo: “efectivamente, cuando inferimos con intelección la existencia de una situación objetiva de la existencia de otras situaciones objetivas, no decimos que las últimas sean señales o signos de la primera”.³⁵

³⁴ *IL I*, p. 234

³⁵ Cf. *IL I*, pp. 235-237.

Las señales no constituyen juicios o enunciados previos de carácter objetivo que nos conduzcan a la deducción o demostración de una determinada conclusión también objetiva.

Así, volviendo al ejemplo de la bandera como signo de una nación, la relación existente tiene que ver con el mostrar, pues la primera indica o es señal de la segunda; pero de ningún modo dicha bandera debe ser interpretada en tanto que configurando una premisa, esto es, en el sentido lógico de punto de partida para deducir o demostrar intelectualmente la existencia objetiva de esa nación, independientemente de la que se trate.

Para Husserl, hemos de efectuar la separación del mostrar con respecto al demostrar, pues este último concepto guarda relación con la función intelectual, deductiva de una proposición a partir de otra, que no caracteriza esencialmente a la señal.

La capacidad de deducción e intelección corresponde al ámbito de la lógica como disciplina filosófica, centrada especialmente en el estudio de la validez/invalidéz del razonamiento, no debiendo olvidar el lenguaje formal o de segundo grado desde el que se proyecta dicho estudio.

Precisamente definimos un argumento como aquel modo de razonar en el cual, tomando como base unos juicios previos o premisas y estableciendo su combinación, por vía meramente formal (por la fuerza de la forma lógica, *vi formae*), se deduce una conclusión.

Exponemos ahora un ejemplo aclaratorio al respecto:

- (1) Si tiene lugar determinado esfuerzo, será posible la consecución del fin.
- (2) Tiene lugar ese esfuerzo.
- (3) Será posible la consecución del fin.

En este sencillo argumento, podemos observar a través de la puesta en aplicación del método propiamente deductivo la manera en que demostramos racionalmente la conclusión (3), sustentándonos en la inferencia a partir de los enunciados previos, que constituyen las situaciones objetivas (1) y (2).

A pesar de que meramente de modo visual podemos comprobar cómo el argumento presenta una construcción correcta, sin embargo, llevando a cabo respecto del mismo un proceso de formalización lógica y resolución, nos podríamos percatar de que accederíamos de modo inmediato a la conclusión por vía de la propia regla de derivación, a saber, el Modus Ponendo-Ponens, comprobando de esta manera intelectual su validez.

En cambio, cuando decimos que “A” es signo indicativo de “B”, “al hablar de esa manera no queremos decir que exista entre “A” y “B” una relación de conexión visible por intelección”³⁶. De este modo, cuando interpretamos “A” como un signo indicativo de “B”, hemos de considerar que el ser de A, aquello de lo que se trate, señala o muestra el ser de “B”, al margen de que tenga lugar entre ambos una relación de conexión deductiva, demostrativa e intelectual, que no es propia de la señal como tal.

³⁶ *IL I*, p.235

Husserl continúa sus reflexiones acerca del lenguaje centrando la atención en las expresiones que, tanto en el discurso comunicativo como en la vida solitaria del alma, desempeñan la función significativa, esto es, de referirse o apuntar a un objeto; precisamente la significación constituirá un acto asociativo entre el signo expresivo y el objeto al cual se hace mención.

No obstante, también cabe poner de relieve que las expresiones, concretamente en la función comunicativa, en el discurso cotidiano, donde se produce la transmisión de información, conocimiento, deseos, creencias, opiniones, también funcionan como señal, por ejemplo de que el hablante me quiere notificar alguna vivencia o estado particular.

De modo que al indagar algo más en la obra en Husserl, podemos tomar conciencia de cierta ambigüedad referente a la distinción entre signo como indicación y signo en tanto que expresión. Del mismo modo, hemos de llegar a la exclusión de cierto sentido de las expresiones que no se caracteriza propiamente por la función significativa, de referirse o apuntar a algo; que no constituyen, en definitiva, signos significativos.

Señala Husserl: “excluimos los gestos y ademanes con que acompañamos nuestros discursos involuntariamente y desde luego sin propósito comunicativo; y excluimos también aquellos gestos y ademanes en que, aun sin discurso concomitante, el estado anímico de una persona recibe una expresión comprensible para quienes la rodean”.³⁷

Cuando se produce el comercio comunicativo entre dos o más individuos, ponemos de manifiesto ante los demás y, además de forma generalmente involuntaria, determinados gestos corporales (cabeza, brazos

³⁷ *IL I*, p.238

...); claro está que unos en mayor medida que otros. De la misma forma y sin necesidad de que tenga lugar comunicación, diálogo propiamente, exteriorizamos ante los otros determinados gestos, muy visibles habitualmente a nivel facial y que constituyen una expresión de nuestros sentimientos y, en definitiva, de nuestro estado de ánimo (alegría, desesperación, desconsuelo ...).

Sin embargo, a pesar de que dichos gestos humanos en las relaciones sociales representen expresiones ante los ojos de los demás, sin embargo dichas manifestaciones externas carecen –incluso para el propio sujeto que las experimenta– de lo que es significación en sentido estricto, de la referencia a algo objetivo.

Podemos decir que una expresión, a saber, un movimiento ligero de piernas en el discurso corriente o un gesto melancólico en el rostro, puede manifestar algo para el propio sujeto, siendo susceptible de interpretación por parte de él; pero solamente hemos de entenderlo como un “significar” subjetivo. Dichos gestos expresivos no significan en el sentido estricto del término “significar”, esto es, no hacen referencia o mencionan un término objetivo, como sí ocurre con la expresión “árbol” o “mesa”; dicho con mayor rotundidad, no se trata de expresiones propias del discurso o de la conversación cotidiana.

Avanzando más en nuestro estudio del lenguaje, hemos de detenernos en definir la noción de “signo”, centrando la atención, ya en su dimensión expresiva y significativa en la función comunicativa (sin olvidar que aquí también desempeña una función indicativa), ya en la propia vida interior, en el ámbito de la conciencia, donde nos relacionamos con nosotros mismos y donde ya el signo desempeña propiamente la función de significar, pero no constituye en este contexto una señal.

Para Husserl, hemos de entender “la expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado, el signo escrito en el papel, etc”.³⁸

El fragmento expuesto resulta muy aclaratorio de la concepción del signo en Husserl. El signo constituye el material sensible, físico, percibido o captado por la experiencia, bien a nivel auditivo, por la escucha activa si es emitido o fónico, bien por el sentido de la observación si se presenta como signo escrito.

Estableciendo matices, si el signo sensible es hablado y captado por audición, ello significa que aparece como una articulación o combinación de fonemas (sonidos); por su parte, si se presenta en tanto que signo escrito y, en este caso, percibido visualmente, entonces es claro que el aparecer es a modo de sucesión de sintagmas, esta vez, claro está, estructurados en vocales y, en definitiva, sílabas.

A pesar de que decimos que el signo, el material sensible, hace referencia o representa un término objetivo, acorde con su función significativa, sin embargo hemos de precisar que la relación entre el signo y lo que representa no es ni mucho menos una relación en sí, de modo natural.

Así pues, no existe ninguna conexión en sí misma entre el signo “árbol” y aquello que representa, el objeto externo; pues parece claro que no hay nada en el propio signo que nos proporcione pistas acerca de aquello que significa, ese algo hacia el cual apunta (la existencia del signo

³⁸ Si pretendemos poseer una concepción adecuada de la noción de “signo” en Husserl, ya en su dimensión fundamentalmente expresiva, consultar: *IL I*, p.239.

no implica simultáneamente la existencia de la relación con el objeto). Hay que exceptuar las expresiones onomatopéyicas.

La relación que se pone de relieve es artificial; pues se trata de una conexión que establece la propia conciencia y que reside en dirigir intencionalmente el signo sensible, tomándolo al mismo tiempo como apoyo material hacia el objeto; de este modo se nos presenta ya en Husserl la noción de “significación”, referida al lenguaje.

La significación, lejos de constituir un acto de imaginación (no podemos imaginar un polígono de mil lados) o un acto de percibir propiamente (la conciencia puede establecer la relación intencional al margen de la percepción), es un acto esencialmente diferenciado, como no podía ser de otro modo en el planteamiento husserliano y que ha de ser examinado desde la óptica intencional.

Dice Husserl: “una expresión adquiere referencia objetiva solo porque significa y, por tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto mediante su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión”.³⁹

Según el texto husserliano, el signo se refiere o designa un objeto mediante la significación, que constituye un acto de naturaleza intencional de la conciencia, pues precisamente la esencia, lo que define dicho acto es

³⁹ Para una adecuada comprensión de la intencionalidad en relación a la significación como acto de la conciencia y, en definitiva, con el análisis husserliano del lenguaje: *IL I*, pp.250-251.

el dirigir intencionalmente el signo hacia el objeto en cuestión, desviando la atención de sí mismo.

Así, retomando el ejemplo anterior, la conciencia, en su propósito de otorgar significación al signo físico “árbol”, lo refiere intencionalmente hacia un objeto del mundo exterior, a saber, “este” o “aquel” árbol.

Por consiguiente, tomamos conciencia de modo nítido de la relevancia de la intencionalidad en Husserl respecto a su investigación acerca del lenguaje, pues no resulta posible entender la relación entre el signo y lo representado al margen del acto intencional de significar que los conecta; es una relación asociativa debido a la intencionalidad, no es una relación que subsista como tal o sea en sí.

Cabe poner de relieve que, en dicho acto de dar significación al signo, que hemos de entender como una relación intencional de la conciencia con el objeto y, por tanto, de carácter artificial, esta requiere de la necesidad de un apoyo o soporte material, que será el propio signo como material sensible.

Hemos de considerar, asimismo, la existencia de unos significados enunciativos, atribuidos al signo (significante), pero extrínsecos a él, esto es, no inmanentes al mismo y cuya función orientativa resulta de vital importancia en la relación intencional que la conciencia debe establecer con el objeto en cuestión en el propio acto de significar.

Según Husserl, “ya definamos en uno u otro sentido (y cada definición tiene su propio derecho) lo que sea ser objeto del enunciado, siempre serán posibles enunciados con distinta significación, pero referidos

al mismo objeto”⁴⁰. En definitiva, los significados, a saber, definiciones o, en última instancia, atribuciones externas en relación al signo, vienen a mentar el mismo objeto, siendo constituyentes del objeto.

Además, impulsan ese tender o apuntar intencionalmente de la conciencia hacia algo objetivo en la tarea de dar significación al propio signo físico. Además, sometiendo a un examen más profundo la cuestión de las significaciones, estas no solamente funcionan como mediadoras entre el material sensible y el objeto en el acto de significar, sino que también, para Husserl, son de carácter universal, pues se trata de atribuciones susceptibles de aplicación a cualquier objeto que posea esas características (“es verde”, “posee esquinas”, “mide más de diez metros” ...).

Podemos atender al propio ejemplo husserliano, a saber, “el vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo”, que constituyen distintos significados definitorios, encuentran su punto de conexión en el propio Napoleón. Siendo distintos, sin embargo, vienen a converger en el mismo objeto o, en otros términos, la referencia objetiva es única.

Continuando con dicho ejemplo, y con vistas a ofrecer una relación clara entre las nociones que nos incitan ahora al análisis (“signo”, “significados”, “significación”, “objeto”), suponemos que ya sea en la conversación viviente cotidiana, ya sea en la vida solitaria del alma, resulta que se nos presenta el signo “Napoleón”, igualmente a cualquier otro signo significativo o material sensible.

⁴⁰ Para una correcta y completa interpretación de las significaciones como atribuciones externas, no inmanentes al signo sensible; consultar fundamentalmente: *IL I*, pp.248-250.

Como no se da una relación natural entre el signo, la materia o significado y lo representado, es decir, aquel objeto que se menciona o designa, no hay nada en “Napoleón” (sucesión de fonemas o sílabas en función de que sea hablado o escrito) que nos permita establecer la asociación con el objeto; pues es la conciencia la que conecta a ambos mediante la significación.

El acto de dar significación a “Napoleón” consiste en que la conciencia apunta intencionalmente hacia el objeto (el propio Napoleón) o, en otros términos, dirige intencionalmente dicho signo hacia el objeto, sin olvidar la función del signo como apoyo material, acorde con el propio requerimiento de la conciencia.

Por su parte, los significados, a los cuales nos referíamos con anterioridad, son diferentes pero se conectan en Napoleón; el término objetivo es único, además son atribuidos extrínsecamente al signo (significante) “Napoleón” en el ámbito del lenguaje, mediando además entre signo y lo representado la relación intencional que realiza la conciencia en su dar significación.

En definitiva, los significados que definen el objeto y las mediaciones comunicativas respecto del signo, constituyen una fuerza orientativa e impulsora de cara a que la conciencia ponga en conexión de modo intencional el signo “Napoleón” con aquello que realmente significa o representa.

Podríamos exponer otro ejemplo, a saber, el signo material “mesa”, que nos es emitido desde otro a nivel fónico en un determinado discurso cotidiano, siendo la conciencia la que da significación mediante la relación

intencional con el objeto al que realmente se refiere o apunta; una función intencional que requiere de un apoyo material, que no es otra cosa que el propio signo.

Haciendo referencia a significaciones, “es verde”, “tiene cuatro patas”, “tiene cuatro esquinas”, etc. constituyen enunciados cuyo contenido es distinto respecto del objeto mesa y que convergen en él, mediando en dicha proyección intencional de la conciencia.

Cabe poner de manifiesto que el objeto, fenómeno intencional que aparece a la conciencia en el acto de significar, posee una esencia propia y, acorde con la concepción husserliana del objeto, es correlato de conciencia en la medida en que no forma parte de ella y se da, en este sentido, en tanto que trascendiendo sus límites.

Sin embargo, si indagamos en otros ejemplos, nos podemos encontrar con un signo de otro género, a saber, “once”; ahora el acto intencional de significar, orientándonos por unos significados informativos (“ser impar”, “ser un número primo”, entre otros), guarda relación con un objeto de naturaleza ideal, siendo en este caso un correlato peculiar de conciencia, pues aparece en ella como fenómeno intencional (no nos encontramos el once como objeto en el mundo físico, sino únicamente en tanto que objeto representado).

En el plano de las influencias históricas, se nos presenta un interrogante respecto de la originalidad de la distinción husserliana entre significado y objeto: “Could Husserl have derived this threefold distinction from any of Frege’s earlier Writings? If anywhere in Frege’s writings before 1891, we are to look for it in the *Die Grundlagen der Arithmetik*

(1884). But Frege writes in his letter to Husserl of May 24, 1891 that he had not yet in the *Grundlagen* drawn the distinction between meaning and reference”.⁴¹

En su famoso ensayo “Sobre sentido y referencia” del año 1892, Frege, dentro de la filosofía del lenguaje, desarrolla su teoría del significado en torno a dos nociones fundamentales, a saber, precisamente la de “sentido” y “referencia”. La referencia es el objeto al cual se hace alusión, por su parte el sentido constituye el modo de darse la referencia, en definitiva, de hablar del objeto. Podemos clarificar tal diferenciación semántica con su propio ejemplo de las expresiones “lucero matutino” y “lucero vespertino”.

En ambos casos, la referencia es única y la misma, a saber, el planeta Venus; sin embargo el sentido difiere en la medida en que se trata de expresiones diferentes a la hora de mentar el objeto único. Aplicando lo anterior al planteamiento fenomenológico del lenguaje, “lucero matutino” y “lucero vespertino” serían claramente distintos significados, contenidos informativos que encuentran su foco de convergencia en el objeto, atribuidos extrínsecamente al signo y que orientan la tarea de dar significación asociando intencionalmente la expresión con el correlato objetivo.

Teniendo en cuenta que la distinción fenomenológica entre significado y objeto ya se encontraba presente en Frege aunque en términos

⁴¹ Mohanty, J.N., “Husserl and Frege: A New Look at their Relationship”, *Research in Phenomenology*, V. IV, 1974, p.54.

analíticos, el problema que nos podemos plantear, en la línea de las reflexiones de Mohanty, versa acerca de si Husserl pudo tomar tal distinción entre significado y objeto de Frege.

Hemos de tener en cuenta que Frege publicó sus *Investigaciones lógicas*, así como el ensayo anteriormente mencionado, antes de que saliesen a la luz las *Investigaciones lógicas* de Husserl en los años 1900 y 1901 respectivamente. Sin embargo, la dificultad reside en que no encontramos alusiones claras en el pensamiento de Husserl respecto de la distinción de Frege, que, además, habría de ser interpretada en todo momento en clave fenomenológica, desde la óptica de la intencionalidad, y no propiamente analítico-lingüística, como ocurre en el mismo Frege, Russell o Wittgenstein.

Patricio Peñalver, en su obra *Crítica de la Teoría Fenomenológica del Sentido*, centra el alcance que tiene en Husserl la noción de significado cuando dice que “la verdad, entendida en el sentido más propiamente fenomenológico, vale decir, como evidencia, como relación actual y directa con el objeto en presencia, es en fin el fundamento de la idea husserliana de significación”.⁴²

La relación intencional asociativa en que reside la significación resulta ser claramente de carácter inmediato y actual, pues trae el objeto singular a presencia propia, de modo que podemos fundamentar fenomenológicamente tal noción clave de las *Investigaciones lógicas* en la concepción de la evidencia como experiencia vivida de la verdad.

⁴² Peñalver, P., *Crítica de la Teoría Fenomenológica del Sentido*, Universidad de Granada, 1979, p.191

A modo de contexto histórico-cultural, aludíamos precisamente a la posición que mantiene Husserl respecto de la evidencia al citar las obras correspondientes a una etapa tardía de su pensamiento y de su vida, a saber, *Lógica formal y trascendental*, así como *Crisis de las ciencias europeas y una fenomenología trascendental*.

La manera de entender la comprobación de la verdad de un enunciado reside en traerla a la evidencia, esto es, vivir directa y actualmente el objeto, así como lo predicado propiamente en tal juicio.

Otra observación que no hemos de olvidar es la presencia del objeto en la significación intencional como dotado de individualidad; aunque el hecho de que el mismo haya sido analizado hasta ahora (con la reducción eidética y con la intencionalidad del lenguaje) desde su esencia o naturaleza individual, no implica pensar que no exista otra forma posible de entender el objeto, distinta de la particular.

En esta línea, cabe el interrogante: ¿no puede darse el objeto en relación con la intencionalidad en tanto que definiéndole esencialmente la universalidad? Se trata de anticiparnos a la reflexión de lo que será temática de páginas posteriores en esta investigación.

Prosiguiendo en nuestro análisis del texto de la primera investigación, Husserl realiza un tratamiento de la noción de conocimiento, que se encuentra en relación con el “significar” de la conciencia en el contexto del lenguaje; pero que, sin embargo, no resulta ser elemento único en sus reflexiones.

Continuando con nuestra alusión directa a la obra de Husserl, “en efecto, cuando la intención significativa está cumplida sobre la base de la intuición correspondiente o, con otras palabras, cuando la expresión es referida en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como dado”.⁴³

El filósofo alemán pretende mostrarnos, desde el punto de vista epistemológico o gnoseológico, cómo el conocimiento reside en una relación de síntesis de dos actos que se han de unir necesariamente, a saber, el acto de significar propiamente analizado y el acto de percepción o intuición.

Cuando se da una relación de síntesis o, en otros términos, una coincidencia entre lo mencionado en el “significar” intencional y lo dado en tanto que intuido, entonces podemos expresarnos en términos de conocimiento; Husserl denomina a dicha relación como “cumplimiento cognoscitivo”, sin lugar a dudas, otra noción que claramente pone de relieve la aportación fenomenológica del autor al problema del conocimiento.

Y, tomando conciencia de la relevancia de ejemplificar los conceptos investigados en tarea clarificadora, podemos considerar el caso en que a un niño se le presenta un signo, a saber, “acuario”, así como se le proporciona información sobre el objeto, precisando que nunca lo ha visto (significados).

Dichas significaciones, a saber, “es rectangular”, “contiene agua”, “desarrolla su vida una tortuga”, etc, que encuentran su punto de

⁴³ De cara a una correcta interpretación de la noción husserliana de “cumplimiento cognoscitivo”, a través de la cual se explican las condiciones necesarias en materia de conocimiento: *IL I*, pp. 251-256.

confluencia en el objeto mismo, van a orientar al niño para que su conciencia refiera el signo presentado al objeto al cual hace mención, con el propio acuario, que se encuentra en un rincón de una sala muy amplia.

Sin embargo, el cumplimiento cognoscitivo se consumará cuando, además de tener lugar en el niño el acto de significar por parte de su conciencia intencional, se acerque al propio objeto, al acuario en sí, fenómeno intencional dado, intuyéndolo precisamente a nivel de conexiones esenciales (figura rectangular, color blanco, extensión vertical de 50 cm, entre otras posibles notas) de modo intelectual; pero sustentándose simultáneamente en la inspección sensible.

“La idea de la unificación homogénea de intención significativa e intuición objetiva en la unidad de cumplimiento confirma que toda la descripción está presidida por el ideal teórico intuicionista”.⁴⁴

En definitiva, debemos establecer la relación que se da entre la significación intencional y el objeto intuido, pudiendo relacionar el cumplimiento cognoscitivo con la reducción eidética como procedimiento intuitivo.

En la línea del texto anteriormente expuesto y citado, resulta que el objeto es dado y conocido; se da el cumplimiento cognoscitivo; puesto que se ha producido el nexo requerido entre los dos actos manifestados con anterioridad.

⁴⁴ Peñalver, P., o.c., p.191.

Ahora bien, resultaría un sinsentido considerar por una parte el objeto significado intencionalmente y, por otra parte, el objeto en tanto que intuitivo; como si se tratase de un doble objeto para el sujeto que conoce; en este caso, retomando el ejemplo anterior, como si de un doble acuario se tratase. Por un lado, aquel al que hace mención significativa la conciencia en su relación intencional, es decir, como fenómeno y correlato de conciencia y, por otro lado, aquel que es intuitivo esencialmente por reducción eidética.

Por ello dice Husserl que “en la vivencia de esa unidad de coincidencia, el objeto de la intención, siendo al mismo tiempo dado, no está como duplicado ante nosotros, sino solo como uno”.⁴⁵

Una correcta interpretación y entendimiento de la noción husserliana de “cumplimiento cognoscitivo” consiste en el no establecimiento de fronteras por parte del sujeto de conocimiento, en referencia al objeto, como si se tratase de dos temas distintos, a saber, el significado intencional y el intuitivo o conocido.

En definitiva, hemos de tomar en consideración la presencia del objeto como fenómeno intencional, en la doble condición de significado e intuitivo, en tanto que uno.

Podríamos reflejar un último ejemplo de carácter matemático y donde tiene lugar el significar y el percibir en síntesis: es el caso de un signo, a saber, una expresión matemática “ $3^0=1$ ”, que es significada por la conciencia, se produce el acto de dirigir la misma intencionalmente hacia el objeto, ahora ideal, y dicho tender intencional va acompañado de la

⁴⁵ *IL I*, p.252.

intuición intelectual; hacemos alusión propiamente a su desglose $3^5/3^5=3^{5-5}=3^0=1$. Se da nuevamente el cumplimiento cognoscitivo; en otros términos, el sujeto conoce.

Ahora bien, ¿y si se nos presenta el caso en que no se da la síntesis que supone el cumplimiento cognoscitivo?, ¿ante qué fenómeno nos encontraríamos? Consideremos el caso en que se nos proporciona información sobre un hombre que se encuentra a lo lejos en un jardín en la oscuridad de una noche, a saber “es rubio”, “dispone de una escoba”, “su rostro es pálido”, “tiene cincuenta años”, “habla castellano”, entre otras significaciones del objeto y atribuidas externamente al signo sensible “hombre”.

Las mencionadas atribuciones van a impulsar el acto de significar intencionalmente el objeto; hasta aquí se transcurre en el buen camino en lo que respecta al cumplimiento cognoscitivo en Husserl. Sin embargo, cuando reducimos la distancia con dicho hombre de esa naturaleza descrita con anterioridad, precisamente con el propósito de intuirlo, resulta que se trata de un espantapájaros, detectando, de este modo, la ironía de la persona, con cual nos encontramos. Ahora no ha tenido lugar la compatibilidad de los actos significativo e intuitivo; se ha dado, en expresión de Husserl, una decepción cognoscitiva.

En definitiva, ello tiene presencia cuando, ante determinadas situaciones, ya sea cotidianas o internas, resulta que no se da la síntesis cognoscitiva, esto es, lo epistemológico o cognoscitivo no ha cumplimentado a lo intencionado o significado.

A continuación, cabe hacer mención al carácter único e ideal de la significación; una cuestión en la que desemboca finalmente Husserl en la Primera Investigación Lógica y en la cual conviene centrar la atención con vistas a presentar una visión de la misma en relación con la intencionalidad del lenguaje con el mayor rigor posible.

Señala Husserl que el significar entendido como acto intencional y asociativo de la conciencia posee un carácter eidético o específico; en otros términos, se encuentra en relación con la unidad del objeto mentado a través de las significaciones.

Para una mayor nitidez al respecto, podemos hacer alusión al ejemplo que el propio autor nos expone: imaginemos el caso en que una persona lee, escucha o emite la proposición o enunciado, a saber, “ π es un número trascendente” y que contiene el signo (material físico), a saber, la propia expresión matemática “ π ”.

Además, suponemos que con posterioridad otras personas diferentes llevan a cabo el mismo ejercicio de lectura, escucha o emisión del enunciado expuesto con anterioridad; lo cual da lugar a formularnos, en la línea de Husserl, el siguiente interrogante: ¿El hecho de que se trate de una multiplicidad de personas que repiten la misma operación, implica el hecho de que existan múltiples sentidos intencionales respecto del signo matemático contenido en la proposición?

El problema lo resuelve Husserl manteniendo que cada persona, al leer o emitir la proposición, tiene su vivencia psicológica intencional, dirigiendo el signo sensible hacia el objeto π , de naturaleza ideal. Y, además, cada una de ellas al mismo tiempo posee su propio momento de

comprensión o asimilación de lo enunciado en la proposición, así como del propio objeto (unas con mayor facilidad que otras).

Sin embargo, para Husserl, independientemente de que cada sujeto viva el acto de significar intencional y la comprensión de la proposición a la que es inherente el signo matemático, así como del objeto en sí desde su propia conciencia, aquello que mientan resulta ser en todos los casos lo mismo (todos ellos se refieren exactamente al mismo objeto correlativo).

En consecuencia, la significación es idéntica, es una; en definitiva, no se hacen presentes distintos objetos de mención, así como la existencia de múltiples significaciones o relaciones intencionales, sino que se trata de un mismo signo, aun contando con el hecho de que tengan lugar diversas personas que repetidamente escuchan o emiten el mismo enunciado.

Así y en términos del filósofo alemán, “frente a esta ilimitada multiplicidad de vivencias individuales, lo que en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico: es lo mismo en el sentido más estricto de la palabra. Con el número de las personas y de los actos, no se ha multiplicado la significación”.⁴⁶

Por tanto, para Husserl, en todos los casos, la mención al número π es evidente en el caso de la proposición a la que hacemos referencia y, al mantener una misma alusión objetiva, se debe seguir de ello que la significación, el acto de referir intencionalmente el material sensible, con la

⁴⁶ *IL I*, p.287.

orientación de los significados correspondientes (ser impar, ser inexacto ...) hacia el fenómeno intencional, no se multiplica.

Es una en el sentido ideal, esto es, trascendiendo las singularidades o, en otros términos, vivencias individuales. Por consiguiente, en la propia identificación llevada a cabo de la significación con la unidad, reside su dimensión ideal: cuando asocio intencionalmente π al objeto trascendente que representa, realmente, dicho acto de conciencia de dar significación sí que constituye una vivencia particular; pero la significación en sí misma se eleva a ser la misma.

Ello quiere decir que, aunque se trate al respecto de distintas personas y de distintos actos pensantes de carácter intencional, hemos de considerar que más allá de los mismos e incluso en la hipótesis de que no existiésemos los sujetos humanos, la mención y la significación que viene al caso ejemplificado, resultan ser lo mismo, es una significación que permanece idéntica.

Para concluir con esta cuestión, falta indicar que hemos de concebir la idealidad de la significación en relación con un proceso intelectual, a través del cual el sujeto capta racionalmente algo idéntico; como ante un signo, a saber, “árbol”, con unos significados mediadores determinados que conoce o se le transmiten en el momento, tendrán lugar múltiples actos intencionales de conciencia, no solo el propio; pues otras personas experimentarán sus propias vivencias.

Sin embargo, han de elevarse a la intuición del perfil único e ideal de la significación en que insiste el propio Husserl, la cual solamente es posible liberándose de lo singular o individual.

En definitiva, en expresión del autor: “su idealidad es la de la unidad de la multiplicidad”.⁴⁷

Ahora y con el propósito de trazar una síntesis, atendiendo a la idea a la que ya hemos hecho referencia en algún momento, y que versa acerca de la importancia de no entender nunca el pensamiento de un autor al margen de su contexto histórico y de la relación que mantiene con otros autores o corrientes de su tiempo, podemos considerar el distanciamiento respecto de la filosofía analítica, en lo relacionado con el planteamiento y tratamiento acerca del lenguaje.

Nos hemos podido percatar del itinerario llevado a cabo por Husserl en su análisis y que constituye un hilo conductor entre nociones, no siendo susceptible de comprensión ninguna de ellas al margen del concepto de intencionalidad como un puro “apuntar a” de la conciencia y donde hasta el momento el fenómeno intencional y correlato no es otro que el objeto.

De la misma manera, no despierta desconcierto, conforme se va avanzando en esta investigación, la asimilación de que la intencionalidad dota de sentido a todas las problemáticas y cuestiones sometidas a examen desde el pensamiento del autor y cuya presencia consecuentemente será constante a lo largo de estas páginas. Husserl parte de la noción de signo en relación con un fenómeno externo; es signo de algo, aludiendo a su doble acepción, a saber, como indicación (señal) y como expresión.

⁴⁷ *IL I*, p.289.

El autor, tal y como se ha puesto de relieve, se centra en las expresiones, cuya función es significativa; pues tanto el marco del discurso cotidiano como, en expresión de Husserl, de la vida solitaria del alma, representan o se refieren a un objeto exterior.

Además, hay que poner en el énfasis en la concepción husserliana de que no existe una relación natural, una relación en sí, entre el signo expresivo (parte física) y aquello que significa o de que se hace mención, de modo que podemos detectar un punto de conexión con la teoría del significado de Wittgenstein: no hay nada en la expresión “árbol” que indique lo más mínimo respecto de aquello a lo cual se hace mención.

Sin embargo, hemos de considerar que “Wittgenstein y Husserl no pueden tener puntos de vista más dispares acerca de qué es lo que confiere a las palabras el significado que tienen”.⁴⁸

En *Investigaciones filosóficas* tiene presencia una teoría del significado en términos de “convencionalidad” y “juegos del lenguaje”, que hemos de distinguir necesariamente con respecto al examen de la significación y, en definitiva, del lenguaje, llevado a cabo en las *Investigaciones lógicas*. Wittgenstein mantiene que el lenguaje es convencional, en la medida en que el significado de los signos, de las expresiones, es producto de un consenso o acuerdo entre los hablantes, no siendo otro el propósito que el de la comprensión y el entendimiento mutuo entre los mismos dentro de unos usos catalogados. Así lo mantiene entre otros en el siguiente texto:

⁴⁸ González Castán, O., *En torno al significado: Husserl y Putnam*, Serrano de Haro, A(ed.), *La posibilidad de la Fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997, p.62

“El significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Y el significado de un nombre se explica a veces señalando a su portador”.⁴⁹

Imaginemos la situación en que un individuo se encuentra en un parking español y suponemos, además, que es procedente de otra cultura (otras costumbres, creencias en general, idioma ...), siendo su intención la salida al exterior.

Indiquemos que en el citado parking, tiene lugar un cartel informativo donde figura el dibujo de una puerta abierta; en este caso no habría problema alguno al tener lugar una relación de identificación entre el signo o símbolo de carácter ilustrativo y lo que significa, lo mencionado.

Pero, ¿y si en el parking, en lugar de tener presencia carteles de este tipo, todos los existentes contuviesen únicamente la palabra “salida”? No hay nada en el signo, en la expresión misma, ahora, que dé pistas sobre lo que representa; de manera que si el individuo no conoce su significado convencional que han acordado los hablantes de ese lenguaje con una finalidad comprensiva y comunicativa, puede encontrarse con dificultades en su tarea de acceso al exterior, que no debían existir en el caso descrito con anterioridad.

Sin embargo, atendiendo ahora al autor objeto de estudio, “es inevitable suponer que son los actos de dar sentido los que llevan sobre sus espaldas el peso de hacer plenamente significativa a la expresión”.⁵⁰ Claro es que Husserl no resuelve el problema de la conexión entre signo y lo

⁴⁹ WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988, P. 43, p. 61.

⁵⁰ González Castán, O., *art.cit.*, p.61.

significado por la vía wittgensteniana; pues dicha relación asociativa es constituida por la conciencia, es intencional.

A continuación y con el objetivo de indagar con mayor profundidad en la distinción de planteamientos y respuestas en el ámbito del lenguaje entre el padre de la vertiente fenomenológica y, asimismo, el de la filosofía analítica, vamos a hacer referencia a la teoría wittgensteniana del significado como uso.

El segundo Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, sin lugar a dudas, una de las obras maestras en el marco de la filosofía del lenguaje contemporánea, nos presenta una teoría funcional del significado, que reside fundamentalmente en la concepción de que el significado de las palabras o expresiones no resulta ser independiente de su uso. “Para Wittgenstein, lo fundamental es el contexto o juego del lenguaje en el que se dicen las palabras. Dentro de este contexto hay que incluir el conocimiento del lenguaje al que pertenecen esas palabras; el uso de dichas palabras”.⁵¹

En la línea del texto anteriormente expuesto, el autor concibe que el significado de las expresiones se encuentra en conexión con el uso, en otros términos, del juego que se lleve a cabo con las mismas; en definitiva, con el propio lenguaje, en un determinado contexto o situación comunicativa, ya sea verbal o escrita. Así por ejemplo, si una persona nos enuncia que va a sentarse en un banco, la manera en que funciona o se usa dicha expresión “banco” en el contexto comunicativo correspondiente y que intuimos

⁵¹ González Castán, O., *art.cit.*, p.62.

atendiendo a la propia proposición en su totalidad emitida, es lo que condiciona su significado, a saber, un lugar donde el sujeto puede reposar, independientemente de cuál sea su figura, constitución ...

Sin embargo, podemos suponer el caso en que dicha persona emplea la citada expresión en otra situación comunicativa, en otro momento, a través de la proposición, a saber, “he contemplado un banco de peces”.

Podemos observar cómo ha variado el uso o juego de la expresión en este otro contexto temporal y enunciativo; lo cual determinará su nuevo significado; pues se hace mención ahora a un lugar donde desarrollan su vida animales de naturaleza acuática.

Como consecuencia de lo expuesto con anterioridad, se deriva que la noción de significado, en Wittgenstein, no resulta ser unívoca, esto es, no se da la existencia de un único significado para una palabra u expresión; sino que hay tantos como usos pueda recibir la misma, por parte de los hablantes de un lenguaje, en distintos contextos comunicativos.

En definitiva, es el contexto determinado, el juego del lenguaje, lo que otorga significado a las expresiones del lenguaje: el significado de “gato” no es el mismo en las distintas situaciones comunicativas, a saber, “el gato es agresivo” o “necesito el gato para proceder a una revisión del vehículo”.

Efectuando el retorno al enfoque fenomenológico, podemos considerar que, sin lugar a dudas, abre una vía alternativa a la filosofía analítica y, al mismo tiempo, enriquecedora en la manera de filosofar y entender el lenguaje en nuestro tiempo.

Además, nociones husserlianas también sometidas a reflexión e investigación, a saber, “cumplimiento cognoscitivo”, así como “decepción cognoscitiva”, nos han permitido establecer un nexo entre el plano epistemológico y el de la propia filosofía del lenguaje.

Podemos considerar que el análisis detenido de la filosofía fenomenológica del lenguaje, tomando conciencia del modo en que se manifiesta la intencionalidad, constituye un elemento motivador para continuar avanzando con el examen de otras cuestiones del pensamiento de Husserl, donde igualmente aparezca esta noción.

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA PERCEPCIÓN Y SUS MODIFICACIONES INTENCIONALES

Husserl, en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, lleva a cabo un análisis de dos fenómenos psíquicos, a saber, la imaginación y el recuerdo, que no constituyen propiamente percepción; sino derivaciones intencionales de la misma.

Tanto el acto de imaginar como el de recordar remiten intencionalmente a la intuición o a la percepción de objetos o, en su caso, estados de cosas, que constan de objetos, constituyendo su diferenciación fundamental la posición existencial o no por la conciencia en relación al objeto.

Por consiguiente, procederemos, en un primer momento, al análisis detenido de dos elementos en relación con el percibir y con sus modificaciones intencionales, que toman como referencia el objeto percibido: la materia y la cualidad.

De esta manera, el tratamiento de estos conceptos fenomenológicos es, en Husserl, hilo conductor de cara a indagar, con cierta profundidad, acerca de la imaginación y el recuerdo, donde resultan ser de aplicación directa, tal y como nos pone de relieve la *Quinta Investigación lógica*, llevando a cabo una ampliación del tema en el primer volumen de *Ideas* (1911).

En el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, en la percepción el objeto aparece propiamente como tal a la conciencia, de modo inmediato y directo por vía de la experiencia sensible; en definitiva, se nos muestra en persona, tal cual, posibilitando simultáneamente el acto intencional intuitivo correspondiente de la conciencia.

Así, por ejemplo, podemos tener conocimiento sensible del exterior de un antiguo edificio situado en el casco histórico de una ciudad y dicha percepción que nos lo presenta a la conciencia, desde distintos ángulos o puntos de vista, otorga la capacidad de referirse intencionalmente a dicho objeto con vistas a percibirlo por escorzos.

Sin embargo y haciendo alusión a los actos intencionales de conciencia, Husserl no únicamente se refiere al aspecto material objetivo de los mismos (en el caso del ejemplo anterior, dicho edificio), sino que también realiza su aparición la noción de “cualidad”, cuya comprensión resultará vital de cara al tratamiento de las derivaciones intencionales de la percepción.

Ambos elementos “son partes eidéticas, cuya diferencia está en el modo respectivo como el acto contiene el objeto: ya sea modo posicional (cualidad), ya como modo referencial (materia)”.⁵²

Materia y cualidad constituyen momentos abstractos o no-independientes de los actos intencionales de conciencia, que no serían

⁵² Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.73.

susceptibles de aislamiento posible si se trataran de modo independiente; pues, al mismo tiempo que se trata de conceptos fenomenológicos distintos, existe una íntima conexión entre los mismos.

En otros términos, todo acto de conciencia cuenta necesariamente con un referente objetivo y, además, se representa a través de una materia o contenido, que se da ya de modo afirmativo o de modo neutral, en función de que la cualidad sea posicional o no.

Para Husserl, la materia es aquello que especifica el acto, a saber, su contenido, que le dota de dirección intencional; en definitiva, la materia es el correlato objetivo que aparece a la conciencia y que resulta susceptible de ser dado desde una multiplicidad de perspectivas.

Así pues, “el mismo contenido puede ser una vez contenido de una mera representación, otra vez contenido de un juicio, en otros casos contenido de una pregunta, de una duda, de un deseo, etc”.⁵³

En definitiva y, en la línea del fragmento anteriormente expuesto, el objeto se puede representar propiamente como tal; pero también puede hacerlo inmerso en distintos contextos lingüísticos, poniendo de manifiesto el perspectivismo que el filósofo aplica a su concepción del objeto y que nos trae a la memoria las *Meditaciones del Quijote* de Ortega y Gasset.

El objeto “seres inteligentes” (más bien sujetos en tanto que sometidos a un proceso de objetivación), puede aparecer a la conciencia como tal, de modo aislado. Sin embargo, podemos poner el caso en que se presentase de modo inherente a un juicio o enunciado (“En Marte hay seres inteligentes”), a un interrogante (¿hay en Marte seres inteligentes?) o a una

⁵³ *IL II*, p.521.

oración desiderativa (“ojalá haya en Marte seres inteligentes”); de este modo, podemos tomar conciencia de que la misma referencia intencional se da con distintas cualidades o tomas de posición.

No obstante, conviene aclarar que “esta multiplicidad de la referencia intencional no se verifica, pues, en un complejo de actos simultáneos o sucesivos, en que el objeto estaría presente intencionalmente de nuevo con cada acto, o sea, varias veces, sino en un acto rigurosamente unitario, en el cual un objeto único aparece una sola vez”.⁵⁴

Para Husserl, el hecho de que el objeto pueda tener presencia desde múltiples perspectivas, no implica que, en función del modo en que se trate, existan diversas vivencias intencionales de conciencia; como si el objeto apareciese una y otra vez en cada uno de ellos, como si se tratase, en definitiva, de objetos distintos.

Retomando el ejemplo, la conciencia, cuando se dirige intencionalmente a “seres inteligentes”, ya sea en el marco de un juicio, de una pregunta, o como tal, no lleva a cabo actos intencionales de distinta naturaleza, pues realmente el contenido material de la proyección intencional es único, variando solo la toma de posición o cualidad.

En síntesis, acto y referencia objetiva, cuando esta última es idéntica, tienen un carácter unitario, independientemente de la multiplicidad en relación con el aparecer del objeto intencional.

Ahora, en segundo lugar, y con la finalidad de someter a examen el otro elemento esencial de los actos de conciencia, a saber, la cualidad, en un sentido amplio podemos entenderla como no posicional o meramente

⁵⁴ *IL II*, p.532.

representativa. Así, Husserl dice que “consideradas en sí y por sí, las materias no son nada más que cualidades, esto es, cualidades representativas”.⁵⁵

Para Husserl, en conexión con la esencia de los actos intencionales de conciencia, referirse a la materia sobre la que descansan intencionalmente dichos actos hace necesario plantearse, desde una óptica existencial y cualitativa ahora, su aparecer.

La cualidad de los actos intencionales guarda relación con la idea husserliana acerca de si el objeto representado, ya sea en sí, en un juicio o en un deseo, lo hace afirmativamente o neutralmente; en otros términos, si resulta ser ponente o no ponente.

En caso de que el objeto o el juicio que lo contiene se dé en un sentido afirmativo, ello significa que la conciencia efectúa una toma de posición existencial, esto es, su acto intencional de referirse al mismo tiene en sí mismo un índice, en el sentido matemático, de doxa o creencia en relación a la existencia o realidad del mismo.

Por el contrario, también nos podemos encontrar un sentido neutral respecto del aparecer del objeto o del juicio, repercutiendo de modo directo en el acto intencional, en la medida en que ahora la conciencia no toma posición ante él, no cree existencialmente hablando.

En definitiva, desde el enfoque fenomenológico husserliano respecto de lo cualitativo inherente a los actos de conciencia, “una representación dada es una representación que representa este objeto de este modo

⁵⁵ *IL II*, p.534.

meramente por virtud de su cualidad representativa diferenciada de esta o aquella manera”.⁵⁶

En dicho fragmento, Husserl deja entrever que los actos intencionales vienen esencialmente marcados no únicamente por un contenido material intencional que se representa a nivel psíquico; sino que sin duda el mencionado contenido es susceptible de presentarse en un doble sentido cualitativo –ponente y no-ponente–, que hará variable la naturaleza del acto intencional.

Pongamos por caso que un estado de objetos, a saber, “la Universidad de Murcia”, se da a la conciencia desde la perspectiva del juicio, a saber, “la Universidad de Murcia se encuentra en la calle Saavedra Fajardo”, ya sea emitido por un tercero o en tanto que figurando por vía escrita en un panel informativo.

En la línea de lo anteriormente expuesto, cuando la conciencia efectúa su dirección intencional, ya sea en el plano cognoscitivo, con el fin de intuir esencias por reducción eidética, ya sea en el plano lingüístico, en el acto de dar significación intencional al propio signo expresivo correspondiente, tiene presencia entonces una materia, a saber, el propio estado de cosas del objeto inmerso en el juicio ya descrito y que constituye la referencia de la dirección intencional.

Pero, por otro lado, decimos también que tomamos posición ante el mismo, esto es, creemos en su existencia en el sentido real, pues suponemos además que estamos teniendo conocimiento sensible de la

⁵⁶ *IL II*, p.537.

“Universidad de Murcia”, así como incluso del lugar en que se encuentra ubicada acorde con lo juzgado.

Sin embargo, también podemos suponer el caso en que un abogado emite un juicio, a saber, “Miguel no estaba en el lugar de los hechos”; sin embargo, el juez no le cree. Ahora la conciencia de este último, en su acto intencional hacia el juicio en sí mismo (materia), no toma posición ante él; en otros términos, este se da de modo no ponente (cualidad).

Proyectando ya la mirada y análisis a la primera de las modificaciones intencionales de la percepción, a saber, la imaginación, hemos de considerar, en primer lugar, en la línea husserliana, que se apoya en la percepción que el sujeto posee del entorno que le rodea, del propio mundo exterior sensible, en el cual los correlatos se presentan una y otra vez a la conciencia.

Y es que, en definitiva, nuestra experiencia del mundo constituye, salvo casos excepcionales, la base de nuestras imaginaciones y fantasías; así, en términos del autor, “es cuestionable si la aprehensión del objeto como presente él mismo (en persona), tan característica de la percepción, no se transforma al punto en una aprehensión imaginativa, en la cual el objeto aparece como dado en imagen”.⁵⁷

Cuando nos planteamos racionalmente si existe alguna relación entre nuestras representaciones imaginativas y los objetos dados en persona perceptiva o intuitivamente, podemos tomar conciencia de que en la práctica totalidad de los casos, cuando la conciencia emprende el acto de

⁵⁷ Husserl, *IL II*, p.577.

imaginar, dichas reproducciones se fundamentan en nuestras observaciones de los fenómenos correlativos exteriores.

Ahora bien, a pesar de dicha relación o conexión intencional entre la imaginación y el mundo físico, sin embargo hemos de tomar conciencia de que obviamente la representación, lo que vemos desde el acto mismo, no tiene por qué corresponderse con los objetos intuitos previamente. Así, por ejemplo, cuando uno se representa un caballo blanco, una montaña nevada o un paisaje muy verde, en imagen, indiscutiblemente dichos actos imaginativos remiten intencionalmente a la intuición directa de objetos o, en su caso, a estados de objetos de la misma índole, respectivamente, y que han contribuido al despertar de nuestra propia fantasía.

De esta manera, la ruptura de la identificación entre imaginación y percepción, no implica que no exista ningún tipo de conexión; de hecho la hay, como no podía ser de otro modo, de tipo intencional; justificando ello la concepción de la primera en tanto que modificación de la segunda.

Ahora bien, en segundo lugar, cabe establecer el interrogante que versa acerca de cómo se comporta la conciencia cualitativamente en el acto imaginativo, en el cual hemos de excluir una representación vacía, pues evidentemente tiene lugar la existencia de una materia objetiva en la misma.

Así pues, dice el filósofo germano que, “por lo que toca a la palabra imaginación, sin duda mienta en el lenguaje usual un acto no ponente; pero tendría que ensanchar su sentido originario por encima de la esfera de la

imaginación sensible, en tal medida que su extensión abarcase todos los correlatos posibles de las aseveraciones”.⁵⁸

En la línea del presente fragmento, el correlato objetivo que aparece como materia de la representación o de la imagen resulta ser de carácter neutral desde una óptica cualitativa, pues la conciencia, en la ejecución del acto, no toma posición en el plano ontológico.

En otros términos, el acto de conciencia no contiene en sí, en un sentido matemático, un índice de creencia en relación a la existencia del objeto representado en imagen; de ahí que hablar de imaginación en el propio lenguaje cotidiano, es hacer alusión a actos de naturaleza no ponente.

Ahora, siendo la finalidad aclarar las ideas que estamos exponiendo, la experiencia, la observación, nos puede presentar e informarnos sobre un cuadro o una estatua, donde se refleja al que fuese monarca español, Alfonso XII; dicha aprehensión sensible puede incitar a la conciencia a imaginar representativamente el sujeto objetivado, con el cual se corresponde, ya sea cuadro o estatua. Sin embargo, clara es la ausencia en el acto de una posición de doxa en relación a aquel correlato neutral; pues se trata meramente de una pintura o escultura que se ha presenciado en un determinado museo o avenida de una ciudad (el personaje físico ya no existe).

De este modo, con el examen de la *Quinta Investigación*, Husserl nos manifiesta la necesidad de enfatizar el carácter cualitativo no ponente en relación con las imágenes humanas, en las cuales se presencian objetos y

⁵⁸ Husserl, *IL II*, p.576

que, además e indagando todavía más en nuestra investigación al respecto, se extiende a los juicios. Así, aclara Husserl que “esto alcanza también, pues, a los enunciados enteros. Los juicios son llevados a cabo, indudablemente, en cierto modo, pero no tienen el carácter de verdaderos juicios”.⁵⁹

Un juicio, en el sentido kantiano, un enunciado con un sujeto (aquello de lo que se habla) y con un predicado (lo que se dice sobre aquello de lo que se habla), ya sea afirmativo o negativo, también es susceptible de reproducirse en imagen; en definitiva, de convertirse en material de nuestra fantasía.

Por ejemplo, podemos imaginar el enunciado, a saber, “el gran eucalipto se sitúa al inicio del puente”, percatándonos de la existencia de un contenido objetivo, esta vez enmarcado en el presente juicio, que no es otro que el propio árbol de gran tamaño.

Del mismo modo, la cualidad continúa siendo no ponente, pues el juicio representado en imagen (vemos el eucalipto, así como su ubicación) es neutral, desembocando ello en que el sujeto, en el acto de imaginar, no cree existencialmente en el objeto juzgado y, a nivel general, en la verdad del enunciado entero.

A continuación, se trata de centrar la atención en otra de las variaciones intencionales de la percepción, a saber el recuerdo como acto ponente y respecto de estas experiencias internas. Mantiene el autor: “son en cierto modo menciones del ser, son percepciones sensibles en el sentido

⁵⁹ *IL II*, p.576.

lato de supuestas aprehensiones del ser en general”⁶⁰. A diferencia de los actos imaginativos, ahora nos encontramos en Husserl un tipo de acto concreto, el de recordar, en el cual el correlato, el objeto o, en su caso, estado de cosas que tiene presencia en el orden representativo ya no resulta ser neutral, sino afirmativo.

Ello significa que la conciencia, a un nivel más particular, el yo, concebido, en el sentido husserliano ya en *Ideas*, como yo puro intencional, foco de los actos, cuando lleva a cabo el acto de recordar, él mismo se caracteriza por un índice de creencia acerca del correlato representativo: ahora el acto es de naturaleza ponente.

Hemos de tomar conciencia de la razón fundamental que incita al filósofo alemán a dicha consideración y que reside en que debemos entender que la toma de posición de la conciencia respecto del objeto en el recuerdo se debe a que este posee un fundamento de tipo sensible.

El acto de reminiscencia en el sentido griego platónico, en el cual se representa algo que vemos, toma como base una intuición o percepción previa del objeto en persona, que hace posible el fenómeno interno que ahora nos ocupa, con la representación correspondiente.

En definitiva, el acto de recordar mienta o se refiere intencionalmente al ser, a la realidad exterior percibida por la conciencia sensorialmente. También esta relación intencional tenía lugar con los actos imaginativos; lo que ocurre es que ahora se da una relación de correspondencia e, incluso, en términos más claros, de identificación entre la materia de la representación y el objeto mismo concreto a nivel físico.

⁶⁰ *IL II*, p.569

Podemos exponer un ejemplo: el acto de recordar un piano antiguo que la percepción sensible nos ha presentado en sí mismo en un museo, incluso en varias ocasiones, por las reiteradas visitas al mismo, y que vemos desde la propia reproducción psíquica, en él hay un soporte material, sensible, a saber el piano mismo intuido.

En definitiva, la conciencia, en la ejecución del recuerdo, toma posición, cree ontológicamente en dicho ser, materia representativa; pues hay una intuición anterior directa en los variados acercamientos al museo de este correlato intencional, que ahora resulta aparecer o darse en relación con esta vivencia interna, de modo esencialmente afirmativo, cualitativamente hablando.

Así pues, en el intento por establecer relaciones entre ambas experiencias internas, decimos que tanto en el caso de la imaginación como en el caso del recuerdo vivimos experiencias psíquicas, existe una materia objetiva que nos reproducimos (no tiene sentido la vaciedad de la representación) y, además, dichos actos remiten intencionalmente a nuestra experiencia, intuición sensible del mundo; de ahí la caracterización husserliana de modificaciones perceptivas.

Sin embargo, desde la óptica cualitativa, “el acto perceptivo y el memorativo son ponentes, siempre que sean referidos a su objeto los contenidos representantes, y el acto imaginativo es no ponente”.⁶¹

⁶¹ Ferrer,U, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.76.

Haciendo alusión a una relación, esta vez, de distanciamiento entre ambos, se mantiene de modo claro en el texto la idea husserliana de que el acto de recordar es referido intencionalmente a un objeto intuitivo, que se corresponde con la representación; de ahí el carácter ponente del mismo; una correspondencia que no debemos aplicar a los actos de imaginación, dada la neutralidad cualitativa del correlato correspondiente.

Ahora bien, nos podemos plantear el interrogante siguiente: ¿la representación memorativa reproduce plenamente el objeto dado en persona con la percepción?

A este respecto, el filósofo alemán nos transmite que “el correlato cualitativo del acto ponente corresponde a éste de un modo totalmente distinto del modo en que la representación de dicho acto o de otro cualquiera corresponde a éstos”.⁶²

Una idea fundamental, en Husserl, reside en que no nos representamos el objeto en el recuerdo tal como lo habíamos percibido de modo directo y sensible; pues basta con detenerse a indagar por un momento, para ser conscientes de que, respecto de la reproducción interna, se pierden detalles en relación al modo en que la experiencia nos presentó dicho fenómeno y correlato de conciencia, con los datos correspondientes.

Así pues, el recuerdo representa parcialmente el objeto mismo, de modo que la identidad entre el correlato físico dado en sí perceptivamente y el que figura representativamente no resulta ser de carácter íntegro.

⁶² *IL II*, p.573.

Por ejemplo: al recordar un árbol de múltiples ramas y frutos, a saber un limonero, acto ponente, vemos un objeto en el plano representativo o reproductivo que se refiere intencionalmente al objeto antes intuitivo. Ahora bien, desde el recuerdo, claro está que observaré racionalmente o intelectualmente el tronco marrón, la copa prácticamente esférica, formada por sus ramas y hojas; en cambio, muy posiblemente no nos percataremos de aspectos, a saber, la mayor o menor antigüedad del árbol, el carácter más o menos fuerte del verdor de sus hojas, las mayor o menor madurez de sus frutos; así como incluso podríamos mencionar el número de ramas o una determinada inscripción que existiese en algún lugar de propio tronco.

De esta manera, la representación memorativa representa el limonero, pero no lo hace completamente; quizá lo que presenciamos desde la interioridad del recuerdo no son más que datos muy generales en relación a como los sentidos nos lo permitieron percibir, con toda una multiplicidad de datos, respecto de los cuales habría que mantener que muchos de ellos se pierden en el acto ponente de conciencia.

Por otra parte, cabe destacar la posibilidad de ayudarnos de algún modo, con vistas a que nuestro recuerdo sea lo más fiel posible al correlato externo.

Por ejemplo, supongamos que la conciencia, al recordar el mencionado árbol, no únicamente se apoyase en los datos de la experiencia, en la intuición previa objetiva, incluso en distintas situaciones; sino que, además, existiese la posibilidad de que nos proporcionasen distintas fotografías que contienen diferentes planos o perspectivas del ser vegetal (por arriba, por abajo, lateralmente o simultáneamente desde distintos lados, respectivamente).

En este caso, resulta obvia la consideración de que la reproducción psíquica si podría reflejar al menos de modo prácticamente pleno el objeto; aunque claro está que no siempre existe dicha posibilidad de encontrarse en posesión de los instrumentos oportunos con tal fin.

Otro aspecto que no debe quedar en el olvido, respecto del recuerdo, reside en que, del mismo modo en que sucedía en el tratamiento de la imaginación, también en el recuerdo los juicios pueden realizar su aparición como materia o contenido representativo.

A este respecto, “exactamente la misma modificación encontramos también en los juicios. Todo juicio tiene su modificación en un acto que se limita a representar aquello que el juicio tiene por verdadero”.⁶³

Para Husserl, el recuerdo también puede despertar enunciados en cuyo interior tengan presencia objetos o estados de los mismos, respecto de los cuales se afirme o se niegue algo y que se presenten igualmente en un sentido afirmativo.

Consecuentemente, la conciencia toma posición sobre el correlato inmerso en el juicio y, en definitiva, el acto de recordar experimenta un índice de doxa o creencia en lo que respecta a la verdad de la totalidad del enunciado que nos reproducimos.

Así, por ejemplo, podemos ver, en el orden representativo, el enunciado predicativo husserliano concebido como materia, a saber, “el cartero pasa apresurado”.

⁶³ *IL II*, p.569.

El correlato de conciencia (el cartero) aparece, desde el juicio mismo representado, de modo afirmativo; esto es tomamos posición acerca de su realidad; al mismo tiempo que también lo hacemos con respecto a lo predicado en el propio enunciado (pasa apresurado).

Y es que el carácter ponente del acto de recordar, esta vez, dicho juicio, se fundamenta o soporta, desde el punto de vista perceptivo o intuitivo, en la experiencia que hemos tenido del cartero (su altura, color del cabello, incluso su aparente estado de ánimo ...); así como en la experiencia de que va acelerado, tal y como se pone de relieve en lo que se dice predicativamente sobre él; en definitiva, en el propio enunciado representado.

Ahora bien, aplicando el inconveniente, al que hacíamos alusión en nuestro análisis de la experiencia interna memorativa, cuando nos representamos el juicio ejemplificado, la representación no refleja de modo pleno o completo la situación que describe.

Se encuentran ausentes aspectos del correlato del juicio (el color de su vestimenta, el tipo de calzado, entre otros posibles), así como también podríamos indicar el carácter más o menos apresurado del cartero en la ejecución de su trabajo; elementos que la percepción sí facilitó el día en que se presenció el suceso.

En definitiva, en el acto de recordar, la representación cuenta con aspectos más genéricos, pero quedan depositados en el olvido otros detalles mencionados con anterioridad, siendo ello síntoma de que el juicio reproducido a nivel psíquico no refleja fielmente la situación descrita (además, difícilmente nos podríamos ayudar en el intento al respecto).

A continuación, con el propósito de sintetizar las ideas fenomenológicas puestas relieve en el capítulo, haremos algunas consideraciones.

Resulta de vital importancia retomar la concepción presente en la *Quinta Investigación Lógica* y que versa acerca de que “en la percepción se nos da un objeto como presente en persona. Lo llamamos presente en persona en cuanto que, fundamentándonos en esta percepción, pronunciamos el juicio de que él existe”.⁶⁴

El objeto fenoménico aparece como tal, directa e inmediatamente en la percepción a la conciencia, sobre la base empírica de la experiencia, condición necesaria para que esta pueda proyectar su tender intencional hacia el mismo.

Al mismo tiempo, dicha posición nos conducía al tratamiento de los dos elementos constitutivos de los actos intencionales, esto es, la materia y la cualidad, de cuya correcta interpretación no podíamos prescindir al proceder a un análisis adecuado y lo más riguroso posible de los actos imaginativo y memorativo, modificaciones intencionales de la percepción.

Mientras que la materia viene constituida por el contenido del acto intencional, en otros términos, por aquello que le dota de especificidad, a saber, el objeto, sin embargo, la cualidad se encuentra en conexión con el carácter afirmativo o neutral de dicho correlato objetivo, ya sea apareciendo de modo individual o en tanto que inmerso en un juicio predicativo.

⁶⁴ *IL II*, p.544.

“Debemos considerar la cualidad y la materia como los componentes absolutamente esenciales de que un acto no puede carecer nunca”.⁶⁵

En definitiva, desde el punto de vista material, tiene lugar la existencia de una referencia fenoménica, soporte del acto de conciencia; por otra parte, desde la perspectiva cualitativa, el doble sentido respecto del modo en que pueden darse el objeto y el juicio conduce consecuentemente al establecimiento de la distinción entre acto ponente y no ponente.

Respecto de los actos de imaginar y de recordar, tanto uno como otro constituyen experiencias psíquicas vividas por la conciencia y contienen en sí mismos, de modo representativo, una materia, esto es, el objeto correlativo; sin embargo, hemos de atender necesariamente al aspecto cualitativo de dichos actos para centrar la atención en su diferenciación.

Respecto de la percepción, “en su función propia implica la creencia en lo percibido, pero se la puede transformar en mera representación o imagen no ponente, si se le sustrae el índice de creencia”.⁶⁶

La imaginación es una modificación intencional de la percepción en la medida en que tiene lugar prácticamente, en la mayoría de los casos, un apuntar intencional hacia el mundo externo o, en otros términos, este constituye la fuente de la cual emanan no solo nuestros recuerdos, sino también nuestras fantasías.

⁶⁵ Para una mejor comprensión de la materia y la cualidad como elementos esenciales de los actos intencionales, consultar: *IL II*, pp.520-524.

⁶⁶ Ferrer, U, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.75.

Deducimos del fragmento antes expuesto que la percepción sensible nos presenta correlatos en persona, tomando la conciencia posición ontológica sobre los mismos en su aproximación intencional; además nos incita a la imaginación, a pesar de que la representación no tiene por qué identificarse totalmente con lo presenciado.

Con el tránsito de la percepción a la imaginación se produce en la conciencia una sustracción de la posición o creencia, lo que permite enfatizar en la esencia no ponente del fenómeno interno, dada la condición de neutralidad del objeto representado.

Así, por ejemplo, la percepción nos puede mostrar en directo un personaje en un cuadro, experimentando la conciencia una posición ante él; sin embargo, cuando reproducimos desde la fantasía el sujeto objetivado correspondiente, no tiene lugar en el acto un índice de creencia en lo que respecta a su existencia real.

En contraposición a los actos de imaginación, no ponentes, hacíamos alusión también al recuerdo como otra derivación intencional de la percepción y resultaba de vital importancia “considerar los actos ponentes como actos ya fundados y admitir, por ende, que no son en sí mismos meras representaciones; sino que están fundados en representaciones, agregándose a la mera representación el carácter de posición”⁶⁷.

Husserl se refiere al acto memorativo como ponente, pues el acto de conciencia de recordar una representación en la que figura una imagen psíquica, se fundamenta perceptivamente en la intuición del objeto, incluso en distintos momentos del tiempo.

⁶⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 559.

Por consiguiente, no se trata de una mera fantasía como ocurre con la imaginación no ponente; en la medida en que ahora el acto se funda sobre una base epistemológica o gnoseológica que lo hace en si mismo ponente, el correlato objetivo y noemático del recuerdo tiene presencia afirmativamente en el orden de la representación (correspondencia entre correlato y materia representativa).

Ejemplificamos las ideas anteriormente expuestas del siguiente modo: podemos tener una intuición de un piano de gran antigüedad y valor histórico en un museo; y con posterioridad intentar proporcionar una descripción del mismo a otro. Obviamente, en dicho intento, interviene el acto memorativo; pues nos reproducimos mentalmente dicho objeto, lo vemos desde la propia interioridad con determinadas características (negro, de gran extensión, adornos en sus laterales que representan determinadas figuras geométricas, de cola ...), con el objetivo de llevar a cabo simultáneamente una transmisión de su esencia a ese tercer sujeto personal.

No resulta complicado detectar cómo el acto es ponente, basándose la creencia ontológica o existencial en relación a la reliquia, que constituye la materia de la representación, en una percepción en persona previa. El juicio que reproducimos, en términos cualitativos, es afirmativo, frente a la neutralidad correlativa que se hacía presente en la imaginación.

Por último y tomando en consideración el interés que Husserl otorga a los juicios en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, hemos de retomar la concepción claramente visible en Husserl de que estos también pueden ocupar un lugar en la representación, bien en la imaginación, bien en el recuerdo.

En este sentido, “los juicios, en cuanto vivencias concretas son, naturalmente, como las cosas, objetos de una posible percepción, fantasía y eventualmente reproducción, aunque no física”.⁶⁸

Se desprende del texto expuesto que los juicios, del mismo modo que ocurre con las cosas mismas del mundo externo, pueden ser materia especificadora, aunque no física, de una relación intencional de conciencia (el objeto se da a esta desde múltiples perspectivas) y, por supuesto, también pueden realizar su aparición desde el punto de vista representativo en el marco de las experiencias psíquicas que han sido objeto de análisis en estas páginas.

Nos podemos representar, ya desde la imaginación, ya desde el recuerdo, el juicio (contenido), a saber, “la fuente se encuentra situada en el interior de la circular como instrumento decorativo”.

Atendiendo a la cualidad, en el primer caso, la conciencia no toma posición respecto del correlato del juicio, lo que se predica del mismo, en definitiva, tiene lugar la ausencia del índice de doxa o creencia en relación al enunciado en su totalidad (neutral).

Por otro lado, en el segundo caso, el acto sí es ponente; pues hay un fundamento intuitivo y empírico en relación a la fuente (desprende agua en distintas direcciones, es blanca ...), así como respecto de la circular en que se decidió ubicar (es de gran tamaño, regula el tráfico con eficacia ...).

⁶⁸ *IL II*, p.556.

La cuestión de la imaginación y el recuerdo serán sometidas nuevamente a examen en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pero ahora será el objeto intencional, concebido en clave fenomenológica como noema el que adquirirá el protagonismo, tal y como se intentará reflejar en las próximas páginas.

CAPÍTULO TERCERO:

LA INTENCIONALIDAD NOEMÁTICA

Con el tránsito de las *Investigaciones lógicas* a *Ideas*, lo cual supone avanzar en el orden del tiempo al año 1913, Husserl centra la atención en el objeto intencional, fenómeno de conciencia, considerado como noema en el propio lenguaje fenomenológico.

Resulta de notable interés someter a examen la manera en que el autor retoma la cuestión de la imaginación y el recuerdo, llevando a cabo una ampliación al respecto; pero sin olvidar una segunda modificación, que guarda relación con la certeza de la creencia, tratadas ambas desde el punto de vista de correlato noemático.

Con objeto de comprender el significado de la intencionalidad noemática, hemos de establecer previamente una distinción fundamental, muy arraigada en la vertiente fenomenológica, a saber, entre noesis y noema.

La relación de conexión íntima entre ambas nociones se hace muy patente en la consideración del autor de que “no hay ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponde específicamente”.⁶⁹

No tiene sentido considerar una vivencia intencional de conciencia, en otros términos, una proyección intencional, sin una referencia objetiva y noemática que le proporcione una especificidad y un sentido a dicho acto

⁶⁹ *Id I*, p.226

de tal naturaleza, sea cual sea la finalidad del mismo (intuición esencial, dar significación a un determinado signo o expresión lingüística ...).

En definitiva, no podemos concebir lo noético al margen de lo noemático; incluso tampoco resultaría coherente hablar de correlato noemático (cualquier objeto intencional), sin un acto intencional donde la conciencia lo dé por realmente existente. En este sentido, lo noemático también requiere lo noético; se trata de una relación recíproca, donde la doble dirección en la manera de entender ambos conceptos deja al margen cualquier intento de establecer fronteras entre los mismos.

Noesis es el término griego que alude al acto de conciencia caracterizado esencialmente por la intencionalidad, que se fundamenta o encuentra su soporte en un objeto intencional o noema que, como fenómeno, realiza su aparición perceptiva personalmente haciendo posible aquella vivencia.

Una primera modificación guarda relación con la variabilidad del objeto intencional en la percepción; pues a pesar de que en esta se dé en persona a la conciencia en tanto que único, sin embargo, el mencionado carácter contiene implícita una multiplicidad respecto del propio modo de aparecer.

“La unidad de una percepción puede de esta forma abrazar una gran multiplicidad de modificaciones que, en cuanto contemplaciones en la actitud natural, atribuimos ahora al objeto real como alteraciones suyas”.⁷⁰

⁷⁰ *Id I*, p.236

El correlato noemático, siendo único, lo cual dota de unidad al acto mismo, es susceptible simultáneamente de aparecer de múltiples modos, a saber, estático, dinámico, desde un ángulo u otro, poniéndose de relieve al respecto una variabilidad en la unidad.

Un ejemplo bastante aclaratorio es cuando contemplamos un árbol en un jardín desde la habitación, apuntando intencionalmente la conciencia en un acto único hacia dicho noema también de la misma esencia que se encuentra en ese lugar.

Al detenernos durante un tiempo, no necesariamente excesivo, nuestra conciencia intuye su modo de aparecer inicial en tanto que quieto; sin embargo, un poco más tarde se da en situación de movimiento, causado este por el viento.

Además, variando nuestra posición espacial, hacia un lado y otro, acercándonos hacia la ventana, se da desde perspectivas distintas; basta con levantar la cabeza o los ojos cuando miramos por ella para detectar que el objeto, apareciendo desde la unidad y dotado de determinados ingredientes noéticos (con su color, con su tronco, con sus ramas) se está modificando en nuestra percepción.

En términos de Husserl, “frente al idéntico árbol que aparece en cuanto tal, con la idéntica forma objetiva de su aparecer, quedan las diferencias en el modo de darse, variable o cambiante de una forma de intuición a otra y según las restantes formas de representárselo”⁷¹.

⁷¹ *Id I*, p.243

En definitiva, el hecho de que el objeto aparezca en persona en la percepción, en cuanto tal, con determinadas notas esenciales y objetivas que le son intrínsecas (su forma, color, extensión); no implica dejar en el olvido la posibilidad de que se represente de múltiples modos, debiendo la conciencia captar dicha capacidad de modificación noemática.

El interrogante que nos podemos plantear ahora es el siguiente: ¿podríamos hacer alusión igualmente a la variabilidad del objeto noemático también en la representación psíquica, tanto en la imagen como en el recuerdo?

La respuesta pasa por retomar la caracterización que llevábamos a cabo de la imaginación y el recuerdo como modificaciones intencionales de la percepción; pues tiene lugar una dirección intencional respecto de ambos fenómenos psíquicos hacia el objeto o, en su caso, estado de cosas auténtico. “La representación remite por su propia esencia fenomenológica a la percepción, por ejemplo, el acordarse de algo pasado implica, como ya advertimos anteriormente el haber percibido”⁷².

La percepción, la experiencia sensible que poseemos del mundo externo, de las cosas mismas, constituye el fundamento en la práctica totalidad de los casos de todas nuestras libres fantasías y recuerdos, de ahí que la relación entre estas experiencias internas y la propia percepción, las primeras como modificaciones o alteraciones intencionales de la segunda, se encuentre muy lejos de ser cuestionable.

En el caso del recuerdo, cuando contemplamos representativamente un objeto, tal como se indica en el fragmento, tiene lugar una base

⁷² *Id I*, p.244

cognoscitiva, esto es, una percepción previa; pero también en el caso de la imaginación, se obra habitualmente sobre intuiciones sensibles encaminadas hacia el mundo externo y que suscitan una representación determinada.

La observación de diversos elefantes, de mayor y menor tamaño, de color más o menos claro ...impulsa y orienta a la conciencia a reproducir imaginativamente un ejemplar al respecto, incluso a nuestro propio gusto.

Ahora bien, si tiene lugar una relación noética de tipo intencional, parece claro y evidente que también debe existir una conexión en el ámbito propiamente noemático; de hecho hablar de variabilidad objetiva en la percepción conduce a realizar un tratamiento de la misma, esta vez en el orden representativo o reproductivo.

Por consiguiente, extendemos esta primera modificación noemática que tiene presencia en la percepción también a la propia interioridad de la conciencia, en otros términos, el objeto también se hace variable en sí mismo en los actos de fantasía y memorativo.

Así, retomando el ejemplo del árbol en la representación de un acto de conciencia imaginativo, le es intrínseca una multiplicidad de modos de ser. Ello quiere decir que lo vemos en la imagen de distintas maneras, a saber, desde un plano puramente superior (copa) o en tanto en conteniendo además parte de su plano inferior (tronco), o en su totalidad. Además, no necesariamente estático en todos y cada uno de los ángulos en que se nos representa (podemos concebir dicha multiplicidad como diversos grados de fantasía).

Por otro lado, de igual modo, “pueden surgir recuerdos caracterizados como recuerdos que han sido vividos y la mirada puede dirigirse a través de ellos a lo recordado de segundo grado”.⁷³

Cuando recordamos un objeto del cual tuvimos experiencia en algún momento, tenemos la posibilidad de vivirlo de múltiples modos en el orden psíquico; de modo que la modificación del correlato noemático se hace patente también en el acto memorativo, residiendo esta en su propia variabilidad en relación a los modos de aparecer.

Por consiguiente, en esta línea, la conciencia posee la capacidad de fabricar, tomando como punto de partida un recuerdo único, otros de segundo grado, en función de sus modificaciones y, en definitiva, de las diversas formas en que lo puede ir viviendo.

Así, cuando nos representamos un reloj de pared que se ha puesto en funcionamiento recientemente, se da el objeto único desde diversas parcelas del mismo, con el péndulo estático inicialmente, posteriormente en movimiento, poniéndose de manifiesto los recuerdos de segundo orden que podemos ir viviendo en el marco de un recuerdo único.

Obviamente, tras una reflexión, podemos considerar inconcebible la posibilidad de que podamos recordar el objeto en tanto que modificándose (en distintos grados), al margen de aquella percepción previa que lo hizo comparecer en persona a la conciencia, precisamente desde una multiplicidad fenoménica (con nuestros desplazamientos de posición, de cabeza ...).

⁷³ *Id I*, pp.245-246.

Advertimos cómo la ampliación en *Ideas* sobre la percepción, la fantasía y el recuerdo es enfocada por el autor a la luz de la intencionalidad noemática: en el centro de interés se encuentra el fenómeno intencional, correlativo y noemático de conciencia, con su carácter de modificación.

Así, “en el recuerdo nos paseamos por Dresde y el Museo. Podemos luego y siempre dentro del recuerdo, vivir en la contemplación de los cuadros y encontrarnos en los mundos de éstos. Vueltos, un poco más tarde, hacia la sala de cuadros pintada, en una conciencia centrada en torno a una imagen de segundo orden, contemplamos los cuadros pintados en la sala”⁷⁴.

Husserl ejemplifica de este modo entretenido y motivador cómo la percepción sensible mostró directamente a la conciencia el museo visitado en su momento (la extensión y forma de sus salas, cada uno de los cuadros cuya exposición tenía lugar en una de ellas, el color del suelo, sus altas puertas ...). Dicha intuición permite con posterioridad que la conciencia recuerde con agrado la estancia en aquel lugar, proyectándose como materia representativa única del acto memorativo el propio museo íntegro como estado de cosas objetivo.

Ahora bien, trascendiendo hasta la unidad noemática que caracteriza a la representación podemos, a través del propio recuerdo, viajar por ese pasillo, entrar en cada una de las salas, detenernos en cada cuadro introduciéndonos en la fantasía que representan, incluso hablar con aquella persona que nos orientó en todo momento para conocer todos y cada uno de los lugares trascendentes del museo.

⁷⁴ *Id I*, p.247

Y es que “todo noema puede estar inserto en un complejo más amplio, que es él mismo noemático. Este es el caso cuando se trata de actos y correlatos de actos que incluyen otros actos, u otras representaciones”.⁷⁵

Vuelve a deducirse, en este sentido, cómo es posible la configuración en el ámbito psíquico de representaciones de segundo orden o, en otros términos incluso más aclaratorios, una sucesión de variables grados de recuerdos en el contexto de un acto memorativo único donde tiene presencia una imagen correspondiente a una materia única.

A continuación, avanzando en nuestro examen en *Ideas*, nos referimos a una segunda modificación no menos digna de atención y que se encuentra en relación con la certeza de la creencia respecto de un correlato noemático percibido.

“De las formas de intuición, la originaria es la percepción por cuanto designa la presentación original y originaria del objeto”.⁷⁶

Hemos de concebir necesariamente la noción de “verdad” o “certeza” en relación con el modo originario, esto es, con la percepción, donde el objeto se presentó a la conciencia de modo personal teniendo lugar una visión original respecto del mismo.

Ahora bien, cuando dichos datos pasan a configurar posteriormente una determinada creencia, no podemos considerar que la certeza que caracterizaba dicha percepción originaria en relación al noema y correlato

⁷⁵ Peñalver, P., o.c., p.90

⁷⁶ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.77.

de conciencia corresponda también esencialmente a nivel dóxico de forma indiscutible e inamovible.

En definitiva, cuando la conciencia lleva a cabo el ejercicio de representarse un objeto de determinada manera, con unas notas de forma, color, entre otras, resulta completamente normal considerar una toma de posición, pues creemos que el objeto es tal cual nos lo reproducimos en nuestra creencia.

Así, la percepción pudo mostrarnos originariamente información acerca de un cuadro donde figuraba un entorno natural, a saber, el mar completamente azul con altas olas que lo ocupa prácticamente en su totalidad, así como unas rocas de forma cuadrada que se hacían ver en los extremos.

Y, cuando nos representamos en el orden dóxico dicho objeto o correlato, con los datos sensibles correspondientes que aportó la percepción, incluso para proporcionar una descripción a un tercero, habitualmente tendemos a tomar dicho acto interno como ponente, en la medida en que contamos con la certeza de lo que vemos a nivel psíquico, sin considerar la posibilidad de existencia de algún margen de error.

Husserl nos previene de que “hay que tener cuidado con esta expresión [actos ponentes o téticos], porque, aunque alude a un acto, a un tomar posición en un sentido especial, justo esto debe quedar fuera de consideración”.⁷⁷

⁷⁷ *Id I*, p.249

En definitiva, desprendemos del texto anteriormente expuesto que cuando tiene lugar representativamente un objeto definido por unas notas, evidentemente experimentamos un tomar posición; sin embargo, la certeza inicial que tenemos sobre nuestra creencia acerca del correlato objetivo intuitivo es susceptible de degeneración en otros términos, a saber, la probabilidad, la duda, la pregunta e incluso la falsedad, o bien de confirmación en sus mismos términos.

Retomando el ejemplo anterior, inicialmente nuestra representación del cuadro puede presumir de certeza; sin embargo después y teniendo en cuenta precisamente que el recuerdo no reproduce plenamente lo intuitivo, puede emerger la sospecha de que las olas fuesen de un tamaño gigantesco y, por consiguiente, superior todavía al que aparece en la propia representación, o que no todas las rocas tuviesen la misma forma.

Es precisamente en este momento cuando pasamos a expresar nuestra creencia de diferente modo, a saber, “es probable que las rocas fuesen cuadradas”, “es dudoso que el mar presentase un color azul claro en todo el cuadro” o “¿realmente no eran de mayor tamaño las olas?”

Además, cabe la posibilidad de que las rocas que se dan a nivel dístico no fuesen tales, sino que se tratase de un determinado fondo marrón que el artista pretendió dar a su obra de arte con la finalidad de resaltar el fuerte oleaje del mar, de manera que, en este sentido, la creencia degenerase de un extremo a otro, esto es, desde la certeza primera hasta la falsedad (pudimos no percibir adecuadamente el cuadro al contemplarlo a cierta distancia).

Husserl nos explica en *Ideas* esta segunda modificación noemática cuando mantiene que “el modo de la creencia cierta puede pasar al de la mera sospecha o conjetura, o al de la pregunta y la duda y, según el caso, tomará lo que aparece (y caracterizado como originario, reproductivo, etc., en aquella primera dimensión de características) las modalidades de ser que decimos posible, probable, cuestionable, dudoso”.⁷⁸

La percepción sensible es garantía de certeza, permite presenciar el objeto en su versión original, en contacto directo y físico con el mismo; sin embargo, cuando se procede al constructo psíquico de una creencia en relación al mismo y que contiene de modo inherente determinados datos, a pesar de que estos sean provenientes de la experiencia, sin embargo no debemos atribuirle una certeza permanente, dejando en el olvido la posibilidad de modificación.

Tal y como se indica en el fragmento, el modo inicial de certeza respecto de una creencia puede modificarse en otros modos, a saber, duda, sospecha, probabilidad y, por supuesto, falsedad por la posibilidad de percepción inadecuada, en definitiva, unos términos a los que ya hemos aludido con cierta insistencia.

“La cosa parece un hombre. Luego sobreviene una sospecha opuesta: pudiera ser un árbol que se mueve y que en la oscuridad del bosque tiene un aspecto parecido al de un hombre que se moviese”⁷⁹.

⁷⁸ *Id I*, p.250.

⁷⁹ *Id I*, p.250

Suponemos el caso en que observamos un individuo humano moviéndose a lo lejos, nuestra percepción originaria nos presenta dicho sujeto objetivado en persona y ciertamente.

En cambio, nuestra creencia posterior, marcada por un estado de certeza en un primer momento, varía después, pues la conciencia vive la posibilidad de que se tratase de un árbol que agita sus ramas por su fuerte viento, resultando ser la situación de carácter similar al de un hombre que levanta y baja de modo continuo sus extremidades superiores.

Ejemplificamos, de esta manera, una vez más, como la certeza de la creencia respecto de lo percibido se modifica, efectuando el tránsito a otras modalidades dóxicas (sospecha, duda, probabilidad): “es dudoso que se tratase de un hombre moviéndose” o “es probable que lo que tuvo lugar realmente fue un árbol agitado por el aire”, y es que la oscuridad de la noche en aquel bosque pudo provocar una ilusión.

Un último aspecto en relación con las diversas modalidades como modificaciones en el orden dóxico lo constituye el caso en que percibimos un noema externo determinado y en función de cómo enfoquemos lo observado intuimos una figura u otra.

Además, cuando los datos empíricos de la percepción acerca de dicho noema acceden a la conciencia, llevando a cabo esta el acto noético de representarlo, sucede de igual modo que relativamente a la manera en que lo intuyamos en nuestra creencia la materia dóxica que figurará o que veremos, siendo única, sin embargo, será variable.

Husserl nos dice que “en el mismo sentido generalizamos el sentido del término de modalidades dóxicas, bajo el cual comprendemos, frecuentemente además con consciente ambigüedad, los fenómenos noéticos y noemáticos paralelos”.⁸⁰

No debemos descartar el hecho de que un correlato noemático se pueda mostrar a la conciencia de modo ambiguo desde la propia percepción y que, dependiendo de como proyectemos nuestro centrar la atención, nos encontremos con una realidad u otra, tratándose del mismo signo sensible y de las mismas sensaciones.

Un ejemplo de la ambigüedad perceptiva sería el de una vasija: nuestra conciencia, cuando apunta intencionalmente hacia dicho objeto, puede intuir la vasija, pero también puede captar dos rostros que se miran de frente, ello en función de cómo se orienten nuestra observación y atención.

Además, hemos de tomar en consideración que dicha ambigüedad respecto del objeto también se haría patente a nivel representativo, en la medida en que en nuestra creencia podemos vivir el objeto de una manera u otra, acorde con el propio modo en que intuyamos la materia única que nos aparece.

Así, el modo cierto de la creencia inicialmente en una primera intuición de conciencia, a saber, “se trata de una vasija blanca”, se modifica en otras modalidades, en definitiva, en otros términos dóxicos: “es dudoso que se trate de una vasija” o “¿no se tratará de dos caras que se observan frontalmente?”.

⁸⁰ *Id I*, p.251

Procedemos ahora, avanzando en nuestra lectura e investigación en *Ideas*, al examen de otras dos cuestiones: por un lado, la afirmación y la negación como niveles de conciencia y, por otro lado, la modificación de neutralidad.

Una nueva modificación considerada por Husserl de grado superior es la que tiene que ver con la repulsa y, en contraposición a ella, con el asentimiento como niveles de conciencia desde el punto de vista de la percepción y del objeto intencional, correlato noemático.

Concretando a nivel conceptual, aludimos a los actos de afirmar y negar, que constituyen vivencias de naturaleza intencional; pues apuntan intencionalmente al objeto, bien repulsado o tachado, bien confirmado o asentido, respectivamente.

“Toda negación es negación de algo y este algo nos hace retroceder a alguna modalidad de creencia. Noéticamente es, pues, la negación, modificación de alguna posición; esto no quiere decir de una afirmación, sino de alguna posición en el sentido lato de cualquier modalidad de creencia”.⁸¹

Cuando la conciencia o, más particularmente, el yo puro como residuo fenomenológico en ella experimenta la negación, ello significa la tachadura del correlato objetivo respecto de su ser, de modo que este queda abolido desde una perspectiva ontológica.

⁸¹ *Id I*, p.254

Al centrar la atención en el fragmento citado, detectamos la concepción fenomenológica de la negación como modificación o variación de un tomar posición y, por consiguiente, de una creencia en relación al objeto, existencialmente hablando. Se trata, en última instancia, de una modificación que transcurre igualmente en el ámbito dóxico.

Así, por ejemplo, podemos poner por caso que el yo puro se representa un unicornio, llevando a cabo simultáneamente el acto de negar su existencia, en otros términos, la tachadura de su verdad como realidad sensible, esto es, no tiene lugar la vivencia de la posición o índice de creencia al respecto (en el capítulo anterior se procedía precisamente a la consideración del acto de fantasía como no ponente).

En definitiva, la negación de conciencia es sinónimo de repulsa, abolición posicional, teniendo lugar una dirección intencional hacia el objeto precisamente repelido o cuyo ser se pretende tachar, independientemente de que este pueda darse objetivamente en la representación psíquica (en el ejemplo anterior, el unicornio es materia neutral de un acto imaginativo).

Por otra parte, “así como la negación tacha, dicho figuradamente, la afirmación subraya, confirma, asintiendo a una posición, en lugar de abolirla como la negación”.⁸²

La afirmación es, en Husserl, el polo opuesto a la actitud de repulsa y ha de entenderse con el significado de “asentimiento”, “confirmación”, “subrayado” por parte de la conciencia pura en relación al correlato

⁸² Para un mayor entendimiento respect de la afirmación y la negación como niveles intencionales de conciencia en relación con el correlato noemático; consultar: *Id I*, pp.254-256.

noemático. Ahora tiene lugar igualmente una remisión intencional hacia el objeto, pero esta vez siendo inherente a él el carácter de afirmado, contrariamente a lo que sucedía respecto de la intencionalidad de la negación.

Nos sirve como ejemplo un recuerdo: cuando una determinada materia o contenido, a saber, un jarrón de flores aparece en la representación de un acto memorativo, la actitud del yo puro es afirmativa en relación al objeto que contemplamos interiormente, pues asiente a una posición ontológica quedando este confirmado o subrayado en su ser (hubo una intención previa que precisamente hacía ya al acto ponente).

Llevando a cabo una leve prolongación de la temática, el interrogante reside ahora en cuestionarnos la posibilidad de grados de modificaciones respecto de la negación y la afirmación.

En este sentido, “se produce una cadena idealiter infinita de modificaciones reiteradas. Así, en el primer grado, el no inexistente, el no imposible, no es incuestionable, no es improbable, etc”.⁸³

Resulta perfectamente coherente la consideración de que la actitud afirmativa intencional de la conciencia por la que un correlato noemático queda confirmado (asentimiento posicional), es susceptible de derivación en ciertas expresiones, a saber, la existencia, la probabilidad, la posibilidad o la cuestionabilidad.

Obviamente cuando tomamos posición sobre la existencia de un objeto intencional, por ejemplo un hermoso y antiguo eucalipto que la

⁸³ *Id I*, p.255.

percepción nos presentó en persona de modo original, implicando ello el subrayado de su ser, podemos predicar del mismo que es posible o probable que sea centenario o que es cuestionable el valor que se le concede a nivel social a dicha reliquia natural.

De este modo, nos damos cuenta cómo el acto de afirmar ha derivado en la conciencia en lo que podemos denominar modificaciones reiteradas y, de igual modo, ocurre en el caso de la negación, realizando su aparición una cadena de variaciones, esta vez de signo opuesto, proyectadas sobre el correlato noemático repulsado, como la imposibilidad, la improbabilidad, la cuestionabilidad, además de la propia inexistencia.

Un último ejemplo reside en percibir a nivel sensible un cuadro donde figura un verde paisaje. Podemos imaginar dicho objeto, representárnoslo, incluso introduciéndonos en dicha fantasía como si diésemos un relajante paseo por él.

Haciendo referencia a lo que es de interés aquí, la conciencia, en este caso, se comporta desde una óptica negativa intencional hacia lo negado, no toma posición cualitativa sobre el paisaje; una abolición que desemboca precisamente en su tachadura.

Los predicados que vienen al caso ahora, a saber, “no es posible que desprenda un buen aroma” o “es cuestionable que uno de los árboles sea un olmo”, deben ser concebidos en tanto que modificaciones, alteraciones reiteradas de la previa creencia primaria como nivel de conciencia.

Una última cuestión que viene a colación en la intencionalidad noemática es la modificación de neutralidad, que debe ser entendida

también en el marco de la creencia o de la representación y donde la conciencia trasciende los propios actos intencionales de afirmación o negación respecto del objeto.

“Esta modificación no tacha, no efectúa nada; es en la conciencia el polo opuesto de todo efectuar: su neutralización. Está encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, dejarlo indeciso”.⁸⁴

Husserl considera que en la actitud neutral de conciencia, esta se limita al acto de representar un objeto, pero dicho correlato noemático no resulta afirmado, confirmado ni tampoco negado, tachado.

Por consiguiente, se produce una pérdida de fuerza respecto de la posición, en otros términos, la conciencia se abstiene de cuestionarse acerca del ser del objeto, al margen de que pueda tener lugar una suposición al respecto, y ese es el sentido en que ahora hemos de considerar la puesta entre paréntesis del aspecto cualitativo.

En definitiva, con la conciencia neutralizada pensamos, construimos imágenes psíquicas, pero no proyectamos la mirada hacia el mundo externo, en relación a la propia existencia de las cosas: la modificación de neutralidad constituye una modificación de la posición de creencia.

Consecuentemente, de la suspensión de la posición se deriva que los correlatos de conciencia no son susceptibles de predicaciones, a saber, aquellas modalidades dóxicas que se presentaban como afirmaciones y negaciones.

⁸⁴ *Id I*, p.258

Sea que la conciencia se represente, por ejemplo en un cuadro, una materia objetiva cualquiera, a saber, un parque dotado de verdes jardines, una fuente y abundantes lugares donde reposar, sin embargo no efectúa el acto de asentimiento o repulsa en lo referente a la existencia del parque representado.

El interrogante ahora es: ¿podemos llevar a cabo un ejercicio de identificación entre la actitud neutral respecto del correlato noemático y la de fantasear, teniendo en cuenta que en esta última también el objeto es representado de modo original sin una intuición previa como ocurre con la vivencia memorativa?

En el terreno fenomenológico se toma constancia de “la cuestión de un peligroso equívoco de la expresión mero pensar, o lo que es lo mismo, hay que evitar una confusión muy fácil, a saber, la de la modificación de neutralidad y la fantasía”.⁸⁵

No debemos olvidar que cuando nos representamos un determinado objeto desde un acto de imaginar, realmente casi siempre nos encontramos vueltos hacia el mundo físico, pues es precisamente la contemplación u observación de los objetos extramentales lo que incita el despertar de la fantasía.

Respecto de la imaginación, por una parte, el acto en sí mismo de representar o fantasear es no ponente; en cambio, por otra parte y poniendo el énfasis en su carácter de modificación intencional de la percepción, podemos indicar que tiene lugar una posición de creencia en relación con

⁸⁵ *Id I*, p.261

los objetos que se han dado en persona en la experiencia sensible y que acaban afirmados o confirmados existencialmente por la conciencia. Ello significaría que la fantasía no se encuentra exenta de cualidad y aquí reside la razón de la ruptura de la unidad entre esta y la propia neutralidad, tratándose pues de modificaciones de distinta naturaleza.⁸⁶

Podemos suponer el caso en nos representamos un hermoso caballo blanco: si lo hacemos desde la fantasía, el objeto que figura como materia de la representación queda finalmente negado o tachado por la no toma de posición; sin embargo, si dicha imagen psíquica se encuentra en el marco de una acto de modificación de neutralidad de conciencia, entonces el mero pensar deja indeciso el ser de su objeto, dicho de otro modo, coloca entre paréntesis el componente cualitativo posicional.

“Vueltos a la imagen (no a aquello de lo que es), no aprehendemos como objeto nada real, sino justo una imagen, una ficción. El aprehender tiene la actualidad del estar vuelto el yo hacia algo, pero no es un aprehender real”.⁸⁷

Cuando lo neutralizado se reproduce en la propia conciencia y captamos neutralmente un contenido que se nos transmite, se lo capta a modo de imagen, no aparece como objeto existente o inexistente y, por tanto, al margen de cualquier modo de posición. Nos puede servir como ejemplo la situación en alguien nos habla, nos representamos el contenido de su trasmisión verbal, en otros términos, le escuchamos pero no afirmamos ni negamos al respecto, no tomamos posición sobre lo que nos dice, producto de la propia neutralidad con que nos comportamos.

⁸⁶ Sobre las diferencias entre imaginación y fantasía, SARAIVA, M^a.M., *L'imagination selon Husserl*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.

⁸⁷ *Id I*, p.267

A modo de síntesis de lo expuesto, Husserl somete a examen en *Ideas* diversas modificaciones o variaciones enfocadas a la luz del objeto, correlato noemático de conciencia; mientras que en los capítulos anteriores dedicados a la filosofía del lenguaje y a la percepción con sus derivaciones o modificaciones intencionales, era lo noético el elemento central a analizar tal como lo propone en *Investigaciones lógicas*.

En palabras de Husserl: “Volvamos nuestra mirada todavía algo más a la esfera de la conciencia, e intentemos descubrir en los principales modos de conciencia, las estructuras noético-noemáticas”.⁸⁸

Se trata de efectuar un retorno a la idea de que la conciencia se encuentra organizada de modo noético-noemático, pues por un lado hemos de distinguir adecuadamente entre ambas nociones; pero, por otro lado, no ha de quedar algo al margen de su relación, ya que son términos que se requieren bidireccionalmente.

Hablar de “noesis” es aludir a los actos intencionales proyectados por la conciencia y que generalmente tienen una referencia objetiva, ya sea con un fin gnoseológico (intuición de conexiones esenciales), lingüístico (dar significación a una determinada expresión).

“Noema”, por su parte, remite al objeto, fenómeno intencional y correlato externo de conciencia, cuya presencia o aparición le confiere sentido a la propia vivencia intencional, en tanto que soporte o fundamento de la misma.

⁸⁸ *Id I*, p.222

Sin embargo, la concepción husserliana de la conciencia en tanto que poseyendo una estructura noético-noemática deja entrever una conexión conceptual evidente, pues, por una parte, ¿hasta qué punto podemos considerar una vivencia intencional sin un correlato noemático que la concrete? y, por otra parte, ¿debemos fenomenológicamente concebir un objeto como auténticamente existente sin un acto noético intencional hacia el mismo que le permita gozar de dicha propiedad?

Una primera modificación tenía que ver directamente con el plano epistemológico, con el fenómeno de la percepción, residiendo ésta en la variabilidad del correlato noemático en relación con su aparición a la conciencia y que también es aplicable, tal y como hemos estudiado, a la representación.

En la percepción empírica, el objeto se da en persona, se trata de una visión original del mismo; sin embargo, resulta ser de especial interés con el tránsito de *Investigaciones lógicas* a *Ideas*, la consideración de que a la unidad del objeto noemático le es inherente una multiplicidad fenomenológica.

Así pues, “vemos un árbol que no ha mudado de color, del suyo, el color del árbol, mientras que las posiciones de los ojos, las orientaciones relativas cambian muy diversamente, la mirada peregrina sin cesar por el tronco y las ramas, mientras que a la vez nos acercamos y así hacemos fluir de diverso modo la vivencia de percepción”.⁸⁹

Husserl presenta de este modo un ejemplo bastante simbólico al respecto; pues cuando percibimos originalmente el árbol, la materia es

⁸⁹ *Id I*, p.237

única, con determinadas notas esenciales, su figura, su color; en cambio, podemos detectar cómo al mismo tiempo fluye o se modifica.

Un mero desplazamiento espacial de aproximación, sucesivos movimientos de cabeza y de ojos permiten a la conciencia intuir el correlato desde distintos ángulos, por el tronco, por determinadas ramas u otras, incluso si continuamos variando nuestra orientación ante el objeto, nos percataremos de que sigue variando en su modo de aparecer.

Lo mismo sucede con la imaginación y con el recuerdo; basta con detenernos durante unos instantes en una representación correspondiente a un objeto, sea cual sea, nos daremos cuenta de que la materia siendo única; sin embargo, se hace presente de modo variable: vemos internamente distintos grados de fantasía; así como recuerdos fundados sobre un única reproducción memorativa, en función del acto que hayamos decidido efectuar.

“En la unidad de un fenómeno de representación, podemos encontrar, junto a representaciones de percepciones, representaciones de recuerdos, de expectativas, de fantasías, etc, en que las respectivas representaciones pueden ser de cada uno de estos tipos, y todo ello en distintos grados”.⁹⁰

Del mismo modo que sucede en la percepción, es verdaderamente fascinante cómo el autor nos explica que también el objeto se modifica representativamente en la fantasía y en el recuerdo dando lugar a distintos grados de representaciones en las cuales nos podemos recrear.

⁹⁰ *Id I*, p.246

Podemos pasearnos por el recuerdo que poseemos acerca de un hermoso parque con tres verdes jardines, y observarlo a nivel psíquico desde cada uno de ellos, el primero decorado con flores de un color muy vivo, el segundo dotado de dos eucaliptos que desprenden un especial aroma y el tercero dotado de una muy reluciente hierba.

En definitiva, podemos disfrutar durante unos momentos de distintas imágenes memorativas tratándose de un estado de objetos único como materia representativa de nuestro acto o, lo que es lo mismo, de diversos grados de recuerdos.

Lo mismo sucede con la imaginación, esto es, podemos fantasear una determinada materia objetiva y sumergirnos intelectualmente en representaciones de segundo grado, dada la multiplicidad con que se nos presenta en el seno de la propia unidad noemática.

Una segunda modificación estudiada tenía que ver con la certeza de la creencia, cuyo carácter de permanencia resulta más que cuestionable y es que, para Husserl, lo cierto reside en lo originario, esto es, en la percepción que presenta el correlato noemático en tanto que dotado de originalidad.

Sin embargo, hemos de considerar a nivel dóxico que “igualmente podemos vivir la conciencia de la posibilidad (en la sospecha), o en la mera pregunta y la duda, dirigida la mirada a lo que está ahí consciente para nosotros como posible, cuestionable, dudoso”.⁹¹

Y es que dicha certeza es variable, en otros términos, se modifica en otras modalidades de creencia, en el contacto directo con el texto, la

⁹¹ *Id I*, p.253.

posibilidad, la sospecha o la duda, el interrogante e incluso la falsedad por no haber percibido en su momento de forma adecuada el fenómeno intencional y noema correspondiente (en el propio desarrollo del capítulo ofrecemos un caso que ejemplifica en gran medida esta segunda modificación).

Otro aspecto central que nos ha ocupado lo constituían, en conceptos del propio autor, los niveles superiores de conciencia, a saber, la negación y la afirmación, cuyo tratamiento no podía realizarse independientemente de la toma o no de posición de la conciencia respecto del objeto.

En definitiva, la comprensión de la noción de “cualidad” en las *Investigaciones lógicas* resultaba ser vital para el entendimiento posterior de otras cuestiones como las derivaciones intencionales de la percepción, la relación de distanciamiento entre la negación y la afirmación o la propia modificación de neutralidad por parte de la conciencia al estado de cosas objetivo.

En *Ideas* encontramos la concepción que versa acerca de que “en el objeto que aparece en cuanto tal, aprehendemos lo negado, afirmado, lo posible y cuestionable, etc”.⁹²

La negación y la afirmación configuran una modificación de grado superior, la primera como sinónimo de repulsa y la segunda de asentimiento por parte de la conciencia en relación con el objeto.

Por último, cabe indicar que existen modificaciones que se derivan, a su vez, de la negación y de la afirmación intencionales respectivamente:

⁹² *Id I*, p.257

cuando el objeto es negado por la conciencia, de dicha actitud de repulsa se derivan la inexistencia, la imposibilidad, la incuestionabilidad; en contraposición a las propias modificaciones que resultan cuando el correlato noemático queda asentido y que se traducen en expresiones, a saber, “es existente”, “es posible que” o es “cuestionable que”.

Por último: la modificación de neutralidad. “Nosotros usamos las expresiones de tal suerte que, haciendo honor a nuestros análisis, empleamos el término general de representación, dejando indeciso si la posición correspondiente es propiamente como tal o neutralizada”⁹³.

La actitud neutral de conciencia queda reducida a la mera representación, dicho de otro modo y términos de Husserl, al mero pensar, de forma que ahora no estamos vueltos hacia el mundo externo al quedar entre paréntesis el aspecto posicional, la cualidad como constituyente de los actos intencionales de conciencia. La conciencia se limita a representarse un objeto o estado de cosas, pero no toma ni deja de tomar posición ontológica en relación al correlato objetivo y noemático, de manera que la modificación de neutralidad constituye una modificación de la posición que va a quedar claramente en suspensión, se anula, lo cual no ocurría en los casos de la negación y la afirmación.

Consecuentemente, al dejar indeciso el ser del objeto no resulta para nada coherente poner de relieve predicaciones en relación al mismo (posibilidad, imposibilidad, duda o sospecha, cuestionabilidad ...), que realizaban su aparición como modalidades dóxicas y también derivadas respecto de los niveles superiores de conciencia.

⁹³ *Id I*, p.261

De esta manera, el estudio en *Ideas* de estas modificaciones en relación con la intencionalidad noemática pone fin a la primera parte de nuestra investigación sobre la intencionalidad objetivante; pues efectuamos el tránsito ahora a una segunda parte cuya temática no dejará de ser menos atractiva.

SEGUNDA PARTE: EL YO Y EL ALTER EGO EN LA INTENCIONALIDAD

Un tema de gran relevancia que nos va a ocupar seguidamente guarda relación de modo directo con la aparición del yo en el sistema fenomenológico de Husserl, concebido fundamentalmente como “yo puro” y cuya afirmación de existencia tiene lugar en el primer volumen de *Ideas*.

Ahora bien, el tratamiento de la noción de “yo” implica necesariamente la realización de un previo análisis del método fenomenológico, en concreto, en lo que respecta al procedimiento de la reducción trascendental o epojé; pues precisamente constituirá en Husserl la vía de acceso al concepto fenomenológico que ahora nos ocupa.

No obstante, conviene aclarar un aspecto de carácter metodológico respecto del desarrollo de la investigación, que reside en el hecho de que reducción eidética y reducción trascendental, constituyentes del método fenomenológico, sean analizados en distintos lugares de nuestro estudio y no de modo unitario.

En los prolegómenos acerca de la intencionalidad, la caracterizábamos como la propiedad esencial de la conciencia, entendida fundamentalmente en tanto que intencionalidad objetivante, y considerábamos que el mejor modo en que se manifiesta fenomenológicamente el significado de la noción es en íntima conexión con la reducción eidética.

Por otra parte, el examen de la reducción trascendental puede ser mejor aprovechado y comprendido ahora en esta segunda parte, en tanto que hilo conductor para acceder al yo.

Por consiguiente, se trata de una cuestión de coherencia y sentido, de intentar que cada pieza fenomenológica ocupe el lugar que en mayor medida le corresponde en la presente investigación y es que, además, el propio autor trata cada una de las reducciones en textos de distintas obras, a saber, *Investigaciones lógicas* e *Ideas*.

Posteriormente, en un segundo capítulo presentaremos los distintos niveles del yo en función de su modo de aparecer (“yo habitual”, “yo puedo” ...), resultando de gran interés la manera en que cada uno de ellos supondrá una mayor aproximación fenomenológica a la noción de “persona” en su dimensión moral.

El itinerario fenomenológico del sujeto puro a la persona implicará, del mismo modo que está ocurriendo en el análisis de las propias modalidades de la intencionalidad, la proyección de la mirada hacia el conjunto de la obra de Husserl, resultando imprescindible una correcta orientación acerca de los textos a los cuales acudir.

La finalidad del estudio de estos conceptos fenomenológicos será desembocar en otra de las modalidades intencionales presente en el pensamiento del autor y que nos ocupará en un último capítulo: la intencionalidad mediata, que guardará relación con la intersubjetividad y donde se pondrá de relieve nítidamente el fenómeno psíquico y moral de la empatía.

CAPÍTULO PRIMERO:

COMPARECENCIA DEL YO PURO EN EL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO

Procedemos ya a mostrar la aparición de la noción de “yo” –que hemos de entender de modo inicial como “yo puro”– en el pensamiento fenomenológico de Husserl, en concreto, tomando *Ideas* como referencia fundamental.

Al mismo tiempo, también atenderemos al procedimiento constitutivo del método fenomenológico, a saber, la reducción trascendental o epojé, en la medida en que va a constituir la vía de acceso para sumergirse en el ámbito de la conciencia, descubriendo la existencia del yo, que es ahora el centro de nuestra atención analítica.

1.1 EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO: LA EPOJÉ

La reducción trascendental o epojé, en la fenomenología de Husserl, consiste en suspender o colocar entre paréntesis la creencia en la existencia del mundo externo. El autor, con esta segunda reducción, propone la suspensión de la afirmación de realidad, que está implícita en todas las ciencias naturales (física, química, biología ...).

Como ya se ha dicho, aunque con la reducción trascendental colocamos entre paréntesis la existencia del mundo mismo, del mundo natural, sin embargo, ello no implica que el mundo se anule.

“Con la reducción fenomenológica, ni se niega la existencia del mundo (como hace todo idealismo metafísico), ni se duda de él (como hizo Descartes), ni se niega, menos aún, pues es esto lo que se busca, la posibilidad o la objetividad del conocimiento (como sostuvo Kant)”.⁹⁴

El mundo permanece actual, presente en el terreno de la investigación fenomenológica, con todas sus verdades y con la epojé lo seguirá estando como horizonte de todas las percepciones externas. Ni siquiera se duda, como tuvo lugar en Descartes en el *Discurso del Método* (precisamente era uno de los niveles del método que emplea como camino en su afán de acceder a una verdad cierta e indudable, sobre la cual se pudiese construir el edificio de todos los conocimientos).

A pesar de que algunos discípulos de Husserl interpretaron este segundo momento del método como un escepticismo sintiéndose decepcionados a propósito del mismo, sin embargo cabe indicar que la epojé no implica en absoluto una aniquilación fenomenológica del mundo exterior, pues este continuará realizando su aparición como fenómeno intencional y correlato de conciencia.

La cuestión que nos planteamos ahora es acerca del objetivo que se propone Husserl con la reducción trascendental. Husserl, con la puesta entre paréntesis del mundo, pretende acceder a la conciencia “pura”, que constituye el campo específico de la investigación fenomenológica y cuyo ser no resulta afectado por dicha suspensión.

⁹⁴ Ferrer, U., Sanchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, p.29.

Así, el autor nos dice que “la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica”.⁹⁵

Este texto nos permite una mejor comprensión de la relación entre la epojé y el estado en que quedará la conciencia tras ella. Según Husserl, la conciencia tiene un ser propio y lo seguirá teniendo tras la suspensión del mundo natural, ya que no le afecta en absoluto.

Además, ese ser de la conciencia queda, en términos de Husserl, como “residuo fenomenológico”, esto es, como la región en la cual se procede al análisis eidético de la conciencia o, dicho de otro modo, al análisis de la esencia de la conciencia, que ocupa un lugar central dentro del sistema fenomenológico de Husserl.

En este sentido, Fernández Beites, en su artículo ya citado *La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación*, nos permite aclarar el significado de la reducción trascendental en los siguientes términos: “lo que queda es el mero aparecer, el puro fenómeno, que en ningún sentido forma parte del mundo, sino que, más bien, tiene el mundo como correlato suyo”.⁹⁶

En esta línea, también nos dice Husserl que “por ende, queda este ser (de la conciencia) como residuo fenomenológico, como una región del ser, en principio sui generis, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia, de la fenomenología”.⁹⁷

⁹⁵ *Id I*, p.76

⁹⁶ Fernández Beites, P., *art.cit.*, p.20

⁹⁷ *Id I*, p.76

Según Husserl, con la actitud natural, propia de las ciencias naturales, solo podemos ver y analizar las cosas, los hechos y, en definitiva, el mundo natural.

Se hace necesario un cambio de actitud, que consiste precisamente en esa suspensión de la creencia en la existencia del mundo externo tan mencionada en la obra de Husserl, en concreto, en el primer volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, pues con ella se accede a un mundo que había sido, en términos de Husserl, “desconocido”, incluso “apenas sospechado”.

Parece claro que el mundo al que se refiere Husserl es el mundo fenomenológico, el mundo de la conciencia pura y, por tanto, la actitud fenomenológica consiste en llevar a cabo un análisis de la conciencia, de su ser propio, que solo es posible con la desconexión de las existencias de las cosas, esto es, con la epojé. Dice Husserl que la epojé fenomenológica es “la operación necesaria para hacernos accesible la conciencia pura y a continuación la región fenomenológica entera”.⁹⁸

La epojé constituye un paso fundamental dentro del método fenomenológico, puesto que, tal y como señala Husserl en el texto anteriormente expuesto, es una operación que nos permite el acceso a un nuevo modo de existencia, que no es la existencia de la realidad externa, la cual queda suspendida con dicha operación.

⁹⁸ *Id I*, p.76

Husserl se refiere a la existencia de la conciencia pura como trascendental y absoluta. Por tanto, mientras que la actitud natural se centra en la existencia física de lo extramental, la actitud fenomenológica se centra en la existencia trascendental, pues también podemos designar la conciencia pura como conciencia trascendental, ya que se trata de un campo de estudio fenomenológico que va más allá de los límites de la observación, de la experiencia común.

En resumen, cuando se procede a llevar a cabo, en Husserl, un análisis del método fenomenológico, hay que hacer una referencia necesaria a esos dos momentos suyos, reducción eidética y reducción trascendental, pues son las dos condiciones fundamentales que marcan el cambio hacia la propia actitud fenomenológica.

En primer lugar, con la reducción eidética se pone de relieve que “la fenomenología, por entenderse a sí misma como búsqueda del sentido, de lo más fundamental, se interesa por aquello que constituye, por así decir, la estructura ontológica de todo hecho: lo esencial”.⁹⁹

Tal como se reflejó en los prolegómenos de esta investigación, tratamos de percibir esencias de las cosas en actos intencionales, dadas a la conciencia a través de la intuición sensible, desnudándolas de ropajes que no les pertenezcan esencialmente. El método fenomenológico como método de conocimiento pretende adentrarse en el núcleo mismo de la realidad, en la estructura de las cosas, a saber, en sus esencias (una u otra figura, uno u otro color, uno u otro tamaño...), que las definen, proporcionándoles una identidad regional como cosas físicas.

⁹⁹ Ferrer, U., Sanchez-Migallón, S., o.c., p.26

Y, en segundo lugar, tras mencionar dicho “desnudar de ropajes” hemos aludido a la reducción trascendental, la epojé fenomenológica, a través de la cual, colocamos entre paréntesis o, dicho de otra manera, desconectamos las existencias de los objetos para llegar a lo que realmente interesa: el análisis de la conciencia pura, donde encontramos el yo puro que, precisamente, será el punto de partida que tomará Husserl de cara a efectuar el tránsito hacia la persona como ser racional, libre y responsable.

“El ideal de la fenomenología es lograr acceder a esa vida trascendental, verla tras la vida natural mundana y desentrañar su estructura, convencida de que es la vida, el ser, que más importa y que es muy superior a la vida (no realmente humana) de cosas entre las cosas”.¹⁰⁰

En definitiva, la epojé fenomenológica permite desconectar el mundo natural físico, con el objetivo primordial de trascender a las cosas mismas y llegar a otro tipo de vida superior, que guarda relación con el ser propio de la conciencia y a la que Husserl concede gran interés, tal como se mostrará en el siguiente epígrafe del presente capítulo.

1.2 APLICACIÓN DEL MÉTODO FENOMENOLÓGICO AL ESTUDIO DEL YO PURO

Vamos a estudiar el sujeto, el yo, desde el punto de vista fenomenológico.

¹⁰⁰ Para una mejor comprensión y claridad acerca de los dos momentos fundamentales del método fenomenológico, que marcan el tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica, consultar Ferrer, U., Sanchez Migallón, S., *o.c.* pp. 25-33

En un primer momento, en *Investigaciones lógicas*, en concreto en la quinta investigación y en una prolija discusión con el neokantiano P.Natorp, señala que no es posible la existencia del yo, pues se trata de una pieza extraña que Kant introdujo. Por consiguiente, en un principio ese yo no tiene cabida dentro de su sistema fenomenológico. Pero más tarde, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Husserl rectifica la posición anterior e indica que hay un yo puro, en el cual convergen todos los actos y que, por tanto, se puede caracterizar fenomenológicamente como el que lleva a cabo los actos.

Precisamente la reducción trascendental permitirá a Husserl detectar que no tiene sentido hablar de actos sin tener en cuenta la existencia de un yo, que constituya la fuente de la cual emanen los mismos. Así, se produce “la aparición del yo puro como punto de convergencia de los actos de conciencia y capaz de vivir en nuevos actos de segundo grado”.¹⁰¹

Podemos señalar que, en Husserl, mediante la epojé, me aprehendo como yo puro. Se trata de un yo que no necesita del mundo para ser, puesto que aunque desapareciera o se modificara el mundo natural, el ser de la conciencia permanece intacto en su existencia.

Por consiguiente, Husserl, en *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* nos presenta el yo puro como una realidad trascendental de carácter necesario, constante e indubitable en la medida en que en él convergen todos los actos y, en este sentido, es inseparable de los actos. Nos referimos no solo a los actos intencionales de conciencia de “dirigirse a”, sino también a las acciones externas, como “caminar”...

¹⁰¹ Ferrer, U., “De la fenomenología a una teoría de la persona”, Burgos, J.M, Cañas, J.L., Ferrer,U, *Hacia una definición de la filosofía personalista*, Palabra, Madrid, 2005, p.45

Por tanto, el yo puro es el foco permanente, del cual irradian los actos y, además, vive en cada uno de ellos.

En esta línea y haciendo referencia directa a la obra de Husserl, “el yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una idea fija”.¹⁰²

El autor nos define el yo puro como el ser constante y necesario de la conciencia, pero hablar de “constancia” y “necesidad” no implica que se trate de un yo que permanezca ahí en la conciencia como una vivencia más y sin desempeñar ninguna función, tratándose de un ser fijo y pasivo.

Por el contrario, Husserl, tras una reflexión, se da cuenta de que los actos humanos han de tener algún origen y ese principio que hace posible y da sentido a los actos no es otro que el yo, que el autor encuentra en la conciencia, tomando como vía la propia reducción trascendental, pieza clave, por tanto, del método fenomenológico.

Así, el yo puro “es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su mirada se dirige a través de cada cogito actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada cogito, brotando de nuevo con el nuevo acto y desapareciendo con él”.¹⁰³

¹⁰² *Id I*, p.132

¹⁰³ *Id I*, p.132

Es de suma importancia consultar la cita anteriormente mencionada de cara a acceder a una comprensión de la conexión entre el yo husserliano y sus vivencias o actos.

El autor, tal y como pone de relieve en el texto anteriormente expuesto, señala la íntima relación entre el yo y las vivencias o actos, en la medida en que lo encontramos en los actos que emanan de él, pues vive en cada uno de ellos. Así, por ejemplo, es el yo quien lleva a cabo los actos de “mirar”, “caminar”, “oir”..., de manera que no se podrían dar dichos actos sin el yo, pero tampoco tendría sentido que se diera el yo sin los actos, de manera puramente pasiva en la conciencia.

En definitiva, se trata de una relación de reciprocidad, tal es la que existe entre el yo y sus vivencias, pues el yo conduce a Husserl a hablar de los actos, y viceversa, los actos conducen inevitablemente al autor, al yo puro como foco y dador de sentido o, dicho de otro modo, unificador de los mismos.

La afirmación de la existencia del yo puro pone de manifiesto el momento crucial en que nos encontramos dentro de la evolución filosófica del autor, así como el hecho de que las *Investigaciones lógicas* hayan quedado atrás en el orden del tiempo, en lo que respecta concretamente a esta temática.

También en texto anteriormente citado, Husserl nos dice que el yo puro proyecta su mirada hacia lo objetivo, aludiendo al fenómeno de la atención, que es conducido por el yo puro. En Husserl, el hecho de que un individuo dirija su mirada hacia un campo de objetos “A” “B” “C”, posteriormente centre la atención en otro, “D”, “E” ... y así sucesivamente en distintos momentos, es posible no solo por el mero hecho de poseer el sentido de la vista, que le presenta los distintos campos de objetos a los que se dirige, sino que por necesidad esencial el yo puro no se puede encontrar ausente en ningún momento.

Así, “al cogito mismo es inherente, como inmanente a él, un mirar al objeto que, por otra parte, brota del yo, el cual no puede, pues, faltar nunca”.¹⁰⁴

Pero importa, en concreto, prestar interés a este aspecto de la atención, puesto que en él encontramos una propiedad del yo puro, que es el “estar dirigido a”. Es claro que en todo acto del yo de dirigirse a las cosas, se encuentra implícito un modo de atención. Por ejemplo, si el yo de un individuo se dirige, a través del sentido de la vista, a un campo de objetos “mesa”, “silla” y “armario”, entonces en ese acto intencional tiene lugar un modo de atender, que el propio Husserl identifica con la aprehensión de dichos objetos.

Así, “su objeto intencional (del yo) no es sólo en general objeto de conciencia, presente a la mirada del espíritu que está dirigido a él, sino que es objeto aprehendido, advertido. A una cosa no podemos, sin duda, estar vueltos de otro modo que el de la aprehensión”.¹⁰⁵

De esta manera, cuando el yo atiende o proyecta el rayo de mirada hacia los objetos mencionados con anterioridad, también los aprehende, existiendo la posibilidad de una nueva serie de representaciones sobre los mismos. Por tanto, en el acto de “atender” o “aprehender”, se encuentra implícito un “dirigirse a”, que tiene su origen en el yo puro.

Husserl pone de relieve que no tiene sentido señalar que el yo se dirige a un campo objetivo sin que ello no implique atención, aprehensión. De

¹⁰⁴ El fenómeno de la atención es fundamental de cara a acceder al yo puro en Husserl y ello se pone de manifiesto en: *Id I*, p.83

¹⁰⁵ *Id I*, p.84

esta forma, también se pone de manifiesto esa disposición del ser humano para dirigirse al mundo exterior.

En las *Investigaciones lógicas* señalaba que la reducción eidética permitía la intuición esencial de objetos. Ahora da un paso más en el sentido de que el acto de “dirigirse a” del yo consciente implica un “darse del objeto”, pero no solo eso, sino que ha de encontrarse necesariamente implícito el fenómeno de atender, que se lleva a cabo desde el ser propio de la conciencia. A su cargo, se hallan los desplazamientos de la atención hacia un objeto u otro a nivel individual o, a un nivel más general, hacia un campo de los mismos u otro.

También en el segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1928 Husserl hace referencia a otra cuestión que también nos conduce a afirmar la existencia del yo puro, en la medida en que, si un acto se presenta como objeto a la conciencia, tiene que haber algún ser que lleve a cabo ese proceso de objetivación, sin que él a su vez pueda ser objetivado.

Cuando el yo lleva a cabo un acto, por ejemplo, de ver u oír, puede llevar a cabo después una objetivación de los mismos, esto es, convertirlos en objetos de reflexión para la conciencia. Sin embargo, aunque el yo puede objetivar los actos, él mismo no se puede objetivar; pues en tal caso implicaría la existencia de algo que lo convirtiera en objeto y ello no tiene lugar.

De esta manera, Husserl indica que “todo lo objetivo, en el más amplio sentido, es pensable solamente como correlato de la conciencia posible, o más precisamente: de un posible yo pienso y por ende en cuanto referible a

un yo puro. Esto vale también respecto del yo puro mismo. El yo puro es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro, idénticamente el mismo”.¹⁰⁶

Por consiguiente, el yo objetiva, y aquello que objetiva, esto es, los actos, son susceptibles de ser pensados, reflexionados desde la propia conciencia y, a un nivel más particular, desde el propio yo que lleva a cabo dicho proceso de objetivación. Sin embargo, Husserl señala que, aunque el yo objetiva, no puede ser objetivado como objetivante; pues no existe nada que le objete.

Aunque el yo viva en cada uno de los actos y pueda darse la objetivación de los mismos, no deja de constituir el ser propio de la conciencia, idéntico a sí mismo y, por tanto, no se trata de un ser que se encuentre fuera del individuo. Se trata de un yo trascendental, que se da con evidencia para sí mismo.

Este yo se presenta como necesario para que se den los actos de conciencia. Pero esto no significa que el yo sea una mera necesidad eidética o estructural de la conciencia, por cuanto vive en los actos individuales y les presta su consistencia como actos, no siendo, por tanto, tampoco un fragmento o trozo de ellos.

En este sentido, señala Husserl que “parece ser el yo puro algo necesario por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar en

¹⁰⁶ Para una comprensión del fenómeno de objetivación, que permite acceder a la noción de yo puro en Husserl; consultar: *Id I*, p.84

ningún sentido por un fragmento o factor ingrediente de las vivencias mismas”.¹⁰⁷

Los actos van cambiando, pues en un determinado momento el individuo puede llevar a cabo el acto de ver y, con posterioridad, el acto de oír, incluso más tarde los dos simultáneamente; sin embargo, el yo puro vive en cada uno de esos actos sin dejar de ser idéntico, dicho de otro modo, sin ninguna modificación. Y es que el hecho de que el yo puro viva su vida en sus propios actos no implica que ese yo no forme parte de la conciencia, como si se tratase de un elemento inherente a los actos o vivencias mismas.

A este respecto, ante todo cambio en lo que respecta a la realización o proyección de los actos, en lo que respecta al yo puro “se nos presenta con él una trascendencia *sui generis*, no constituida, una trascendencia en la inmanencia”.¹⁰⁸ En definitiva, el yo trasciende, va más allá de los actos, pero ese “ir más allá” no conlleva una desconexión en lo que respecta a la conciencia, al propio individuo.

Hemos de llevar a cabo una interpretación correcta de esa definición que Husserl hace del yo puro y es que el yo, aunque sea una trascendencia, aunque viva en los actos que van variando en el orden del tiempo; sigue estando de manera necesaria y permanente en esos actos, sin dejar de

¹⁰⁷ *Id I*, pp. 132-133

¹⁰⁸ Para una interpretación correcta del yo puro, que Husserl define como una “trascendencia en la inmanencia”, me ha sido necesaria la consulta de: *Id I*, p.133

constituir el ser de la conciencia y, en este sentido, es una trascendencia en la inmanencia.

El yo puro caracterizado de esta manera es precisamente ese residuo fenomenológico que nos queda tras la desconexión o suspensión del mundo. En definitiva, Husserl afirma la existencia del yo, con su nota definitoria de “trascender” o “ir más allá” de los actos pero siendo inmanente a éstos. Constituye un marco de referencia en Husserl, al que se ha hecho necesario prestar atención especial, de cara a una comprensión de su evolución con respecto a las *Investigaciones lógicas* de la etapa anterior.

A continuación, teniendo en cuenta la íntima conexión entre el yo puro y los actos, fundamentalmente en el “dirigirse a”, hemos de poner de relieve la distinción entre actos intencionales de dirección inmanente y actos intencionales de dirección trascendente.

Los primeros son los que a través de una percepción inadecuada se refieren a las cosas en el horizonte del mundo. En cambio, los actos de dirección o percepción inmanente son los actos son aquellos a través de los cuales la conciencia se percibe a sí misma, a saber, sus propias vivencias o actos. En este sentido, podemos hablar de la imaginación, del recuerdo, la anticipación ...

Nos dice Husserl que “por actos de dirección inmanente, o tomadas las cosas más en general, por vivencias intencionales de referencia inmanente, entendemos aquellas a cuya esencia es inherente que sus objetos

intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellas mismas”.¹⁰⁹

El texto anterior pone de manifiesto que, cuando hablamos de “actos de dirección inmanente”, se hace referencia al hecho de que lo que realmente define a dichos actos del yo, es que se dirigen hacia otros actos o vivencias que se dan en el mismo plano de la conciencia, del yo.

Por consiguiente, parece que Husserl nos dice que se trata de actos internos que refieren a otros actos internos; pues por ejemplo, puede ser que el individuo dirija su acto de “percibir” a otro acto que, a su vez, es vivido desde la propia conciencia, que es el de recordar. Algo similar ocurre con la fantasía o la imaginación, en la medida en que también son vivencias que se dan en la misma conciencia. Así, por ejemplo, el yo puede llevar a cabo el acto de dirigirse a un acto representativo de un ente no existente, por ejemplo, un unicornio; de manera que nos podemos percatar de la dirección inmanente que tiene lugar en el propio acto del yo: el acto de percepción del yo se dirige a otro acto perteneciente a su propia corriente de vivencias, que es el de imaginar. O bien cuando se dirige a un fragmento de la propia corriente de vivencias, que no son vividas en acto en ese momento.

En definitiva, en los actos de dirección inmanente, el acto de la conciencia y el objeto intencional al que se dirige, constituyen una unidad en la medida en que corresponden a la misma corriente de vivencias que se da en la conciencia: el acto o vivencia intencional del yo, está dirigido a otro acto o vivencia del mismo yo.

¹⁰⁹ Dado que el yo puro hereda la propiedad de la intencionalidad al hallarse en la conciencia, es necesario distinguir entre dos tipos de actos de “dirigirse a”, teniendo en cuenta el objeto intencional. Para ello, consultar: *Id I*, p.86

Actos de dirección trascendente: ahora también son actos intencionales del yo, pero en ellos se trata de ir más allá del seno de la conciencia misma o, dicho de otra manera, el objeto intencional rebasa los límites de la corriente de vivencias del individuo mismo. Así, Husserl indica que “de dirección trascendente son las vivencias intencionales en las que esto no tiene lugar; como, por ejemplo, todos los actos dirigidos a esencias o a vivencias intencionales de otros yos, de yos con otras corrientes de vivencias; así mismo todos los actos dirigidos a cosas, a realidades en sentido estricto”.¹¹⁰

Husserl señala, al comienzo del texto anteriormente expuesto, que los actos de dirección trascendente son vivencias del yo, no dirigidas hacia otras vivencias propias de ese yo, sino que se dirigen hacia fuera, ya sea hacia otro individuo y, por tanto, otro yo con su propia corriente de vivencias intencionales, ya sea hacia objetos pertenecientes al mundo externo.

Pero también la conciencia a través de estos actos de dirección o percepción trascendente, se dirige al mundo físico, a las cosas; pues el yo, apoyado en la sensibilidad, que no queda descartada en el sistema fenomenológico husserliano, puede efectuar el acto de mirar, centrar la atención en las cosas mismas que se dan a la conciencia.

Este “dirigirse a términos externos” al yo es lo que precisamente hace posible la reducción eidética, pues no sería coherente hablar de “percepción esencial” de las cosas sin hablar de “actos de percepción trascendente” del yo puro.

¹¹⁰ *Id I*, p.86

En definitiva, Husserl pone de manifiesto la intencionalidad como una característica o propiedad que define al yo; así, más tarde, en *Meditaciones cartesianas* (1929/32), indica que “el ego trascendental (y en el paralelo psicológico, la psiqué) sólo es lo que es en relación a objetividades intencionales”. Dicho de otro modo, “es, por tanto, una propiedad esencial del ego el tener continuamente sistemas de intencionalidad”.¹¹¹ El yo, como ser propio de la conciencia, goza de la propiedad de esta, esto es, la intencionalidad, que le permite llevar a cabo actos dirigidos hacia objetos intencionales.

Lo que ocurre es que, como se señalaba con anterioridad, no solo se dirige a los objetos del mundo externo que se dan a la conciencia, sino que también el objeto intencional puede constituirlo una vivencia interna del propio yo. Y, en este último caso, el proceso intencional que va del yo hacia su objeto intencional, acontece por completo en la conciencia, no siendo necesario que el yo trascienda a su propia corriente de experiencias vividas.

En resumen, cuando se lleva a cabo un análisis de la fenomenología de Husserl, podemos decir que el año 1913 constituye un momento crucial dentro de su trayectoria, que se deja notar prácticamente desde el comienzo hasta el final de su vida.

Aparece la noción fenomenológica de “yo”, de la cual se hace necesario realizar un tratamiento sistemático y riguroso, siendo este precisamente el objetivo del presente capítulo. Husserl encuentra el yo o el ego en la

¹¹¹ Es importante, avanzar en el tiempo y situarse en *Meditaciones cartesianas*, de cara a seguir profundizando en el yo como el ser intencional de la conciencia. Véase: MC, pp.117-118

conciencia, constituyendo su propio ser permanente, no afectado en absoluto por la suspensión de la existencia del mundo natural. Además, hemos de entender el yo puro, en Husserl, como una noción evidente, a la cual resulta imprescindible hacer referencia al hablar de actos. En definitiva, Husserl indica que “el ego mismo es existente para sí mismo con una continua evidencia, o sea, constituyéndose continuamente a sí mismo como existente”.¹¹²

Si decimos que un determinado individuo se dirige a la realidad física externa, siendo su objetivo captar notas de color, forma, tamaño, extensión ... de los objetos, o bien se dirige a algún recuerdo o ente imaginario, es claro que esa intencionalidad del sujeto tiene que tener su origen necesariamente en algo evidente. Y ese algo es, en Husserl, trascendental, es el yo cogito en la conciencia, que además constituye el origen de los actos propiamente de decidir, oír ..., así como de otros fenómenos de la vida humana, tales como la atención y objetivación de los actos, a los cuales se ha hecho referencia a lo largo de estas páginas.

¹¹² MC, p.118

CAPÍTULO SEGUNDO:

NIVELES DEL YO EN LA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA A LA PERSONA

Pasamos ahora a mostrar el itinerario fenomenológico que lleva a cabo Husserl con el objetivo de acceder progresivamente al plano ético, a la noción de “persona” en su dimensión moral, tomando como punto de partida el propio análisis del “yo puro”.

Detectamos un acercamiento fenomenológico gradual a la persona como ser racional, libre y como fin en sí. Cabe indicar, antes de entrar propiamente en materia, que la reflexión y análisis de la mencionada ruta fenomenológica supondrá la consulta e investigación acerca de todo un repertorio bibliográfico de obras y textos del autor, correspondientes a una nueva etapa, a saber, *Meditaciones Cartesianas*, el segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, así como *Renovación del hombre y de la cultura*, correspondientes a una última etapa de su pensamiento y, en definitiva, de su vida.

2.1 EL YO COMO SUSTRATO DE HABITUALIDADES

La noción de yo habitual o sedimentado constituye el segundo nivel en nuestro recorrido hacia la noción de persona. Es importante, en la línea husserliana, precisar que ahora, de lo que se trata, es de realizar un análisis de la noción de yo habitual, pero en un sentido pasivo de la habitualidad; puesto que conforme se avance en los distintos niveles del yo, aparecerá nuevamente dicha noción, pero en un sentido activo (hábitos activos).

Tras esta aclaración, Husserl señala que el yo no solo realiza los actos, sino que además se identifica con los actos. Esta idea es precisamente la que permite efectuar el tránsito del yo puro al yo habitual.

En lo que respecta concretamente a este segundo nivel fenomenológico del yo, nos dice Husserl que “ese yo centrante no es un polo vacío de identidad (y tanto menos lo es cualquier objeto), sino que, en virtud de una legalidad propia de la génesis trascendental, con cada acto de un sentido objetivo nuevo, que irradia en él, gana una propiedad nueva y permanente”.¹¹³

Con anterioridad, se trataba el yo como foco central de los actos, pero la cuestión que nos podemos plantear es: ¿el yo centrante es un yo sin identidad, es un yo vacío?

Precisamente la respuesta husserliana, aludiendo al yo habitual o sedimentado, constituye el contenido de este apartado. Tal y como manifiesta Husserl en el texto citado, el yo realiza y vive en los actos; pero se va incrementando con dichos actos, esto es, con cada acto que proyecta va adquiriendo una propiedad, una nota que le define.

Así, por ejemplo, el yo lleva a cabo el acto de decidir y, una vez que decide, se identifica con dicho acto, pues es el que se ha decidido. Cuando lleva cabo el acto de opinar, una vez que opina, es el que ha opinado, y así sucesivamente.

¹¹³ MC, p.119

Ello pone de manifiesto que el yo no es vacío, no es carente de identidad; sino que, por el contrario, se trata de un yo cuya identidad se va enriqueciendo por medio de los actos que realiza. Así, yo soy el que decido, el que opino, el que adquiero conocimientos ...

En definitiva, Husserl mantiene el yo habitual como un depósito de predicados o determinaciones, en la medida en que los actos que emanan del yo se convierten en predicados que determinan o definen directamente al propio yo, tal y como ponen de manifiesto los ejemplos anteriormente expuestos.

Aunque las vivencias del yo sean pasajeras, sin embargo persisten en él las determinaciones correspondientes a estas vivencias. De esta manera, se hace preciso establecer la distinción entre los conceptos de “vivencia” y “determinación”, de cara a una comprensión adecuada de este segundo nivel del yo. En esta línea, Husserl señala que “cuando yo me decido por vez primera, en un acto de juicio, por un ser y un ser así, ese acto fugaz pasa; pero desde ahora soy yo, y de modo permanente, el yo decidido de tal o cual manera”.¹¹⁴

Según el autor, cuando el yo lleva a cabo una vivencia tal como decidir, este acto propiamente es pasajero, llegará un momento en que cesará; sin embargo, el predicado que se deriva de dicho acto, definirá a partir de ese momento y en adelante al yo.

¹¹⁴ Para una comprensión adecuada de la relación entre “vivencia” y “determinación”, consultar: MC, p.119

Por tanto, una vez que el yo se ha decidido de tal o cual manera, adquiere un hábito permanente; pues es el que se ha decidido. Husserl indica que, “aunque yo, llegando a ser pasivo, me hunda en un pesado sueño o viva en otros actos, la decisión permanece continuamente en vigencia”.¹¹⁵

De esta manera, cuando el yo se decide, podría darse la posibilidad de que, una vez concluido el acto, nos sumergiéramos en un largo sueño, o bien, que el yo llevara a cabo otros actos tales como opinar, mirar ..., ejerciendo su vida en cada uno de ellos; pero, sin embargo, no implicaría ello que el hábito de decidir desaparezca como determinación del yo.

Una vez más, Husserl indica en el texto anteriormente expuesto, que el yo es un sustrato de habitualidades o, dicho de otro modo, es un depósito de determinaciones persistentes en el tiempo, derivadas de cada una de las vivencias. En este sentido, la vivencia del decidirse pasará, al igual que ocurriría con cualquier otra vivencia que emane del yo; sin embargo, el predicado “soy el que me he decidido” determinará de manera persistente al yo, contribuyendo a incrementar y, en definitiva, constituir su propia identidad, junto con otras vivencias experimentadas. En esta línea, dice Husserl que “al constituirse el yo a sí mismo, a partir de la propia génesis activa, como sustrato idéntico de las propiedades permanentes del yo, se constituye también ulteriormente, como yo personal estable y permanente”.¹¹⁶

¹¹⁵ MC, p.119

¹¹⁶ MC, p.119

En definitiva, nos damos cuenta de que el tránsito que efectúa Husserl del yo puro al yo habitual es necesario, pues no tendría mucho sentido hablar de un yo como foco de los actos, sin que ese yo tuviese una identidad propia.

Parece claro que esa imposibilidad de un yo vacío es precisamente lo que conduce a Husserl a ir más allá del yo puro, a tratar el concepto de yo habitual. Es importante poner de relieve el hecho de que, cuando pretendemos llevar a cabo un recorrido por los distintos escalafones que conducen hacia la noción de persona, es imprescindible efectuar pequeños saltos en el orden del tiempo hacia delante y hacia atrás; pues el autor no condensa toda su reflexión al respecto en una sola obra.

Hemos de subrayar, por tanto, el hecho de que Husserl no establezca un orden en su investigación de corte fenomenológico en lo que respecta concretamente a esta temática; sino que vaya exponiendo sus ideas de manera esparcida en distintas obras. En definitiva, hemos de avanzar en el tiempo, cuando tratamos el tránsito del “yo puro” al “yo habitual”, situándonos en *Meditaciones cartesianas* (1929/32). Sin embargo, con posterioridad, de cara a realizar un tratamiento de la noción de “yo puedo”, hemos de llevar a cabo un pequeño regreso en el tiempo, situándonos en el segundo volumen de *Ideas* (1928).

Para concluir con la noción de yo habitual, hemos de considerar que este todavía no es persona en un sentido ontológico u existencial. Sin embargo, sí podemos presenciar en el yo habitual una cercanía al yo personal, en la medida en que tiene un estilo propio, singularizado.

En esta línea, cabe decir que “con los actos que ejecuta cada yo va logrando una estabilización, que lo hace reconocible en su singularidad consciente”.¹¹⁷

Dicho estilo o carácter singular del yo habitual viene constituido por esos predicados que le determinan y que, en definitiva, son sus mismos actos. De esta manera, cuando el yo lleva a cabo los actos de opinar, oír, mirar ..., dichos actos son incorporados a él a modo de predicados (“es el que ha opinado”, “oído”, “mirado” ...), que van incrementando esa identidad y, en definitiva, esa singularidad que le define.

Este es el sentido en que, precisamente, hablamos de una mayor cercanía en el yo habitual con respecto a la persona; pues esos predicados que le determinan y constituyen, no son un mero cúmulo de los mismos; sino que, por el contrario, existe entre ellos una conexión biográfico-narrativa. En otros términos, Husserl da un paso más con respecto al yo puro, pues el yo, en ese segundo nivel de la habitualidad (pasiva), tiene su singular biografía.

Así, decimos que “mi decisión actual se vincula a la decisión anterior que tome y contiene implícitamente decisiones posteriores remitiendo al “porque” que enlaza unas y otras”.¹¹⁸ Este texto muestra la relación existente en lo que respecta a los predicados que determinan al yo; pues si el yo lleva a cabo el acto de decidir, dicho acto deriva de otros actos de decidir que he realizado con anterioridad, pero, a su vez, sobre esa decisión actual se montan otras decisiones futuras.

¹¹⁷Para una interpretación correcta de la singularidad del yo habitual, consultar: Ferrer, U., “De la fenomenología a una teoría de la persona”, pp. 45-49.

¹¹⁸ Ferrer, U., *art.cit.*, p.47.

Así, por ejemplo, del yo puede emanar el acto de decidir la realización de la carrera de medicina, pero dicha decisión se vincula a otras decisiones del pasado a saber, “hacer los estudios de Bachillerato”, “hacer selectividad” ...

Se trata de decisiones anteriores, pero que conducen a la decisión actualmente tomada. Pero, al mismo tiempo, en ese acto de decidir se encuentran implícitas otras decisiones posteriores en el tiempo, a saber: “construir una clínica” o “seguir profundizando con vistas a especializarse en alguna rama concreta de la medicina”.

Así ocurre con los distintos predicados derivados de las vivencias del yo; de manera que observamos que esa conexión del presente con el pasado y el futuro es real: si realizo “a” es porque he realizado “b” y en “b” se encuentra implícita la realización futura de “c”.

Por tanto, en las determinaciones del yo habitual, pasado, presente y futuro no son dimensiones independientes en el tiempo; sino que se remiten entre ellos.

En definitiva, hablamos de un yo biográfico, cercano en este sentido al yo personal; se trata de un yo que lleva a cabo vivencias en el orden del tiempo y, además, dichas vivencias o actos incorporados al yo como determinaciones se encuentran enlazados entre si, como se mostraba en el ejemplo anteriormente mencionado. Tenemos, hasta aquí, un yo como foco de los actos, tratándose, a su vez, de un yo singular que va construyendo su propia identidad y biografía; pero existe la necesidad de seguir avanzando en la ruta husserliana hacia la noción de persona.

2.2 EL YO PUEDO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

Husserl habla en tercer lugar del “yo puedo”, que es un yo cinestésico en la medida en que emanan de él movimientos corporales espontáneos. Así, por ejemplo, cuando se produce una adaptación de la retina a la luz o la propia disposición del cuerpo para levantarse de una silla, no se trata de meros movimientos reflejos y, en este sentido, sin ningún origen. Por el contrario, nos estamos refiriendo a movimientos que proceden del yo, que es corpóreo y, además, dicha corporeidad es lo que permite una toma posición ante las cosas, ante el mundo.

Por consiguiente, en este tercer nivel del yo, aparecen dos aspectos fundamentales, que son los que permiten una mayor aproximación hacia la noción de persona:

-En primer lugar, las cinestésias, en las cuales, debemos realizar una inevitable referencia a la cuestión del cuerpo como algo subjetivo en el yo husserliano.

-En segundo lugar, Husserl se está refiriendo a un yo situado en el mundo y que en esa medida ve los objetos desde una perspectiva propia.

Este segundo aspecto se encuentra íntimamente relacionado con el primero, en la medida en que, si el yo es capaz de tomar una posición ante las cosas, es precisamente porque no se trata de un yo incorpóreo. Por tanto, ya podemos anticipar la importancia que Husserl otorga a la cuestión del cuerpo en el yo, concretamente en el segundo volumen de *Ideas*.

Husserl, con su estudio del “yo puedo”, pretende no quedarse en la idea de que la identidad del yo venga determinada por predicados derivados de sus propios actos (yo habitual), sino ir más allá, sosteniendo que esa identidad no se puede entender sin aludir a la corporeidad en el propio yo. El cuerpo es figura, es extensión; además puede ser visto y tocado; por consiguiente, se ponen de relieve distintos sentidos, que nos pueden conducir a la percepción de la corporeidad. El cuerpo está coloreado en toda su extensión; de manera que podemos captar el hecho de que el cuerpo es de color en apariciones ante el sentido de la vista. Sin embargo, cuando obtenemos información acerca de su lisura, de su humedad, así como de otras propiedades de este tipo, resulta más eficaz y seguro el sentido del tacto y no tanto el de la observación.

En esta línea, “ el cuerpo es de color solamente en la aparición óptica. En el espacio táctil, en la corporeidad táctilmente aparente (táctilmente dada), el color no está dado. Por otro lado, la lisura es dada táctilmente, el brillo visualmente. La humedad no puede ser vista, sino solo tocada”.¹¹⁹

Husserl pone de manifiesto en el texto que cuando hablamos de percepción de la corporeidad no podemos centrarnos solamente en el sentido de la vista, puesto que se dan en el cuerpo otro tipo de propiedades o cualidades, a saber, la lisura, el calor, el frío, el olor ...que requieren de otros sentidos cuando pretendemos información acerca de las mismas.

¹¹⁹ *Id II*, p.68

De la misma manera que las cosas del mundo exterior tienen propiedades que se captan en acto de ver, otras que se captan en el acto de tocar y así sucesivamente; también el cuerpo propio y su movimiento pueden ser captados mediante sentidos diferentes.

Se pueden captar visualmente distintos sucesos, tales como que un cuerpo ejerza una presión sobre otro y le desplace, o bien que un cuerpo lleve a cabo el acto de levantarse de un sillón con alguna finalidad. Este tipo de movimientos corporales deben tener su origen en alguien que es el yo; no puede tratarse de movimientos injustificados. Pero el cuerpo también puede experimentar otro tipo de sucesos tales como el calor o el frío que, en este caso, serían captados táctilmente.

En definitiva, el cuerpo hace su aparición de diferentes maneras, pues tienen lugar en él, diferentes sucesos (presionar, caminar, mover el brazo, estar acalorado, humedo ...). Y, dependiendo de la manera en que el cuerpo haga su aparición en función del suceso que tenga lugar en él, dicha aparición será captada por un sentido u otro, de la misma manera que las cosas, puesto que estas también son corpóreas.

En este sentido, Husserl señala que “el cuerpo es una unidad de la experiencia, y en el sentido de esta unidad radica el ser índice para una multiplicidad de experiencias posibles en las cuales el cuerpo puede venir a darse en formas siempre nuevas”.¹²⁰

¹²⁰ Para un tratamiento adecuado y completo de la corporeidad como unidad de experiencia, consultar: *Id* II, pp.69-70

Cuando hablamos de corporeidad en lo que respecta a nuestro estudio del yo, se trata de una unidad real, existente, de la cual podemos tener experiencia. Lo que ocurre es que la corporeidad se nos da de múltiples maneras, ya sea visualmente, táctilmente, auditivamente ...

Por tanto, podemos tener nexos de percepciones siempre nuevas del cuerpo; así por ejemplo, ahora podemos obtener información visual acerca del movimiento de un cuerpo para levantarse y subir la persiana, pero poco después puedo obtener igualmente datos acerca de su estado húmedo o de su olor agradable, ya no por vía visual, sino táctil y olfativa respectivamente.

Siguiendo con el tratamiento de la corporeidad perceptible, es de señalar que el cuerpo y el yo, lo físico y lo psíquico se encuentran en íntima relación de dependencia. Así, el uso de estimulantes puede conducir a determinadas sentimientos internos, ya sean de aceleración, de irritabilidad, de valentía, etc.

De esta manera, se produce una conexión, que va del plano físico al plano psíquico; sin embargo, también puede ocurrir a la inversa, esto es, un determinado estado anímico, de alegría, de tristeza, desesperación ... que se plasma en el yo, puede influir sobre el plano físico.

Por tanto, podemos caracterizar el cuerpo, siguiendo a Husserl, como medio expresivo de sentimientos (alegría, tristeza, dolor ...). Por ejemplo, si algún miembro del cuerpo, por ejemplo, la mano es pinchada o golpeada, nos encontramos ante un dolor físico, pero es importante subrayar el hecho de que, si hay dolor, tiene que haber un sujeto que no puede ser otro que el yo.

El sentimiento de dolor que tiene lugar a nivel psíquico puede ser expresado corporalmente a través de un determinado gesto facial e irá acompañado de un movimiento corporal, como el de retirar la mano de aquel lugar en el que se encuentra amenazada.

En definitiva, el “yo puedo” es un yo corpóreo y, al mismo tiempo, cinestésico; pues son proyectados desde él movimientos corporales espontáneos, como el que se manifiesta en el caso de que me pinchen o me golpeen la mano u otro miembro del cuerpo.

Así, “las meras cosas materiales son sólo mecánicamente movibles y espontáneamente movibles sólo de modo mediato; solamente los cuerpos son móviles de modo inmediatamente espontáneo (libre) y justamente a través del yo libre que les pertenece”.¹²¹

El autor sostiene que la propiedad del movimiento libre y espontáneo es inherente al cuerpo, mientras que las demás cosas materiales no son movibles de esta manera, sino ya sea de manera mecánica, como ocurre con el funcionamiento de un reloj, o a través de algo que las mueva, como ocurre cuando el cuerpo media para que se dé el movimiento de una mesa que estorba en un determinado lugar.

Pero no tendría sentido hablar de movimientos corporales espontáneos sin aludir al yo, pues es precisamente este el que puede libremente mover el cuerpo.

¹²¹ Para comprender correctamente el hecho de que el movimiento libre y espontáneo (cinestesis) sea propiedad exclusiva del cuerpo, consultar: *Id II*, p.191

Como su propio nombre indica, el “yo puedo” tiene la capacidad de proyectar el movimiento corporal espontáneo (cinestesias), ya sea para abrir una puerta dado el calor que hace, ya para retirarse de un lugar peligroso o incluso de cara a la propia percepción del mundo exterior.

Podemos decir, en relación al método fenomenológico, en el cual nos movemos, que cuando tratamos de intuir, captar esencias en conexión en un determinado objeto del mundo, ello presupone un “centrar la atención”, que, a su vez, lleva implícito un movimiento corporal libre que está dirigido por el yo.

Husserl caracteriza al yo, en este tercer nivel, como el motor de la corporeidad; se trata de un cuerpo que le es inherente y que permite la comprensión con respecto al hecho de que el autor nos esté aproximando todavía más a la noción de persona.

Ya no solo hablamos de un yo que lleva a cabo los actos, de un yo con identidad predicativa, sino, además, de un yo corpóreo dotado de libertad para dirigir su movimiento (cinestésico).

Si nos damos cuenta, en este tercer nivel del yo, aparece la noción de libertad (aplicada al movimiento corporal), pudiendo decir que se trata del principal síntoma de que estamos efectuando un paso más y muy importante en nuestra ruta pendiente.

Parece claro que entre las notas que definen la esencia de la persona humana, encontramos la de “ser libre”, la de tener capacidad de elección, decisión y, en definitiva, actuación.

A continuación, es fundamental hacer hincapié en la idea husserliana acerca de que el cuerpo, además de ser perceptible y movable libremente desde el yo, constituye no menos un centro de orientación, en la medida en que permite tener una posición ante las cosas, ante el mundo, y no es posible separarse de él. Se trata de algo subjetivo, en la medida en que el cuerpo no es un instrumento independiente que el yo utilice con vistas a la obtención de finalidades (tomar una posición, percibir objetos ...), sino al contrario, esto es, el yo es cuerpo, su identidad es corpórea y ello es lo que hace posible orientarse en el mundo, tomar una posición en él.

Nos podemos dar cuenta de que Husserl, en este tercer nivel, incorpora el mundo, que puede ser captado por el yo a través del cuerpo. Por ejemplo, el yo puede dirigir el ojo hacia un determinado campo de objetos con la finalidad de percibir, captar un objeto concreto (color, forma, tamaño y otras propiedades visuales). Pero también puede hacerlo con la mano, esto es, dirigir su desliz sobre cualquier objeto con vistas a la percepción de su lisura o de su humedad.

Si nos damos cuenta, cuando el ojo se dirige a un determinado objeto, por ejemplo un cuadro, se dan precisamente los movimientos corporales espontáneos de los que hablamos (cinestesias) con vistas a una mejor observación del mismo, que deben tener su origen en el yo.

De esta manera, tratar los movimientos corporales sin aludir al yo, no tiene sentido. En definitiva, el cuerpo, en Husserl, “es ante todo, el medio de toda percepción; es el órgano de la percepción; concurre necesariamente en toda percepción”.¹²²

¹²² *Id II*, p.56

Las cosas del mundo aparecen al cuerpo, constituyendo este una referencia evidente e indudable en lo que respecta a la percepción de las cosas por parte del yo. Dicho de otro modo, no existe en Husserl la posibilidad del conocimiento del mundo exterior, obviando la propiedad inherente al yo, a saber, la corporeidad (el yo dirige el acto de ver, tocar, escuchar ...).

Pero el cuerpo no solo es una referencia, a la cual aparezcan las cosas como entidades reales, sino que es referencia y orientación también en lo que respecta a cosas que se encuentren en potencia de aparición, aunque dicha aparición no se produzca desde el mundo físico.

Así, por ejemplo, Husserl indica que “si me imagino un centauro, no puedo más que imaginármelo en cierta orientación y en cierta referencia a mis órganos sensoriales”.¹²³

Incluso en el plano de la imaginación, no se pueden dar las cosas sin una referencia al cuerpo, pues, como señala en el texto expuesto, solo podemos imaginar un centauro en tanto que orientado de determinada manera en relación a los órganos sensoriales: el centauro puede estar a la derecha, a la izquierda, más cerca, más lejos, de cara o de espalda ...

En cualquier caso, el centauro, aunque realice su aparición a nivel psíquico, aunque lo contemple en la fantasía, sin embargo es el ojo el que se dirige a él y, en definitiva, el propio cuerpo a la hora de llevar a cabo su percepción, naturalmente neutralizada como percepción ponente.

¹²³ Para profundizar en la concepción de la cosa en tanto que orientada al cuerpo, consultar: *Id II*, pp.88-89

Como se puede observar, el cuerpo constituye, en Husserl, el puente entre el yo y la percepción de las cosas, ya tengan existencia física o meramente psíquica.

Sin embargo se hace necesario precisar el hecho de que cada yo percibe el mundo de manera diferente, dado que las cosas aparecen orientadas de determinada forma ante el cuerpo. Así, por ejemplo, para un yo, un determinado objeto puede aparecer más a la derecha, más cerca y más arriba; sin embargo, para otro yo, ese mismo objeto existente se puede presentar más a la izquierda, más lejos y más abajo.

Ello pone de relieve que el cuerpo constituye un punto cero para cada yo, en lo que respecta a la aparición de las cosas en sus diferentes orientaciones.

De esta manera, lo lejos es lejos en relación a mí, a mi cuerpo; al igual que lo que se encuentra a la derecha, es a mi derecha o, dicho de otro modo, a la derecha de mi cuerpo.

Además, lo que se encuentra cerca de mí, puede estarlo a su vez lejos de otro, de la misma manera que lo que se encuentra a la izquierda y más arriba para otro yo, puede estar, sin embargo, a la derecha y abajo para mi yo, según la situación espacial en que uno y otro nos encontremos.

En definitiva, Husserl indica que “todas las cosas del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo”.¹²⁴

¹²⁴ *Id II*, p.198

Cada yo experimenta percepciones diferentes en función de la posición que adopte ante las cosas, de su orientación en el mundo, y aquí es donde se nos presenta el papel fundamental del cuerpo en nuestro estudio como centro de orientación o punto cero y como medio de toda percepción.

Un aspecto que conviene subrayar reside en la idea husserliana de que “mientras que yo, frente a todas las otras cosas, tengo la libertad de cambiar a discreción mi posición respecto de ellas y con ello a la vez de variar a discreción las multiplicidades de aparición en las cuales vienen a dárseme, no tengo la posibilidad de alejarme de mi cuerpo o de alejarlo a él de mí”.¹²⁵

Es claro, como se manifiesta en el texto anterior, que yo puedo tener una posición ante las cosas, pero dicha posición no tiene por qué permanecer inalterable.

Las demás cosas del mundo no pueden cambiar de posición a no ser que lo hagan de manera mecánica, teniendo que intervenir en este caso algún elemento que ejerza la fuerza sobre otro. Así por ejemplo, en una mesa de billar, la segunda bola cambia de posición, pero no lo hace libremente; sino por la fuerza que sobre ella ejerce la primera bola de billar, impulsada a su vez por algún agente.

Se trata, por tanto, de una relación causal; de manera que el movimiento o cambio posicional de una cosa está mediado por otra; sin embargo, eso no ocurre con el yo corpóreo.

¹²⁵ *Id II*, p.199

El yo puede cambiar su posición ante las cosas y lo hace libremente; así, por ejemplo, el yo puede situarse de tal manera que una cosa determinada, digamos una mesa, quede a la derecha y más lejos.

Sin embargo, puede que cambie su posición espontáneamente, sea cual sea la finalidad (por ejemplo, captar mejor el objeto, de forma que tal objeto quede situado frente al yo y más cerca). Esos son los cambios de posición cinestésicos que el yo experimenta libremente y solo son posibles entendiendo al yo como un sujeto corpóreo, pues es esa identidad lo que le permite orientarse de una manera u otra ante el mundo que le rodea.

Además, no es posible una separación entre “yo” y “cuerpo”; el yo no puede alejarse de su cuerpo ni viceversa: la corporeidad es subjetiva, es una propiedad intrínseca al yo; de lo contrario, no sería posible orientarnos entre los objetos del mundo.

Hemos de subrayar la importancia de la noción de libertad aplicada a los movimientos del yo, puesto que nos permite distinguirlo de las demás cosas mundanas.

En resumen, hablar del cuerpo es hacer referencia inevitable al yo. De esta forma, podemos señalar que “el cuerpo propio es lo más originariamente mío, lo originariamente propio mío y propio de manera permanente, tan mío como nada distinto de él puede ser mío”.¹²⁶

¹²⁶ Serrano De Haro, A., “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, Serrano de Haro, A., *La posibilidad de la fenomenología*, Editorial Complutense, Madrid, 1997, p.185

El texto expone de una manera muy clara la concepción husserliana acerca de la subjetividad del cuerpo; se trata de una realidad física y empírica en el yo, esto es, susceptible de ser percibida por distintos órganos sensoriales, pero también percipiente, ya que a través del cuerpo me dirijo de uno u otro modo hacia lo que me rodea, haciéndolo entrar en mi campo de atención.

El sentido de la observación me puede proporcionar datos de color, forma de un cuerpo; el sentido del tacto, datos de temperatura, lisura, o el sentido del olfato, datos de ciertas propiedades en las cosas.

Puedo dudar con respecto a la posesión de ciertas cosas del mundo, pero no puedo dudar de que el cuerpo sea una realidad que poseo por naturaleza.

Una idea fundamental que ha requerido especial atención en este tercer nivel del yo, reside en que el cuerpo es orgánico e instrumental, esto es, el yo puede hacer uso de su corporeidad fundamentalmente en lo referente a la percepción.

Coo dice Agustín Serrano de Haro, “el cuerpo es y aparece como órgano de percepción de la realidad: sede de los órganos de los sentidos que, estimulados por factores externos, sirven al conocimiento del medio”.¹²⁷ El autor del texto sitúa, en la línea husserliana, el cuerpo como vía de percepción para el yo, pues son los órganos sensoriales los que nos proporcionan datos acerca del mundo externo (órganos exteroceptores) y del cuerpo que pertenece al yo (órganos propioceptores).

¹²⁷ Serrano De Haro, A., *o.c.*, p.185

Además, estos órganos sensoriales son dirigidos por el yo en tareas cognoscitivas: el yo dirige los actos de ver, tocar ... objetos. También hemos prestado especial interés a esos movimientos corporales espontáneos (cinestesias), que apuntan a que el objeto se dé en su plenitud, si es posible, y que solo son comprensibles en el marco de un yo corpóreo.

Pero es cierto que cuando nos dedicamos a la percepción del mundo, nunca atrapamos un objeto en su totalidad por los órganos de los sentidos. Así, por ejemplo, cuando tratamos de captar un jarrón, lo que tenemos son perspectivas diferentes del mismo, visiones parciales, esto es, no se nos da de manera absoluta.

En definitiva, “la identidad del objeto sólo se pone de relieve desgranándose en cambiantes aspectos y sólo se confirma en nuevos escorzos y vistas parciales”.¹²⁸ De esta forma, sentimos la necesidad de desplazar la cabeza hacia la izquierda, derecha, hacia delante, e incluso desplazarnos si fuese necesario. Por tanto, hemos de ser conscientes de la imposibilidad de percepción del objeto plena o adecuadamente. De ahí las cinestesias, esos movimientos corporales libres, que tienen como finalidad precisamente presentar el objeto por todos sus lados y que son dirigidos por el yo.

Por último, en esta síntesis del “yo puedo”, hemos de subrayar la concepción husserliana del cuerpo como aparecer cero: “el cuerpo se apropia inalienablemente del aquí, en función del cual, varían el allí y el

¹²⁸ Para una mejor comprensión de las cinestesias en Husserl como pertenecientes a la esencia de la percepción, consultar: Serrano De Haro, A., *o.c.*, p.194

allá, la cercanía y la lejanía, y lo lleva consigo dondequiera que se traslade”.¹²⁹

El cuerpo constituye algo propiamente mío y, por consiguiente, no puede ser un “allí” en relación a mí. Por el contrario, el cuerpo siempre constituye un “aquí” para el yo, siempre lo lleva consigo permanentemente. Además, el hecho de que algo se encuentre cerca o lejos, arriba o abajo, a la derecha o a la izquierda... siempre es en función del cuerpo. En definitiva, el cuerpo es lo que permite que el yo se oriente en el mundo (incorporado por el autor en este tercer nivel), entre las cosas, adoptando una posición ante ellas.

Así, por ejemplo, presentamos el caso en que el yo corpóreo está situado inicialmente junto a la ventana, encontrándose esta abierta y, en esa misma sala, hay una mesa a la izquierda y, más bien, retirada. Ocurre que el sujeto comienza a tener frío y se dan movimientos espontáneos y libres (cinestésicos) a saber: se levanta, cierra la ventana, se aleja de la misma, enciende el brasero ... Podemos decir que, como consecuencia de esos movimientos efectuados ante esa sensación de frío, se ha producido un cambio de posición del yo ante las cosas. La mesa que antes aparecía a la izquierda y lejos, ahora queda ubicada frente al yo y más cerca, puede que para taparse con las sayas de la mesa y estar caliente.

En definitiva, los cambios libres de posición que experimenta el yo ante las cosas, solo son explicables desde su propia identidad corpórea: es el cuerpo dirigido libremente por el yo, lo que hace que se distinga de las restantes cosas mundanas que no gozan de la propiedad del movimiento o del cambio libre.

¹²⁹ Serrano de Haro, A., *o.c.*, p.209.

Por último, importa reconsiderar, con Husserl, el cuerpo como “expresión y manifestación del yo cara a los demás”.¹³⁰ En este tercer nivel, hemos destacado la relación existente en Husserl entre lo psíquico y lo corporal. Por medio del cuerpo transmitimos sentimientos, emociones (alegría, tristeza, miedo, desesperación ...) a los que nos rodean. Por consiguiente, los otros yoes pueden tener información acerca del estado de ánimo de mi yo; pues se refleja por vía corporal, ya sea en un gesto facial, en un movimiento de los brazos ...

Se hace necesario, en el estudio del “yo puedo”, observar que la libertad aparece aplicada al yo, a sus movimientos, tratándose de la principal referencia de que estamos avanzando hacia la noción de persona, cuyo tratamiento llevará a cabo Husserl en su obra *Renovación del hombre y de la cultura*. A continuación, efectuaremos el tránsito al cuarto nivel del yo, en el cual podremos presenciar un incremento de la libertad respecto al yo puedo.

2.3 EL YO MOTIVADO

Con el tránsito al yo motivado, nos damos cuenta de que, en Husserl, sigue presente el mundo, que ya era incorporado en el nivel anteriormente tratado. Ahora debemos hacer referencia a la concepción husserliana del yo como sujeto del mundo circundante y, por consiguiente, hemos de continuar manteniendo un contacto directo y constante con el segundo volumen de *Ideas*.

¹³⁰ Serrano de Haro, A., o.c., p. 186.

El yo se relaciona con el medio que le rodea, con las cosas, aunque no tanto como cosas, sino como objetos que despiertan en él mismo una motivación. Así, podemos señalar que “el yo ejerce como persona con distintas capas, al hacerse motivar en una u otra de ellas por los motivos objetivos que tiene ante sí”.¹³¹ Las cosas externas se presentan en la medida en que yo quiero que se presenten (como fascinantes, valiosas, interesantes ...), con lo cual podemos poner de relieve la relación existente entre la motivación y la libertad.

Por tanto, en este cuarto nivel, hablamos de un yo motivado, libre e incluso personal; aunque todavía no nos encontremos ante una noción suficiente de persona, por faltar otros atributos éticos inherentes a su esencia, a saber, la responsabilidad, la dignidad ...que irán saliendo a la luz más adelante.

Con el tratamiento del “yo puedo”, decíamos que su identidad venía marcada por la corporeidad, que otorgaba al propio yo una posición ante las cosas. No obstante, ahora nos podemos percatar de que no se trata de un yo pasivo ante las cosas; sino de un yo que está referido a ellas de una manera reflexiva.

En términos de Husserl, “este yo de la intencionalidad está referido en el cogito a su mundo circundante y en especial a su mundo circundante real, por ejemplo, a las cosas y hombres que experimenta”.¹³²

La intencionalidad como propiedad esencial del yo y, a nivel general, de la región de la conciencia, vuelve a salir a la luz.

¹³¹ Ferrer, U, “De la fenomenología a una teoría de la persona”, p.48.

¹³² Para un contacto más profundo con la concepción husserliana del yo como sujeto del mundo circundante, consultar: *Id II*, pp.262-267.

El yo se dirige hacia su mundo, hacia las cosas que se le presentan, reflexionando sobre sus miradas, sus actos (de escuchar, opinar, decidir ...) y, en definitiva, sobre sus experiencias en él.

Al mismo tiempo, es importante poner de relieve que todos los objetos del medio que nos rodea no despiertan el mismo grado de atención en el yo. Por tanto, podemos ser conscientes, en este sentido, del papel fundamental que desempeña la motivación ahora en nuestro estudio.

Al respecto, señala Husserl que “los objetos experimentados del mundo circundante son tan pronto atendidos, tan pronto no, y si lo son, ejercen entonces un estímulo mayor o menor, despiertan un interés y gracias a este interés una tendencia a volverse”.¹³³

El texto pone de relieve la motivación o desmotivación que los objetos (estímulos del mundo externo) pueden producir en el yo. Así, por ejemplo, ante una montaña que me agrada, por el precioso arbolado que posee, por el verde radiante de la hierba ... siento un especial interés por dirigir la mirada hacia la misma.

Se trata de una aparición que me motiva y que, incluso, hace que gire la cabeza hacia un lado y otro, que cambie de mi posición respecto a ella, en la correspondiente cinestesia. Es claro que se trata de una motivación libre, en la medida en que el yo personal no siente un influjo causal referido a los objetos del mundo circundante.

De esta manera, imaginemos otro objeto que constituya un estímulo para el yo, pero en este caso desagradable; por ejemplo, una víbora pintada.

¹³³ *Id II*, p.263

Ahora, la aparición del objeto no es nada agradable, interesante y, en consecuencia, nada motivadora para el yo; de manera que la reacción inmediata será la de dirigir los ojos hacia otro campo de objetos e incluso cambiar mi posición con vistas a no verlo (aunque puede haber también motivos evocadores que me lleven a dirigirme a la imagen).

En definitiva, en la vida, experimentamos reacciones diferentes ante las cosas: nos motivamos para volvernos y prestar atención a algo bello (un cuadro). Pero, por otro lado, también se da en nosotros la ausencia de motivación ante algo por no experimentarlo como bello (un cementerio); lo cual nos puede conducir incluso a abandonar el lugar.

Un ejemplo tomado literalmente de la obra husserliana es que “el mal aire en la habitación que experimento como tal me estimula a abrir la ventana”.¹³⁴ El yo reacciona ante el mal olor que reside en la habitación y suscita un interés, que es obviamente el de levantarse y abrir la ventana (movimientos cinestésicos).

En este caso del ejemplo husserliano, me motiva a pasar a un “hacer”, puesto que conseguiré una meta, que será la de que en la habitación se vuelva a respirar un olor agradable.

Podemos tomar conciencia de la íntima relación intencional que se da entre la motivación y los actos motivados, cuyo síntoma principal reside en un “hacer”, “mover”, “mirar”, “comer” ..., encontrándose la meta o finalidad de los movimientos espontáneos en íntima conexión con lo que me motiva.

¹³⁴ *Id II*, p.266

Así, me motiva o tengo interés en tomar un café, puesto que conseguiré estar más despierto para estudiar. Sin embargo, para otro sujeto que no tenga la necesidad de llevar a cabo una actividad intelectual, puede que el café no se le presente como un estímulo externo que le motive realmente.

En definitiva, las cosas del mundo que nos rodea se presentan a cada yo de manera distinta, poniéndose de relieve la singularidad del yo: lo que puede resultar agradable, importante ... y motivar a un yo, puede que no resulte así para otro yo.

Pero, lo que está claro fenomenológicamente es la idea de que “el sujeto es sujeto de un padecer o de un estar activo, pasivo o activo en referencia a los objetos que están noemáticamente ante él, y correlativamente tenemos efectos en el sujeto que parten de los objetos”.¹³⁵

En Husserl, el yo es sujeto de intencionalidades, es un yo que se dirige o refiere a los objetos y que lleva a cabo determinadas reacciones ante los mismos.

El autor indica en el texto anterior que los efectos que se dan en el yo tienen que partir de algo, siendo ese algo los mismos objetos presentes noemáticamente.

En otros términos, el yo no va a experimentar una reacción, a saber, la de atender con entusiasmo un cuadro que se haya en una exposición, llevando a cabo incluso cambios de posición, sin que dicho cuadro se le presente como un objeto noemático bello, agradable y placentero.

¹³⁵ *Id II*, pp.304,305

Hemos de subrayar, por consiguiente, la importancia del mundo externo en la motivación; pues del modo en que se den o presenten los objetos, dependerán las reacciones experimentadas por el yo (atender o desatender, cambiar la dirección de la mirada, la posición ...).

Tras caracterizar la expresión “estar motivado” como el despertar de un interés, de un entusiasmo, un dirigir la mirada hacia algo, un hacer ...en función de un estímulo externo, hemos de hacer hincapié en la idea de que la motivación no es una propiedad estimulada necesariamente, encadenada al yo ante cualquier estímulo.

Por ello, hemos de prestar especial atención a estas líneas husserlianas: “si el yo es arrastrado o encadenado de alguna otra forma por alguna afección, entonces el ‘yo hago’ propiamente dicho se rompe, el yo está impedido como yo activo, es no libre, movido, no moviente”.¹³⁶

Destaca la íntima relación que el autor establece entre la motivación y la libertad. Solamente en el marco de un yo libre y personal, es posible llevar a cabo una correcta interpretación de la motivación en Husserl.

Digamos que se presenta el caso en que una persona menor de edad sea conducida de una manera forzada por sus padres a visualizar la ciudad de Barcelona desde lo alto de la estatua de Cristóbal Colón. Para los padres, el estímulo es agradable, bello, y despierta en ellos un “estar motivado” para observar y dirigir la mirada a muchos lados con el fin de contemplar la ciudad por todos sus lados.

¹³⁶ Para una mejor comprensión del yo como sujeto libre y personal en Husserl en lo que respecta a la motivación; consultar: *Id II*, pp.304,305

El niño desde lo alto, sin embargo, no prestará la misma atención ni tendrá el mismo entusiasmo de contemplar la ciudad desde arriba. Incluso dirigirá su mirada a las escaleras, hacia la pared de la estatua de Colón por mirar hacia algún lugar, llegando a sentarse en el suelo por aburrimiento.

Las cuestiones que nos podemos plantear a continuación son: ¿qué ha ocurrido?, ¿por qué el niño no atiende a la visión de la ciudad, tan bella para los padres?, ¿por qué llega incluso a sentarse en el suelo, incluso después de haber subido tantas escaleras?.

Si intentamos dar explicación a estas cuestiones, en la línea de Husserl, habría que poner de relieve la distinción entre el “estar motivado libremente” y el “estar arrastrado a ser motivado”.

En el caso de los padres, el estímulo (visión de la ciudad desde lo alto) resulta atractivo, interesante, placentero y de la manera en que se da el objeto parte precisamente de sus actitudes, en las cuales se refleja la motivación. El yo, en este caso, es activo y libre, en consecuencia personal.

Ahora bien, si hablamos del caso del niño, ya no aparece la relación entre motivación y libertad, sino que, por el contrario, las expresiones a las que hemos de aludir son tales como “me han hecho moverme y subir”, “me han hecho mirar” ...

Es evidente que, para el niño, el estímulo no es atractivo como lo podría ser, por ejemplo, ir a un zoológico. Consecuentemente, el niño dirigirá su mirada hacia otros lugares, cambiará de posición apoyándose en la pared o sentándose por el cansancio que conlleva el propio aburrimiento de permanecer allí. En este caso, no hablamos de un yo libre.

Husserl indica que “la libertad del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas; sino que me decido a partir desde mi mismo”.¹³⁷

El yo ha de estar motivado libremente; pues ello pone de manifiesto que es un yo personal. Si por el contrario, el yo es arrastrado por terceros a reaccionar de determinada manera ante un estímulo, entonces desaparecen inmediatamente las notas “ser libre” y de “ser personal”. Ya no diríamos “yo me muevo”, “yo subo”, “yo hago” ...; sino “me han movido”, “me han subido”, “me han forzado a realizar” ...

Podemos decir que cada persona tiene su manera de ser, de vivir, de la misma manera que cada una es motivada en determinadas circunstancias y no en otras. Cada persona ha de decidir su modo de actuación desde su centro yo ante la diversidad de objetos que van haciendo su aparición en nuestra vida, aunque no de la misma manera.

En el segundo volumen de *Ideas II*, indica Husserl que “todo hombre tiene su carácter, podemos decir, su estilo de vida en la afección y la acción, en atención a la manera de ser motivada por tales y cuales circunstancias”.¹³⁸

Cuando examinamos la posición de Husserl en lo que respecta a la motivación, es sumamente importante destacar la singularidad del yo; una idea que se pone de relieve en el texto anteriormente expuesto.

¹³⁷ Para una mejor comprensión del yo libre en la motivación, consultar: *Id II*, p.317

¹³⁸ Para profundizar en la cuestión de la singularidad del yo personal y libre, fundamental en la motivación, consúltase: *Id II*, pp.317-323.

Toda persona presenta un carácter propio, singular, que además es producto de la experiencia. Aquí, no hemos de entender la noción de experiencia en el contexto epistemológico de la fundamentación del conocimiento en la línea del empirismo británico. Cuando hablamos de experiencia, en Husserl, nos referimos a las vivencias que experimenta cada yo personal en su vida y que van forjando su propia manera de ser.

Respecto de la experiencia, indica Husserl que “pertenece a la vida personal una tipología que es distinta para cada una”.¹³⁹

Todo aquello que se presenta desde el mundo externo, repercute en cada yo y, además, no siempre es vivido de la misma manera. De ello se deriva la posición husserliana con respecto a la singularidad del yo: esas diversas formas en que las cosas se presentan y son vividas en cada yo, es lo que hace que tengan lugar reacciones diferentes y, consecuentemente, podamos hablar de diferentes rasgos de carácter y, en definitiva, diferentes estilos de vida.

Podemos decir, en esta línea, que “tanto el estar motivado como la formación de hábitos son características que hacen del yo un ser personal”.¹⁴⁰

De esta manera, una persona puede experimentar una carrera de bicicletas como algo agradable; motivándose a prestar atención, a animar a los ciclistas ...

¹³⁹ *Id II*, p.319.

¹⁴⁰ Ferrer, U; “Del yo puro a la persona en la fenomenología”, Pintos Peñaranda, M.L., González López, J.L., *Fenomenología y ciencias humanas*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, p.246.

Ello contribuirá a formar su propio carácter como persona junto con otras reacciones a experiencias vividas; cuando vuelva a presenciar bicicletas por la calle, en un libro, o a nivel psíquico (recuerdo, imaginación), su conducta o reacción será positiva.

Imaginemos ahora el caso en que una persona fue atropellada hace mucho tiempo por una bicicleta en la puerta de su casa y accidentalmente. Ahora, cuando de regreso a su casa, se encuentra con la carrera, puede que no le resulte tan agradable y que reaccione tomando otro camino diferente al que tenía programado inicialmente. Aquella vivencia que tuvo esta última persona cuando fue atropellada, dio lugar a la incorporación de un rasgo al carácter de esta, a saber, ignorar e incluso odiar cualquier bicicleta que vea, ya sea en la vía, en la televisión o en la prensa.

En definitiva, el ejemplo pretende poner de manifiesto las diferentes maneras de ser y las diferentes formas de vivir que tienen lugar en las personas; pues cada una se ha formado por su propia experiencia: es nuestra manera de vivir el mundo circundante lo que determinará de manera directa nuestro carácter, nuestros modos de dar respuestas a la diversidad de contextos en que nos vamos encontrando inmersos a lo largo de la vida.

Si nos damos cuenta, en este cuarto nivel, ya estamos empleando el término “persona”, pues la libertad, que ya tenía presencia en el nivel anterior del “yo puedo”, se incrementa ahora en el tratamiento del yo motivado. Al mismo tiempo, aparecen nociones tales como “resolución”, “carácter”, “estilo de vida”, que solo pueden recaer sobre un ser personal.

A pesar de ello, hemos de tener claro en nuestro análisis, que todavía no hemos accedido a nuestro objetivo; de ahí que haya que considerar al yo motivado, expuesto por Husserl en *Ideas II*, como otro escalafón más hacia una noción completa de persona.

En *Renovación del hombre y de la cultura* el autor accederá al plano ético, a la persona como ser libre, responsable y dotada de la propiedad intrínseca de la dignidad, por la cual la considera Husserl un fin en sí.

Pero ahora lo que interesa es continuar con el examen de este cuarto nivel del yo, centrándonos en el aspecto relevante de la distinción entre motivaciones simples y complejas, que es, en definitiva, la distinción husserliana entre motivaciones activas y pasivas. En *Ideas I* aparece la cuestión de la relación causal entre cosas y personas, que es preciso distinguir con respecto a la relación motivacional, presente en *Ideas II*.

En el caso de la primera, se trata de una relación del tipo: “sospecho de A porque sé que B” (“sospecho que no aprobaré este año porque sé que sé que tengo serias dificultades de razonamiento”). De esta manera, nos damos cuenta de que la persona establece una relación entre el acto de saber algo y el acto de sospechar, que es debido a ese saber.

En otros términos, hemos de considerar que esa sospecha de no aprobar la asignatura de matemáticas, viene causada o derivada del conocimiento que poseo sobre mis dificultades al respecto. Nos encontramos con una relación de identificación entre “motivación” y “causa” y que no es la que realmente nos interesa en nuestro estudio de la motivación.

En la línea husserliana, hemos de indicar que “en vez de la relación causal entre cosas y hombres como realidades naturales aparece la relación motivacional entre personas y cosas, y estas cosas no son las cosas de la naturaleza existentes en sí ..., sino cosas experimentadas, pensadas o mentadas posicionalmente como tales de algún modo, objetos intencionales de la vida personal”.¹⁴¹

En *Ideas II*, Husserl sostiene que es la motivación y no la causalidad, lo que saca al yo personal y libre de su indiferencia. Si precisamos la distinción entre causalidad y motivación, podemos decir que entre los términos de la causalidad queda un vacío no contenido ni en la causa ni en el efecto.

Sin embargo, el motivo incluye una u otra cualidad posicional; pues de lo contrario no podría ser motivo. Esa inclusión (noema) es lo hace que el motivo pueda influir sobre el sujeto libre, despertando en él una motivación, que se pone de relieve en el acto de conciencia (noesis).

En definitiva, si el yo personal y libre se dirige a un objeto, prestándole especial atención, es porque incluye alguna cualidad o cualidades que lo convierten en un estímulo motivador. Por consiguiente, no se trata de tratar las cosas como meramente existentes en la naturaleza, sino en tanto que vividas, pensadas de un modo u otro. Se trata de objetos intencionales de nuestra vida, en la medida en que no se da una desconexión entre el yo y el mundo, sino todo lo contrario, dada la relación permanentemente intencional que existe entre ambos.

¹⁴¹ Para una correcta interpretación de la relación motivacional entre personas y cosas en tanto que experimentadas, pensadas; consultar: Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, pp.144,145

En las motivaciones simples, se dan respuestas cinestésicas a los estímulos del medio, con lo cual nos encontramos ante un punto de conexión entre el yo puedo y el yo motivado.

En esta línea podemos decir que “nos hallamos, pues, propiamente ante una motivación implícita, en la que el yo personal se limita a dejarse guiar por las incitaciones o bien repulsas que parten de los estímulos”.¹⁴²

Nos damos cuenta, por tanto, de que se trata de una motivación activa, en la medida en que ante el estímulo procedente del mundo externo el yo reacciona cinestésicamente o, dicho de otra manera, dejándose llevar por las circunstancias que acontecen. Así, por ejemplo, un caso de motivación simple sería aquella, en la cual quiero que haya más luz para estudiar y subo la persiana. O bien, escucho un cierto ruido preocupante en la calle pero no veo lo que ocurre, lo cual me incita a levantarme del sofá para asomarme por la ventana.

Aunque se trata de actuaciones libres, sin embargo no encontramos un fundamento racional, en la medida en que el yo-sujeto se deja motivar por lo que se le presenta desde el exterior (mal olor, poca luz, frío...), sin hacer explícita la razón o motivo por los que así se conduce. De esta manera, se hace necesario presentar un segundo tipo de motivación en Husserl.

¹⁴² Para un mejor estudio de la distinción fundamental en Husserl entre motivaciones simples y complejas, consultar: Ferrer, U., *o.c.*, pp.145-146

“Pues, en efecto, más complejo es el caso cuando el motivo no es un mero estímulo para el encaminamiento libre del sujeto, sino tal que provoca una toma de posición, primeramente cognoscitiva, en adecuación a su contenido de sentido, y se prolonga eventualmente en las valoraciones y actos de querer correspondientes”.¹⁴³

El texto anteriormente expuesto, permite deducir que, en Husserl, más allá de la relación entre el estímulo y la actuación libre, espontánea del sujeto, se encuentra lo que podemos denominar “cadena de medios-fines”, que permite recordar de inmediato el teleologismo aristotélico.

Así, por ejemplo, el adolescente puede tener la motivación de estudiar la ESO para conseguir un fin, a saber, acceder al bachillerato. Pero, a su vez, este fin constituye un medio que le motiva para conseguir otro fin que podría ser el de hacer selectividad y entrar en una carrera universitaria. Así podríamos continuar sucesivamente; pues en una motivación se encuentran implícitas otras motivaciones. Forman parte de la motivación de ir un día de verano a la playa otras motivaciones, a saber, tomar un baño, salir de paseo con unos amigos, etc. En definitiva, cuando hablamos de motivaciones complejas en Husserl, hacemos alusión a una serie motivacional, en la cual se pone de relieve la teleología de la razón.

Frente a la motivación simple, en la cual, tiene lugar la relación estímulo-respuesta cinestésica, en lo que respecta a las motivaciones complejas tiene lugar un proceso de cumplimiento que viene marcado por el enlace entre los motivos. Importa observar aquí como se produce la conexión racional entre los medios y los fines y, en consecuencia, hablamos de un encaminamiento intencional del sujeto hacia las cosas.

¹⁴³ Ferrer, U., o.c., p.146

Se trata de una motivación formal o estricta de la razón, en la medida en que hay una primera toma de posición cognoscitiva que está en conexión con otras, a saber, valorativa y volitiva. Los actos de querer vienen motivados por una toma de posición valorativa, que a su vez sigue al conocimiento del objeto valorado.

Así, por ejemplo, el sujeto puede llevar a cabo el acto volitivo de realizar un tratamiento de la filosofía de Platón, que viene motivado por una toma de posición valorativa previa desde la cual valora y centra la atención en el tema y, tanto acto volitivo como valorativo, remiten a una toma de posición cognoscitiva; pues tiene conocimiento de los motivos que le hacen actuar de esa manera (convertirse en un especialista en ese tema y desde ahí poder acceder a otros).

Por tanto, el conocimiento y anticipación del fin es la base de las motivaciones complejas; pues de lo contrario no tendría mucho sentido, en la línea husserliana, llevar a cabo unos actos valorativos y volitivos especificadores de una conducta determinada.

En el terreno moral, cuando el sujeto actúa conforme al valor de la solidaridad, es porque se le presenta un estímulo que le motiva a actuar de esa manera como puede ser el caso de una persona que pide ayuda porque se ha caído en una piscina y no sabe nadar, o el de una persona que está haciendo señales en la carretera porque se ha perdido.

La voluntad de actuar solidariamente o conforme a otro valor moral, es racional y no ciega, en la medida en que es motivada racionalmente, esto es, existen unos motivos que conducen la libre actuación del sujeto.

Pero, a su vez, conseguir el fin de salvar una persona que se está ahogando, es medio motivador para conseguir otros fines, tales como la propia cualificación moral o el reconocimiento a nivel social.

De esta forma, nos damos cuenta del teleologismo de la razón, de ese “dirigirse o encaminarse a” del sujeto, que se pone de manifiesto en la motivaciones complejas.

En síntesis, en nuestro análisis de este cuarto nivel del yo, hemos de subrayar que “la persona no es un polo vacío de centración, sino una totalidad reconocible por ciertos hábitos en correlación con el entorno ambiental, los cuales en combinación con los motivos dados en presente asignan la dirección volitiva actual”.¹⁴⁴

La motivación libre en el yo posibilita ya el uso del concepto de “persona”, tal como se pone de manifiesto en el texto. La persona no es solo un mero foco vacío de los actos (opinar, ver ...) como sosteníamos en nuestro tratamiento del yo puro. Hemos avanzado bastante en nuestro recorrido y hemos tomado conciencia de que el yo no es vacío, sino que tiene una identidad que va incrementándose a medida que va llevando a cabo los actos (yo habitual).

Pero también es un yo corpóreo que mantiene una posición ante el mundo llevando a cabo movimientos libres y espontáneos fundamentalmente en lo referente al plano cognoscitivo (yo puedo).

¹⁴⁴ Ferrer, U., o.c., p.143

Ahora, hemos reflejado cómo el yo, dada su intencionalidad, está dirigido permanentemente al mundo circundante y es la manera en que se presentan las cosas lo que condiciona la manera de reaccionar y, en definitiva, la dirección de los actos (querer atender, ignorar, aproximarme, alejarme ...).

La persona viene definida por su carácter, que a su vez es formado en conexión con el entorno. Es la experiencia que el yo tenga de un objeto o término externo, su manera de experimentarlo, de vivirlo, lo que provocará una conducta u otra en este.

Mediante su relación con el mundo, el yo personal irá adquiriendo sus propios hábitos y, en definitiva, su propio carácter. Nos podemos referir al caso en que el yo experimenta como atractivo un paisaje, despertando este una reacción positiva ante él, a saber, atender de una manera seria, acercarse para contemplarlo mejor o desplazarse para obtener conocimiento del mismo desde otras perspectivas.

Por tanto, nos damos cuenta de que el yo, como consecuencia de su relación con el mundo, se forman ciertos hábitos, que, en conexión con el ejemplo anterior, podrían ser los de detener el coche cada vez que circule por una hermosa montaña o bosque, apreciar cualquier entorno natural que se le presente, así como transmitir a otras personas valores de respeto, valoración y conservación de la naturaleza.

De ahí que podamos considerar la relación entre el mundo, las cosas y la persona como fundamental, no solo a la hora de llevar a cabo una comprensión de la motivación en Husserl, sino también a la hora de explicar la aparición de otras nociones, tales como la de “hábito” (en el sentido activo del término, no como habitualidad sedimentada), “carácter” o “singularidad”, con las cuales avanzamos hacia nuestro objetivo, a saber, la noción de persona en su sentido pleno.

Se ha puesto también de relieve por su enorme relevancia, la relación entre motivación y libertad. Así pues, podemos decir que “el examen fenomenológico de la motivación revela, además, la libertad en la persona. Pues ambas, motivación y libertad, son términos correlativos”.¹⁴⁵

Ya diferenciábamos a lo largo de este apartado entre “estar motivado libremente” y “ser arrastrado a ser motivado”. En el primer caso, la respuesta positiva del sujeto personal al estímulo captado (un paisaje precioso, un coche atractivo ...) es completamente libre y este es el sentido en que ya podemos hablar de un yo personal.

Sin embargo, no ocurre lo mismo con el segundo caso; pues no se da la relación entre motivación y libertad. El sujeto, en cierta manera, está influido por terceros, que pretenden despertar en él una actitud de motivación (interés, aproximación ...) ante un objeto externo que puede que no le motive, precisamente por la manera particular en que se le presenta.

¹⁴⁵ Ferrer, U., “De la fenomenología a una teoría de la persona”, p.48

En definitiva, en este cuarto nivel, sale a la luz la libertad motivada (y no simplemente la espontaneidad libre de los movimientos cinestésicos), como nota reveladora de la esencia de la persona.

Es claro que, en Husserl, tal y como se expone en el texto anteriormente expuesto, no es posible la motivación sin la libertad; pues de lo contrario, no hablaríamos propiamente de un yo motivado y libre, sino de un yo forzado, conducido y, en definitiva, influenciado por alguna causa o causas externas. Por consiguiente, no se trataría de un yo que actuara motivado personalmente.

Pero también es importante subrayar que tampoco tendría sentido hablar de libertad sin motivación; se trata por tanto de dos conceptos correlativos, cuyo tratamiento no se puede realizar de forma independiente, ya que se necesitan mutuamente.

Si admitiéramos el sentido de la libertad al margen de la motivación, entonces el propio ejercicio de la libertad en el sujeto (reacciones no instintivas, respuestas, elecciones libres) no llevaría ninguna dirección; pues estaríamos dejando al margen ese algo que resulta motivador.

La libertad entendida con independencia de la motivación, se convierte en mera indiferencia; ya que precisamente los actos intencionales y libres del sujeto hacia los objetos del mundo circundante, solo tiene sentido en el contexto de la motivación: si el sujeto lleva a cabo el acto libre de dirigirse y centrar la atención en algo, es porque ese algo se presenta de determinada manera y es lo que hace despertar dicha actitud.

Así pues, por ejemplo, yo no llevo a cabo el acto intencional de dirigirme libremente a un paisaje, centrando mi atención, realizando una serie de desplazamientos en vistas a la obtención de una visión global del mismo, sin que dicho paisaje se me presente de manera placentera, atractiva ...

De esta forma, nos damos cuenta de que la libertad no puede ser ciega; sino por el contrario, al encontrarse en relación con la noción de intencionalidad, significaría que ese “actuar libremente” solo tiene sentido en la medida en que se dirige a algo.

Es obvio que ese algo no puede ser indiferente, desagradable, carente de interés para el sujeto. No tendría entonces sentido “el dirigirse a”, así como tampoco la propia libertad.

A continuación, para concluir definitivamente con este cuarto nivel del yo, deseo resaltar de nuevo la importancia de que lo que motiva a un sujeto no tiene por qué motivar a otro y viceversa.

Señala Husserl que “el valor más elevado lo representa la *persona* que habitualmente le confiere la mayor fuerza de motivación a la resolución genuina, verdadera, válida y libre”.¹⁴⁶

El autor pone de manifiesto la capacidad de la persona para tomar decisiones libres acerca de su propio modo de actuar, de sus respuestas ante los estímulos del mundo exterior.

¹⁴⁶ *Id II*, p.316

Es claro que si el estímulo es positivo para la persona, a saber una biblioteca recién inaugurada, entonces será ella misma la que otorgue fuerza motivacional a su propia respuesta o actuación libre.

Esta puede ser la de enloquecer con la contemplación de la preciosa fachada, llevar a cabo otros acercamientos a distintas estanterías de libros, insistir al amigo que le acompaña para volver al día siguiente ...

Sin embargo, se puede dar el caso de que la nueva biblioteca no constituya un estímulo demasiado atractivo para el amigo, pues solo la ha visitado por curiosidad, pero no es amante de los libros y de la actividad intelectual. Sintió aburrimiento, incluso en la visita.

En este último caso, la respuesta al estímulo está carente de fuerza motivacional, lo que desemboca en un hábito conductual, a saber, no entrar más a una biblioteca, evitar conversaciones que tengan que ver con libros...

Ello pone de manifiesto la singularidad o especificidad del yo en el ámbito de la motivación. Ante un mismo estímulo, no existe la necesidad para cualquier sujeto de conferir esa carga motivacional a sus decisiones.

Por tanto, la relación sujeto-mundo no hemos de entenderla en un sentido unívoco, como si se tratara de la misma siempre. Hay una diversidad de relaciones de este tipo.

En definitiva, hemos de tomar conciencia, en Husserl, de la necesaria relación de conceptos, a saber, “motivación”, “libertad” y “singularidad”, de cara a subrayar la autenticidad del yo personal.

Cuando el procedimiento fenomenológico de la “epojé” nos daba acceso al yo puro, indicábamos su relación directa con los actos; sin embargo, este yo no poseía ninguna realidad personal.

Con el transcurso de la investigación acerca de nuestro tema, han ido saliendo a la luz propiedades reales, a saber, las indicadas con anterioridad y otras tales como “identidad predicativa”, “corporeidad”, “movimiento espontáneo”, “percepción” ...

Con ello, se pretende desvelar el yo personal como una realidad evidente, en tanto que posee propiedades reales. Cuando aludimos a la noción de “persona”, a la cual nos aproximamos, no nos referimos a un foco vacío; sino que, a diferencia del yo puro, nos damos cuenta de que representa mucho más. Podríamos decir que la persona, en Husserl, tiene un valor prácticamente incalculable y ello se pondrá de manifiesto todavía más cuando realice su aparición la dignidad en páginas posteriores.

También, con respecto a la distinción indicada en este apartado entre motivación simple y compleja, Husserl “hace constar que la segunda lo es sólo impropriamente, por intervenir el yo únicamente en su génesis, no en el ejercicio formal de la motivación”.¹⁴⁷ En las motivaciones simples, interviene activamente el yo; pues ante un estímulo, a saber, la temperatura excesivamente baja en la habitación, lleva a cabo una respuesta, a saber, la de levantarse del sillón, dirigirse a la ventana y cerrarla, así como también sería posible que pusiera en marcha la calefacción o el brasero en vistas a respirar un clima más confortable.

¹⁴⁷ Ferrer, U., “Del yo puro a la persona en la fenomenología”, p.245

En este caso, el yo es el origen activo de esos movimientos cinestésicos (libres) que constituyen la reacción motivada al estímulo captado.

Sin embargo, en la motivaciones complejas no hablamos de una mera adecuación de la respuesta activa del sujeto a aquello que se presenta externamente; sino que, en el intento de proporcionar una explicación, hemos debido aludir al teleologismo, que tiene amplia presencia en el sistema husserliano.

Se trata, en este caso, de observar la relación que tiene lugar, a juicio del autor, entre medios y fines. Precisamente la acción resulta importante, interesante y, en definitiva, motivadora, en la medida en que se dirige a un fin. Además, dicho fin puede ser constituir a su vez un medio a poner en práctica, al cual, el sujeto personal confiera fuerza motivacional; pues a través de él se orienta hacia otro fin o fines y así podríamos continuar sucesivamente. Tiene lugar una anticipación de fines, que se encuentran contenidos en el fin, hacia el cual primeramente se dirige el yo intencional.

En resumen, este es el sentido en que podemos señalar, en la línea husserliana, que en lo que respecta a las motivaciones complejas, el yo interviene en la génesis o comienzo de la cadena o serie motivacional, pero obviamente no podemos otorgarle una respuesta, reacción, comportamiento activo en todo momento a lo largo de todo este ejercicio formal.

Así pues, el yo personal y libre puede llevar a cabo el acto de preparar los exámenes del permiso de conducción como respuesta a un estímulo que le resulta atractivo, a saber, hacer numeroso viajes al extranjero.

Es claro que el sujeto se encuentra activo de primeras, pues estudia de manera incesante para conseguir el fin de tener el permiso y poder viajar.

Sin embargo en ese fin se encuentran implícitos otros que también resultan motivadores, a saber, el conocimiento de la cultura francesa, alemana ..., aprender algo de otros idiomas en contacto con personas de otros países o hacer un estudio acerca de los diversos sistemas educativos del mundo para contrastarlos con el de su país de origen y proponer mejoras.

Nos podemos dar cuenta de que, en lo que respecta a estos fines, no se da una actuación propiamente en el yo, en tanto que son anticipados y no forman parte del presente del yo, aunque realmente contribuyan a aumentar el interés por estudiar al comienzo del ejercicio motivacional.

En definitiva, nos podemos percatar de la complejidad de este tipo de motivaciones, y más todavía si pretendemos establecer la relación con las motivaciones simples. Es precisamente esa complejidad motivacional lo que impide que podamos aplicar el concepto de “intervención activa” a la persona cuando hacemos referencia a todo el proceso teleológico.

A pesar de la singularidad propia de cada yo, de que cada uno sea distinto en lo que respecta a sus respuestas, hábitos, personalidad, sin embargo, en Husserl, cuando vemos al otro yo personal, debe resultarnos evidente al menos que difiere con respecto a cualquier cosa material del mundo externo.

Y ello precisamente porque tomamos conciencia de que se dan en el otro yo determinadas maneras de pensar, de comportarse, de la misma manera que también tienen lugar en mí.

Se pone así de relieve la relevancia de la empatía para llegar a comprender al otro. Observando su estilo exterior de vida, a saber, sus gestos, movimientos y, en definitiva, conducta, puedo captar lo que le motiva y con qué fuerza. Se trata de ponerme en su situación (juvenil, adulta, trabajo que desempeña ...) y, una vez hecho esto, intentar llevar a cabo una comprensión interior acerca de cómo se comporta o cómo se comportaría.

Así, por ejemplo, imaginemos que se da el caso en que una persona de quince años se encuentra enloquecida al disponerse a jugar al fútbol u otro deporte con sus amigos. Dicha conducta motivada podría perfectamente ser comprendida por otra persona de setenta años que ya no practica ese tipo de deportes por razones de edad; pero que se sabe colocar en la situación del adolescente.

Se sitúa en un determinado periodo de la vida, prácticamente al comienzo, y se da cuenta de que ello también despertaría en él una motivación si fuera más joven.

Expongamos ahora el caso en que yo observo la conducta motivada (interés, ilusión, alegría) de personas de edad avanzada, digamos ochenta años, cuyo estímulo motivador es reunirse para jugar partidas al dominó todos los días de verano.

Solamente llegaría a comprender su motivación situándome en su contexto, a saber, el periodo de vejez, la no obligación de trabajar al estar jubilado, lo que da lugar a disponer de más tiempo libre, la afición de las personas de avanzada edad a los juegos de mesa por mi propia experiencia cotidiana ...

En definitiva, la comprensión de las motivaciones en el otro yo personal deriva de la experiencia que yo tengo acerca de sus manifestaciones (de alegría, interés, aburrimiento ...) y, en definitiva, acerca de su estilo externo de vida, susceptible de ser captado.

Ahora bien, lo fundamental reside más que en “conocer”, en “comprender” las motivaciones de los otros, sus modos de reaccionar, comportarse, para lo cual se hace preciso variar mi situación, poniéndome en la de ellos, aunque ello implique en algunos casos mucha imaginación.

2.4 COMPARECENCIA DE LA PERSONA EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL

En esta segunda parte se trata de llevar a cabo una presentación de la noción de persona, como culminación de todo el proceso fenomenológico de Husserl, descrito a lo largo de las páginas anteriores.

De ahí que, una vez efectuado el tránsito, se refleje una cierta brevedad de contenido; pues la verdad es que Husserl tampoco lleva a cabo un tratamiento exhaustivo de la persona.

Por consiguiente la cuestión fundamental a la que se ha intentado responder en este trabajo es acerca de la vía, el camino y, en definitiva, el método a seguir con vistas a que tenga lugar esa comparecencia de la persona, tan ansiada ya desde nuestro comienzo. También es preciso recordar que, ya a partir del estudio del “yo puedo” y, posteriormente, con la motivación, se caracterizaba al yo como personal, precisamente por todas esas propiedades que aparecían en nuestra ruta fenomenológica, a saber, la corporeidad, el movimiento cinestésico, la libertad incrementada gradualmente, la motivación o los hábitos de carácter.

Sin embargo, se tratará ahora de poner de relieve dos notas fundamentales, inherentes a la noción de persona y que son:

-En primer lugar, insistir en la libertad, que ahora adquiere su sentido más pleno, tal como el autor nos pone de manifiesto en su obra *Renovación del hombre y de la cultura*.

-En segundo lugar, presentar a la persona como fin en sí; una concepción husserliana que se encuentra en íntima conexión con la noción de “dignidad”, heredando de esta manera una influencia directa de la ética kantiana.

Husserl aborda el tema de la persona en relación con su actuación libre. En otros términos, pertenece a la esencia de la persona el tener la capacidad de proyectar sus decisiones y actuaciones desde si misma.

En este sentido, indica Husserl que “el hombre tiene también la peculiaridad esencial de actuar libre y activamente desde sí mismo, desde su yo-centro, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias y afectos) y de ser, en el sentido más amplio, movido afectivamente por estos”.¹⁴⁸

Husserl subraya, por tanto, que la persona actúa libremente desde su propio yo; pues este es precisamente el foco o centro en el cual convergen todos los actos. Cuando estudiábamos al yo puro, ya poníamos de relieve la necesaria conexión entre el yo y los actos; pues no tenían sentido aisladamente. De esta manera, en una actividad auténticamente personal, el individuo lleva a cabo reflexiones, valoraciones acerca del mundo que se da en su experiencia, el mundo circundante, interviniendo libremente sobre él.

El hecho de que sea posible para la persona decidir y llevar a cabo sus actos desde su centro yo, partiendo por tanto de la deliberación, es lo que le permite al mismo tiempo liberarse del tirón de ciertas tendencias, creencias, afectos y, en definitiva, impulsos, o bien secundar otras. La persona es la que decide desde sí misma libremente y las cosas sobre las que decide son los correlatos del acto de decidir, esto es, posibilidades para la conducta.

Si, por el contrario, los impulsos (tendencias, creencias, afectos) condicionan al individuo en su vida, en sus decisiones y actos, entonces no podríamos concebir a dicho individuo como sujeto personal de su acción.

¹⁴⁸ Para una mejor comprensión de la concepción husserliana de la actuación libre como esencia de la persona; consultar: *RHC*, pp.24,25

Por tanto, a juicio del autor y para que la actuación sea auténticamente personal, ha de darse un auténtico querer en la misma, esto es, la acción ha de ser voluntaria y no sujeta a impulsos.

A continuación también es de resaltar la idea, presente en la obra husserliana *Renovación del hombre y de la cultura*, de que la persona puede llevar a cabo un proceso de autoexamen o autovaloración acerca de sí mismo y, en definitiva, acerca de sus actos.

Husserl nos aclara el significado de la noción de auto-conciencia de la siguiente manera: “autoconciencia en el sentido genuino del autoexamen personal y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida”.¹⁴⁹

La persona, desde su yo centro, tiene la capacidad de tomar conciencia acerca de sí misma, esto es, puede someterse a examen y enjuiciarse a sí misma como buena o mala, en función de que sus actos sean moralmente valiosos o no. Así, por ejemplo, yo puedo llevar a cabo el acto de atracar a una persona como medio para conseguir algo de dinero con vistas a cubrir alguna necesidad que tenga en ese momento, a saber, comprar agua y alimento para resarcirme de la sed y del hambre que estoy sufriendo.

A pesar de que el fin sea positivo para mí, sin embargo no justifica el medio utilizado, pues reside en una acción contraria al valor moral. En la línea husserliana, yo sería capaz de autovalorarme, sometiendo a examen mi acción y llegando a enjuiciarme como mala persona.

¹⁴⁹ Para un contacto directo con la obra husserliana en lo que respecta concretamente a la noción de “autoconciencia”, consultar: *RHC*, p.24

Veamos ahora el caso opuesto en que otra persona se lanza a una piscina para salvar a alguien que no sabe nadar y cuya vida corre peligro. En este caso, dicha persona, poniendo en práctica esa capacidad esencial, a saber, la de autoconciencia, valoraría la acción realizada y se enjuiciaría como buena persona, en la medida en que realiza su aparición el valor moral (la solidaridad o la bondad).

En resumen, Husserl indica que “el yo se valora a sí mismo, en calidad de sujeto de la voluntad, como sujeto que quiere justa o injustamente y que actúa justa o injustamente”.¹⁵⁰

En el texto, Husserl presenta de manera muy clara al yo personal como sujeto de sus actos, emanando estos de su libre voluntad y, además, como sujeto que valora su voluntad y, en última instancia, sus actos como justos, solidarios, sinceros ... o, justo al contrario, como injustos, individualistas, insinceros ...

Avanzando un poco más en el tratamiento de esta cuestión, cuando Husserl hace referencia a la autovaloración de la persona, esta no tiene por qué referirse única y exclusivamente a un acto singular, aislado.

Lo que pretende transmitirnos el autor es que la persona, una vez que ha enjuiciado una determinada acción, a saber, ayudar a un anciano a bajar la acera, se puede plantear actuar de la misma manera cuando se encuentre en circunstancias similares, dado que su acción ha sido valorada como valiosa por sí misma.

¹⁵⁰ RHC, p.25

De esta manera, la persona tiene la posibilidad de que sus acciones no sean valoradas aisladamente, para cada caso singular, sino en su especie moral, y ello es importante teniendo en cuenta la inmersión de la persona en contextos de similares características a lo largo de su vida.

En esta línea, el autor señala que “el simple animal actuará acaso del mismo modo una y otra vez, dadas determinadas circunstancias por ejemplo, pero carece de voluntad en la forma de la generalidad”.¹⁵¹

Husserl pone de manifiesto la distinción entre el hombre y el resto de animales en lo que respecta la repetición de actos de la misma índole. En el caso del animal, la repetición de actos no obedece a la voluntad de actuar de la misma manera dadas determinadas circunstancias, pues la conducta animal es meramente instintiva.

En otros términos, un animal, a saber por ejemplo, un perro, puede llevar a cabo en repetidas ocasiones el acto de ladrar cuando entra alguien a la casa en la que se encuentra, pero sin que haya por ello una voluntad constante.

Podemos decir que se da un “querer” en la acción de dicho animal; sin embargo, es únicamente referido al plano de lo singular: el animal no se plantea el querer actuar siempre de la misma manera cuando accedan determinadas personas u animales al hogar.

¹⁵¹ RHC, p.26

El animal no tiene capacidad de autovalorarse dada su irracionalidad; por consiguiente, no es posible que disponga de voluntad en la generalidad.

El disponer de ello es, para Husserl, algo específicamente humano, se trata de una nota que solo puede poseer la persona, en la medida en que esta sí es capaz de someter a examen reflexivo sus propios actos y, en consecuencia, puede tomar la decisión de repetir actos en semejantes circunstancias, cuando ella misma los considera, desde el punto de vista ético, como buenos por hacerse presente en ellos el valor.

Con palabras de F. Conde: “Ser humano implica proponerse una meta general hacia la que orientar todas las acciones futuras siguiendo una serie de normas prácticas y llevando a cabo valoraciones éticas de conjunto sobre la vida”.¹⁵² Así pues, según Husserl, podemos unificar toda nuestra vida, es decir, tomar nuestra vida como un todo. Cuando considero algo como bueno, no solo lo tomo como bueno en un momento aislado, sino para toda la vida.

Precisamente “renovación ética” en el ámbito humano alude a la capacidad para valorar moralmente la vida en su conjunto, efectuando el tránsito práctico de la singularidad inicial de un acto a la duración de un fragmento de la vida y a la generalidad de los actos. Nos podemos dar cuenta, pues, de que aparecen nociones, entre otras, “bueno”, “malo” o “valor”, en lo referente a la persona, que nos ponen de manifiesto el acceso husserliano al plano ético desde una óptica fenomenológica.

¹⁵² Conde, F., “Tres etapas en el estudio del concepto de teleología en Edmund Husserl: la evidencia y sistematicidad en la teoría del conocimiento, la renovación ética y la razón en la historia”, *Pensamiento*, V. 69, N° 259, 2013, p. 237.

Es interesante aludir, en Husserl, a la idea de que, para decidirse libremente por una u otra cosa, tiene que haber una motivación en el sujeto; pues si no hay motivos, ese decidir es irracional. Ello permite establecer la conexión con el apartado anterior. Parece claro que “el actuar libremente” es intencional, es decir, se dirige hacia el entorno y no tendría sentido que la persona ejerciera el acto libre sin motivos, esto es, sin elementos valorativos que resultaran ante ella motivadores.

Recordemos la idea husserliana acerca de que “ambas, motivación y libertad, son términos correlativos. Sin libertad no habría motivación; sino una causación ejercida desde fuera. Y sin motivación, tampoco sería posible el ejercicio de la libertad”.¹⁵³

De esta manera, al tratar en este apartado final de la noción de persona como sujeto libre de sus actos, ha resultado inevitable hacer referencia a la motivación, en la medida en que se hace necesaria la presencia de un estímulo motivador, ante el cual se proyecte la respuesta y, en definitiva, el modo de actuación libre.

Ahora, se trata de definir la estructura esencial del acto libre. Según Husserl, podemos hablar de tres pasos que reflejan el encaminamiento intencional y libre del sujeto hacia el entorno. Estos son:

- Toma de posición cognoscitiva.
- Valoración.
- Dirección de la actuación: acto voluntario.

¹⁵³ Ferrer, U., “Del yo a la persona en Husserl”, p.48

Se parte de un conocimiento, digamos de un término noemático procedente del mundo circundante, que es captado, conocido una vez que ha despertado la atención.

Posteriormente, se trata de que la persona valore la acción que pretende realizar y, finalmente, tendrá lugar un acto voluntario o libre que se reflejará en su propia conducta.

Así pues, podríamos exponer como ejemplo aclaratorio el caso en que se me presenta un estímulo externo, a saber, un anciano que se ha caído en la calle y que no puede levantarse por la debilidad física propia de su edad. Dicho estímulo que he captado en la experiencia, despierta en mí una actitud de interés y atención (motivación), que me conduce a valorar la acción de ayudarlo como buena en el sentido moral y, consecuentemente, a llevar a cabo el acto libre, a saber, poner todas las fuerzas posibles para levantar a ese anciano del suelo.

En síntesis, destacaremos dos aspectos. En primer lugar, Husserl pone de manifiesto en su obra *Renovación del hombre y de la cultura* que podemos estudiar a la persona como ser libre, como sujeto que actúa libremente desde sí mismo: soy yo el que decido y las decisiones éticas me hacen como persona moral, buena.

En segundo lugar, otra idea que hemos destacado es la propiedad esencial de la persona de proyectar su voluntad en toda su generalidad, el poder tomar la decisión de actuar siempre del mismo modo en similares contextos, cuando la acción es calificada como dotada de valor moral.

Por tanto, la persona puede recoger su vida como un todo, puede unificar su vida a propósito de sus acciones morales, para lo cual es imprescindible que sea un fin en sí. Pues “lo que es de suyo fin es lo que no admite la instrumentalización y, por tanto, no puede ser reducido a objeto representado como fin especificativo de la actuación”.¹⁵⁴

Para llevar a cabo una comprensión del texto expuesto, es necesario establecer la relación entre las nociones de “fin en sí” y “dignidad”, fundamentales dentro de la ética. Una nota suprasensible perteneciente a la esencia de la persona, es la dignidad; propiedad por la que es merecedora de respeto, atención, cariño, protección y, en definitiva, valor. Además, “ser digno” equivale también a tener unos derechos fundamentales propios de la especie humana: derecho a la vida, a no ser discriminado, a la libertad de pensamiento ...

Es precisamente la dignidad como propiedad intrínseca de la persona lo que le hace ser fin en sí. Ello quiere, decir que la persona no admite ser instrumentalizada, esto es, reducida o convertida en objeto para la consecución de otros fines.

El acto de instrumentalizar a la persona, de tenerla por un medio, es considerado inmoral, pues atenta de manera directa contra su dignidad. Dicho de otra manera: llevar a cabo un proceso de objetivación de la persona, significaría arrebatarla ese valor incalculable que posee por el mero hecho de ser persona.

¹⁵⁴ Ferrer, U., *art.cit.*, p.49

En este sentido, Husserl hereda la idea kantiana, presente en el imperativo categórico, expresión del carácter deontológico y formalismo presentes en la *Crítica de la Razón Práctica*, según la cual hemos de actuar de tal manera que tratemos al otro como fin y nunca como mero medio.

Además, precisamente el hecho de que la persona tenga dignidad y sea fin en sí misma es, para Husserl, lo que le permite unificar todas las acciones y, por consiguiente, no valorar acciones como buenas aisladamente, sino a nivel general, para todas las situaciones posibles.

En definitiva, desde este punto de vista, la persona es considerada como el foco en el cual se unifican todas las acciones y, en última instancia, todos los fines de la vida.

CAPÍTULO TERCERO:

LA INTENCIONALIDAD MEDIATA DEL ALTER EGO

Procedemos ahora al examen de otra de las modalidades intencionales del sistema fenomenológico husserliano, donde el fenómeno intencional que aparece a la conciencia (más concretamente al yo) ya no es el objeto concebido como correlato noemático, tal y como sucedía en la primera parte de la investigación, sino el alter ego.

En *Meditaciones cartesianas* encontramos las herramientas fenomenológicas correspondientes para el tratamiento y análisis de la intencionalidad mediata, donde el otro yo constituirá el centro de nuestras atenciones y principal referencia de la proyección intencional de conciencia. Por consiguiente, se tratará de indagar en la esfera fenomenológica de la intersubjetividad, resultando de gran interés la manera en que el autor plantea el descubrimiento de la existencia del otro yo en relación con la intencionalidad.

3.1 PRIMERA APROXIMACIÓN DESDE LAS POTENCIALIDADES CORPÓREAS

En una primera aproximación al desvelamiento ontológico del alter ego vemos que la percepción sensible muestra en persona y originalmente objetos del mundo externo y que la conciencia en sus actos intencionales capta de ellos sólo determinados aspectos.

Así, por ejemplo, podemos tener experiencia en persona de una escultura que representa a un gran intelectual de la antigüedad clásica y en nuestro tender intencional captamos detalles en función de la posición corporal adoptada ante el mundo; sin embargo, la escultura no nos permite una visión de determinados aspectos del objeto (el reverso de lo que tengo delante, un libro que sostiene desde una de sus manos ...), en definitiva, este en toda su integridad.

Los elementos noemáticos que escapan a la percepción del alter ego “puedo hacerlos presentes con solo cambiar la orientación de la mirada, mientras que el lado oculto del otro yo lo es irremediabilmente.

De él solo sé por analogía conmigo mismo”.¹⁵⁵ Mediante un desplazamiento corporal espacial o meramente un movimiento de cabeza o de ojos, lo cual significaría la adopción de otra posición corporal ante el mundo, podríamos actualizar o, lo que es lo mismo, hacer presentes dichos aspectos, quedando incluso como inactuales o no presentes para la conciencia los detalles intuitos originariamente.

Así, retomando el ejemplo anteriormente expuesto, orientando el sentido de la observación de otra manera o moviéndonos en torno a dicha escultura, captaremos otros colores, ese posible libro que porta en una de sus manos, como otros elementos no menos integrantes de la escultura, eso sí, perdiendo su actualidad aquellos que la conciencia intuía en la situación inicial.

¹⁵⁵ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.154

Esta cuestión nos lleva de nuevo al análisis de la noción “yo puedo” como un yo corpóreo, situado en el mundo, con una perspectiva u orientación ante las cosas. Los nuevos interrogantes que se nos plantean son entre otros: ¿qué ocurre con la existencia del alter ego?, ¿existe alguna posibilidad de confirmarla o actualizarla?, ¿basta ahora también un cambio respecto de nuestra orientación física? En síntesis, son cuestiones que remiten especialmente a una única pregunta: ¿es posible, desde el punto de vista fenomenológico, enfrentarse a la oscuridad esencial del otro yo, encerrado en la otra conciencia?

En los términos de J. San Martín, en su obra *La Fenomenología de Husserl como utopía de la razón*: “Quedará excluido el otro en cuanto ser subjetivo que actúa y domina en ese cuerpo, porque de ese ser yo no parece que pueda tener ninguna experiencia original, ningún fenómeno ni real ni posible; del otro yo no puedo tener ningún fenómeno absoluto”.¹⁵⁶

Tomamos como punto de partida la manera en que el yo sabe de otros egos analógicamente, esto es, por relación consigo mismo; pues del mismo modo que el yo propio queda como residuo fenomenológico puro no alterado tras la epojé o suspensión de la existencia del mundo externo y en él vienen a converger los actos, cabe pensar que las otras conciencias también deben encontrarse constituidas en su inmanencia y que igualmente justifiquen los actos ajenos referidos a ellas (ya sean de opinar, decidir, conjeturar...).

¹⁵⁶ San Martín, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987, p.88

En definitiva, ante la imposibilidad de una toma de conciencia y conocimiento directo del alter ego, dado el lugar trascendental que ocupa en la otra conciencia, el planteamiento fenomenológico deriva en un solipsismo que el autor pretende vencer por vía analógica (Paarung).

En este sentido, Daniel Christoff mantiene que “el otro como sujeto no es, pues por así decirlo, accesible en persona como sujeto puro, sino siempre con un cuerpo que a él le es dado en persona con las cosas del mundo, y que, no obstante, se distingue de éstas por analogía de su comportamiento con el comportamiento propio”¹⁵⁷

Avanzando más en nuestro examen de la intersubjetividad en clave fenomenológica, Husserl de una forma más clara nos indica en la *Quinta meditación cartesiana* que “tenemos que procurarnos una visión que penetre en la intencionalidad explícita o implícita en la que, sobre la base de nuestro ego trascendental, el alter ego se anuncia y verifica”.¹⁵⁸

Para Husserl no hay posibilidad de proceder a un tratamiento de la intersubjetividad, del alter ego, al margen de la intencionalidad.

Y es que el único camino posible desde el yo inmaterial, trascendental hacia el otro yo para que se anuncie como existente es intencional; en otros términos, en los actos intencionales referidos al alter ego este se presenta, desde su trascendencia, como fenómeno de conciencia.

¹⁵⁷ Christoff, D., *Husserl*, Filósofos de todos los tiempos, Madrid, 1979, p. 103

¹⁵⁸ MC, p.151

A través de las vivencias intencionales mediatas experimentamos, vivimos el otro yo, precisamente como un objeto más entre los objetos del mundo, de la naturaleza misma, aunque no propiamente como ente físico.

Por consiguiente, la intencionalidad mediata es hilo conductor para el descubrimiento del otro yo: la cuestión es cómo a través de las vivencias intencionales propias que toman al alter ego como punto de referencia, este último se configura y, en última instancia, queda reducido al plano de la propia conciencia, una concepción que será objeto de discusión.

Insistiendo un poco más en la íntima relación entre la intersubjetividad y la intencionalidad, “yo los experimento al mismo tiempo como sujetos para ese mundo, como experimentando ese mundo, el mismo mundo que yo experimento y como teniendo también experiencia de mí al hacerlo, justamente de mí, tal como yo experimento el mundo y, ante él, a los otros”.¹⁵⁹

El yo, en sus actos intencionales referidos a otros egos, experimenta a estos como tales, los vive en tanto que existentes ocupando un lugar en mismo mundo y experimentando e intuyendo esencialmente los objetos, del mismo modo que el propio yo los experimenta. Además, igualmente concibe cómo los otros yoes, focos de vivencias intencionales ajenas, experimentan existencialmente al yo propio y lo hacen de modo analógico, esto es, del mismo modo en que este, en tanto que situado o posicionado en el mundo, los vive precisamente a ellos y, en términos de Husserl, como un objeto más entre los objetos.

¹⁵⁹ MC, p.152

Ahora bien, “hay que comenzar con un desarrollo sistemático de la intencionalidad abierta e implícita en que el ser de los otros se hace para mí y se explicita respecto de su contenido legítimo”.¹⁶⁰

3.2 APROXIMACIÓN PSÍQUICO-MORAL A TRAVÉS DE LA EMPATÍA

A continuación, se trata de analizar distintas cuestiones a propósito de la intencionalidad mediata y la intersubjetividad en el enfoque fenomenológico, que nos proporcionarán un acercamiento progresivo a la posición reduccionista de Husserl acerca del alter ego.

Un primer aspecto al que Husserl hace alusión es la empatía (*Einfühlung*), un fenómeno psicológico que tiene que ver con el “situarse en el lugar del otro”, permitiendo la comprensión de sus problemas, en definitiva, situaciones concretas en las que se encuentra inmerso, así como sus reacciones y respuestas.

En este sentido, la empatía constituye un valor moral básico en la convivencia cívica entre los hombres, nos hace más humanos y tomar conciencia en mayor medida de que formamos parte del mundo, de un grupo social concreto y de que nos rodean otros sujetos personales.

¹⁶⁰ MC, p.153.

Conviene someter a examen de modo detenido la manera en que el autor trata esta cuestión moral en íntima conexión con la intencionalidad: así, “conozco no posicionalmente tales actos en el yo ajeno, sin participar en ellos, teniéndolos a distancia, es decir, sin conciencia originaria de ellos”.¹⁶¹

Del mismo modo que el yo centrante lleva a cabo toda una multiplicidad de actos, a saber, decidir, opinar, actos intencionales de carácter cognoscitivo, de fantasía o memorativos, cinestésicos., también análogamente deben de tener lugar en el otro yo, tratándose de vivencias ajenas en las que generalmente ni siquiera intervenimos.

Además, la empatía como dirección intencional hacia el otro yo, colocándonos en su lugar, permite la comprensión de sus actos detectando la potencia, en el sentido aristotélico, esto es, la capacidad o posibilidad para vivirlos igualmente.

Se trata de suponer que está presente el alter ego para intuirlo desde la propia intencionalidad, basándonos acaso en la expresión lingüística, ya sea verbal o escrita, para asociarle intencionalmente un correlato objetivo, acaso en aquella escultura para reproducirnos desde la imaginación lo que representa, o acaso en aquella otra situación vivida para recordarla, o bien tomar nota de sus afirmaciones de modo que podamos adoptar una determinada opinión respecto de ellas.

¹⁶¹ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.164

“El problema está planteado en primer lugar, por tanto, como un problema especial, es decir, el del ahí para mí (für-mich-da) de los otros y, consecuentemente, como tema de una teoría trascendental de la experiencia del extraño, de la llamada empatía”.¹⁶²

La empatía, en clave fenomenológica, como tender intencional mediato hacia el extraño, hacia el alter ego, supone claramente hacer de su allí el propio aquí o, en otros términos, hacer presente el ahí del otro, permitiendo la asimilación de las potencialidades propias para llevar a realización los mismos actos que veo en él.

Con el intento de dar concreción al tema, podemos ejemplificar el caso en que nos encontramos una finca e intuimos un acto ajeno, a saber, una dirección intencional hacia un objeto, dando con ello significación a un signo emitido al mismo tiempo por el otro, del tipo de “el caballo tiene un color reluciente”. Al empatizar desde la propia intencionalidad, hacemos nuestro el ahí del otro, esto es, suponemos que somos nosotros los que hemos de conceder significación lingüística a la expresión “caballo”, dirigiéndola intencionalmente hacia el animal concreto y teniendo lugar consecuentemente la captación intelectual del objeto significado por el otro para acceder a la mencionada vivencia comprendiéndola desde la propia subjetividad.

En definitiva, como dice C. López Sáenz, “si la empatía es un modo de penetrar en el ánimo del otro, comporta una mediación intencional que hace posible el acto de comunicar; es decir, la empatía es inseparable del fenómeno de la expresión y de la constitución”.¹⁶³

¹⁶² MC, p.153.

¹⁶³ López Sáenz, C., “Subjetividad trascendental como intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Husserl”, *Pensamiento*, V. 57, Nº 218, 2001, p.255.

De esta forma, se pone de relieve que, por vía de la intencionalidad mediata proyectada hacia el otro yo fenoménico, aunque no como puro fenómeno en sentido estricto, comprendemos sus actos por aparejamiento (Paarung) con los propios, así como concebimos que nos encontramos preparados potencialmente para poner en práctica los mismos. Claro está que el acto de empatizar es tratado fenomenológicamente en relación con la intencionalidad mediata y con la intersubjetividad, pues el otro yo constituye un fenómeno referencial e intencional, lo que hace que dicho acto del yo resulte ser esencialmente de dirección trascendente.

La empatía supone un modo intencional de comunicación con el alter ego, tomar expresión de él, esto es, adoptar por unos momentos su propia constitución, de la misma manera que el alter ego, desde su propia potencialidad intencional mediata de empatizar, puede efectuar tal relación con el ego mismo.

Retomando ahora la consideración de la empatía como un valor fundamental en la convivencia social, donde la comunicación constituye la nota característica de los actos sociales que tienen presencia con los correspondientes emisores y receptores, podemos establecer su relación con el amor.

“Mediante el amor no sólo se establece una comunidad objetiva de fines, sino también una comunidad de aspiraciones y esfuerzos, de tal modo que hago propias las aspiraciones y esfuerzos del otro, aunque no los actualice ni siquiera concurra a ellos físicamente con mi presencia”.¹⁶⁴

¹⁶⁴ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.177

En la línea del texto expuesto, el amor concebido como un sentimiento de afecto referido intencionalmente hacia el otro o los otros y, por consiguiente, intersubjetivamente, hace posible que una comunidad social se encuentre marcada por proyectos colectivos, por unos fines a alcanzar, así como por unos medios y esfuerzos adecuados con vistas a su consecución. Podemos considerar que el amor permite que en una comunidad prime lo colectivo por encima de lo individual, donde podemos hacer propios los esfuerzos de los otros a pesar de no tenerlos presentes ni participar de ellos físicamente, de igual manera que ellos también concebir los nuestros desde sí mismos.

Así pues, podemos suponer que los sujetos de una comunidad pueden plantearse un objetivo, a saber, el cumplimiento de unas normas de convivencia basadas en unos valores morales básicos de carácter universal (educación, altruismo, sinceridad ...) con miras a la humanización de los actos sociales, lo cual obviamente conlleva esfuerzos significativos. Claro está que muy difícilmente se podrá caminar hacia la mencionada meta si no se trata de una comunidad fundada en el amor, pues en este caso los objetivos y, en definitiva, intereses particulares mantendrán una supremacía respecto de lo común.

Si no tiene lugar un amor o afecto intencional hacia el otro, carece de sentido que el yo pretenda tener empatía para comprender dificultades, sentimientos, comportamientos ajenos ... El amor y la empatía deben constituir la base de cualquier grupo social, han de ser síntoma de una personalidad o modo de ser colectivo, tratándose de dos elementos morales de carácter intencional mediato en el terreno de la intersubjetividad (una forma de visualizar de modo nítido la íntima relación entre dichos fenómenos es a través del contexto familiar).

3.3 LAS CINESTÉSIAS PROPIAS Y AJENAS

Otro modo de examinar la intencionalidad del alter ego es aludiendo nuevamente a la cuestión de la corporeidad, que ya vimos en conexión con el “yo puedo” (véase el capítulo 2.2).

“Entre los cuerpos físicos de esta naturaleza y captado en mi propiedad, encuentro luego, con una preeminencia única, mi cuerpo orgánico, a saber, como el único que no es un mero cuerpo físico, sino justamente cuerpo orgánico”.¹⁶⁵

Cuando el yo se dirige intencionalmente al mundo y lleva a cabo la percepción sensible de los seres de la naturaleza que se le presentan como fenómenos, intuye entre los mismos la presencia de su propio cuerpo como algo en su propiedad, como irreductiblemente suyo, de modo que la corporeidad es para Husserl una nota esencial en el yo, concebido como un yo puedo. Se trata de una realidad física, empírica y subjetiva en el yo, tan mía como ninguna otra cosa mundana puede ser mía. El yo puede depositar su duda en lo que respecta a la propiedad o a la existencia de ciertas cosas del mundo, pero no respecto del cuerpo, pues se trata de lo originariamente propio de modo natural.

Además, constituye su centro cero, pues le permite ser sujeto del mundo circundante y, al mismo tiempo, orientarse de determinada manera ante las cosas (obviamente en este sentido no puede tratarse de un yo incorpóreo). Se trata de “el único en el que yo mando y gobierno de modo inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus órganos”.¹⁶⁶

¹⁶⁵ MC, pp.159,160

¹⁶⁶ MC, p.160

El yo lleva a cabo la dirección y gobierno inmediato del cuerpo, concebido no únicamente como cuerpo físico, sino también orgánico, de sus movimientos espontáneos y libres de carácter cinestésico ante estímulos que tienen su origen en el mundo circundante; también impera respecto de sus órganos en una doble acepción, en tanto que cuidando de aquellos que permiten el funcionamiento vital, así como dirigiendo las potencias sensitivas hacia un objeto u otro.

Ahora nos vamos a referir a las cinestesias precisamente como movimientos corporales dotados de libertad y espontaneidad que irradian del yo ante determinadas situaciones o circunstancias que se le presentan. Por ejemplo, vamos circulando con el turismo por una vía, tiene lugar un estímulo motivador, a saber, el reflejo del sol, de modo que el yo emite una respuesta cinestésica basada en un movimiento espontáneo, como es el de bajar la visera con la finalidad de ejercer la conducción en condiciones mejores.

Las cuestiones que nos planteamos ahora son: ¿qué ocurre con los movimientos corporales ajenos?, ¿debemos concebirlos como meros movimientos reflejos sin ningún origen?

A este respecto, “en ese horizonte se hallan inscritos los otros centros rectores de todos los vivientes cuerpos, los centros rectores de todos los vivientes cuerpos humanos que con mis sentidos veo y oigo”.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983, p.159.

Del mismo modo que del yo emanan movimientos cinestésico-corporales, hemos de entender análogamente las respuestas ajenas de tal índole ante estímulos mundanos, en tanto que teniendo su origen o siendo dirigidas por otros yoes, a los cuales también les resulta inherente la corporeidad, que, además, es susceptible de ser captada por la experiencia, mediante los propios órganos sensoriales (observamos otros cuerpos, escuchamos determinados movimientos, lo que transmiten ...).

“Experimento al otro hombre como mi igual; incluso si no tengo de su vida de conciencia una experiencia original, tengo sin embargo una experiencia, la de entender sus manifestaciones corporales como notificaciones de una vida subjetiva”.¹⁶⁸

Obviamente el otro yo no se presenta a la conciencia en las vivencias intencionales mediatas desde la percepción sensible por su trascendencia en un doble sentido, en primer lugar por su carácter espiritual, inmaterial y, en segundo lugar, por el hecho de que se encuentra oculto en el seno de la otra conciencia. El yo sabe de las manifestaciones corporales del alter ego, de sus vivencias cinestésicas y, en definitiva, de sus vivencias en general por analogía consigo mismo y, además, desde la propia intencionalidad lo concibe ontológicamente.

Cabe señalar que “estas cinestesias de los órganos transcurren en el yo hago y están sujetas a mi yo puedo; además, al poner en juego estas cinestesias, yo puedo empujar, impeler, etc; y, en virtud de ello, obrar corporalmente, de modo inmediato y luego mediato”.¹⁶⁹

¹⁶⁸ Simón Lorda, A., *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001, p.78

¹⁶⁹ MC, p.160

Es un texto bastante aclaratorio respecto de qué situaciones circundantes despiertan un interés, una motivación en el yo, las cuales le conducen a actuar de determinada manera corporal y espontánea o inmediata, a saber, desplazarse, tocar, etc.

Y, al mismo tiempo que el yo se concibe como un yo hago, como un yo puedo, tiene lugar un acto intencional mediato hacia el otro yo, considerándolo como el origen de las cinestesias que no provienen de mi subjetividad, pues claro es que se encuentra ubicado en el mismo mundo como un yo corpóreo y que indudablemente también se le presentan ciertos estímulos como motivadores.

La analogía, crucial para la comprensión de la intersubjetividad, permite mantener una posición en relación al otro yo como un yo puro que lleva a cabo y unifica los actos ajenos (decidir, opinar, representar una materia desde la fantasía, intencionales todos ellos según la reducción eidética ...), así como los movimientos cinestésicos suyos, siendo concebido ahora igualmente como un yo puedo corpóreo.

3.4 LA CONCIENCIA DE OBJETOS CULTURALES NO PERCIBIDOS REMITEN AL ALTER EGO

No obstante, procede someter a examen algún aspecto más que permita un mayor grado de asimilación y entendimiento del “apuntar” intencional en relación con la intersubjetividad y que, además, tal y como nos podremos percatar, se encuentra muy presente en la vida cotidiana.

“Lo que no es actualmente experimentado es algo que sigue teniendo validez habitual. Se trata de interrogar a esta misma experiencia y de descubrir intencionalmente la manera como ella da sentido, la manera como ella puede presentarse como experiencia y verificarse”.¹⁷⁰

Hay elementos, a saber, objetos, estados de los mismos, experiencias o situaciones, que figuran en la conciencia y que nunca se han presentado como actuales, esto es, no han realizado en ninguna ocasión su aparición como fenómeno intencional, por lo que tampoco podemos juzgarlos, en tanto que ausentes de validez y verdad.

Y es que otros yoes han podido vivenciar tal o cual objeto o aquella experiencia determinada y nos han podido efectuar mediante la comunicación, ya sea verbal o escrita, una transmisión de conocimiento al respecto, confiriéndoles validez y sentido a los mismos y, en este sentido, se pone de relieve de modo indirecto un acto de dirección intencional hacia el alter ego. Un fragmento de Julia V. Iribarne resulta ser bastante representativo: “no sólo veo con mis sentidos sino con los de los Otros. Tenemos un mundo en común constituido por esa sensibilidad comunitaria. Esto es resultado de las acciones comunicativas”.¹⁷¹

El yo y los otros yoes caracterizados por la corporeidad se encuentran situados en el mismo mundo, experimentando y viviendo sus objetos, situaciones, de modo intencional por mediación de una sensibilidad a la que podemos otorgar un carácter social, pues claro es que lo que el yo no ve o no palpa, puede ser observado y palpado por otros yoes.

¹⁷⁰ MC, p.171

¹⁷¹ Iribarne, J.V., *La intersubjetividad en Husserl*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987, p.103

Esa experiencia comunitaria del mundo posibilita que podamos disponer de conocimiento acerca de correlatos que nunca se nos han presentado fenoménicamente si no es por la mediación de otros y, por supuesto, los otros también a través de nosotros. Así, se hace presente en la conciencia la representación correspondiente al continente americano y determinados datos informativos acerca de la cultura de distintos países del mismo a saber, México, Argentina o los propios Estados Unidos.

Partimos de la consideración de que en ningún momento el continente ha aparecido a la conciencia desde la percepción sensible, pues nunca hasta el momento hemos vivenciado de modo directo ninguna región, país del mismo (sus edificios, calles, modo de vida ...). Sin embargo, otro yo ha podido realizar un viaje enriquecedor a distintos países americanos, visitando sus costumbres, creencias, en definitiva, un determinado perfil de vida y, mediante la comunicación verbal en contacto directo, nos ha proporcionado información sobre lo vivido, además de mostrarnos un mapa con el fin de indicarnos los lugares en lo que había estado. De este modo, el yo adquiere información de validez del continente americano representado por vía de las vivencias del otro, por lo que se trata de un modo de conocer intencional mediato, en otros términos, en íntima conexión con la intersubjetividad.

Otro caso que podemos exponer es el siguiente: disponemos a nivel psíquico de información referente a una determinada etapa de la historia, a saber, de la Edad Media, resultando ser obvio que no ha sido vivida, experimentada de modo directo.

Sin embargo, claro es que otros yoes sí tuvieron experiencia en su momento de la citada época en tanto que caracterizada por una profundidad religiosa relevante, una supremacía de la Iglesia sobre el Estado, así como mencionar también una visión teocéntrica del mundo, base de todas las concepciones filosóficas, artísticas ... Gracias a ello disponemos en la actualidad de numerosos textos que podemos palpar, investigar, constituyendo patrimonio de la humanidad, en cuanto legado de esos yoes que tuvieron conocimiento directo de la etapa medieval. En este sentido, el conocimiento acerca del otro momento histórico-cultural, representado por el yo, es intencional mediato, pues de otro modo no sería posible que en nuestro día pudiésemos trabajar y someter a examen las circunstancias culturales del Medievo.

3.5 POSICIÓN FENOMENOLÓGICA REDUCCIONISTA RESPECTO DEL ALTER EGO

Tras poner de relieve distintas maneras en que se manifiesta la intencionalidad mediata, la finalidad ahora es desembocar en la posición fenomenológica de Husserl respecto del propio alter ego y que será objeto de controversia y discusión por parte de la propia tradición filosófica contemporánea.

“Se trata ahora de saber cómo es posible que en el ego, en el interior de lo mío propio, se llegue a constituir lo otro, es decir, que tenga una experiencia del otro”.¹⁷²

¹⁷² Simón Lorda, A., o.c., p.174

Nos sale ahora al paso la problemática acerca de cómo el alter ego puede llegar a configurarse y vivirse en la conciencia, lo cual requiere de un tratamiento riguroso y evidentemente cuidadoso.

“Gracias a la esfera de la pertenencia, mi yo trascendental vive en el mundo; pero quien constituye todo esto soy yo, yo en mi alma, y como objeto de mis actos intencionales llevo todo esto en mí”.¹⁷³

El yo no solo tiene presentes los correlatos noemáticos suyos, intuyéndolos esencialmente y sobre una base empírica, sino que además tiene la capacidad de representarse entes psíquicos desde sí mismos, en otros términos, el yo puede hacérselos presentes también en el orden psíquico ajeno tras hacerlo en el plano físico.

De este modo, el mundo existente queda constituido en la conciencia a nivel de correlatos representados y así el yo lo convierte en un mundo para sí mismo; pero estos correlatos se amplían hasta los otros: “el único modo concebible como los otros pueden tener para mí sentido y validez como existentes y como existentes determinados, consiste en el hecho de que ellos se constituyan en mí como otros”.¹⁷⁴

Para Husserl, desde la propia intencionalidad de modalidad mediata, se concibe al alter ego existencialmente, en tanto que formando parte y experimentando el mismo mundo, sabiéndose de sus actos análogamente y finalmente queda configurado en el ámbito de la conciencia precisamente como otro yo, en los propios términos de Husserl, como el primer no-yo respecto de los propios objetos representados.

¹⁷³ Para una mejor comprensión de la posición fenomenológica de la constitución y reducción del alter ego a la conciencia; consultar: Laín Entralgo, P., o.c., pp.157-172

¹⁷⁴ MC, p.198

A este respecto hemos de poner el énfasis en que “el otro, según lo expuesto, debe en todo caso ser pensado como algo análogo a lo que me pertenece, y aparece en mi conciencia como una modificación intencional y necesaria de mi propio yo”.¹⁷⁵ La constitución y supresión del otro yo a la conciencia a modo de reflejo o análogo no debe ser entendida de ningún modo en tanto que dando lugar a una relación de identificación con lo que realmente nos pertenece, pues tiene presencia en todo momento como algo extraño, como alter ego, experimentándolo como tal.

Además, el yo solamente tiene conciencia directa de sí mismo, de sus propias vivencias intencionales y de cualquier otra índole; respecto de los otros yoes y de sus actos sabemos sólo por analogía, sin que por ello se trate de un razonamiento por analogía. En definitiva, en los propios términos fenomenológicos, se trata de una modificación intencional del yo. Hemos de poner el énfasis en que “la cuestión del solipsismo, en especial en su carácter de objeción a la fenomenología husserliana, parece imponerse desde el primer momento como un escollo que ha de ser salvado, para que asome la posibilidad de llegar a discutir el tema que nos ocupa”.¹⁷⁶

Se trata de dirigir la reflexión a la idea de que el yo trascendental únicamente es consciente de sí mismo y de sus vivencias; sin embargo, de ningún modo lo es respecto del alter ego, en otros términos, no sabe nada inmediatamente de él, dado su aprisionamiento en el otro individuo personal, más concretamente, en la no patencia de su conciencia.

¹⁷⁵ Laín Entralgo, P., *o.c.*, p.165

“Ego transfiere al otro el sentido de yo, pero no lo convierte en un mero duplicado de sí, ya que tiene otro modo de ser y otros contenidos de conciencia allí”. (López Sáenz, C., *art.cit.*, p.259).

¹⁷⁶ Iribarne, J.V., *o.c.*, p.32

Es este el sentido en que podemos hablar de solipsismo en relación con la intersubjetividad en el enfoque fenomenológico (no sabemos nada del otro directamente, la experiencia sensible no lo muestra en persona), pero de ningún modo esta cuestión nos debe conducir a considerar como fracasado el pensamiento de Husserl. Del mismo modo que en el contexto de la corriente racionalista, el solipsismo cartesiano es vencido en el *Discurso del Método* recurriendo a Dios, en la fenomenología se supera el solipsismo con la concepción que versa acerca de que del extraño y de sus actos sabemos análogamente, esto es, por aparejamiento o relación con nuestro propio yo y con los actos que nos pertenecen.

También en el caso del otro dotado de conciencia, la reducción trascendental fenomenológica ha constituido la vía de acceso a su yo como residuo fenomenológico, concibiéndose como yo puro, como el origen y foco de sus propios actos e incluso caracterizado igualmente por la corporeidad que le permite disponer de una ubicación en el mundo. “El otro, según su sentido constitutivo, remite a mí mismo. El otro es reflejo de mí mismo y, sin embargo, no es estrictamente reflejo; es un analogon de mí mismo y, sin embargo, no es un analogon en el sentido habitual”.¹⁷⁷

El fragmento expuesto resulta ser muy significativo para la comprensión de la posición de Husserl sobre la intersubjetividad, pues representa de una manera clara y concisa la idea de que el otro yo es un reflejo de mí mismo, remitiendo en este sentido a mí mismo; en cambio, no hemos de considerarlo un reflejo o análogo en el sentido puro y habitual del término, pues no tiene cabida de ningún modo la identificación con el yo propio a modo de unidad (no se trata de un mismo residuo fenomenológico en la conciencia).

¹⁷⁷ MC, pp.156-157

Por tanto, el alter ego es un reflejo que no es un reflejo; del mismo modo que el recuerdo constituye una modificación o derivación intencional de la percepción en la medida en que remite a una intuición previa, a la que se debe que el acto sea ponente, el alter ego es una derivación intencional de mí mismo, pues claro es que se trata de un otro que no soy yo.

Parece haber una reducción del extraño a lo constituido intencionalmente. Como comenta J. Iribarne: “la supresión del extraño, sinónimo de la reducción aplicada, deja intacta la vida psíquica de mi yo, incluida mi vida experimentante del mundo y mi experiencia del extraño real y posible”.¹⁷⁸ Tal supresión de lo extraño no va a afectar al hecho de que a través de la intencionalidad mediata tenga lugar la vivencia posible del otro yo como existente, como sujeto de su mundo circundante.

3.6 ALGUNAS CONSIDERACIONES CRÍTICAS

A continuación, prestaremos atención a la actitud crítica que ha suscitado el pensamiento fenomenológico de Husserl en torno a la operación de reducción del alter ego al orden psíquico, dirigiéndonos a algunos autores españoles contemporáneos como Ortega y Gasset, el propio Laín Entralgo o Zubiri.

La problemática se centra en el siguiente interrogante sobre el cual hemos de ejercer ahora la reflexión: ¿es a partir del yo propiamente como se toma conciencia del otro yo o es tomando como punto de partida el otro ego como se es consciente de lo que realmente nos pertenece?

¹⁷⁸ Iribarne, J.V., *o.c.*, p.46

Claro es que la posición de Husserl está del primer lado, pues es a partir del yo y tomando como medio el mismo apuntar intencional mediato como se concibe al alter ego en tanto que existiendo a nivel mundano, quedando reducido a la esfera de la conciencia y siendo vivido desde la interioridad como otro que no soy yo.

Ortega y Gasset considera que “el otro quiere decir aquel con quien puedo y tengo, aunque no quiera, que alternar, pues aun en el caso de que yo prefiriera que el otro no existiese, porque lo detesto, resulta que yo irremediabilmente existo para él y esto me obliga, quiera o no, a contar con él”.¹⁷⁹ A pesar de que nos negásemos a concebir al otro como existente, como ubicado en el mundo, por un sentimiento de odio y rechazo, sean cuales fuesen los motivos, sin embargo para él existimos y nos experimenta como tales, en otros términos, cuenta con nosotros.

Por consiguiente, de modo inevitable el hecho de que existamos para el otro nos incita y obliga a contar también con él a pesar de que sus intenciones proyectadas hacia nosotros no sean ni mucho menos buenas; se trata de un recíproco “contar con”, que constituye la base para caracterizarlo esencialmente como social y que, aunque no queramos, tengamos que alternar con él (ya sea cruzándonoslo, relacionándonos en un determinado momento de modo necesario o escuchando incluso comentarios en torno a él). Por tanto, podemos percatarnos de la posición de Ortega, a saber, es a partir del otro, también consciente del mutuo “contar con”, como nos considera sociales, en la medida en que tomamos conciencia de tal condición nuestra, y es aquí donde podemos anticipar ya la relación de distanciamiento respecto de la vertiente fenomenológica en materia de intersubjetividad.

¹⁷⁹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Obras Completas, Alianza, Madrid, 1983, pp.147,148

Un fragmento que resulta ser bastante representativo del pensamiento del filósofo español sobre el otro es el siguiente: “yo, en mi soledad, no podría llamarme con un nombre genérico tal como hombre. La realidad que este nombre representa sólo me aparece cuando hay otro ser que me responde o recíproca”.¹⁸⁰ Al margen de toda interacción, de toda sociabilidad, e incluso suponiendo por unos momentos que nos encontramos solitariamente en el mundo no podríamos incorporar a nuestra esencia definitoria la cualidad genérica de “ser hombre”; en definitiva, no es posible tomar conciencia de ello de modo aislado, al margen de los otros.

Del mismo modo que el otro nos responde apareciéndonos como hombre con determinadas notas esenciales (ser vertebrado, ser racional ...), tras una reflexión detectamos que recíprocamente nosotros también nos presentamos de tal modo para él y es así, en la misma sociabilidad, como tomamos conciencia de nuestra pertenencia a la especie humana.

Además, profundizando un poco más, somos conscientes de que en el otro ha de existir un ego-cogito trascendental, un alma que se encuentre oculta en su conciencia o, en los propios términos de Ortega, aprisionado en su armario, que piensa, que siente, que se plantea proyectos ... Respecto del otro, “tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí, o como decimos en español, tiene su alma en su armario, es decir, piensa, siente, quiere, tiene sus fines, va a lo suyo, etc; etc; lo mismo que yo”.¹⁸¹

¹⁸⁰ Ortega y Gasset, J., *o.c.*, p.148

¹⁸¹ Para una adecuada comprensión del distanciamiento de Ortega respecto de Husserl en materia de intersubjetividad; consultar: Ortega y Gasset, J., *o.c.*, pp.141-172

El fragmento refleja de un modo bastante claro cómo, del mismo modo que somos conscientes del ego del otro, análogamente detectamos la presencia ontológica del propio yo-pienso en nosotros en tanto que desempeñando la misma función que en él: su yo es para él lo que el propio yo es para nosotros.

Por consiguiente, la noción de analogía aparece ahora en el pensamiento de Ortega tratada a la inversa respecto del enfoque fenomenológico, pues Husserl considera que el yo sabe del alter ego y de sus vivencias no inmediatamente, sino por aparejamiento consigo mismo y con sus actos.

En cambio, en Ortega en *El hombre y la gente* el concepto de analogía se deja entrever con un cambio de dirección, en el sentido de que es a partir de la toma de conciencia del yo en el otro como análogamente descubro el yo en mí (podemos remitirnos al niño que toma conciencia de sí mismo por mediación de la madre); parto del otro para llegar a mí.

También encontramos en Ortega una alusión a la corporeidad (en similitud con la vertiente fenomenológica); de hecho, el otro se nos presenta únicamente y de modo inmediato por mediación de su cuerpo, que prácticamente de modo constante nos expresa distintas cosas como emociones y situaciones. “Veo que un cuerpo humano corre y pienso: él tiene prisa o se entrena para un cross-country. Veo que en un lugar donde hay muchas losas de mármol, un cuerpo cava un agujero grande en la tierra y pienso: él es un sepulturero y está abriendo la fosa funeral”.¹⁸²

¹⁸² Ortega y Gasset, J., o.c., p.155

Cuando proyectamos la mirada hacia los otros cuerpos del mundo circundante, sus perfiles faciales, sus movimientos o sus manipulaciones de objetos nos incitan a pensar acerca de ellos, sobre unas circunstancias concretas en que se encuentran, y también en relación con las emociones o estados de ánimo que experimentan ...

En referencia directa al fragmento, la experiencia nos muestra datos acerca de un cuerpo que trota en pleno entorno natural y aparece en el entendimiento la idea de que muy probablemente se trata de un atleta que lleva a cabo su entrenamiento y preparación para competir en una carrera (sus movimientos corporales, de piernas, de brazos, nos expresan que se encuentra en tal situación).

Otro caso: la observación nos presenta en persona un cuerpo que cava en la tierra con la manipulación de determinados utensilios y por su medio captamos un número abundante de losas a su alrededor, por lo que nuestra conciencia considera que se trata de un sepulturero que desempeña su labor para un enterramiento.

Si observamos una expresión facial con grandes ojeras, ello nos incita a pensar que ese individuo se encuentra cansado o enfermo o, en cambio, un cuerpo que agita intensamente los brazos y cuya mirada resulta ser poco amigable nos lleva a la consideración de que se encuentra lleno de ira cualesquiera que fuesen los motivos (los gestos y movimientos nos revelan el otro a nivel subjetivo-emocional).

En síntesis, el cuerpo en el otro también es vía de expresión de sentimientos que emanan de su yo y, en este sentido, cabe remitirnos a Husserl, pues en su análisis del “yo puedo” en *Ideas II* trata dicha vía en la relación íntima que descubre entre el yo y el cuerpo, en otros términos, entre lo psíquico y lo físico.

Respecto de la corporeidad, advertimos la dirección del otro hacia mí; así, dice Ortega: “me aparece un ser consistente en cierta forma corporal, la que llamo humana; aunque me es solo presente ésta, se me hace com-presente en ella algo que por sí es invisible y, más en general aún, insensible, a saber, una vida humana, algo, pues, parejo a lo que yo soy, pues yo no soy sino vida humana”.¹⁸³

Los sentidos, en su tarea informativa constante, nos muestran datos acerca del otro cuerpo con determinada forma humana, color, extensión o tamaño y que son propiedad de su yo trascendental, espiritual. Es análogamente como tomamos conciencia de la propia corporeidad, originariamente natural e intrínseca a nuestro ego, igualmente con una forma humana, color, etc, (contando con la propia variabilidad susceptible de existir respecto de los otros cuerpos).

Además, detectamos que nuestro cuerpo constituye también un auténtico campo de expresividad de situaciones en que nos encontramos inmersos, de sentimientos, por medio de sus gestos y movimientos; en los propios términos metafóricos de Ortega y Gasset, constituye todo un semáforo de señales, de la misma manera que sucede en el caso del otro.

¹⁸³ Ortega y Gasset, J., o.c., p.158

La cuestión de la intersubjetividad es tratada ampliamente en *El hombre y la gente* de modo divergente al examen no menos riguroso que lleva a cabo Husserl en las *Meditaciones Cartesianas*; pues para Ortega el otro es punto de partida para la toma de conciencia de nosotros mismos, tanto en el orden psíquico del yo como en el orden físico de la corporeidad.

Y es que, en Husserl, partimos en todo momento del yo propio para mediante una dirección intencional mediata tomar conciencia del alter ego (también como corpóreo), constituido a nivel psíquico como reflejo –no en el sentido psicológico del término–, tras una operación fenomenológica de reducción.

Para finalizar estas observaciones críticas, haremos alusión al cuerpo de la mujer y la diferencia que Ortega pone de relieve con el cuerpo masculino en relación al modo de sentirlo. El varón generalmente olvida su cuerpo, no siente que es de su propiedad, salvo en casos excepcionales, a saber, un dolor o el disfrute de un placer, como el de tomar el sol a la orilla del mar con la lectura de un libro o dar un paseo por una bella ciudad.

“En la mujer, por el contrario, es solicitada constantemente la atención por la vivacidad de sus sensaciones intracorporales: siente a todas horas su cuerpo como interpuesto entre el mundo y su yo, lo lleva siempre delante de sí”.¹⁸⁴ El caso de la mujer es bien distinto en la línea orteguiana respecto del hombre en el sentir físico, pues vive su cuerpo de una manera mucho más intensa, en tanto que mediando entre su yo-cogito y el mundo externo, y no tendiendo a olvidarlo en ninguna ocasión, sino, por el contrario, concibiéndolo como un escudo que ha de cuidar y defender en todo momento.

¹⁸⁴ Ortega y Gasset, J., o.c., p.172

La consecuencia inmediata es la mayor fusión, en otros términos, unión, reconciliación entre su cuerpo y su espíritu, lo que permite que sea más expresiva (especialmente respecto del ámbito subjetivo-emocional) que el hombre y es que su alma es más corporal, del mismo modo que su cuerpo es más espiritual, producto de la misma fusión.

Obviamente también tiene lugar a nivel masculino la presencia de la esfera de la subjetividad en lo que respecta a la experimentación de sentimientos por parte del yo, pero sin embargo el grado de expresividad de los mismos es mucho menor en este caso, por no tener lugar la íntima conexión y fusión entre lo físico y lo psíquico, pareciendo caminar por rutas independientes.

A continuación, veremos otras observaciones críticas de gran interés en torno al planteamiento husserliano sobre el otro, a saber, las del propio Laín Entralgo y Zubiri.

En *Teoría y realidad del otro*, encontramos en referencia directa a Husserl, que “el otro no es nunca el personaje empírico que aparece en mi experiencia, sino el sujeto trascendental a que ese personaje me remite. Y frente a otro sujeto trascendental, ¿puede bastarnos lo que de él nos dice Husserl?”.¹⁸⁵ Ciertamente es que en el análisis de la intersubjetividad en la vertiente fenomenológica la alusión al otro tiene que ver no con el individuo corpóreo que la percepción sensible nos presenta, proporcionándonos una serie de datos físicos de figura, color, tamaño, sino que guarda relación fundamentalmente con el alter ego, de carácter trascendental, inmaterial y oculto en dicho individuo, en concreto prisionero de su conciencia.

¹⁸⁵ Laín Entralgo, P., o.c., pp.169-170

Además, la trascendencia del otro yo, al rebasar los límites de la experiencia sensible, al ocupar ese lado oculto de la otra psique, hace que no pueda tener lugar un conocimiento directo del mismo y de sus vivencias intencionales y de cualquier otra índole; con lo que para Laín Entralgo es claro el solipsismo en que desemboca el pensamiento de Husserl en materia de intersubjetividad.

Ya de partida, existe un problema de acceso al conocimiento puro sensible del alter ego. Por ello, cabe plantear desde un punto de vista crítico si realmente es convincente la manera en que el filósofo alemán pretende vencer ese solipsismo. “Por no haber salido del idealismo, la única conexión que Husserl ha podido establecer entre mi propio ser y el ser del otro es la que el puro conocimiento permite. Con toda su impresionante sutileza analítica, la teoría fenomenológica del otro nos parece hoy menos actual y menos prometedora”.¹⁸⁶

Laín Entralgo mantiene una actitud crítica con Husserl, al cual reprocha que en las *Meditaciones cartesianas* se resistiese en todo momento a abandonar ese idealismo y, en última instancia, ese yoísmo trascendental, que constituye una de las claves fundamentales de su pensamiento. Y es que con la afirmación del yo trascendental en *Ideas* rectificando la posición que había mantenido en las *Investigaciones lógicas* —y ello unido a que hablar del otro es aludir al otro yo, al alter ego de carácter igualmente espiritual—, da lugar a que la única relación que pueda tener lugar entre el ego propio y el alter ego sea desde una óptica gnoseológica, y por tanto indirecta, más concretamente analógica, que no se encuentra ni mucho menos libre de objeciones.

¹⁸⁶ Laín Entralgo, P., o.c., p.170

Resulta discutible la idea de que por intencionalidad mediata tengamos la posibilidad de concebir al alter ego como existente, sujeto del mundo circundante y, sobre todo, que podamos conocer de él y de sus vivencias por analogía con nosotros mismos y las vivencias propias.

Además, las dilucidaciones fenomenológicas en materia de alteridad no resultan prometedoras: “la teoría husserliana del otro, ahora lo vemos con toda nitidez, es un heroico y delicado esfuerzo de la mente filosófica por conquistar y justificar ese derecho a hablar en plural”.¹⁸⁷

Laín Entralgo emplea unos términos muy duros hacia la fenomenología, considerando que su posición sobre la intersubjetividad constituye un intento casi a la desesperada de que en la vida cotidiana podamos ir más allá de nosotros individualmente, esto es, tengamos la posibilidad de referirnos a otros, trascendiendo de este modo la singularidad propia.

Para Husserl, el yo apunta intencionalmente hacia el alter ego, viviéndolo en tanto que formando parte del mundo, conociendo de él de modo análogo y queda remitido a la conciencia, experimentándolo como una modificación intencional de sí mismo, en definitiva, en calidad de alter ego. Pues bien, Laín Entralgo considera problemática la concepción fenomenológica, en primer lugar porque desemboca en un solipsismo, y en segundo lugar, porque la manera en que Husserl lo pretende superar valiéndose de la analogía no resulta convincente.

¹⁸⁷ Laín Entralgo, P., *o.c.*, p.171

Y, en tercer lugar, esta posición reduccionista respecto del alter ego es más que discutible, pues ¿cómo considerar la posibilidad de que el otro yo se configure en la propia conciencia, teniendo en cuenta que el yo intencional lo concibe ontológicamente, encontrándolo como un objeto entre los objetos del mundo exterior (aunque no propiamente físico)?

De hecho, en *Teoría y realidad del otro*, se pone de relieve la idea de que “con Husserl llega a su culminación el yoismo del mundo moderno, ese trisecular empeño del hombre por hacer del yo la realidad originaria de todo posible saber y de toda posible acción”.¹⁸⁸ Para Laín la corriente fenomenológica supone el fin de esa obsesión de la disciplina filosófica por situar la noción de “yo” como el elemento central que apuntala todo el sistema.

De hecho, en la filosofía moderna y contemporánea emergen doctrinas y consideraciones en torno al hombre desde una óptica monista, en contraposición a los dualismos antropológicos que han predominado no solamente al inicio de la modernidad con los racionalismos, sino ya desde la antigüedad griega, tal como se puede apreciar a través del pitagorismo y el propio platonismo.

Dentro del mismo tono crítico-realista nos fijamos ahora en Zubiri, otro de los grandes de la filosofía española (de quien Laín se considera discípulo), pues también encontramos en su obra *Sobre el hombre* un tratamiento de la cuestión de la alteridad.

¹⁸⁸ Laín Entralgo, P., o.c., p.171

Para el filósofo donostiarra, resulta innegable la existencia de algún tipo de relación con los otros; así pues, podemos aludir a la vinculación que el niño mantiene con la madre en la primera fase de la vida: no quiere decir que el niño imite las expresiones faciales, movimientos de la madre, pues no conoce ni toma conciencia siquiera de su cara y, en definitiva, de su propio cuerpo. Sin embargo, cabe indicar que por mediación de la conducta reflejada por la madre, el niño va adquiriendo unas respuestas, que pueden suponer incluso una modificación de respuestas anteriormente experimentadas, comenzando a configurar de esta manera su propia vida.

Podemos ejemplificar las ideas expuestas del siguiente modo: la madre, ante la situación de que el niño llora, le transmite una expresión facial de alegría mediante una sonrisa despertando en él dicho estado gestual, que supone al mismo tiempo una modificación del anteriormente experimentado. Aprende dicha respuesta no por imitación, pero sí tomando como base a la madre, que además puede captar el gesto a que ha dado lugar en él.

“Los demás van produciendo en el niño una modificación de estados y con ello va organizándose un patrón de respuestas por su parte, en el que sin saber el gesto que resulta en su cara, realiza los movimientos que forman parte integrante del estado que le ha sido comunicado”.¹⁸⁹

Zubiri deja entrever que el niño, a partir de los demás y sobre todo en el entorno familiar, que es para él el más cercano, va experimentando unas respuestas a nivel de gestos, movimientos extrínsecos, que se le transmiten desde fuera, a pesar de que no tenga conciencia de dicha condicionalidad.

¹⁸⁹ Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986, p.242

Otro ejemplo aclaratorio puede ser el siguiente: ante el movimiento habitual del niño de llevar las manos a la nariz, la madre le inculca otro movimiento, a saber, conducir las mismas hacia el pecho. El niño no tiene la voluntad de imitar dicho movimiento, por desconocimiento de su propio cuerpo, pero la madre le causa la repetición de dicho estado de tocarse el pecho, modificándole la respuesta anterior.

En definitiva, a partir de los demás el niño aprende patrones de conducta, comienza en este sentido a configurar su vida, pudiéndose observar que Zubiri sitúa la alteridad como punto de partida para que el niño modifique determinadas respuestas por otras más adecuadas.

Podemos recordar que Husserl, por su parte, considera el otro, concebido fundamentalmente en calidad de alter ego, como la referencia de la acción intencional del yo a él con vistas a su desvelamiento existencial, por lo que podemos detectar ya con el caso ejemplificado la relación de distanciamiento entre Xabier Zubiri y el padre de la fenomenología.

Otro aspecto importante sobre la intersubjetividad se refleja en el siguiente fragmento, que pone de relieve al mismo tiempo la complejidad de la obra de Zubiri: “Esta es la triple e invariable estructura de la alteridad del alter: no como ego, sino como alter que es mío; el alter como ego; y el alter como otro ego que el ego mío. La realidad propia ha terminado por ser la realidad de cada cual”.¹⁹⁰

¹⁹⁰ Zubiri, X., o.c., p.243

El examen del carácter de alteridad del otro se fundamenta, pues, en una triple dimensión; en primer lugar, dice Zubiri “no como ego”, lo que podemos interpretar de manera que no cabe identificar al otro yo como el ego propio; sin embargo, a continuación mantiene que el otro es como yo (piensa, se plantea proyectos ...), por lo que podemos observar la íntima relación en este sentido entre el yo y el alter ego.

En segundo lugar, el alter es esencialmente otro ego de carácter inmaterial, espiritual y, en tercer lugar, se nos refleja nuevamente la idea de que el alter ha de ser entendido como otro ego pero al mismo tiempo resulta ser como el yo propio.

En definitiva, se desprende del fragmento expuesto que los demás son otros comparables a mí, son otros como yo en la medida en que disponen de una vida psíquica, desde la cual llevan a cabo pensamientos, planteamiento de metas, experimentación de emociones, del mismo modo que ocurre en el yo propio.

La realidad que constituye el yo como ser trascendental, inmaterial, con una determinada función psíquica en el individuo, acaba siendo la realidad de los yoes en los otros, por lo que en esta línea no podemos hablar de alteridad en el sentido pleno y radical del término como hace Husserl, sino de una mínima alteridad: los otros son míos.

Ahora bien, volvamos a la cuestión planteada inicialmente al comenzar estas consideraciones críticas, a saber, ¿es a partir del yo como se toma conciencia del otro yo o es el otro yo el punto de partida para la conciencia del propio yo?

Examinemos detenidamente el siguiente fragmento: “solamente después adquiere el niño su carácter de ego, con lo cual los demás hombres le aparecen como otros egos, realidades que tienen un yo como el suyo; y solamente por un esfuerzo más tardío aparece el otro no como yo, sino distinto que yo”.¹⁹¹

El niño, a partir de la toma de conciencia de los otros humanos en tanto que conteniendo sus respectivos yoes, se da cuenta de su propio ego basándose en la consideración de que los demás han de tener un ego como el suyo, cada uno ejerciendo su propia vida interior. En este sentido, podemos observar la semejanza con Ortega y Gasset, en la medida en que es a partir del otro yo como se toma conciencia del ego propio y no al contrario, tal como se plantea en clave fenomenológica.

Además, el niño, tras tomar conciencia de su ego, es capaz de asumir que los otros yoes no se pueden identificar de ninguna manera con su yo, tratándose de otros sujetos extraños pero que son como su yo, poniéndose de relieve nuevamente la idea de “mínima alteridad”.

Otro aspecto interesante de la obra de Zubiri y en íntima relación con nuestra temática, es el de la convivencia, de la que se deriva “la idea del animal político, del animal ciudadano, que por una fácil ampliación ha conducido a la fórmula del hombre como animal social. Que esto sea verdad es innegable”.¹⁹²

¹⁹¹ Zubiri, X., o.c., p.245

¹⁹² Zubiri, X., o.c., p.246

Resulta ser una realidad innegable el hecho de que en la medida en que convivimos con los otros, teniendo lugar fenómenos de amistad, respeto, altruismo, generosidad ..., hemos de sostener que el hombre constituye un animal social precisamente por su carácter de pertenencia a un determinado grupo social, en un primer momento más restringido, basado fundamentalmente en el entorno familiar, sin embargo con el paso del tiempo se va ampliando el horizonte de socialidad, realizando su aparición otros individuos con los que interaccionamos.

Y, además, teniendo en cuenta que esa sociedad concreta constituida por un conjunto de individuos reunidos en un mismo espacio se encuentra generalmente bajo la existencia de un poder político, unos gobernantes y unas leyes o normas determinadas, consideramos que el hombre es un animal político (Zubiri está poniendo de manifiesto la clásica visión aristotélica del ser humano).

Por consiguiente, podemos señalar que es a partir del “con” de la convivencia como tomamos conciencia de nuestra esencia, de nuestras notas definitorias, a saber, las indicadas de “animal social” y “animal político” (se vuelve a manifestar la alteridad como punto de partida).

Para concluir con las referencias al filósofo español, el hombre se da cuenta de sí mismo como realidad, no siendo sino en conexión con los otros. “El hombre no está vinculado simplemente a lo que los demás hombres le dicen y le hacen, sino que está vinculado a que se lo dicen en realidad y se lo hacen en realidad. Y el hombre con esa realidad tiene que hacer su propia realidad”.¹⁹³

¹⁹³ Zubiri, X., o.c., p.254

La realidad del hombre no es susceptible de ser considerada al margen de los demás, aisladamente, sino, por el contrario, por su vinculación a los demás, por su relación con los otros.

Dice Zubiri que el hombre no solamente toma conciencia de su vinculación con los otros como animal social, de lo que le transmiten (conocimientos, posiciones personales, emociones) y del modo de actuar que proyectan hacia él (respetuoso, altruista o insincero), sino que además se da cuenta de que dichas transmisiones extrínsecas y actos referidos a él contienen una dosis clara de realidad.

Y precisamente es a partir de la detección de la realidad que constituyen los otros como va configurándose a sí mismo, con sus aprendizajes, con sus ideas, con sus valores ..., dicho más claramente, se va concienciando de sí mismo como realidad.

En definitiva, la constitución del hombre como realidad se encuentra en íntima conexión con la intersubjetividad, pues, haciendo alusión al fragmento anterior, hemos de partir de los otros para acceder a nuestra realidad singular.

Finalmente, quisiera exponer la acertada concepción de Zubiri acerca del ser humano como animal de realidades, en la medida en que, como realidad que es, se encuentra abierto a toda tipología de realidades de índole social, en definitiva, tiene la capacidad de no quedar prisionero de su cultura, de sus conocimientos, tradiciones, creencia... y de proponerse en todo momento el conocimiento de otras formas de vida distintas. Pero sobre todo porque las cosas que aprehende en su entorno más próximo las aprehende no ya como estímulos, sino como realidades.

En el caso del resto de animales, emiten respuestas instintivas basadas fundamentalmente en la supervivencia y huida del peligro ante estímulos procedentes del mundo circundante; además, prácticamente siempre responden del mismo modo ante las mismas situaciones: el animal es un ser programado y, en este sentido, cerrado; pues no posee la libertad humana para abrirse a otros estilos de vida y tampoco capta como reales las situaciones que provocan en él las respuestas instintivas.

A continuación, tras asomar la mirada a estos autores críticos, vamos otorgarle a nuestro autor una dosis de confianza y refuerzo.

Para Antonio Millán-Puelles, se hace necesario “acudir a la consideración de la evidencia con que en su propia vida encuentra el ego ante sí al alter ego precisamente en su calidad misma de otro yo”.¹⁹⁴

Parece evidente que el yo trascendental propio, en tanto que ubicado por vía corporal en el mundo, viviéndolo mediante las propias intuiciones sensibles, también experimenta al alter ego existencialmente, encontrándolo, en la línea husserliana, como un objeto entre los objetos, en este caso obviamente no como ente físico.

Millán Puelles, respecto de los otros comentaristas, adopta una actitud de proximidad y defensa del enfoque fenomenológico, pues precisamente parte del yo, consciente de sí mismo, para descubrir un yo distinto, considerándole un alter ego del mismo modo que análogamente él también me hace de tal condición, encontrándome desde su propia experiencia del mundo externo.

¹⁹⁴ Millán-Puelles, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997, p.225.

En cualquier caso, en esa evidencia acerca de que ante mí hay otro, expresado más claramente, un yo extraño “prisionero” en el marco de la otra conciencia, se presencia una dirección del ego propio hacia el alter ego, del mismo modo que sucede en Husserl.

Además, profundizando un poco más en el análisis de la intersubjetividad, cabe indicar que “solamente en mi propio ser se puede dar mi comprobación de la efectiva realidad de algo distinto a mí, pero esta comprobación mía lo es de ese algo, no porque yo lo produzca, sino porque yo la efectúo”.¹⁹⁵

Millán-Puelles, en su intento de establecer matices, sostiene que únicamente puede tener lugar la demostración existencial del otro yo desde el mismo orden psíquico, esto es, el yo le confirma desde el punto de vista ontológico dentro de los límites de la propia conciencia.

Por consiguiente, podemos detectar la huella de Husserl en lo que respecta a la operación cognoscitiva que tiene como objeto el alter ego; además, no es producida sin más desde fuera, pues interviene la plena voluntad del yo, dando lugar a su constitución reflejada en mí mismo, eso sí, siendo vivido como una realidad inmaterial distinta.

Ahora bien, hemos de indicar que la vivencia que llevo a cabo desde mí mismo del alter ego como un ser que no soy yo, no equivale a entender que este ya contiene intrínsecamente la condición de “otro”. En este sentido, Millán-Puelles considera que “el otro yo no tiene, en su mismo ser, el sentido de otro; solamente en mí llega a alcanzarlo, en tanto que llego a experimentar ese yo como algo distinto de mí”.

¹⁹⁵ Millán-Puelles, A., o.c., p.227.

El yo experimenta al otro yo como un yo extraño solamente en referencia y relación consigo mismo, esto es, es el yo el que le atribuye el sentido de “otro” al vivirlo a nivel psíquico precisamente como un ser y, en definitiva, como una realidad distinta de sí mismo.

Dicho más directamente, al alter ego no le es inherente el significado de “otro”, de “ser distinto de mí”, sino que lo adquiere por mediación de mi yo, por mi modo de vivirlo; incluso a este respecto podemos presenciar en el autor de *El interés por la verdad* una dirección del yo hacia el otro yo que nos permite una convicción todavía mayor de la cercanía con Husserl.

Por último, vamos a referirnos a la corporeidad; pues Millán-Puelles muestra también una actitud de afinidad con Husserl: el yo posee el cuerpo en propiedad, siendo originariamente suyo, y toma conciencia de que el otro cuerpo presenciado desde la experiencia sensible es semejante al suyo (forma humana, posesión de color, extensión) y ha de pertenecer igualmente a otro yo, tratándose de un elemento subjetivo en él.

“Todas estas ideas de Husserl son plenamente asumibles desde el punto de vista de un realismo donde el yo tiene un carácter humano por cuanto el hombre, sin reducirse a su cuerpo, lo posee, sin embargo, como parte integrante de su propio ser sustancial”.¹⁹⁶

En el fragmento hay un intento de dar consistencia a la posición fenomenológica acerca de la corporeidad, sometida a examen por Husserl en *Ideas II*, a través de la noción de “yo puedo”, así como también en las *Meditaciones Cartesianas*.

¹⁹⁶ Millán-Puelles, A., o.c., p.227

Y es que podemos cargar a la fenomenología de razones al mantener en un sentido realista que el yo, en cuanto yo cinestésico y en tanto que poseyendo una posición ante el mundo, ante las cosas, no puede ser concebido de ningún modo como incorpóreo. El cuerpo es una realidad subjetiva en el yo, este lo posee en propiedad, tan suyo como nada absolutamente puede ser suyo, no implicando que el hombre quede reducido a él ni mucho menos.

Además, el yo, por semejanza consigo mismo, es capaz de darse cuenta de que el otro cuerpo percibido por la experiencia ha de ser poseído necesariamente por otro ego y del mismo modo ha de hacer posible sus movimientos cinestésicos, libres y espontáneos ante estímulos del mundo circundante y tener asimismo una ubicación mundana y orientación ante los objetos.

En definitiva, el pensamiento de Millán-Puelles sobre el otro, tanto a nivel psíquico como físico, nos permite nuevamente efectuar una aproximación a las posiciones fenomenológicas en relación con la intersubjetividad, de las cuales nos habíamos alejado con el tratamiento de los autores anteriores.

3.7 SÍNTESIS DE IDEAS PRINCIPALES

Procedemos ya a la exposición de las ideas fenomenológicas fundamentales en relación con la intencionalidad mediata y la intersubjetividad, que han sido objeto de examen y de reflexión a lo largo del presente capítulo.

Con el tratamiento de la modalidad mediata de la intencionalidad, el alter ego aparece como fenómeno de conciencia (aunque no estrictamente desde el punto de vista de la percepción sensible) y como centro referencial del propio acto intencional.

En una primera aproximación a nuestra temática, considerábamos que la percepción sensible muestra o presenta personal y originalmente el objeto pero no ofrece una visión plena del mismo; pues hay detalles, aspectos también inherentes al mismo que resultan ser inactuales para la conciencia, más concretamente, para el yo teniendo en cuenta la posición corporal adoptada ante el mundo.

Sin embargo, existe la potencialidad física para llevar a cabo desplazamientos en el espacio, cambios en la dirección de la mirada o de la cabeza, siendo el fin hacer presentes aquellos aspectos que se escapaban a experiencia, convirtiéndolos en actuales, quedando incluso en estado inactual los detalles presenciados en la situación perceptiva originaria de partida.

Así por ejemplo, cuando percibimos por los órganos sensoriales el exterior de un libro de texto, presenciamos la portada donde figura el autor y título de la obra, pero no es así respecto de la contraportada; sin embargo basta un movimiento corporal dándole la vuelta al mismo para actualizarla o hacerla presente; no obstante claro es que lo intuitivo en la primera percepción pasa a ser inactual.

Ello quiere decir que la conciencia, más concretamente el yo, tiene la capacidad para convertir lo inactual en actual, especialmente por mediación del cuerpo, propiedad indudablemente suya tal como hemos examinado.

Ahora bien, ya estudiábamos que, en lo que respecta al desvelamiento del otro yo a nivel existencial, no bastan meramente los movimientos corporales anteriormente citados y, en esta línea, “la cuestión de la posibilidad de que yo, saliendo de mi ego absoluto, llegue a los otros egos, los cuales, en cuanto otros, no existen realmente en mí, sino que tan solo son algo de que tengo conciencia en mí, no puede plantearse desde un punto de vista puramente fenomenológico”.¹⁹⁷

La tarea de la dirección intencional mediata por parte del ego, que tiene como objeto referencial el alter ego para así tomar conciencia desde sí mismo acerca de su existencia y de su ubicación en el mundo, no es susceptible, tal y como se indica en el fragmento, de una interpretación estrictamente fenomenológica.

Como comenta C. López Sáenz, “a diferencia de los objetos, el otro no es un contenido de mi conciencia, no es un fenómeno, sino que se me da de manera irreductiblemente mediata, de modo que tiene una zona oscura que se me escapa”.¹⁹⁸ En la línea del fragmento expuesto, el yo solamente tiene conciencia directa de sí mismo y de sus vivencias intencionales ...; en cambio, no sucede de la misma manera en el caso del alter ego, esto es, no tiene lugar desde la intencionalidad una toma de conciencia y un conocimiento inmediato de las vivencias ajenas.

¹⁹⁷ MC, p.151.

¹⁹⁸ López Sáenz, C., *art.cit*, p.259.

La percepción sensible no lo muestra personalmente, dada la impenetrabilidad en que se encuentra oculto a nivel espiritual en el marco de la otra conciencia; por consiguiente, encontramos aquí el rastro del solipsismo en la fenomenología por el problema de acceso al alter ego que se encuentra Husserl y cuyos esfuerzos irán destinados a vencerlo.

En este sentido, “la analogía, en Husserl, no es un modo de razonamiento, sino *Paarung* y ésta es una de las formas de la síntesis pasiva, así pues es una filiación, el saberse emparentado con el otro”.¹⁹⁹

Del otro ego y de sus vivencias conocemos por analogía con el yo y con los propios actos: de la misma manera que la reducción trascendental (epojé) constituye el tránsito de un tipo de existencia mundana a un tipo de existencia trascendental, en definitiva, la del yo puro, que lleva a cabo los actos propios unificándolos y poniéndose de relieve su carácter centrante, de modo análogo hemos de concebir que dicho procedimiento fenomenológico será la vía de acceso igualmente al otro yo, resultando ser este también el foco de convergencia de los actos ajenos.

La relación de la intencionalidad mediata con la intersubjetividad se hace patente en la medida en que “yo tengo experiencia de los otros, en cuanto otros que realmente son, en las multiplicidades variables y concordantes de la experiencia y, por una parte, los experimento como objetos del mundo, no como meras cosas naturales (si bien, en algún respecto, también como tales cosas)”.²⁰⁰

¹⁹⁹ *art.cit*, pp.255-256

²⁰⁰ *MC*, p.152

Husserl refleja la idea de que el yo, por mediación de sus actos intencionales mediatos, referidos hacia el otro yo, lo vive en tanto que existente, formando parte del mundo (también a nivel de “yo puedo”, corpóreo), que experimenta igualmente proyectando su intencionalidad hacia las esencias objetivas, incluso detecta que también le vive a él desde su propio apuntar intencional mediato.

El yo intencional, en su experimentación del mundo, de las cosas físicas, encuentra al otro yo como un objeto entre los objetos naturales múltiples, una concepción que retoma Millán-Puelles en su tratamiento de los otros. No obstante, cabe aclarar que el yo encuentra al alter ego no en calidad de objeto natural, propiamente físico, dado el lugar que ocupa en tanto que prisionero de la otra psique; por consiguiente, la cuestión de la analogía, que permite saber del extraño, eso sí de modo indirecto, resulta ser de carácter fundamental para la posibilidad de investigación sobre la intersubjetividad.

A continuación, se trataba de exponer distintas manifestaciones de la intencionalidad mediata, a saber, mediante la empatía, la corporeidad y las cinestesias propias y ajenas, así como respecto de elementos culturales que posee la conciencia y cuyo conocimiento es precisamente intencional mediato.

En la obra del profesor Ferrer, encontramos un fragmento bastante representativo de la cuestión de la empatía en íntima conexión con la intencionalidad mediata y, consecuentemente con el otro ego extraño:

“Propiamente la otra conciencia es una posibilidad desde la mía, y las vivencias del otro son también vivencias posibles sobre la base de un único mundo y de unas cosas albergadas en él que son las mismas para ambos”.²⁰¹

Para Husserl, la empatía constituye, tal como hemos estudiado, un fenómeno psicológico que consiste en el “colocarse en el lugar del otro”, siendo ello condición necesaria para la comprensión de sus vivencias, en definitiva, de su situación a nivel general, sus reacciones o modo de comportarse; se trata de un valor ético que ha de estar presente en todos los grupos sociales con el objetivo primordial de una convivencia cívica.

Husserl establece una relación estrecha, que se puede apreciar fácilmente en el fragmento, de la empatía con la noción clave de su obra, la intencionalidad entendida ahora como intencionalidad mediata: el yo, al empatizar, apunta intencionalmente hacia el otro yo, descubriendo la potencia o posibilidad para proceder a la realización de sus mismos actos, en otros términos, los comprende por apareamiento (*Paarung*) consigo mismo y con sus propias vivencias.

Y es que tanto el ego propio como el alter ego forman parte del mismo mundo y es indudable que a ambos se les presentan unas situaciones (una disertación para opinar, un problema a resolver, un objeto a intuir ...) que son similares.

²⁰¹ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, pp.180,181

Así, por ejemplo, el yo se dirige intencionalmente hacia el extraño y comprende su acto cinestésico de llevar a cabo un desplazamiento corporal espacial, libre y espontáneo, hacia la ventana con vistas a cerrarla ante el ruido procedente del exterior y que afecta al estudio, por relación consigo mismo y, en definitiva, con sus propios actos.

Se trata de suponer que el paso siguiente en orden al acercamiento al alter ego está en hacer de su allí el propio aquí, muy característico del empatizar y necesario para detectar la potencia para llevar a cabo la misma vivencia cinestésica, comprendiéndola desde la propia subjetividad.

La otra manera en que examinábamos la intencionalidad mediata era por la mediación de la referencia a la corporeidad, que retoma nuevamente en las *Meditaciones Cartesianas*, en concreto, en las cinestésias propias y ajenas. Respecto del otro yo, “se me presenta gobernando su cuerpo propio como centro de su mundo y como viéndome a mí mismo en ese mundo con los mismos caracteres con que yo lo veo a él. Lo veo como sujeto para ese mundo respecto del que a su vez me reconoce como sujeto”.²⁰²

El cuerpo, entendido esencialmente como cuerpo orgánico, constituye una realidad subjetiva en el yo, configurándolo como un “yo puedo”, poseyéndolo en propiedad, gobernándolo de modo inmediato y permanente, que le permite estar en el mundo, orientado de determinada manera ante los correlatos objetivos, es su centro cero, y de modo análogo tiene lugar una toma conciencia de que al otro yo también resulta ser inherente su cuerpo (susceptible de ser percibido por la experiencia), que manda y gobierna y que, del mismo modo, es su centro cero que le permite una ubicación y una posición ante lo mundano.

²⁰² Iribarne, J.V., o.c., p.67

Además claro es que el alter ego, en la línea del fragmento previamente expuesto, reconoce al propio yo como sujeto del mundo circundante, que toma de conciencia de su cuerpo en tanto que siendo propiedad suya. La corporeidad ha sido el hilo conductor para aludir a las cinestésias con la finalidad de observar otra manifestación de la intencionalidad mediata que se hace visible de la siguiente manera: “Yo puedo cambiar mi posición de tal manera que podría transformar todo allí en un aquí, es decir, que yo podría ocupar corporalmente cualquier lugar espacial, mediante la libre modificación de mis cinestésias, y en particular del andar”.²⁰³

Partiendo de las cinestésias propias, del yo concebido como un “yo puedo” y, en definitiva, como un “yo hago”, producto de su corporeidad, tiene la capacidad para llevar a cabo respuestas precisamente cinestésicas ante estímulos del mundo circundante que despiertan una atención y, en definitiva, una motivación de cara a actuar de determinada manera.

Claro es que las múltiples cinestésias ejecutadas por el yo a lo largo de su propia vida le permiten la variación constante en lo que respecta al lugar espacial ocupado, por consiguiente se trata de un yo puedo caracterizado por el dinamismo permanente. Podemos ejemplificar estas ideas de la siguiente manera: nos encontramos sentados en un parque disfrutando del día agradable y de las preciosas vistas que este nos concede y se nos presenta un estímulo, a saber, el intenso sol que llega a deslumbrarnos y a sentirnos molestos, emanando del yo el consecuente movimiento físico y libre, que es el de trasladarnos a otro lugar más sombrío donde nos sintamos más cómodos: así un lugar que inicialmente se encontraba allí, lo convertimos en aquí.

²⁰³ MC, p.184

Pero además, resulta que con el paso de unos minutos, se presenta la situación motivadora, a saber, una persona de avanzada edad tiene dificultades para subir el bordillo que da acceso al propio parque en que nos encontramos, de modo que tiene su origen en el yo la reacción cinestésica de dirigirnos hacia ese lugar para proceder al acto altruista con esa persona de ayudarlo a subir.

Nos podemos percatar con estos sencillos ejemplos de que bastan unos segundos para que el yo, por mediación de su libres cinestesias corporales, adopte distintos lugares espaciales, lo cual pone de relieve ese dinamismo constante que le caracteriza a lo largo de su existencia al que ya hacíamos referencia.

Tal y como ya se ha estudiado en este trabajo, del mismo modo que el yo lleva a cabo sus libres cinestesias, resulta perfectamente comprensible que de modo análogo las cinestesias ajenas, lejos de constituir movimientos reflejos carentes de origen, procedan de otros yoes corpóreos ante los estímulos mundanos que se les presentan como motivadores.

Y es en esa analogía donde detectábamos en Husserl una relación intencional mediata hacia el alter ego, fuente de sus cinestesias; en definitiva, se trata de otra modalidad de intencionalidad, junto con las ya examinadas. No obstante, otra manera de estudiar la intencionalidad mediata, que suele encontrarse además muy presente en la vida cotidiana: existen ciertos elementos culturales en la conciencia (un objeto o estado de cosas, una situación o vivencia). Sin embargo, nunca han aparecido como fenómeno intencional, lo cual no equivale en absoluto a mantener una falsedad e invalidez respecto de dichos conocimientos.

Otros yoes han podido experimentar, vivir ese o aquel objeto noemático, esa o aquella situación concreta (que nunca han aparecido al yo propio fenoménicamente) y, mediante la propia comunicación que siempre se ha encontrado en la base de los actos sociales, ya sea verbal o escrita, nos pueden efectuar una transmisión de información al respecto, confiriéndoles de este modo verdad y consistencia a nuestros conocimientos.

En definitiva, los yoes en tanto que caracterizados por la corporeidad y formando parte de un mismo mundo, intuyen correlatos noemáticos, experimentan vivencias, por lo que lo que no es palpado por uno es palpado por los otros y viceversa, teniendo lugar la posibilidad de intercambiarnos información tomando como vehículo conductor la propia acción lingüística y comunicativa.

Un caso bastante ejemplificador tiene que ver con el hecho de que “la historia se reconstruye, pues, por la mediación de las otras personas, que transmiten sus recuerdos o que legan testimonios escritos”.²⁰⁴

Suponemos el caso de un alumno de 2º de Bachillerato, que cursa la asignatura de Historia de España y que tiene un examen cuyos contenidos se corresponden con el régimen franquista. Su estudio le posibilita la representación de dicha etapa histórica en tanto que caracterizada por un partido político único en el poder dirigido por un General, la privación de derechos fundamentales en relación con las libertades de pensamiento, expresión, la actitud de censura presente en el régimen respecto de determinada información ...

²⁰⁴ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.186

Sin embargo, claro está que la mencionada etapa de la Historia de España nunca se ha presentado de modo directo a este alumno preuniversitario, esto es, no la ha experimentado, no ha tenido la vivencia de la misma como tal.

Pero otros yoes si la vivieron en su momento dejando su legado acerca de la época y que ahora puede ser consultado por el alumno; por tanto se trata de un modo de conocimiento intencional mediato e intersubjetivo, por vía de otros yoes, entre los cuales, podemos incluir no únicamente a los autores de la bibliografía que maneja; sino también a sus abuelos, padres e incluso a su propio profesor, que les permiten reconstruir la historia.

Para finalizar esta síntesis de ideas principales y tras examinar distintas manifestaciones de la intencionalidad mediata, aludamos a la posición fenomenológica de Husserl en materia de intersubjetividad, subsiguiente a la reducción trascendental.

Cabe indicar que el motivo de tratar esta cuestión más bien avanzado el capítulo (epígrafe 3.5) y no de inicio propiamente, es que se trata de una conclusión en la que desemboca Husserl y que el lector ha de tener muy presente, por un lado, como aprendizaje fenomenológico fundamental en relación con la intersubjetividad y, por otro lado, para una adecuada comprensión posterior de las consideraciones críticas en momentos posteriores.

Ya estudiábamos que el yo, sujeto del mundo circundante, lo experimenta desde su apuntar intencional y luego tiene la capacidad para representarse o reproducirse sus correlatos noemáticos con unas determinadas notas esenciales.

Y el hecho de que el yo pueda construir representaciones de los objetos desde el propio orden psíquico tras haberlos vivido en el plano físico y extramental, pone de manifiesto la idea husserliana de que el mundo queda limitado a la esfera de pertenencia, en otros términos, queda reducido a la conciencia: el yo lo convierte en un mundo para sí.

Luego llegábamos a la idea de que el yo experimenta, vive al alter ego existencialmente, en tanto que ubicado en el mundo, el mismo para ambos, sabiendo de él análogamente; y que además el alter ego queda suprimido de la esfera de la propia conciencia, constituyéndose en calidad precisamente de alter ego y siendo vivido internamente como tal.

Para Husserl, el otro yo queda reducido finalmente al orden psíquico dando lugar a su configuración en tanto que reflejándose en mi yo; sin embargo, haciendo alusión directa al fragmento en cuestión, es un reflejo que no es un reflejo en el sentido puro y corriente del término, como nos podríamos reflejar a nivel corporal en un espejo, en la medida en que dicha constitución no implica en absoluto mantener una identificación entre el alter ego y el yo propio al modo de que fueran ambos un residuo fenomenológico único. En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl nos aclara las ideas en relación con el recuerdo.

La conciencia en el acto memorativo en el cual figura una materia como representación, se fundamenta en una intuición previa del objeto que hace al propio acto ponente cualitativamente hablando, tratándose de una derivación o modificación intencional de la percepción tal y como ya estudiábamos en el contacto directo con la *Quinta Investigación Lógica* en la primera parte de esta investigación.

Así pues, análogamente, el alter ego, foco de sus actos, una vez constituido en la conciencia por mediación de la operación fenomenológica de reducción, es vivido como una modificación intencional del yo, puesto que claramente se trata de otro yo extraño que no soy yo.

Concluimos así esta síntesis sobre el problema de la intersubjetividad en Husserl, que sin lugar a dudas por su riqueza, amplitud e interés, daría para toda una investigación, manteniendo que la posición fenomenológica sobre el otro resulta ser problemática para la tradición filosófica.

TERCERA PARTE: LA INTENCIONALIDAD FUNDADA

Procedemos al desarrollo de la tercera parte de esta investigación con el análisis de otra de las modalidades intencionales que advertimos en el pensamiento de Husserl, a saber, la intencionalidad fundada.

Para ello, retomaremos el contacto directo con las *Investigaciones lógicas* como texto fuente, en concreto con la sexta y, respecto de la estructura a llevar a cabo, tendrán lugar tres capítulos que versen sobre las distintas formas de intencionalidad fundada; pese a ser una nueva temática, podremos presenciar la dependencia de lo ya estudiado.

También algunos fragmentos de *Ideas*, así como de *Lecciones sobre ética y teoría del valor*, ayudarán a un examen más claro y minucioso del tema, sin olvidar otros correspondientes a otras obras sobre Husserl, destacando de esta manera la riqueza que toda esta bibliografía, llamémosle secundaria, está aportando en todo momento en nuestros análisis.

En primer lugar, encontramos las formas articulativas como elementos formales del lenguaje y el modo en que se pondrá de relieve la modalidad fundada de la intencionalidad especialmente desde el punto de vista cognoscitivo e intuitivo.

Recuperaremos la noción ya estudiada de “cumplimiento cognoscitivo”, cuya correcta interpretación será condición necesaria con vistas a asimilar la problemática que plantean los elementos formales del lenguaje.

Resulta de interés la manera en que fenomenológicamente se resuelve la cuestión acerca de la intuición de dichas formas categoriales a la luz de los actos intencionales fundados de conciencia.

Un segundo capítulo versará sobre los objetos universales y el propio tender intencional fundado en materia intuitiva, pues la percepción sensible muestra en persona inmediatamente el objeto individual; sin embargo, no muestra el universal, a saber, “el caballo”, “la montaña” ...

En este sentido, prestaremos atención al interrogante planteado por Husserl en relación al conocimiento de los universales, encontrándose su respuesta inmediatamente vinculada a la modalidad intencional ahora objeto de examen.

En un tercer capítulo, nos introduciremos en el ámbito de la axiología, haciendo alusión a toda una tipología de valores y estudiando el modo de donación fenomenológica de los mismos en tanto que objetos universales de un grado más alto. Los valores son predicados axiológicos, por lo que el interrogante apunta a cómo tienen que ser las predicaciones para que en ellas aparezcan valores.

Finalmente, proyectaremos el análisis sobre la intencionalidad de la voluntad, resultando de gran interés detectar su carácter teleológico o finalista, así como el hecho de encontrarnos ante una dimensión fenomenológica de carácter práctico. En definitiva, se tratará de efectuar el tránsito de la intencionalidad del valor a una ética de fines en Husserl y sobre todo de llegar a una adecuada comprensión del modo en que hemos de concebir fenomenológicamente la intencionalidad volitiva como intencionalidad fundada.

CAPÍTULO PRIMERO:

LA INTENCIONALIDAD FUNDADA EN LAS FORMAS CATEGORIALES

Husserl procede en la *Sexta Investigación lógica* al análisis de las formas articulativas inmersas en el lenguaje desde la óptica del cumplimiento cognoscitivo, por lo que se hace necesaria la recuperación de tal noción, que ya aparecía en la *Primera Investigación lógica*.

No obstante, el enfoque fenomenológico no se desenvolverá ahora en torno a los conceptos de “signo”, “significación”, “objeto”, “significados”... en conexión con la modalidad objetivante de la intencionalidad, sino que caminará por otros derroteros.

Tal como se vio en su momento, el cumplimiento cognoscitivo exige la síntesis o unión entre la significación intencional y la intuición, esto es, la dirección intencional de la conciencia hacia el objeto, tomando como punto de partida referencial el signo especialmente en su dimensión expresiva (material físico), ha de completarse con la percepción sensible del mismo correlato noemático en el que se integran los propios datos sensoriales.

Por consiguiente, el cumplimiento supone en definitiva la integración entre el plano lingüístico en lo que respecta al significar intencional y el plano epistemológico o gnoseológico respecto a la intuición cognoscitiva.

De este modo, “el conocimiento objetivo implica la síntesis en el objeto de dos actos diferenciados: la intención significativa y la intuición correspondiente”.²⁰⁵

Podemos suponer el caso en que se nos transmite una expresión en el marco del juicio, a saber, “el árbol es de gran dimensión”: la conciencia, al dar significación, dirige intencionalmente la expresión “árbol” (material sensible) hacia el objeto, contando con unos significados o contenidos orientativos en su dirección intencional (“tiene las hojas muy verdes”, “su tronco es muy grueso” o “consta únicamente de cuatro ramas”).

Además, suponemos que en ese apuntar intencional significativo llevamos a cabo la intuición sensible del propio ser vegetal a nivel de conexiones de esencias por reducción eidética (una figura, unos colores marrón y verde, una extensión ...), pero también en relación a propiedades no esenciales (olor agradable, rugosidad del tronco, etc).

La síntesis entre ambos ingredientes permite el cumplimiento cognoscitivo en el caso ejemplificado. Pues bien, se trata ahora de aplicar el cumplimiento con sus condiciones necesarias a nuestro estudio de las formas categoriales, pues, en términos del autor, “encontramos, pues, partes de muy diverso carácter y, entre ellas nos llaman ahora especialmente la atención aquellas que se expresan mediante palabras formales”.²⁰⁶

²⁰⁵ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.82.

²⁰⁶ *IL II*, p.694

Husserl encuentra en el lenguaje elementos no solamente de contenido, sino también de carácter formal, centrando la atención en estos últimos y manteniendo que se trata de formas categoriales que permiten la articulación entre determinadas materias constituyentes de una oración, ya sea de naturaleza simple o compuesta.

Además, estos elementos formales resultan ser muy variados, ya que se puede aludir entre otros a los siguientes: la conjunción (“y”), la disyunción (“o”, “o bien”), un determinante (“el”, “un”, “algunos”, “muchos”), el “que” como nexos articulatorio, incluso un verbo en un determinado contexto lingüístico.

Así, en la oración “vamos a la biblioteca o damos un paseo por la orilla del mar”, aparte de encontrar elementos materiales, a saber, las dos oraciones coordinadas que configuran la oración compuesta, también detectamos la presencia de una forma categorial de carácter disyuntivo cuya función es la de articular dichas materias.

Con la *Sexta Investigación lógica* nos planteamos el siguiente interrogante: “¿Cómo debe entenderse el cumplimiento de los enunciados enteros, principalmente en lo que trasciende de su materia, es decir, de los términos nominales en el presente caso?”.²⁰⁷ No podemos negar que respecto de los elementos formales del lenguaje tenga lugar un significado intencional, pues apuntan intencionalmente a diversas materias que conectan en la oración; sin embargo, el interrogante que nos planteamos versa acerca del modo concreto en que tiene lugar la intuición y, en última instancia, el cumplimiento cognoscitivo.

²⁰⁷ *IL II*, p.693

Claro es que dicha intuición no tiene lugar de modo sensorial, pues las formas categoriales no se dan inmediatamente en la percepción sensible; en otros términos, la experiencia no las presenta en persona en tanto que objetos del mundo circundante.

Volviendo al ejemplo, “veo un papel blanco y digo: un papel blanco, expresando con exacta adecuación solamente lo que veo. Y lo mismo en los juicios enteros. Veo que este papel es blanco y esto exactamente expreso diciendo: este papel es blanco”.²⁰⁸

Suponemos el caso en que intuimos por los sentidos, especialmente por la observación, un papel de color blanco y con posterioridad pretendemos trasladar la mencionada percepción al lenguaje, ya sea a nivel verbal o escrito, confeccionando la expresión “un papel blanco” o, en el propio plano de los juicios, “este papel es blanco”.

Nos encontramos en el primer caso con un determinante (“un”) que significa intencionalmente una determinada conexión material, a saber, entre un sustantivo y un adjetivo; por otra parte, en el caso del juicio entero, igualmente estamos en condiciones de reconocer un determinante demostrativo (“este”) y un verbo (“ser”) que permiten articular dos componentes materiales, precisamente el sustantivo y el adjetivo, funcionando este último como atributo por estar situado tras un verbo copulativo, significándolo intencionalmente.

²⁰⁸ *IL II*, p.694

Sin embargo, dichos elementos formales no son perceptibles directamente por la sensibilidad y es aquí donde aparece claramente la problemática que afronta Husserl en las *Investigaciones lógicas* y que no es otra que la manera en que se da la intuición y, consecuentemente, el cumplimiento cognoscitivo acerca de estas formas lingüísticas.

Husserl concibe que “en este conocer se nos presenta notoriamente otro acto, que acaso incluye aquel primero, pero que es distinto de él en todo caso. El papel es conocido como blanco, o mejor como papel blanco, cuando decimos, expresando la percepción: papel blanco”.²⁰⁹

El intuir las formas categoriales articulativas tiene lugar mediante un acto nuevo que, tal y como se indica en el fragmento expuesto, contiene el primero (partimos de una percepción empírica) y que reside concretamente en un acto de conciencia intencional fundado en los propios contenidos que conectan en la oración y, en última instancia, edificado sobre percepciones sensoriales previas.

Así, al efectuar el tránsito de la percepción sensible del papel que es captado como blanco al lenguaje, expresándola como “papel blanco” y más explícitamente a la predicación “papel que es blanco”, nos encontramos con dos elementos que funcionan formalmente en dicha expresión, a saber, el nexa “que” y el verbo “ser”, cuya intuición se lleva a cabo por la mediación de un acto intencional fundado en las materias articuladas y, más allá de ellas, en la intuición sensorial originaria que constituía precisamente el punto de partida y que ahora da cumplimiento al enlace sintáctico; en efecto, las formas articulativas no descansan en sí mismas, sino que lo son de los contenidos que articulan.

²⁰⁹ *IL II*, p.695

Lo mismo ocurre desde el punto de vista intuitivo y formal con la expresión “un papel blanco” o con el juicio “este papel es blanco” que con cualquier otra articulación en la que podamos expresar lingüísticamente lo percibido.

Con la finalidad de dilucidar fenomenológicamente la aparición de las formas categoriales, aludimos a continuación a la distinción entre actos simples y actos fundados.

Indica Husserl que “en el sentido estricto de la percepción sensible es aprehendido directamente o está presente in persona un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción”.²¹⁰

La percepción sensible muestra inmediatamente el objeto, de un solo golpe, en un primer momento, por vía de los sentidos externos, bastando un rayo de mirada hacia el mismo, por lo que se trata de un acto de naturaleza simple, independientemente de que la cosa externa misma se encuentre compuesta de una pluralidad de elementos o partes. Justo lo propio de los actos articulativos fundados es captar las partes *como partes*, destacándolas en el todo que ha sido percibido de modo simple.

Se requerirán, pues, nuevos actos de percepción susceptibles de implicar cambios direccionales de la mirada e incluso desplazamientos corporales espaciales con vistas a aprehender los distintos fragmentos del objeto, dirigiendo los sentidos hacia ellos y concibiéndolos precisamente como partes de un todo (se trata de actos fundados con relación a la percepción sensible).

²¹⁰ *IL II*, p.705

En definitiva, “será precisos nuevos actos para que aparezca la conexión, ya que no basta con que estén los fragmentos en el todo aprehendido para que sean conocidos como fragmentos”.²¹¹

Podemos suponer el caso en que intuimos inmediatamente y con gran atención un turismo que se encuentra estacionado en la proximidad y que se nos ha presentado por sus características como interesante, atractivo, en definitiva, como motivador.

Claro es que la percepción externa lo presenta de un solo golpe, con lo que no cabe duda de que llevamos a cabo un acto simple; sin embargo, dadas las diversas partes del mismo, se hace necesaria la ejecución de otros actos intuitivos, mirando hacia un lado y otro, desplazándonos hacia distintos lugares del mencionado vehículo, en el intento de obtener una visión global, asimilando además que se trata de distintas partes (delantera, trasera, laterales) de un todo objetivo.

Pero la intuición de las formas categoriales no se da de este modo (sensorial), por lo que el acto de conciencia no resulta ser simple y, así, nos encontramos ante un momento clave en la exposición de la intencionalidad fundada. Dice Husserl que “en estos actos fundados reside lo categorial del intuir y el conocer; en ellos encuentra el pensamiento enunciativo, cuando funciona como expresión, su cumplimiento”.²¹²

²¹¹ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.81.

²¹² Para una mejor comprensión del análisis fenomenológico de la distinción entre percepción sensible y percepción categorial (actos simples y actos fundados), consultar: *IL II*, pp.705,706

La percepción categorial acontece en actos intencionales de carácter fundado en unos componentes materiales articulados en el contexto de una expresión u oración, constituyendo la fundamentación última de dicha edificación intencional los actos mismos de percepción sensible.

En este sentido, los actos fundados que posibilitan la intuición de las formas categoriales, suprasensibles e ideales del lenguaje y, consecuentemente, el cumplimiento cognoscitivo, contienen en sí mismos los actos fundantes de percepción simple.

Por ejemplo, en la oración “el sujeto X dice que va hacia la montaña para hacer senderismo” nos encontramos, tomando la oración en su integridad, con la forma categorial “que”, respecto de la cual tiene lugar una dirección significativa intencional hacia los componentes articulados por ella, a saber, la parte principal (“el sujeto X dice”) y la subordinada a la misma (“va hacia la montaña para hacer senderismo”), en este caso sustantiva de complemento directo por su posible sustitución por el pronombre “lo”.

Y, respecto de la intuición formal, segunda condición necesaria para el cumplimiento, consiste en un acto de conciencia, esto es, un acto esencialmente intencional que remite, en primer término, a la misma conexión o articulación destacada por él y, en segundo término, a aquel acto simple perceptivo fundante del cual partíamos.

De este modo, podemos captar cómo lo fundado se edifica intencionalmente sobre lo simple, es más, contiene lo simple, por lo que la distinción husserliana entre esta tipología de actos no ha de entenderse nunca en el sentido del análisis en partes independientes.

Incluso podríamos, en la búsqueda de una mayor concreción en relación con la parte subordinada de la oración, advertir que realizan su aparición elementos formales (determinantes, preposiciones, determinados verbos) que permiten conectar los sustantivos correspondientes, significándolos intencionalmente y cuya intuición igualmente lo es de los actos fundados, que incluyen a los fundantes.

No debe confundirse la conexión entre actos fundantes y actos fundados de percepción categorial y formal con la conexión entre las partes del objeto del acto fundante simple de percepción sensible: se trata de dos tipos distintos de enlace, el uno sensible y el otro categorial.

En relación a las primeras, hacemos alusión nuevamente a la relación existente entre un todo y sus partes; a este respecto considera el autor que “un acto perceptivo aprehende A como un todo, de un solo golpe y en modo simple. Un segundo acto de percepción se dirige a B, a la parte o momento no-independiente que pertenece constitutivamente a A. Pero estos dos actos no tienen lugar en una mera simultaneidad”.²¹³

El acto de percepción sensible es, por su naturaleza, simple, en la medida en que presenta el objeto, llamémosle A, de modo directo y con un solo rayo. Sin embargo, claro está que el objeto, correlato noemático, viene constituido por distintas partes, las cuales no se muestran inicialmente en dicha percepción en modo simple. Por consiguiente, se hacen necesarios nuevos actos intencionales de conciencia hacia el objeto que supongan nuevas percepciones concretas, edificadas intencionalmente sobre la originaria, intuyendo esas partes (enlaces sensibles) y tomando conciencia de ellas en tanto que momentos constitutivos y reales del todo objetivo.

²¹³ *IL II*, p.710

Así, mediante un nuevo acto de intuición sensible, fundado sobre la percepción inicial, se capta B como parte no-independiente, o bien como fragmento independiente del todo A, en definitiva, en tanto que contenido en A.

No obstante, pensemos en un ejemplo más específico: el caso en que intuimos con un rayo de mirada el propio escritorio sobre el cual prestamos atención al estudio e investigación.

Dicho objeto, concebido como un todo en el acto simple perceptivo de partida, se compone de partes, momentos que le constituyen, a saber, el propio tablero horizontal de apoyo, cajones, una bandeja que podemos extraer, en la que se encuentra el teclado del ordenador ...

Resulta obvio que dichas partes con sus enlaces sensibles no se nos presentan inmediatamente en el modo simple, por lo que emerge la necesidad de adoptar nuevos actos intuitivos (fundados intencionalmente sobre el primero), que conllevan distintas orientaciones de la mirada, con vistas a captarlas en tanto que perteneciendo al todo, al objeto en sí.

Nos damos cuenta de que la intencionalidad fundada también se pone de relieve en relación con la percepción simple a propósito de los enlaces sensibles o partes reales que configuran el todo, pues se encuentran incluidos en él antes de cualquier aprehensión que los destaque. Sin embargo, la intencionalidad fundada se centra más en su aplicación a la intuición de las formas de enlace categoriales, esto es, de los elementos formales del lenguaje (y, o, que, el, la, algunos ...), cuya función es articulativa de naturaleza suprasensible —a diferencia de los enlaces sensibles destacados en actos fundados—, o, en los términos husserlianos, no se pueden coger con las manos.

La cuestión que nos planteamos a continuación a propósito de la distinción entre enlaces sensibles y enlaces categoriales es la siguiente: ¿un enlace sensible puede dar lugar a un enlace categorial?; en otros términos: ¿podemos establecer fenomenológicamente algún tipo de relación entre ambas formas de enlace?

Husserl a este respecto nos dice que “la forma sensible puede dar el fundamento para la constitución de una forma categorial correspondiente, como cuando aprehendemos y eventualmente expresamos en las formas sintéticas A colinda con B, o B colinda con A”.²¹⁴

Efectivamente la intuición de determinadas formas de enlace sensibles, llamémosles A y B, que se edifican intencionalmente sobre un primer acto simple de percibir un objeto de un solo golpe, llamémosle T, puede ser la base para poder expresar lo intuido externamente mediante un juicio, a saber, “A conecta con B en T”.

Por consiguiente, vemos cómo la conciencia tiene la capacidad de formar expresiones, eventualmente juicios, con el manejo del lenguaje y con la presencia de enlaces categoriales, fundándose en la sensibilidad.

Ofrecemos un caso que ejemplifique de modo más visible la posibilidad de constituir enlaces categoriales a partir de enlaces sensibles presentes como momentos constitutivos de un objeto.

Suponemos que la percepción nos muestra en un acto simple una hermosa muñeca de porcelana que yace en el interior de una vitrina en un museo.

²¹⁴ *IL II*, p.712

En otro acto nuevo de intuición, fundado intencionalmente sobre el primero (acto simple), captamos el sombrero rosa que porta y, en un tercer acto, intuimos sus zapatos dorados.

Posteriormente la conciencia expresa lo percibido, tanto en el modo simple (la muñeca como un todo) como en el modo fundado en relación con determinados enlaces sensibles, y lo hace mediante la oración: “El sombrero y los zapatos colindan en la muñeca”.

Ahora podemos detectar la existencia de determinantes (el, los, la), de una conjunción (y), una preposición (en), un verbo (colindar), que constituyen enlaces categoriales de carácter formal y que apuntan intencionalmente a los contenidos materiales articulados o conexionados (los sustantivos correspondientes que aparecen).

En definitiva, las formas sensibles sí son susceptibles de ser el fundamento para la construcción y uso de formas categoriales cuando lo que se pretende es expresar lingüísticamente unas percepciones.

Finalmente, sinteticemos lo ganado en este capítulo.

Husserl es consciente de que en el lenguaje, más allá de lo que son propiamente materias sintácticas (un sustantivo, un adjetivo), detectamos también la presencia de formas categoriales o articulativas que conviene examinar detenidamente.

El análisis fenomenológico de dichos elementos formales tenía lugar a la luz del cumplimiento cognoscitivo, por lo que convenía inicialmente retomar el tratamiento de la noción, que ya aparecía en la *Primera Investigación lógica* en relación con la intencionalidad significativa del lenguaje.

Según cita de la *Sexta Investigación lógica*, “el *un* y el *el*, el *y* y el *o*, el *si* y el *pues*, el *todos* y el *ningún*, el *algo* y el *nada*, las formas *cuantitativas* y las determinaciones *numéricas*, etc; todos estos son elementos significativos de la proposición, pero en vano buscaríamos sus correlatos objetivos (caso de que pudiésemos atribuirles algunos) en la esfera de los objetos reales”.²¹⁵

Las formas categoriales significan o remiten intencionalmente a determinados elementos de contenido articulados sintácticamente en el marco de una expresión o de una proposición; sin embargo, claro es, como dice el fragmento anterior, que serían vacíos nuestros esfuerzos por encontrar aquellos objetos físicos del mundo circundante con los cuales se correspondiesen dichas formas lingüísticas.

Por consiguiente, el problema con que se encontraba Husserl residía en el modo de intuición y, consecuentemente, en la manera de darse el cumplimiento en las formas articulativas, teniendo en cuenta que estas no se dan personal e inmediatamente desde la percepción sensible.

Suponemos el caso en que una casa a lo lejos es captada como abandonada y trasladamos dicha percepción sensible al plano del lenguaje mediante el juicio “aquella casa está abandonada”.

²¹⁵ *IL II*, p.700.

En la mencionada proposición tienen presencia un determinante demostrativo y un verbo copulativo que funcionan como formas articulativas, significando intencionalmente los contenidos conectados, a saber, un sustantivo y un adjetivo (atributo).

Pero el problema radica en la misma intuición categorial y, en última instancia, en el cumplimiento, pues no acontece por vía sensorial y, en este sentido, nos transmite el autor que “el conocimiento como unidad de cumplimiento no tiene lugar sobre la mera base de los actos simples, sino por lo regular sobre la base de los categoriales; por consiguiente, si oponemos al pensar (como significar) el intuir, no podemos entender por intuir la mera intuición sensible”.²¹⁶

Husserl enfatiza la imposibilidad de intuición sensible de los elementos categoriales y formales del lenguaje; en otros términos, estos no resultan ser susceptibles de mostrarse en actos simples perceptivos dado su carácter suprasensible. Y es entonces cuando reconoce que la intuición categorial ha de obedecer a otro tipo de actos, que no son otros que actos intelectivos, esto es, actos de conciencia intencionales de carácter fundado que se edifican sobre unas materias sintácticas articuladas y, en última instancia, sobre unas percepciones sensibles previas.

Así, si retomamos el caso ejemplificado con anterioridad, los elementos formales (“aquella”, “está”) se intuyen o se captan por mediación de un acto intencional fundado, cuya edificación se asienta en primer término sobre los contenidos materiales articulados (“casa”, “abandonada”) y, en último término, sobre aquel acto simple de percibir la casa, captada como abandonada.

²¹⁶ *IL II*, p.719

Cabe indicar que también podríamos partir de un acto de fantasía o memorativo y expresar lingüísticamente con posterioridad lo representado, con la presencia igualmente de formas categoriales.

En este caso la edificación intencional última descansaría en el mismo acto de imaginar o de recordar una determinada representación como materia (un objeto o estado de cosas); de este modo, establecemos la relación de los actos fundados no solamente con la percepción sensible, sino también con sus modificaciones intencionales.

Podemos representarnos un parque con abundante arbolado desde el acto psíquico de imaginar y trasladar dicha fantasía al lenguaje mediante el juicio “el parque contiene muchos árboles” y con el uso de las mencionadas formas articulativas, cuya intuición se da en un acto fundado sobre las materias sintácticas conectadas y teniendo lugar la fundamentación última en aquella imaginación (algo similar puede ocurrir con el recuerdo).

Establecíamos, por tanto, la distinción fenomenológica entre la percepción sensible y la percepción categorial, que venía a ser la diferenciación en la propia terminología de Husserl entre actos simples y actos fundados.

“En la percepción sensible se nos aparece la cosa externa de un solo golpe tan pronto como cae sobre ella nuestra mirada. Su modo de hacer aparecer como presente la cosa es un modo simple”.²¹⁷

²¹⁷ *IL II*, p.706

El acto de percepción es concebido fenomenológicamente como un acto de naturaleza simple, pues en él se da el objeto en persona y de modo directo, bastando la proyección de un rayo de mirada hacia el mismo.

Así, al mirar un libro que se encuentra encima de una mesa de estudio, lo intuimos inmediatamente, de un solo golpe (su forma, su color), por mediación de los sentidos, especialmente de la observación, en definitiva, en modo simple (no se requiere de actos fundados).

“Es posible, además, que no nos contentemos con una sola mirada y que consideremos en un proceso continuo de percepción la cosa por todos lados, palpándola con los sentidos, por decirlo así”.²¹⁸

Tal como ya indicábamos, el objeto externo, correlato noemático, generalmente se encuentra constituido por determinados enlaces sensibles que lo configuran como un todo.

De ahí que pueda suceder que no nos conformemos con percibirlo en modo simple y que tengamos la voluntad de continuar con nuestro proceso de percepción llevando a cabo nuevos actos de intuición fundados sobre la percepción inicial y que tienen como objeto dichos enlaces sensibles con vistas a una aprehensión y a una toma de conciencia de que efectivamente se trata de momentos configuradores del correlato noemático.

Así, retomando el caso ejemplificado, se requieren nuevos actos de intuición edificados intencionalmente sobre la percepción simple originaria, teniendo como objeto las partes físicas externas (portada,

²¹⁸ *IL II*, p.707

contraportada) e internas (las múltiples hojas), detectando la conciencia que se trata de fragmentos constitutivos del libro como un todo objetivo.

A pesar de que la intencionalidad fundada aparece en relación con la percepción sensible, hemos estudiado que Husserl aplica dicha modalidad intencional especialmente al tratamiento de las formas categoriales desde el punto de vista intuitivo y, en definitiva, del cumplimiento (la percepción categorial obedece claramente a actos fundados). Como dice U. Ferrer: “Lo peculiar de esta intencionalidad es que no basta con la percepción sensible, sino que es el entendimiento el que establece un género de enlace”.²¹⁹

Una última cuestión reside en la posibilidad de existencia de algún tipo de relación entre los enlaces sensibles, esto es, las partes físicas reales que configuran el objeto como totalidad, y los enlaces categoriales, a saber, los elementos de carácter formal que permiten la articulación de los contenidos sintácticos en el lenguaje y cuya naturaleza, acorde con lo estudiado, rebasa los límites de lo sensible.

Efectivamente, Husserl considera que los enlaces categoriales se fundamentan generalmente en enlaces sensibles y, en este sentido, dice que “las formas de enlace categorial son, por el contrario, formas que corresponden al modo de la síntesis de actos, o sea, formas que se constituyen objetivamente en los actos sintéticos edificados sobre la sensibilidad”.²²⁰

La conciencia tiene la potencia o capacidad para la construcción de expresiones, juicios, con el uso del lenguaje y la presencia de formas categoriales, tomando como base referencial la propia sensibilidad, no

²¹⁹ Ferrer, U., *Conocer y actuar*, Aletheia, Salamanca, 1992, p.52.

²²⁰ *IL II*, p.712.

solamente respecto de la percepción inicial en modo simple, sino también respecto de los nuevos actos de intuición fundados sobre el primero y que tienen como objeto los enlaces físicos del correlato noemático.

En definitiva, desde el punto de vista fenomenológico, se hace patente la estrecha conexión entre las percepciones sensibles efectuadas y la construcción de expresiones, juicios, donde se reflejan determinadas formas categoriales: se trata de la relación nítida entre conocimiento y lenguaje con la que abrieron las *Investigaciones lógicas*.

CAPÍTULO SEGUNDO:

LA INTENCIONALIDAD FUNDADA, VISTA EN LOS UNIVERSALES

En la *Sexta Investigación lógica*, Husserl somete a examen la modalidad fundada de la intencionalidad en relación con los objetos universales y, por consiguiente, más allá del tratamiento de las formas categoriales o articulativas.

No cabe duda de que la percepción sensible muestra en persona e inmediatamente, en un primer momento, el objeto individual, a saber, un caballo, un árbol, un libro, proporcionándonos determinados datos de figura, color, extensión, e incluso respecto de propiedades no estrictamente esenciales como la lisura o rugosidad de su materia, su temperatura ...

Sin embargo, la experiencia sensible no es suficiente con vistas a la intuición, al conocimiento de los objetos universales, a saber, “el caballo”, “el árbol”, “el libro” ...

Y es que los universales, en contraposición a las cosas singulares del mundo circundante, no resultan susceptibles de darse inmediatamente por los sentidos, pudiéndose detectar con claridad la relación de similitud con los elementos formales del lenguaje (y, o, o bien, el, la, a, en ...) desde este punto de vista.

Sin embargo, no por ello hemos de establecer una frontera entre las cosas singulares mundanas y los objetos universales; pues Husserl admite que la conciencia establece un tipo particular de enlace o de conexión entre lo individual y lo universal, que no es otro que intencional.

Así pues, “sobre la base de varias intuiciones individuales, adquirimos conciencia de la identidad del universal, y esto, como es notorio, en un acto superior de identificación”.²²¹

A partir de los datos de la experiencia presentes en actos simples de percepción acerca de una multiplicidad de objetos, estados de cosas individuales de un mismo género presentados personalmente, el entendimiento se eleva a la entidad universal intuyéndola mediante un acto de orden superior, esto es, un acto intelectual, un acto de conciencia intencional fundado.

Dicho acto intencional se edifica sobre los propios datos de la percepción sensible acerca de determinados objetos físicos de la misma índole y es en este sentido como podemos advertir el enlace fenomenológico que se establece entre lo singular y lo universal.

Procedamos ahora a ejemplificarlo: la percepción sensible nos ha mostrado de modo directo y simple una multiplicidad de caballos en distintos momentos del tiempo a lo largo de nuestra propia existencia, proporcionándonos datos de figura, unos blancos y otros negros, unos con mayor tamaño que otros y así respecto de otras propiedades no esenciales.

²²¹ *IL II*, p.716.

Digamos que tomando como base tal multiplicidad de intuiciones singulares, la conciencia tiene la capacidad de elevarse al objeto, ahora concebido en tanto que objeto universal, a saber, “el caballo” mediante un acto psíquico intencional que se funda en los propios datos epistemológicos como constituían precisamente el punto de partida.

De este modo, podemos observar cómo el acto de conciencia intencional fundado desempeña una labor intermediaria entre lo singular (caballos individuales) y lo universal (el caballo como objeto universal), poniéndose de relieve una vez más la imposibilidad de comprensión de las cuestiones tratadas por Husserl al margen de la intencionalidad.

Ahora bien, hemos de indicar que “en la intuición de un modelo, tenemos precisamente un caso de percepción de lo universal, aunque de percepción inadecuada”.²²²

El breve fragmento expuesto nos incita a formular el siguiente interrogante: ¿basta una mera intuición singular para la elevación intelectual al universal?

Tomando como base la percepción sensible acerca de un correlato noemático único, el entendimiento se puede elevar al universal, intuyéndolo en un acto fundado sobre la información que proporciona dicha intuición singular; sin embargo, para Husserl nos encontraríamos ante un caso de percepción inadecuada.

Es decir, partiendo de los datos que la experiencia sensible nos muestra sobre un único árbol (figura, tronco marrón oscuro, de gran

²²² *IL II*, p.717

dimensión, con abundantes ramas ...), la conciencia puede llegar a la percepción del universal “árbol” ejecutando el correspondiente acto intencional edificado sobre la mencionada intuición singular o individual. Pero claro es que nos encontraríamos ante una percepción inadecuada del objeto universal al tomar como base de partida un único modelo singular (un solo árbol); no obstante, procedamos a otro ejemplo.

“Igualmente sobre la base de un modelo de una máquina de vapor, intuimos la idea de una máquina de vapor; donde no cabe hablar naturalmente, de una abstracción, ni de una concepción adecuadas”.²²³

Nos encontramos igualmente ante un caso de elevación e intuición inadecuada del objeto universal “máquina de vapor”, en la medida en que la conciencia, en su acto intencional fundado, se fundamenta en la intuición de un único modelo de máquina de vapor y ello no parece de ningún modo suficiente para poder expresarnos en términos de adecuación.

“El acto de mención de lo universal es, así, una modalidad de acto fundado, edificado sobre la aprehensión de los individuos que caen bajo él, pero con la particularidad de que no incluye, concomitantemente, a los singulares que constituyen el punto de partida de su aprehensión”.²²⁴

La intuición adecuada de los universales requiere de actos fundados en actos simples de percepción sensible, no de un modelo único, sino de una pluralidad de objetos, estados de cosas singulares de un mismo campo, dados en distintos momentos temporales de modo variable respecto de sus características esenciales y no esenciales.

²²³ *IL II*, p.717.

²²⁴ Ferrer, U., *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, p.79.

Sobre estos objetos plurales se ejerce la reducción eidética o variación libre, que lleva a aislar lo idéntico invariable, que luego predicamos de ellos como un universal.

Ello quiere decir que hemos de partir de múltiples intuiciones singulares acerca de distintos árboles (de diferente tamaño, especie ...), así como de variables máquinas de vapor (con su color, dimensión, unas más modernas que otras ...), para que el entendimiento pueda encontrarse en condiciones óptimas de llegar a la intuición adecuada de los universales correspondientes en actos intencionales fundados.

Otra idea que se desprende de modo directo del texto antes expuesto reside en que, a pesar de que en la intuición universal el acto intencional supone lo singular, sin embargo el universal propiamente prescinde de las diferencias materiales entre los individuos del mismo género o especie percibidos sensorialmente.

El universal, acorde con su definición, reside en una determinada forma genérica, bajo la cual se encuentran todos los objetos singulares correspondientes que abarca y que son susceptibles de darse inmediatamente por vía sensorial.

Así, el universal “libro” no contiene las diferencias materiales entre los objetos singulares de la misma índole dados en la percepción sensible (de distinto color a nivel de portada y contraportada, unos más amplios que otros, de diferente contenido ...), es esencialmente “forma”, quedando bajo el mismo todos los libros individuales con potencia para ser percibidos por los sentidos.

A continuación, desataquemos la relación de los objetos en tanto que universales respecto de las formas categoriales examinadas en clave fenomenológica en la primera sección de esta tercera parte de la investigación.

En *Ideas*, en relación directa con las formas sintácticas del lenguaje (y, o, o bien, el, la, un, en, pues ...), “dirigimos nuestro interés más bien a la síntesis de miembros, o sea, a los peculiares modos en que actos discretos se cambian en una unidad de miembros, en la unidad de un acto sintético de orden superior”.²²⁵

Husserl, en dicha obra, retoma la cuestión de las formas categoriales o articulativas, ya no desde el punto de vista noético de los actos (fundados) como ocurre en las *Investigaciones lógicas*, sino a la luz del objeto, correlato noemático intencional.

Cuando la percepción muestra en persona e inmediatamente el objeto noemático, este resulta ser susceptible de constituir un miembro de un conjunto, en el cual está sintetizado o unido sintácticamente a otro contenido o contenidos materiales mediante la presencia de formas categoriales en la unidad de una expresión, de un juicio o de una oración compuesta.

En definitiva, tras intuir sensorialmente el correlato noemático, podemos llevar a cabo un acto intelectual superior, esto es, un acto mediante el cual la conciencia traslada lo percibido al plano del lenguaje.

²²⁵ *Id I*, p. 285.

No obstante, exponamos un caso que venga a colación con las ideas antes expuestas: supongamos que llevamos a cabo un acto volitivo tendiendo intencionalmente hacia un objeto querido, a saber, un violín percibido en un escaparate y que pretendemos, dada nuestra motivación por la música y, en concreto, por el mencionado instrumento.

Dicho correlato noemático que se ha dado inmediatamente, de un solo golpe en nuestra percepción sensible, puede integrarse como un miembro o materia sintáctica en una relación de articulación o síntesis con otro u otros miembros de contenido en una expresión, a saber, “un precioso violín”, o en un juicio, a saber, “el violín produce una hermosa melodía”, con la presencia de las formas sintácticas correspondientes.

Como se ve, la conciencia tiene la capacidad para el acto de expresar lingüísticamente dicho correlato en una síntesis de miembros materiales a través de determinadas formas sintácticas.

Tras presentar cómo Husserl reflexiona sobre las formas categoriales desde la óptica noemática en *Ideas*, completando el análisis que ya había llevado a cabo en las *Investigaciones lógicas*, procedamos a indagar la relación de similitud y a la vez distanciamiento con los universales.

Tanto para las formas categoriales como para los objetos universales no basta con la percepción sensible, sino que ambas precisan de actos psíquicos de carácter intencional fundado. Sin embargo, las formas articulatvas significan o apuntan intencionalmente a determinados elementos sintácticamente conectados por ellas.

Así, por ejemplo, en la oración compuesta “Platón fue un filósofo griego y Aristóteles fue su discípulo”, nos encontramos con una forma sintáctica copulativa (“y”), que significa intencionalmente un enlace de dos materias articuladas, a saber, dos coordinadas, que le pertenecen intrínsecamente.

De modo semejante, “los objetos universales acabados de examinar nos proporcionan un ejemplo de objetividades fundadas que tienen por base los casos singulares”.²²⁶ Es decir, los actos intencionales fundados que permiten el conocimiento de los objetos universales, se edifican sobre una base intuitiva sensible de carácter singular; en otros términos, en lo dado en actos simples de percepción acerca de una pluralidad de objetos o estados de cosas individuales.

En este sentido, claro es que dichos actos intencionales fundantes guardan una relación con lo individual; en cambio, el universal propiamente dicho se encuentra al margen de toda singularidad, no contiene las diferencias materiales entre los individuos del mismo campo objetivo, prescinde de ellas, residiendo esencialmente en una especie distinta de objetos, expresable lingüísticamente con el artículo determinado o indeterminado.

Así, la intuición del universal “la mesa” obedece a un acto intencional fundado sobre la base de la información sensible dada en actos de percepción que presentan inmediatamente y en distintos momentos del tiempo una multiplicidad de objetos singulares de la misma índole, de diferente figura, color, tamaño, calidad de su materia ...

²²⁶ Ferrer, U., *Conocer y actuar*, pp.51-52.

Pero más allá de la relación del acto intencional con lo singular, el objeto universal ejemplificado deja fuera las diferencias individuales entre las distintas mesas dadas en persona en la percepción sensible, identificándose con el arquetipo o forma. El universal está ya informado (“la mesa”), llamando Husserl núcleo a la materia al margen de toda información, según la terminología de *Lógica formal y trascendental*.

Esta es la semejanza que hay entre los universales y las formas categoriales, sin perjuicio de su diferencia por principio, ya que en general las formas articulativas no son objetos universales, a no ser que expresamente se las trate como tales en metalenguajes, abstrayendo de las conexiones dadas en las sensibilidad de donde originariamente se las obtiene.

A continuación, se trata de orientar la atención y el análisis a otra cuestión que igualmente se deja notar en la *Sexta Investigación lógica* y es que no necesariamente hemos de partir de percepciones sensibles para una elevación y percepción (adecuada) de los universales. “La percepción de lo universal se edifica igualmente bien sobre la base de la percepción que sobre la de la imaginación conforme, y una vez edificada, aprehendemos lo universal mismo, la idea de rojo, la idea de triángulo”.²²⁷

Podemos tomar como base múltiples actos de imaginación, desde los cuales nos representamos una pluralidad de materias objetivas de un mismo género con determinados datos psíquicos y así la conciencia puede elevarse igualmente al objeto universal mediante un acto intencional que se funda en la información dada en las propias representaciones de fantasía. Haciendo

²²⁷ *IL II*, p.716.

alusión directa a los ejemplos del fragmento expuesto, tomando como punto de partida una multiplicidad de representaciones imaginativas acerca de diversos objetos (un libro, una silla, un vehículo ...) de la misma índole a nivel de cualidad, esto es, de color rojo, unos más intensos respecto de dicha cualidad que otros, la conciencia puede ascender a la identidad del universal “rojo” intuyéndolo mediante un acto intencional que se edifica precisamente sobre los datos de dichas reproducciones de fantasía.

Igualmente, la intuición del universal “el triángulo” acontece en un acto fundado sobre los datos dados psíquicamente en actos de imaginación, desde los cuales nos reproducimos una pluralidad de triángulos singulares, variables entre ellos (unos de mayor tamaño que otros, unos que se encuentran coloreados en su interior respecto de otros ...).

Cabe mencionar que exactamente lo mismo puede ocurrir con el recuerdo, pues podemos tomar como punto de partida múltiples actos memorativos donde figuran diversas materias representativas, objetos o estados de cosas individuales del mismo campo, a saber, distintas casas variables entre ellas, y elevarse la conciencia al universal correspondiente en un acto intelectual fundado cuya edificación intencional se encuentra en dichos recuerdos.

Por último, conviene advertir de un peligro que no es otro que la posibilidad de entender el universal como idea o representación mental de un determinado objeto, producida por la conciencia, en definitiva, como algo que corresponde al ámbito psíquico.

En este sentido, encontramos en las *Investigaciones lógicas* la afirmación contraria a esta tesis mentalista de que “el objeto universal no es meramente representado y puesto, sino que es dado él mismo”.²²⁸

Hemos de desmarcarnos de la consideración de que el universal constituya meramente una idea como representación en la esfera del entendimiento en el más puro sentido empirista.

Y es que el universal, entendido en clave fenomenológica, es algo objetivo que aparece, se da a la intuición fundada como fenómeno intencional y, acorde con la propia concepción del objeto en Husserl, como correlato de conciencia, en la medida en que su ser rebasa los límites de la conciencia.

A continuación, procedemos a una síntesis de conceptos e ideas fundamentales del presente capítulo, con vistas a llevar a cabo unas últimas aclaraciones sobre el modo de conocimiento de los objetos universales en relación con actos fundados, la diferenciación fenomenológica entre percepción inadecuada y percepción adecuada respecto del universal, la naturaleza del mismo, así como también el papel de la imaginación en la propia intuición universal.

En primer lugar, desde un punto de vista epistemológico o gnoseológico, se ha tratado de recordar que “lo universal era aprehendido y dado en ellos realmente, sobre la base de casos particulares realmente correspondientes”.²²⁹

²²⁸ *IL II*, p.717.

²²⁹ *IL II*, ib.

La intuición de los objetos universales no tiene lugar de modo sensorial; pues estos no se presentan en persona e inmediatamente desde la experiencia sensible, en definitiva, no se dan en modo simple.

Por consiguiente, el problema que se plantea Husserl reside en la manera en que acontece la percepción de lo universal, estableciendo una relación con las cosas sensibles individuales o particulares, que resulta ser intencional.

Y es que, según nuestros análisis, el conocimiento de los objetos universales tiene lugar por vía intelectual, esto es, mediante actos intencionales de conciencia que son fundados, residiendo el carácter fundante en los datos sensibles presentes en actos simples de percibir una multiplicidad de objetos singulares con semejanzas entre ellos.

En definitiva, a la intuición universal claramente subyace una base sensorial en relación con lo singular; no obstante, visualicemos el siguiente ejemplo representativo de las ideas expuestas:

La percepción sensible nos ha mostrado directamente y en distintos momentos del orden del tiempo una pluralidad de seres humanos, proporcionándonos determinados datos, a saber, de distinta raza, cultura, unos de mayor tamaño que otros, de distinto color de pelo, también de personalidad o modo de ser variable entre los mismos ...

Y a partir de dicha información sensible nos elevamos intelectualmente a la identidad de lo universal “el ser humano” mediante una vivencia intencional que se edifica en esas múltiples intuiciones, que constituían la base de partida.

Otro aspecto que se dejaba entrever en la *Sexta Investigación lógica* residía en la diferencia fenomenológica que Husserl establece entre “percepción inadecuada” y “percepción adecuada” del objeto universal.

En este sentido, prestábamos especial atención a “cuando la intuición universal se cumple en una percepción adecuada, esto es, en una nueva conciencia de universalidad, que se constituye sobre la base de una abstracción real del caso particular correspondiente”.²³⁰

Debemos tomar como punto partida múltiples percepciones sensibles en relación con lo singular para que la conciencia pueda abstraer, ir más allá de lo propiamente sensible, con vistas a la intuición de los objetos universales en actos de conciencia intencionales fundados.

No basta la intuición de un único modelo individual para poder expresarnos fenomenológicamente en términos de “percepción adecuada” del universal correspondiente.

Así, hemos de partir de la intuición de una pluralidad de relojes, de distinto color, unos más grandes que otros, unos de pared, otros de muñeca, de distinta forma respecto de sus agujas y otros datos variables, para que podamos ascender al objeto universal que viene al caso, intuyéndolo adecuadamente en un acto fundado que se edifica en dichas percepciones singulares.

En el supuesto caso de que nos basásemos en la observación de un solo reloj, seguiríamos teniendo potencia intelectual para intuir el universal

²³⁰ *IL II*, p.717.

en el consiguiente acto intencional, pero claro es que inadecuadamente al no tomar como referencia inicial distintos casos particulares.

Otro aspecto tenía que ver con la naturaleza o esencia del universal, entendido en tanto que correlato objetivo, no como mera idea o representación psíquica de un objeto singular en el sentido empirista.

“Es necesario dar por supuesto este acto, para que pueda estar delante de nuestros ojos y frente a la multitud de los distintos momentos de una y la misma especie, esa especie misma y como una y la misma”.²³¹

Resulta imprescindible el acto intelectual intencional fundado para que el objeto universal aparezca como fenómeno intencional a los ojos de la conciencia, edificándose el mismo en una multitud de percepciones sensibles y singulares y en distintos instantes.

Sin embargo, a pesar de que a la mencionada vivencia intencional subyace una base intuitiva de carácter individual, el universal constituye una especie única.

Consecuentemente hemos de admitir que no contiene las diferencias materiales entre los individuos singulares que quedan bajo él y cuyo modo de ser percibidos es inmediato.

En esta línea, es necesario el correspondiente acto fundado para que el objeto universal, a saber, “el turismo”, se presente a la conciencia en la intuición, fundamentándose en los datos procedentes de múltiples

²³¹ *IL II*, p.716.

intuiciones sensibles acerca de distintos turismos singulares (unos blancos, otros negros, unos más amplios que otros, de diferentes modelos ...).

Pero el universal propiamente dicho es independiente del plano singular, definiéndole esencialmente el hecho de que prescinde de las diferencias individuales entre los objetos percibidos, en definitiva, viene constituido por una forma o idealidad propia (“el A”).

Asimismo, los actos intencionales fundados en los que se dan los objetos universales no necesariamente se edifican en percepciones sensibles, pues también pueden hacerlo en actos de imaginación.

Husserl, en la *Sexta Investigación* lógica, nos dice que “la conciencia de la universalidad se edifica como intuitiva, pero a la vez como analógica, sobre la intuición individual”.²³² El acto intencional fundado puede edificarse también en datos proporcionados en actos analógicos y aquí se refiere el autor a las representaciones imaginativas.

Como ya examinábamos, podemos partir de múltiples actos de fantasía, desde los cuales reproducimos una pluralidad de objetos singulares y ascender intelectualmente al universal a través del consiguiente acto intencional representativo.

Aclaremos las ideas con el siguiente ejemplo: nos podemos representar desde múltiples actos de imaginación distintos paisajes con datos variables entre los mismos, a saber, unos más verdes que otros, de diferente extensión, unos que poseen el agua del río que los cruza más cristalina respecto de otros ...

²³² *IL II*, p.717.

Y, posteriormente, nuestra conciencia puede llegar a intuir el universal “el paisaje” en un acto fundado sobre los datos psíquicos de dichas representaciones, incluso pudiendo mentarlo de modo ponente, creyendo en su existencia.

También aludíamos al recuerdo como posible base de partida para el conocimiento de los universales en actos fundados.

A continuación y a fin de completar nuestro itinerario por las distintas modalidades de la intencionalidad fundada, nos introducimos en el ámbito axiológico.

CAPÍTULO TERCERO:

LA INTENCIONALIDAD AXIOLÓGICA Y PRÁCTICA COMO INTENCIONALIDADES FUNDADAS

Comenzaremos nuestra exposición en ambos casos estudiando lo que Husserl denomina “leyes axiológico-formales” y “leyes práctico-formales”, estableciendo la conexión con las leyes lógicas, para luego plantearnos cuestiones de tipo material, tanto en relación con los valores como a propósito de los actos de voluntad.

3.1. Intencionalidad axiológica

Desde el punto de vista lógico, entre la afirmación y la negación existe una relación de contradictoriedad: claro es que si decimos que un objeto es negro y simultáneamente lo negamos, nuestro entendimiento está efectuando predicaciones similares que se identifican con dos polos opuestos, violando de este modo el principio fundamental por excelencia. Por eso se dice en las *Lecciones de Ética y teoría del valor*: “Mas reparemos en que toda afirmación, en la medida en que mantiene la pretensión de verdad, supone el principio de contradicción”.²³³

Aristóteles en la *Metafísica* realizó un tratamiento del principio de no-contradicción como principio ontológico y gnoseológico, en la medida en que debía regir la realidad y el conocimiento; precisamente le otorgó el estatuto de primer principio del logos.

²³³ VEW, p.22

He aquí su formulación básica: “es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en el mismo sentido. Este, pues, es el más firme de todos los principios”.²³⁴

En los propios términos de Aristóteles, “el que dice que todas las cosas son verdaderas hace verdadera incluso la proposición contraria a la suya, de suerte que hace a la suya no verdadera (pues la contraria niega que esta sea verdadera), y el que dice que todas las cosas son falsas, también a sí mismo se proclama falso”.²³⁵

El filósofo griego, con dicho principio lógico y metafísico, prohibió la contradicción, pues algo contradictorio resulta ser completamente alógico, es un no-pensamiento (como “es verde y no verde”, “llueve y no llueve” ...).

Toda proposición en su intento de verdad ha de respetar el primer principio, no entrando en contradicción con otras proposiciones ya aceptadas.

En este sentido, una proposición empírica, como “la tierra tiene un movimiento circular” es susceptible de verdad precisamente porque es coherente, en definitiva, no está en conflicto con alguna otra proposición ya admitida en el campo de la ciencia.

²³⁴ Aristóteles, *Metafísica*, Traducción de Valentín García Yebra, Libro IV, 1005 b 19-21, Gredos, Madrid, 1998, p. 167.

²³⁵ Encontramos otras referencias al principio metafísico y lógico de no-contradicción en: Aristóteles, *Metafísica*, IV 1012 b 15-18, pp. 210-215

Así pues, en un sentido débil, una proposición formal de carácter matemático, como “ $2+2=4$ ” es verdad si no entra en contradicción con otros enunciados ya aceptados como verdaderos en el propio sistema matemático. Y en un sentido fuerte, es verdadera de un modo necesario, simplemente como proposición, sin necesidad de encuadrarla en un sistema de enunciados.

La verdad como coherencia es aplicable también a las proposiciones empíricas y formales, y su fundamentación reside también en el principio de no-contradicción.

Hay otros primeros principios lógicos, también presentes en el pensamiento de Aristóteles, como el de tercio excluso, el de causalidad o el de identidad, este último tiene su origen y máxima expresión en Parménides (desde una visión unívoca del ser).

Refiriéndonos ya al ámbito valorativo, encontramos que el principio axiológico válido no es el de tercio excluso (“entre la afirmación y la negación no cabe un término medio”), sino el que Husserl denomina “principio de cuarto excluso”.

La conciencia, en su pretensión de valorar un objeto, un acto o una situación, se encuentra con un horizonte de tres posibilidades: puede predicar el valor afirmativamente, negativamente, o bien adoptar una actitud de indiferencia. En el último caso, el objeto, la situación, queda ausente de valoración (adiáforon). Expongamos algunos casos que ejemplifiquen lo anterior: la conciencia, en su acto intencional referido a una escultura que representa al patrón de un determinado pueblo, situada en el centro del mismo, puede juzgarla como bella, también conforme a la

negación de dicho valor estético, a saber, como “horrorosa”, pero igualmente puede instalarse en la ausencia de valoración, en definitiva, en la indiferencia.

Procedamos a otro caso: nos referimos a la situación en que un médico transmite a los familiares más cercanos de su paciente la enfermedad irreversible que posee. Estos pueden actuar diciéndole la verdad acerca de su diagnóstico, también mintiéndole con vistas a no causarle un mayor dolor a nivel psíquico, o bien reservarse; claro es que en este último caso no somos veraces (valor moral) ni tampoco actuamos conforme a la mentira (disvalor).

Por consiguiente, no es el principio lógico y tautológico de tercio excluso el que funciona como ley axiológica, puesto que el valorar de la conciencia no acontece únicamente dentro de dos posibilidades, a saber, la afirmación y la negación, sino que contamos con una tercera posibilidad: la indiferencia o lo adiaforon.

“En lo axiológico el principio paralelo al principio lógico de tercio excluso es el de cuarto excluso: un contenido puede ser un valor positivo (1) o un valor negativo (2), o indiferente al valor en cuestión (3), de modo que como negación de (1) podría valer tanto (2) como (3)”.²³⁶

Husserl deja claro que el principio de cuarto excluso se pone de relieve de modo directo como ley axiológica, pues dadas tres posibilidades (en el valorar) y funcionando la indiferencia o la ausencia de cualidad axiológica también como negación respecto del predicar el valor positiva o negativamente, se excluye una cuarta.

²³⁶ Ferrer, U., “La ética en Husserl”, *Revista de Filosofía*, Vol.IV, Complutense, Madrid, 1991, p.459.

En definitiva, hay un paralelismo con los primeros principios de validez universal, particularmente con el de tercio excluso, que en el ámbito axiológico funciona como principio de cuarto excluso.

Pero también existe una afinidad con el principio lógico de no-contradicción, al no ser posible para la conciencia efectuar una valoración respecto de un objeto o acto de modo afirmativo y negativo (incluyendo la indiferencia) simultáneamente.

Resulta obvio que no podemos predicar de una situación que es agradable y desagradable o que es agradable y al mismo tiempo dejar dicho estado de cosas ausente de valoración (adiáforon): en este sentido, el primer principio del logos constituye claramente una ley axio-lógica.

En las *Lecciones de ética y teoría del valor*, mantiene Husserl que “presupuesta idéntica materia de valoración (Wertungsmaterie) e idéntica situación de motivación (Motivationslage), ocurre que si es racional el valorar positivo, es irracional el negativo del mismo género de valoración”.²³⁷

El fragmento refleja de modo bastante claro que resulta completamente irracional ante un mismo sujeto de valoración que la conciencia emita una valoración positiva y negativa (incluyendo la actitud neutral) simultáneamente.

Nos damos cuenta, en este sentido, de la manera en que el Principio de Contradicción, afirmado por Aristóteles como primer principio del

²³⁷ VEW, p.81

entendimiento, solo debidamente modificado se encuentra presente en el ámbito axiológico al respecto de la valoración.

Resulta completamente alógico valorar un objeto como bello y al mismo tiempo como horrible, o como bello y simultáneamente adoptar una actitud de ausencia de valoración, dejándolo adíáforon, pues claramente nuestra conciencia se contradice.

“A Husserl no se le escapa que existen leyes axiológico- formales carentes de paralelo en el terreno lógico”.²³⁸

Vamos a detenernos ahora en estudiar la aplicación del modus ponendo-ponens en materia axiológica.

Según U. Ferrer, “también la diferencia entre valores en sí y valores relativos o subordinados, lejos de ser meramente formal, es posible por referencia a una materia valorada, en la que se funda de un modo axiológico, y no por virtud de una conclusión lógica, el valor subordinado”.²³⁹ Veámoslo.

La ley lógica del modus ponendo-ponens consiste en que a partir de unos enunciados previos (premisas), a saber, un condicional y la afirmación del antecedente, se deduce el consecuente. Por ejemplo,

Si llueve, la tierra está mojada	Premisa 1 (principal)
Llueve	Premisa 2 (condición)
La tierra está mojada	Conclusión (lo condicionado)

²³⁸ Crespo, M., “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de Edmund Husserl y Max Scheler”, García de Leániz, I., *De nobis Ipsis Silemus*, Encuentro, Madrid, 2010, p.220

²³⁹ Ferrer, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, p.21

Pero en el ámbito axiológico se comprueba la no vigencia de tal principio, visto a la luz de la diferenciación entre valores en sí y valores subordinados. Así, el valor estético que posee en sí el cuadro resulta ser condición necesaria para que el martillo posea un valor subordinado de tipo utilitario con vistas a colgarlo en la pared, no dependiendo para ello de ninguna inferencia lógica, sino axiológica.

La argumentación según el modo axiológico sería así:

- (1) Si el martillo posee un valor utilitario, entonces hay algún valor en sí, como puede ser el valor estético del cuadro colgado.
- (2) El cuadro colgado posee un valor en sí.
- (3) Luego, el martillo posee un valor utilitario.

Así pues, en el orden axiológico, partimos igualmente de un condicional, pero en la segunda premisa afirmamos el consecuente y concluimos con la afirmación del antecedente; en definitiva, pasamos de lo condicionado a la condición y ello no es una implicación lógicamente concluyente (en lógica formal se lo llama replicación).

La segunda cuestión que vamos a tratar es cómo se dan los valores en su contenido o materialidad. Parto de la siguiente observación: “el que a ciertos objetos se les llame valores responde al hecho de que los segundos sólo se hacen presentes o solo se encuentran disponibles bajo la forma de predicados de valor”.²⁴⁰

²⁴⁰ Vicuña, E., *Para una fenomenología de la acción*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 231 (2010), Pamplona, 2011, p.49

Como se ve, la axiología no se reduce al valor moral de carácter universal y exigible, sino que se trata de un terreno de mayor amplitud, en la medida en que abarca de hecho toda la serie de valores, desde los propiamente éticos (bondad, generosidad ...) a los estéticos (lo bello), utilitarios, placenteros (lo agradable), vitales, etc.

Los valores constituyen objetos de carácter suprasensible, pues trascienden los límites de lo fenoménico y, además, lo más característico para el análisis fenomenológico es que no se los contempla con autonomía existencial, sino que su ser aparece vinculado a las predicaciones de valor. Por consiguiente, para el análisis fenomenológico los valores constituyen predicados axiológicos que atribuimos a actos, objetos, situaciones: el ser bueno, el ser justo, el ser bello, el ser útil ...

Así, por ejemplo, el valor de lo agradable no se da inmediatamente a la percepción sensible y no goza de una existencia en sí, sino que se muestra en los predicados valorativos (“la lectura de tal libro es agradable”, “la contemplación del mar es agradable” ...).

La cuestión que nos planteamos a continuación tiene que ver con el tipo de predicados con los que guardan relación los valores.

Hay un primer tipo de predicados que atribuimos a cosas de carácter espacial, como figura, color, extensión, y de carácter temporal en relación con su duración o su ubicación temporal. La supresión de estos predicados conllevaría la no existencia de dichos objetos en cuanto tales, al tratarse de características esenciales de los mismos.

Podemos predicar de una mesa que es cuadrada, roja..., a nivel espacial, así como que tiene veinte años o data de los años noventa desde la óptica temporal. Nos percatamos de que dichas predicaciones contienen notas del objeto perteneciente a la región cosa material, de manera que su anulación –el no ser coloreada, el no durar ...– implicaría que el mismo no pudiese constituirse como tal.

Pero también nos encontramos con un segundo tipo de predicados, aquellos cuya supresión no afectaría en absoluto a la constitución o naturaleza del sustrato objetivo, que continuaría intacto en su consistencia, pues son predicados que lo determinan extraesencialmente.

Hemos de situar los predicados de valor dentro de este segundo grupo, en la medida en que sobrevienen al objeto o, en su caso, al sujeto en tanto que objetivado previamente (también puede ser respecto de un acto o situación), pero no lo hacen esencialmente, esto es, dichas predicaciones axiológicas no contienen características realmente definitorias de sus soportes.

Así, cuando decimos que en “esta estatua es bella” nos encontramos con un predicado al que es inherente un valor y que determina al objeto o, más correctamente, al sujeto objetivado. Si suprimimos el predicado de valor, el sustrato no deja de ser tal, no pierde su naturaleza, de modo que continuaría tratándose de un pedazo de mármol que ocupó un lugar en el espacio, un momento en el tiempo, etc.

Procedamos, no obstante, a otro caso: supongamos que estamos escuchando una canción de música clásica, emitiendo la conciencia el juicio de que “escuchar música clásica es agradable”.

Aquí estamos ante una determinación axiológica en relación con un valor placentero y con una situación concreta que funciona como sujeto en el juicio; su no existencia no equivaldría a la supresión de la audición como fenómeno acústico, a que esta dejase de ser tal (permanecería idéntica en sí misma): el predicado determina la mencionada situación, pero claro es que añadiéndose a las notas representativas, en este caso acústicas.

De este modo, el análisis fenomenológico “obliga a abordar el examen del valor, no ya como el predicado del sujeto de una proposición, sino como la determinación de una objetividad en general”.²⁴¹

Aparece así otra perspectiva fenomenológica sobre el valor, en la medida en que, a pesar de que constituya un predicado axiológico que determine de modo directo a un objeto en un juicio, sin embargo no resulta ser una atribución de tipo estrictamente particular o concreta.

En efecto, los valores en Husserl son objetos universales de un grado más alto que los predicados descriptivos, pues se atribuyen a todos aquellos correlatos, actos, situaciones... que presenten la misma naturaleza, esto es, las mismas características esenciales.

Así, cuando decimos que “la acción de socorrer a una persona que se está ahogando es buena”, el valor ético que se encuentra presente determinando el acto o la situación descrita por el juicio, se aplica a todos aquellos actos que presenten las mismas notas definitorias, aunque materialmente puedan diferir por completo las circunstancias de hecho y los agentes particulares, esto es, el momento y en las circunstancias a los que se aplique esa especificación axiológica común.

²⁴¹ Vicuña, E, o.c, p.51.

También podemos exponer el caso en que mediante un acto de conciencia nos dirigimos intencionalmente hacia un clavel, llevando a cabo una intuición de su esencia por reducción eidética (su figura, sus colores verde y rojo, su tamaño) y profiriendo a continuación el juicio “el clavel es bello”.

El presente predicado contiene en sí un valor estético que no se atribuye solamente al correlato noemático que funciona como sujeto en nuestro juicio, sino a todos aquellos noemas de la misma naturaleza, en definitiva, a toda una región objetiva.

Hay que destacar que la cualidad de los valores reside en que “en los juicios axiológicos expresamos realmente un conocimiento de un estado de valor, de una cualidad valiosa en un objeto, y no meramente un estado psicológico nuestro”.²⁴²

Cuando predicamos el valor de un objeto o de un acto, dicha atribución expone una cualidad valiosa de tal objeto o de tal acto y, por consiguiente, no hemos de entender dicha predicación axiológica en relación con una vivencia psíquica de ese propio valor.

De ahí que la supresión y, en definitiva, la no existencia de un predicado axiológico determinado no afecta para nada a la esencia definitoria de tal objeto o de tal situación, en tanto que permanece desde el punto de vista natural (recordemos que los predicados axiológicos correspondían a un segundo orden de predicados).

²⁴² VEW, p.254.

Para Brentano, los valores atribuidos cualitativamente a las cosas eran experimentados en el orden psíquico como relación de corrección o de adecuación con el objeto correspondiente y dada con evidencia; con ello parece centrar la atención más en el sujeto de valoración que en el propio objeto, no llegando a desmarcarse inequívocamente del psicologismo subjetivista en el examen fenomenológico de los valores.

Para Husserl, los valores son cualidades no naturales –no están determinados por las propiedades naturales ni del sujeto ni de la cosa valiosa– y, sobre todo, fundamentalmente cualidades objetivas en la medida en que son predicados o atribuidos a objetos.

En definitiva, podemos detectar cómo el autor, en este sentido, proyecta la mirada no tanto sobre el sujeto, sino más bien sobre el objeto; efectuando de esta manera un giro en la comprensión axiológica respecto del subjetivismo psicologista predominante a fines del siglo XIX y del que tampoco Brentano llegó a despegar.

Pero el problema se plantea más acuciantemente cuando está en juego la justificación cognoscitiva de los valores o, en términos husserlianos, su cumplimiento. “Ahora bien, el problema se plantea cuando aplicamos la exigencia filosófica universal de la racionalidad. Es decir, cuando no solo nos ocupamos de vivir valores, sino que nos preocupamos de conocerlos, que, como apunta Husserl, son dos cosas bien distintas”.²⁴³

El principal problema con que se encuentra Husserl en su tratamiento del ámbito axiológico reside en la pretensión de trascender nuestra vivencia interna de los valores, llegando a su percepción objetiva en un juicio.

²⁴³ Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, p.82.

Podemos gozar del valor de lo bello en una obra de arte, incluso emitiendo un juicio a otro, pero ello no implica necesariamente una intuición lograda de dicho valor estético: el vivir y el conocer objetivos son cosas bien distintas en el orden axiológico.

De este modo, desde la óptica epistemológica, “los valores, en tanto que integrantes de una región particular de objetos, habrían de ser dados en una clase especial de actos cognoscitivos”.²⁴⁴

El valor no se da como tal inmediatamente en la experiencia sensible; de hecho, al tratarse de objetos muy concretos, el tipo de conocimiento que le corresponde es específico.

Husserl resuelve esta dificultad respecto del conocimiento axiológico por vía fenomenológica apelando a la intencionalidad y a su teleología, no solo en el sentido de que mantiene que “el acto valorante está esencialmente fundado en el intelectual, precisamente en la medida en que constituye el fenómeno del valor”²⁴⁵, sino también en cuanto a que el valor es una exigencia necesaria que da cumplimiento a la intención significativa previa con que la conciencia se lo representa. El valor se reconoce porque satisface la expectativa fundante previa con que la conciencia lo había anticipado.

La donación del valor no tiene lugar en una representación, sino cuando “el valorar vacío y ciego se transforma en un valorar propiamente dicho, que cumple su intención valorativa”.²⁴⁶

²⁴⁴ Ferrer, U., “De la Teoría General del Valor a una Ética de Fines”, *Anuario Filosófico*, 28/1 (1995), p.48.

²⁴⁵ VEW, p. 72.

²⁴⁶ VEW, p. 343.

En definitiva, la intuición del valor se encuentra en íntima conexión con la teleología de la razón, residiendo dicho carácter finalista en el tránsito desde la intención inicial (una promesa, un deseo) a la actualización de la misma con el cumplimiento. Precisamente la aparición intuitiva del valor resulta ser condición necesaria para el mismo.

Expongamos ahora un caso que ejemplifique las ideas antes expuestas: suponemos el caso en que dos individuos que pretenden contraer matrimonio se prometen fidelidad en el altar, pero nunca han experimentado el mencionado valor entre ellos hasta el momento.

Sin embargo, después de transcurrir un tiempo considerable, han intuido el mismo recíprocamente, teniendo lugar la actualización de la promesa inicial, el cumplimiento de aquella intención originaria.

Ahora bien, igualmente podemos aludir al caso en que un sujeto personal parte de una intención, en concreto de un deseo, a saber, que le regalen un piano dada su afición a la música y al mencionado instrumento.

Pero con el paso de los años, no tiene lugar tal evento, no intuyéndose consecuentemente los valores inherentes a tal objeto del deseo (de lo bello, de lo útil), de manera que no tiene lugar el cumplimiento de tal intención desiderativa inicial. A ello Husserl lo denomina en clave fenomenológica “decepción axiológica”.

Centrémonos ahora en el otro sentido en que podemos entender el conocimiento axiológico, esto es en relación con actos de conciencia y con la intencionalidad desde su modalidad fundada.

Cuando la conciencia, partiendo de la experiencia sensible, lleva a cabo juicios de valoración acerca de objetos, actos, situaciones, pretendiendo elevarse a continuación al valor cualitativo presente en los mismos con vista a llevar a cabo una intuición, hay una teleología propia de los actos valorativos.

Como sostiene U. Ferrer: “El deseo, la tristeza, la alegría, la esperanza... se van plenificando y probando así su autenticidad a medida que se va patentizando lo deseado, etc... como digno de ser deseado (*wünschenswert*), sin que para ello basten las representaciones dadas en las objetivaciones que le subyacen”.²⁴⁷

En definitiva, la intuición del valor se encuentra en relación inmediata con la esfera intelectual (de la que procede la noción de fin o telos), lo que pone de relieve la imposibilidad de realizar un tratamiento fenomenológico en materia axiológica al margen de la intencionalidad y esto es precisamente lo que se pretende defender respecto de todas las cuestiones en general sometidas a examen en la presente investigación.

Ejemplifiquemos ahora el modo en que acontece la percepción axiológica: suponemos que tras vivir determinadas situaciones como agradables, a saber, la lectura de un libro a la orilla del mar, la contemplación de un verde paisaje o la escucha de una relajante melodía, construimos en el orden psíquico los juicios predicativos y axiológicos correspondientes a nuestras vivencias.

²⁴⁷ Ferrer, U., “La ética en Husserl”, p. 467.

La conciencia, tomando como punto partida tales juicios de experiencia, puede ascender a la identidad del valor en cuestión, en este caso un valor placentero, intuyéndolo mediante un acto intencional que se ha edificado sobre los propios predicados constituyentes, en definitiva, el carácter fundante intencional reside en aquellos actos de juzgar iniciales.

No obstante, otros casos representativos serían “el bolígrafo es útil”, “la mesa es útil” y otros en los que se atribuyese igualmente el valor, en este caso utilitario, a un objeto; también en ellos el entendimiento llega a la intuición del mismo por vía intencional, fundándose en las predicaciones que lo contienen atribuidas a determinados correlatos que figuran como sujetos de los juicios.

La finalidad a la que se refiere Husserl es la que se verifica en los actos de conciencia. “Pero, por otro lado, tampoco se comporta como una objetividad separada y subsistente, en la medida en que es el término de ciertos actos finalizados, traído a presencia y actualizado por ellos”.²⁴⁸

Así pues, la aparición del valor, su presencia como fenómeno intencional no es en calidad de objeto en sí propiamente, subsistente, con autonomía existencial. El valor se da en tanto que configurando determinados predicados axiológicos y, en definitiva, como cualidad valiosa que se atribuye a ciertos objetos, actos o situaciones en unos juicios.

²⁴⁸ Ferrer, U., “De la Teoría General del Valor a una Ética de Fines”, p.51.

Así ocurre también en el caso de la intuición intelectual del valor de lo útil, pues este no se da fenoménicamente en el pleno sentido de entidad objetiva de carácter autónomo, sino como ligado a unas predicaciones que permiten atribuirlo cualitativamente a determinados correlatos noemáticos.

Advirtamos la relación de distanciamiento o de discrepancia entre Husserl y Max Scheler, autor perteneciente también a la corriente fenomenológica, respecto de la percepción axiológica.

En las *Lecciones de ética y teoría del valor*, Husserl se plantea el siguiente interrogante: “¿cómo puede un valor en sí llegar a ser consciente en un acto del sentimiento; y, más aún, cómo puede no sólo reivindicar, sino también fundamentar que uno llegue a darse cuenta de un valor verdadero?”²⁴⁹.

Para Scheler, el conocimiento del valor como cualidad valiosa atribuida a un objeto (el ser bello o el ser útil) o a un acto (el ser bueno), se lleva a cabo mediante un procedimiento que denomina “intuición o captar afectiva”, que diferencia de los estados de ánimo o sentimientos no intencionales.

El valor es intuido afectivamente desde la propia persona, y este planteamiento epistemológico se advierte que es claramente diferente al que se mantiene en el enfoque fenomenológico-husserliano. Husserl cuestiona la idea de que el sentimiento pueda constituir el fundamento de la intuición del valor, tomando conciencia además del mismo en tanto que verdadero, y es que, a su juicio, dicha percepción no puede acontecer de ningún modo al margen de la esfera intelectual y de la intencionalidad.

²⁴⁹ VEW, p.250.

El conocimiento axiológico, desde la óptica husserliana y acorde con nuestros análisis, se encuentra en íntima relación con actos de conciencia intencionales y fundados en unos predicados donde aparece, en última instancia, en unos juicios valorativos de experiencia.

En términos de Mariano Crespo, “el modo en que los valores se dan a los actos que los captan, esto es, a los actos del sentimiento, es radicalmente diferente a la manera en que los correlatos intencionales de los actos intelectivos se ofrecen a estos”.²⁵⁰

Una concepción fenomenológica fundamental reside, pues, en la idea de que los valores no poseen existencia en sí, sino en la medida en que constituyen determinaciones axiológicas que funcionan como predicados de segundo orden.

En este sentido, “si pensamos suprimidos los predicados estéticos y demás predicados de valor, el objeto aún tiene la naturaleza que le es propia, es y permanece un objeto pleno y entero; y la naturaleza sigue siendo naturaleza”.²⁵¹

La supresión de los predicados valorativos no implica que el objeto, el acto o la situación determinada en cuestión deje de ser tal, esto es, no le afecta desde el punto de vista natural. Y es que dichos predicados determinan de forma extraesencial, pues no incorporan notas propiamente esenciales acorde con la naturaleza del objeto, que va a continuar intacto como tal.

²⁵⁰ Crespo, M., *art.cit.*, p.223.

²⁵¹ VEW, p.262

El siguiente ejemplo resulta ser bastante clarificador de las ideas expuestas: cuando decimos, tomando como base la experiencia, que “el cuadro es bello”, con el paso del tiempo este puede envejecer perdiendo consecuentemente dicha atribución axiológica.

Sin embargo, esta supresión y, en definitiva, no existencia de tal predicado no implica que el cuadro deje de ser tal, pues su naturaleza esencial permanece, a saber, un marco de determinado color y una representación en su interior sobre un objeto o estado de cosas, sea cual sea.

Y es que son aplicables a todos aquellos objetos, actos, que contengan la misma naturaleza, las mismas características esenciales; así cuando pronunciamos un juicio, a saber, “el bastón es útil”, realmente el predicado axiológico se funda en un correlato susceptible de valoración, pero de ningún modo se identifica únicamente con el mismo.

Hemos desembocado así en el problema epistemológico que suscita la intuición del valor y la manera en que Husserl lo propone solucionar desde la óptica de los actos de conciencia y, en definitiva, de la intencionalidad.

“Así pues, los actos valorativos o sentimentales son, ante todo, vivencias intencionales. Es decir, se trata de vivencias que, como las intelectivas, consisten en una referencia intencional a un correlato objetivo”.²⁵²

²⁵² Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, p.77.

En el acto intencional de conciencia referido al valor como objeto, como correlato, encontramos la dificultad que reside en la misma naturaleza suprasensible que posee. Husserl mantiene que la intuición del valor se opera por vía de una vivencia intencional específicamente fundada, cuya base reside en unos predicados presentes en unos juicios axiológicos.

Así pues, podemos tomar como punto de partida los siguientes juicios de valor, susceptibles de verdad o falsedad como cualesquiera otros, a saber, “el clavel es bello”, “la basílica es bella”, la escultura es bella”, el “cuadro es bello”, etc. El entendimiento, en su elevación al valor estético, se encuentra potencialmente preparado para intuirlo mediante un acto propiamente suyo, de carácter intencional.

Dicha vivencia intelectual se edifica sobre la conciencia judicativa de los estados de cosas que lo contienen intrínsecamente y que tiene como referencia objetiva los correlatos correspondientes que aparecen en los juicios de experiencia iniciales.

Si efectuamos ahora una mirada regresiva a nuestro desarrollo del presente epígrafe, el valor y fenómeno de la intuición no se da estrictamente como entidad objetiva separada, sino a modo de predicados axiológicos y como cualidad valiosa atribuida a unos objetos valorados.

“La intencionalidad axiológica aparece como no objetivante en la medida en que el valor que la especifica sólo puede venir dado como predicado, cuyo soporte a su vez se ha hecho ya presente en otro tipo de acto”.²⁵³

²⁵³ Ferrer, U., “La ética en Husserl”, p.466.

Teniendo en cuenta la manera en que el valor es traído a presencia en la intuición interna en actos fundados, reflejada con claridad en el fragmento expuesto, deducimos consecuentemente que estos corresponden a la esfera de los actos no objetivantes.

En Husserl, la intuición del valor se encuentra en íntima conexión con el plano intelectual y con la noción crucial de su pensamiento, la intencionalidad; en cambio, Scheler sitúa la aprehensión afectiva, sin enmarcarla en un juicio, como la base del valor.

1.2. Intencionalidad práctica

A continuación, nos vamos a centrar en las leyes práctico-formales, que se encuentran en íntima relación con la voluntad intencional y con fines. “Las leyes formales pueden ser no solo axiológicas, sino también prácticas, estas segundas se edifican sobre las primeras, sobre la base de la conversión de un contenido valioso en fin pretendido por la voluntad”.²⁵⁴

Se nos presenta así otro tipo de leyes, pertenecientes al ámbito práctico, donde la voluntad se convierte en principal protagonista respecto de la proyección intencional hacia fines, que podemos considerar fenómenos del querer.

Una idea fundamental en Husserl reside en que cuando el querer apunta intencionalmente hacia un telos, este previamente ha de ser estimado o valorado intelectualmente como bueno o como malo; claro es que la primera posibilidad despierta de modo directo la dirección intencional volitiva hacia lo valorado como bueno.

²⁵⁴ Ferrer, U., *Desarrollos de ética fenomenológica*, p.22.

Este es el sentido en que el tender intencional volitivo se edifica sobre una valoración intelectual, poniéndose así de relieve el modo en que hemos de comprender la intencionalidad volitiva como intencionalidad fundada y estableciéndose al mismo tiempo una conexión clara entre el ámbito práctico y el ámbito axiológico.

Si el fin es valorado como bueno, el quererlo también lo será. Ahora bien, se puede dar el caso de que el telos sea juzgado por la conciencia como malo; en este caso el acto de voluntad de apuntar a tal fin resultará ser de carácter inmoral. En este sentido, el fin de engañar a los padres respecto de las calificaciones obtenidas en el Instituto es valorado como malo, de ahí que el acto intencional volitivo que apunta a ello también lo sea.

En definitiva, en el ámbito ético, un acto de voluntad resulta ser moral o inmoral en función de la valoración que la conciencia ejerza sobre el fin, de ahí que no podamos descartar el papel fundamental que continúa teniendo el entendimiento en un escenario previo al querer.

Importa ahora hacer mención del carácter formal de las leyes prácticas, como se advierte en los siguientes enunciados: “si se quiere A, no se puede querer no A, o el objeto de deseo ha de ser algo valorado como bueno que no existe, o quien quiere el fin quiere los medios en tanto que medios”.²⁵⁵ Dichos principios no se centran tanto en el contenido del acto de voluntad como más bien en el cómo actuar, en la intención, en definitiva, en el aspecto formal del querer.

²⁵⁵ Ferrer, U., “La ética en Husserl”, p.458.

La primera ley pone de relieve que si el querer se dirige intencionalmente hacia un fin, no puede haber contradicción interna en el querer intencional, como ocurriría si se quisiera a la vez A y no A. Resulta obvio que no se puede querer alcanzar una titulación universitaria y al mismo tiempo no quererlo.

La segunda ley hace referencia a fines que son estimados como buenos, pero que no tienen valor práctico inmediato y que vienen a ser deseados por la voluntad como dignos o merecedores de serlo: podemos poner por caso un mundo meramente utópico caracterizado por la paz, al más puro estilo de los ideales de Ghandi, que sin lugar a dudas ha de ser objeto de anhelo por cualquier voluntad humana.

Y el tercer principio manifiesta que cualquier voluntad que se proyecte intencionalmente hacia un fin pretendido (estimado previamente), ha de querer subsecuentemente reflexionar y emplear los instrumentos oportunos para conseguirlo. En este sentido, una voluntad que persiga un fin y no se plantee por vía de la razón determinados medios, no resulta ser ciega por su proyección intencional, pero sí la podríamos calificar en perfectas condiciones como vacía, sin sentido práctico.

Retomemos ahora el formalismo de las leyes fenomenológico-prácticas para confrontarlo con el formalismo kantiano: “no hay, por tanto, en Husserl la escisión kantiana (al menos en el punto de partida) entre ambos intereses, como manifiesta la nueva formulación del imperativo categórico”.²⁵⁶

²⁵⁶ Ferrer, U., “De la Teoría General del Valor a una Ética de Fines”, p.58

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant nos expone una ética de carácter deontológico, en la medida en que considera acción moral aquella en la que se cumple el deber porque es deber y no en vista de un fin con un contenido material propio (no se trata en Kant de una ética material y teleológica). Es patente el aspecto formal que define esencialmente sus reflexiones prácticas, pues no se centra en el contenido teórico de la acción (Kant no indica qué es lo que se debe hacer), sino en el cómo actuar, esto es, la intención práctica.

La pura formalidad kantiana se manifiesta con claridad en el imperativo categórico, que es expresado de la siguiente manera: “obra solo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”²⁵⁷ El filósofo regiomontano propone una moral autónoma donde las leyes las suministra la razón práctica con carácter universal, pues la persona ha de querer que dichas normas sean de validez universal, esto es, que todo ser humano racional pueda guiar la realización de sus actos en función de ellas. Se trata de una cuestión de buena voluntad, de buena intención, evitando con la universalización el peligro de caer en el relativismo al respecto.

Pues bien, Husserl destaca el aspecto práctico-formal tal y como hemos observado en relación con las leyes de la voluntad, pero de ningún modo deja al margen el elemento teórico de contenido, en la medida en que toma conciencia acerca de la existencia de una materia susceptible de tratamiento e investigación y que versa precisamente sobre los actos de voluntad, su intencionalidad, su edificación en el plano intelectual, así como la propia teleología que los caracteriza.

²⁵⁷ Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Trad. De M. García Morente, Sociedad Matritense de Amigos del País, Madrid, 1992, p.55

En definitiva, en la vertiente fenomenológica no cabe la separación kantiana entre el interés teórico y el interés práctico, o entre el elemento formal y los contenidos que intencionalmente lo especifican; en esta línea, “la ley moral fundamental que Husserl propone (y que también llama imperativo categórico para subrayar su necesidad moral) ordena crecer moralmente de modo constante, frente a todo estancamiento en lo ya realizado. Y lo expresa como un actuar según el mejor saber y la mejor conciencia”.²⁵⁸

También surge en Husserl la necesidad de un imperativo categórico, un mandato moral fundamental que se cifra en “la forma óptima ideal de una vida coherente conducida con la mejor ciencia y conciencia, se entiende con la mejor que sea posible para el sujeto ético del caso”.²⁵⁹

Pero como quiera que en cada caso se requiere sopesar los bienes prácticos para advertir lo que es mejor, no se puede decir que sea una ley meramente formal.

Por el contrario, dicha ley moral se fundamenta en un ideal de perfección humana y, además, permite llevar a cabo el propio desarrollo moral dado que se trata de ir mejorando en la propia vida respecto de los actos a realizar.

El imperativo categórico husserliano es formal; sin embargo, está presente en él el aspecto teórico-material, pues la persona en su capacidad de elección acerca de su modo de actuar entre varias posibilidades, ha de optar por la más perfecta siguiendo la recta orientación de la razón.

²⁵⁸ Para una mejor comprensión del imperativo categórico en clave fenomenológica y la diferenciación teórico-material respecto del mandato moral kantiano, consultar: Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, pp.106-113.

²⁵⁹ *RHC*, p.42

Procedamos a un caso ejemplificador de las ideas expuestas: suponemos la situación en que se nos presentan dos posibilidades, a saber, solidarizarse con un sujeto personal que ha sufrido un accidente de tráfico y que hemos presenciado, o bien continuar nuestro itinerario sin la menor muestra de compasión humana.

Poniendo en aplicación directa la ley moral fundamental, deberíamos actuar conforme a la primera posibilidad, pues constituye sin lugar a dudas la mejor y más adecuada, rigiéndonos por el entendimiento al haber deliberado sobre las consecuencias de ambos actos.

A continuación me referiré a la esencia teleológica de los actos de voluntad. “La voluntad de fines viene acompañada por la tendencia hacia ellos, que busca satisfacerse en la evidencia del fin alcanzado, en un primer momento solo anticipado”.²⁶⁰

Hemos de retomar la ley volitiva que indica que cuando el querer se proyecta intencionalmente hacia un fin pretendido y estimado previamente por la conciencia como valioso, ha de intervenir la razón para buscar los instrumentos o instancias adecuadas con vistas a su consecución.

Y hemos de advertir que cuando tiene lugar el cumplimiento del telos correspondiente a partir de los medios, este ha de ser entendido en calidad de “anticipado”. En este sentido, el fin contiene de modo implícito otros fines, lo que pone de relieve que el examen de Husserl sobre los actos de voluntad ha de ser interpretado en todo momento desde la óptica de la intencionalidad y del teleologismo.

²⁶⁰ Ferrer, U., “De la Teoría General del Valor a una Ética de Fines”, p.56.

Así lo expone Francisco Conde: “La teleología se realiza de forma plena en el terreno de lo práctico, porque lo único que puede proporcionar una satisfacción definitiva es la acción moral, que se convierte así en fundamento teleológico último”.²⁶¹ Se sobreentiende en este texto que en la acción moral se vuelve operativo el fin último de la vida humana, que da sentido a los actos particulares.

No obstante, cabe indicar que la vida moral del sujeto personal, desde la que desarrolla su potencial de elección acerca de la actuación a llevar a cabo entre horizontes de posibilidades que emergen prácticamente de modo permanente, resulta ser condición necesaria para que pueda tener lugar una tendencia intencional hacia unos fines y no otros en función de la estimación intelectual previa tanto inicialmente como respecto de otros telos que se desprendan de los primeros.

Por consiguiente encontramos aquí una relación fenomenológica de fundamentación de la teleología inmanente a los actos de voluntad intencionales en la libertad humana, siempre desde una óptica indeterminista, esto es, desde la concepción de esta como una realidad que define esencialmente la propia naturaleza.

Pero ¿resulta necesario considerar que estamos capacitados para ejecutar con unos medios concretos la actualización de la meta final? Husserl mantiene al respecto que “toda posición genuinamente práctica incluye una creencia en la capacidad de ejecutar aquellas instancias que se ordenan hacia la realización de la meta volitiva final”.²⁶²

²⁶¹ Conde, F., *art.cit.*, p.236.

²⁶² Vicuña, E., *o.c.*, p.83

En la vida moral, el hecho de tender volitiva e intencionalmente hacia un fin, sea cual sea, y de querer emplear los medios en tanto que medios, implica de manera imprescindible la toma de posición sobre la propia potencia para realizar dichas instancias en el trayecto volitivo hacia tal meta.

Podemos querer Z y buscar intelectivamente los medios adecuados para su cumplimiento, a saber, A, B y C, pero el proceso práctico no culmina aquí, pues claro es que se ha de creer en la capacidad para llevar a cabo dicho horizonte de instancias en la aproximación gradual hacia lo pretendido, solamente en este caso resultará factible.

Puede ocurrir que en el proceso práctico, el fin deje de ser valorado por la conciencia como bueno, como valioso, pero también podemos suponer que el sujeto detecte que no se encuentra potencialmente preparado para ejecutar algún medio o todos.

En este caso, el trayecto volitivo generalmente queda interrumpido, frustrado, convirtiéndose el telos en un residuo, en definitiva, en un horizonte incumplido.

Pongamos por caso que nuestra voluntad apunta intencionalmente a un fin, a saber aprobar un examen, y además al menos de modo inicial creemos que podemos llevar a cabo los instrumentos oportunos sobre los que hemos deliberado para que se cumpla.

Sin embargo, ya inmersos en la actividad, tomamos conciencia de que por motivos laborales no podemos ofrecer la dedicación requerida al estudio, además no disponemos del material de forma completa, lo cual desemboca en una renuncia a nuestro itinerario práctico y, en último término, a que nuestra meta final ya no resulte factible.

En definitiva, el sujeto ético “no valora solo sus actos, motivos y fines reales, sino también los que son posibles para él, contemplando el dominio íntegro de sus posibilidades prácticas”.²⁶³

En la vida moral, Husserl pone de relieve que no basta con conocer el fin que pretendemos alcanzar, así como los medios de actuación para su realización; sino que hemos de percatarnos acerca de si estos realmente se encuentran inmersos en los límites de nuestras propias posibilidades prácticas. De lo contrario, iniciaremos un proceso práctico que, salvo excepciones, resultará ser en vano con vistas a lo que pretendemos al no observarse un dominio y una seguridad respecto del trayecto volitivo a seguir.

Otra concepción fenomenológica práctica digna de atención reside en que “no es solo que el sujeto pueda apuntar a eventuales fines optativos, sino que ha de unificar su vida desde el fin último, que asigna su límite teleológico a aquellos otros”.²⁶⁴ Ya hemos estudiado que el agente moral se refiere intencionalmente y de modo libre hacia fines, que pueden constituir simultáneamente instancias o medios para el cumplimiento de otros fines sucesivos hasta llegar a un Telos último que constituya el límite desde el punto de vista teleológico.

²⁶³ *RHC*, p.24

²⁶⁴ Ferrer, U., “De la Teoría General del Valor a una Ética de Fines”, p.59

Husserl, en *Renovación del hombre y de la cultura*, considera que tal fin último posee en sí mismo un carácter divino, espiritual e inmaterial, que viene a identificar con la idea de Dios como Ser perfecto e infinito, más allá del cual el hombre no puede pretender nada respecto de sus aspiraciones, pero que proporciona una satisfacción a la vida en su conjunto.

“En suma, Dios es para Husserl una Idea-polo, Fundamento teleológico del ser, de todo ser mundano y trascendental, de toda teoría y de toda praxis individual y comunitaria; Dios es en acto lo que la humanidad es en aspiración infinita: todo lo que la humanidad es tendencial e incoactivamente, el Telos lo es en plenitud”.²⁶⁵

Tiene lugar en la fenomenología por tanto una relación entre teleología y teología, pues en el conjunto de todo ese teleologismo de los actos intencionales de voluntad e intrínseco al ámbito de lo humano existe una intencionalidad proyectada hacia lo divino, el Telos en sí mismo, razón absoluta y que, en tanto que es de naturaleza suprasensible, lo es consecuentemente supramundana. Dicha relación entre lo humano y lo divino puede quedar fenomenológicamente representada en clave matemática: el agente moral, en su capacidad de elección optando por determinados telos estimados intelectivamente y de modo previo como valiosos y morales, así como por actos de naturaleza ética, avanza mediante una hipérbola que se va aproximando gradualmente a una paralela infinita (Telos divino), pero que nunca llega a rozar (asíntota).

²⁶⁵ Para una correcta interpretación y comprensión del concepto de Dios desde la óptica fenomenológica, consultar: García Marqués, A., “Dios como condición de la racionalidad según Edmund Husserl”, *Revista de Filosofía*, Nº 4, 1992, pp.125-138.

Igualmente Dios como Telos en sí mismo constituye el límite desde el punto de vista histórico a esa teleología en relación con los hechos, pero al mismo tiempo resultando ser esencialmente atemporal y, en este sentido, suprahistórico.

Precisamente con relación al modo de entender la ética fenomenológica como ética de fines, derivamos en la idea de considerar al sujeto personal como aquel foco unificador en el cual vienen a converger todos los telos de su vida; una visión fenomenológica que ya ha aparecido en el tratamiento de la dimensión moral de la persona en la segunda parte de la investigación.

Una última cuestión reside en la diferenciación que Husserl establece entre el querer y el desear, no en lo que respecta al contenido de ambos que claramente es intencional, sino a nivel de aspectos formales.

El acto de desear se funda intencionalmente en un objeto valorado positivamente pero inexistente para nosotros hasta el momento; pues bien, el quererlo de veras —a diferencia del desearlo como inexistente— ya lo trae a la existencia, equivale a su propia realización. El deseo presenta su objeto en tanto que resultando ser digno de desear, en definitiva, no necesariamente de modo actual y aquí encontramos una distinción formal con los actos de voluntad.

Además, dicha vivencia intencional desiderativa proyectada hacia tal estado de cosas no implica de ningún modo que este sea deseado de modo actual, de hecho lo más habitual es que se dé en calidad de ser digno de deseo.

En cambio, “en los actos de querer se nos da igualmente el valor de que algo inexistente venga a la realidad, pero suponen un dato que los hace muy distintos del desear”.²⁶⁶

Los actos de voluntad apuntan de modo intencional hacia fines, objetos estimados previamente como valiosos por la conciencia y que no poseemos hasta el momento.

Sin embargo, el principal dato que nos permite aludir a la diferencia con los actos de desear, descansa en que el mero querer-deseo de tal fin o tal objeto no implica inmediatamente su realización. En los actos de voluntad interviene la razón para encontrar los medios oportunos en nuestro propósito, debiendo ser conscientes de que son realmente posibles, lo cual es acorde con nuestros análisis.

En esta línea, claro es que nuestra voluntad puede referirse intencionalmente hacia un libro que hay en un escaparate, pero dicho acto del querer-deseo de manera aislada no equivale ni mucho menos a su consecución.

La realización de lo pretendido requiere de la acción humana, de un proceso práctico completo donde tomemos en consideración los instrumentos oportunos para hacernos con él y tomemos posición respecto de nuestras posibilidades para cumplirlos, a saber, acudir en el horario de apertura del establecimiento y fundamentalmente disponer de la cantidad económica necesaria al respecto.

²⁶⁶ Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, p.101

No obstante, podemos atender a otro dato que nos va a permitir clarificar tal distinción, también puramente formal: en los actos del querer, generalmente, aquello que se presenta como motivador y que ha sido valorado tiene carácter actual, esto es, es pretendido desde el mismo instante, sea de un modo actual o habitual.

Procedamos ya a una actividad de síntesis, esquematizando los conceptos e ideas principales que se han puesto de relieve a lo largo del presente epígrafe en relación a la intencionalidad práctica.

En primer lugar, hemos aplicado la propiedad esencial de la conciencia, la intencionalidad, al tratamiento del querer; así, “la ética o práctica concierne a los actos de querer algo ya estimado como valioso, y presentado, ahora, como bien práctico por realizar”.²⁶⁷

La valoración intelectual del fin como valioso lo convierte en objeto pretendido por la voluntad, de ahí el protagonismo que la conciencia tiene en el ámbito ético como elemento previo al querer. Además, en la medida en que en los actos intencionales del querer tiene lugar un carácter fundante en una estimación, entendemos el modo en que Husserl considera la intencionalidad volitiva como intencionalidad fundada.

Exponíamos a continuación algunas leyes volitivas en Husserl; cabe destacar aquella que mantiene que “quien quiere A, no puede querer a su vez no-A”, poniéndose de manifiesto el funcionamiento del principio de no-contradicción no únicamente en el ámbito axiológico, sino también propiamente práctico o ético.

²⁶⁷ Ferrer, U. y Sánchez-Migallón, S., *o.c.l.*, p.97

Sin embargo, ello no equivale a mantener que entre la Ética y la Lógica quepa una relación biunívoca, pues del mismo modo que el paralelismo entre las leyes axiológicas y los primeros principios de la lógica no tenía lugar en un sentido estricto, lo mismo sucede respecto del ámbito práctico.

Un buen modo de mostrar esto es ateniendo a cómo se refieren a los objetos de manera diferente: “mientras que la Lógica se refiere a estos en cuanto objetos de algún tipo de intelección, la Ética alude a ellos en cuanto objetos de la potencia volitiva humana y, al parecer de Husserl, en cuanto objetos de la afectividad”.²⁶⁸

La Lógica alude a los objetos en conexión con determinados modos de razonar, por ejemplo, “no es posible que X sea verde y no verde”, o “el árbol es el árbol” o “Y es alto o no alto”, manifestándose aquí sus propios principios, el de contradicción, el de identidad y el de tercio-excluido. En cambio, la Ética se refiere a sus objetos en tanto que pretendidos, estimados como valiosos, que despiertan la potencia intencional de la voluntad para proyectarse hacia ellos.

Tratábamos a propósito de la relación de diferenciación entre el formalismo fenomenológico y el formalismo kantiano, el mandato moral en Husserl, que supone obrar con el mejor saber y razón, más claramente, acorde con lo más adecuado para la vida del agente moral en su capacidad de elección, en función de los propios dictados de la conciencia. Así pues, el imperativo fenomenológico es formal, pero le es inherente el aspecto teórico-material, encontrándose este en conexión con lo óptimo y, en definitiva, con la idea de perfección humana.

²⁶⁸ Crespo, M., *art.cit.* p. 209.

Y es en este sentido en el que hemos considerado el distanciamiento con el filósofo de Königsberg, en la medida en que en este caso el imperativo categórico resulta ser puramente formal.

Hemos de desembocar finalmente y de modo necesario en la concepción fenomenológica acerca de que la ética constituye “aquella disciplina práctica que investiga sobre los más elevados fines de la vida, pero, por otro lado, busca exponer también reglas que deben facilitar al individuo que actúa un ordenamiento racional de la vida y el obrar con respecto a estos fines”²⁶⁹

El querer es intencional, se refiere a fines susceptibles de contener intrínsecamente otros fines, y así hasta llegar al telos más elevado de carácter divino y límite de la sucesión de medios-fines.

Además, la ética como vertiente práctica de la filosofía establece el proceso a llevar a cabo por el sujeto ético cuando tiende volitiva e intencionalmente hacia fines, pues por vía racional ha de encontrar las instancias correspondientes para la realización de los mismos, experimentando un índice de creencia por cuanto las mismas no trascienden los límites de las propias posibilidades.

Y precisamente aquí residía una diferenciación de tipo formal de los actos de voluntad explícita respecto del deseo, pues en este último el objeto aparece como inexistente, aunque desde él se pueda transitar a un acto de querer afirmativo que actualice y concrete lo que inicialmente era un mero desideratum, algo sólo posible.

²⁶⁹ VEW, p.384

CONCLUSIONES

La fenomenología es una corriente de la filosofía contemporánea, centrada en el análisis de los actos de conciencia, caracterizados esencialmente por la intencionalidad.

La presente investigación ha pretendido mostrar el significado de tal noción en el enfoque fenomenológico, tomando como vía el pensamiento de su máximo representante, Edmund Husserl.

La conciencia tiene la propiedad de “dirigirse a” o “apuntar a”, debiéndose entender el objeto como fenómeno intencional, dada su aparición a ella en el horizonte del mundo y, en este sentido, como correlato suyo.

Pese a que hemos de interpretar la intencionalidad fundamentalmente en tanto que intencionalidad objetivante, sin embargo se ha centrado la atención en mostrar cómo el concepto fenomenológico de intencionalidad resulta susceptible de tratamiento desde otras ópticas o modalidades, a saber, la mediata, en relación con el alter ego, y la fundada, manifiesta en el examen husserliano de las formas categoriales del lenguaje, de los universales, así como de los propios ámbitos axiológico y práctico.

La naturaleza zigzagueante del método fenomenológico ha exigido tomar en consideración una gran parte de la obra de Husserl, por lo que, consecuentemente, el itinerario ha seguido las distintas etapas de su pensamiento y vida.

El método fenomenológico permite la atribución de una especificidad concreta a la filosofía, elevándola a ciencia estricta, ciencia de las ciencias, de lo que se desprende inmediatamente una auténtica valoración de la universalidad de la propia disciplina.

Para el nuevo enfoque la filosofía es “la vuelta a las cosas mismas” desde el punto de vista esencial y de modo incondicionado, a salvo de las leyes psíquicas y de las mediaciones históricas, así como trascendiendo la facticidad de los hechos: en este sentido, al margen de toda concepción psicologista (pese a la influencia de los inicios), historicista y naturalista.

Exponemos ahora algunas tesis principales que se derivan del análisis fenomenológico de las modalidades de la intencionalidad.

- 1) En las *Investigaciones lógicas*, la intencionalidad objetivante se pone de relieve claramente en el ejercicio de la reducción eidética como momento clave del método fenomenológico, y más en particular en el estudio del lenguaje en relación con la significación y, en el ámbito epistemológico, respecto de la imaginación y el recuerdo como modificaciones o derivaciones intencionales de la percepción.

Podemos detectar cómo el autor enfoca estos problemas desde la óptica noética de los actos de conciencia intencionales; sin embargo, con el paso a *Ideas* tiene lugar una ampliación de la cuestión gnoseológica al punto de vista noemático, esto es, desde el punto de vista del objeto, en clave fenomenológica como correlato intencional.

De igual modo, nos percatamos de que en *Investigaciones lógicas* se procede al examen de las formas sintácticas articulativas, elementos formales del lenguaje, cuya intuición o en definitiva cumplimiento se encuentra en relación directa con actos de conciencia de carácter intencional fundado.

Y, con el tránsito a *Ideas*, encontramos, aunque con menor desarrollo, una nueva referencia a los mencionados elementos lingüísticos, pero analizados a la luz del correlato noemático de conciencia.

Con ello, advertimos cómo el sistema de Husserl no resulta ser de ningún modo cerrado en la manera de examinar las cuestiones, sino que por el contrario se trata de un pensamiento que se va desplegando, adoptando nuevas perspectivas, lo que muestra el propio dinamismo de la corriente fenomenológica.

- 2) En *Ideas* tiene lugar la comparencia del “yo” en la fenomenología, concebido fundamental e inicialmente como ego puro, foco del que emanan las vivencias propias, entre ellas, evidentemente las de carácter intencional.

En esta línea observamos una nueva evolución en el enfoque de Husserl respecto de las *Investigaciones lógicas*, donde tenía lugar su negación en una pormenorizada discusión con el neokantiano Natorp y con la consideración de que se trataba de un concepto extraño introducido por la filosofía kantiana.

Pero precisamente la segunda reducción del método, la “epojé”, permite el acceso a la conciencia como región fenomenológica con la identificación de su ser propio como residuo no afectado absolutamente en su ser por la suspensión de la afirmación de la realidad externa.

3) Es posible advertir un itinerario fenomenológico en íntima conexión con la intencionalidad desde el sujeto puro hasta la dimensión práctica de la persona como ser libre, responsable y fin en sí, cuyo acceso se produce en *Renovación del hombre y de la cultura*.

Resulta de gran relevancia atender a la manera en que cada nivel del yo va a constituir progresivamente un mayor grado de aproximación hacia la noción de “persona”, con elementos fenomenológicos que van apareciendo progresivamente, a saber, “identidad en medio de sus actos”, “libertad en la ejecución de los actos”, “mundo como horizonte”, “motivación objeto de comprensión” ...

Es de destacar que la actitud intelectual de Husserl no se centra tanto en el examen práctico de la noción de “persona”, pese a que obviamente lo realiza, cuanto en el procedimiento fenomenológico a seguir para llegar a ella, tomando como base de partida el “yo puro” y siguiendo los diversos pasos metodológicos.

Por otra parte, hay que señalar nuevamente el carácter zigzagueante de la fenomenología en tal cometido, lo que provoca la exigencia de adentrarse en distintas obras y variables textos del pensamiento husserliano, tal como se atestigua nítidamente en esta investigación.

4) En las *Meditaciones Cartesianas*, Husserl emprende el estudio sobre la intencionalidad mediata, introduciéndose en la intersubjetividad. Pues es posible también atender a la relación con el otro, entendido como alter ego en el sentido fenomenológico. Como no podía ser de otro modo, la relación con el otro ego es intencional mediata.

El problema reside en que el planteamiento en materia de alteridad acaba desembocando en el solipsismo y los argumentos que ofrece el autor de cara a su superación, en los propios términos de Laín Entralgo, no prometen demasiado en el marco de futuras investigaciones sobre esta temática. Husserl convierte la intencionalidad mediata del alter ego en una modificación intencional del ego propio.

La lectura y meditación de textos de Ortega y Gasset, el ya citado Laín Entralgo o Zubiri se apartan del planteamiento de Husserl y, en definitiva, del análisis fenomenológico de la intersubjetividad. Lo cual muestra que tales análisis fenomenológicos son controvertidos.

- 5) Existen en la fenomenología dos ámbitos que de ningún modo podían ser ignoradas en la presente investigación, a saber, el axiológico y práctico.

En las *Lecciones de Ética y Teoría del Valor*, Husserl analiza, por una parte, los valores desde el punto de vista predicativo, como objetos universales y cualidades valiosas, enmarcando la intuición axiológica en la esfera intelectual, en especial en relación con la teleología de la razón.

Por otro lado, ya en la dimensión práctica, propiamente ética, el autor somete a estudio la voluntad otorgándole igualmente una intencionalidad propia: la del el querer que se encamina hacia fines.

El teleologismo intrínseco a los actos del querer termina situando a Dios como telos supremo de carácter espiritual, suprasensible y, en clave matemática, límite de la propia sucesión finalista.

Las citadas dimensiones reflejan cómo hemos de desmarcarnos de una visión unívoca en el modo de entender la intencionalidad dentro de la fenomenología, pues pese a que desde el punto de vista metódico constituye esta claramente una teoría del conocimiento dirigida a las esencias objetivas, no solamente se accede a la percepción y sus modificaciones.

Cabe indicar también la repercusión de Husserl en los autores del Círculo de Göttingen-München, entre ellos, Adolf Reinach, Roman Ingarden, Merleau Ponty, Max Scheler, Von Hildebrand ..., y posteriormente Martin Heidegger, que aunque se identificaron de modo inicial con el sistema fenomenológico, todos ellos y desde distintos ángulos cada uno, se apartaron del sesgo idealista de *Ideas*.

A pesar del impacto y motivación que produjo en ellos el método de conocimiento como modo de enlace directo entre el sujeto y la realidad, así como los estudios fenomenológicos sobre el cuerpo humano, sin embargo el último de los autores tomó una deriva hacia la filosofía existencial, sustituyendo el análisis de la conciencia intencional por otras cuestiones como la propia temporeidad y contingencia del Dasein, la idea del ser humano como ser inacabado o la propia noción ética de “llamada (Anruf)”.

Finalmente, me permito poner de relieve un sentimiento de admiración hacia la fenomenología de Husserl por su enorme riqueza y contribución a la filosofía desde el punto de vista metódico, conceptual y cognoscitivo en los distintos ámbitos.

El examen de los aspectos estáticos de la fenomenología, a los que aquí nos hemos ceñido metodológicamente, resulta suficiente para destacar las aportaciones significativas y originales de Husserl en relación con la intencionalidad.

BIBLIOGRAFÍA

A) OBRAS DE HUSSERL

Philosophie der Arithmetik, Husserliana XII, M. Nijhoff, La Haya, 1970.

Logische Untersuchungen, Husserliana XIX/1 y 2, M. Nijhoff, La Haya, 1984 (*Investigaciones Lógicas I y II*, Trad. de M. García Morente y J. Gaos, Alianza, Madrid, 2011).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einen phänomenologischen Philosophie, I, Husserliana III, M. Nijhoff, La Haya, 1950 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, Trad. De J. Gaos, F.C.E., México, 1962).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einen phänomenologischen Philosophie, II, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II: Investigación sobre la Constitución*, Trad. de A. Ziri6n, Universidad Nacional Aut6noma de M6xico, M6xico, 1997).

Cartesianische Meditationen, Husserliana I, M. Nijhoff, La Haya, 1963 (*Meditaciones Cartesianas*, Trad. de M.A. Presas, Tecnos, Madrid, 1973).

Die Idee der Phänomenologie. F6nf Vorlesungen, Husserliana II, M. Nijhoff, La Haya, 1950 (*La idea de la fenomenología*, Trad. de M. Garc6a-Bar6, FCE, M6xico, 1982).

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins, Husserliana X, M. Nijhoff, La Haya, 1966 (*Lecciones de Fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad. de A. Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002).

Formale und transzendente Logik, Husserliana XVII, M. Nijhoff, La Haya, 1974 (*Lógica formal y trascendente*, Trad. de L. Villoro, F.C.E., México, 1962).

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana VI, M. Nijhoff, La Haya, 1962 (*La Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Trad. de J. Muñoz y S. Mas, Crítica, Madrid, 1990).

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1988.

Aufsätze und Vorträge 1911-1921, Husserliana XXV, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1987.

Aufsätze und Vorträge 1922-1937, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1989 (*Renovación del hombre y de la cultura*, Trad. de A. Serrano de Haro, Anthropos, Barcelona, 2002).

Philosophie als strenge Wissenschaft, Husserliana XXV, 1987, 3-62 (*La Filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1969).

B) OTRAS FUENTES:

Aristóteles, *De ánima*, III, 8, 431, b

— *Metafísica*, Trad. De V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1998.

Brentano, F., *El origen del conocimiento moral*, Trad. de M. García Morente, Sociedad Matritense de Amigos del País, 1989.

De Aquino, T., *Summa Theologica*, I-II

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. de P. Ribas, Taurus, Madrid, 2013.

- *Crítica de la razón práctica*, Trad. de E. Miñana y M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Trad. de M. García Morente, Sociedad Matritense de Amigos del País, Madrid, 1992.

C) OBRAS SOBRE HUSSERL:

Beatriz Bonilla, A., *Mundo de la vida: Mundo de la historia*, Biblos, Buenos Aires, 1987.

Christoff, D., *Écrits sur le signe*, Payot Lausanne, France, 2000

— *Husserl*, Filósofos de todos los tiempos, Madrid, 1979.

Cobet, T., *Husserl, Kant und die Praktische*, Königshausen/Neuman, Germany, 2003.

De Muralt, A., *La idea de la fenomenología*, Universidad Nacional Autónoma de México, 1963, pp. 405-415.

Díaz Álvarez, J.M., *Husserl y la historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, UNED, Madrid, 2003.

Díaz, C., *Husserl. Intencionalidad y fenomenología*, Zero, Madrid, 1971.

Dreyfus, H.L., *Husserl. Intentionality and Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge/Massachusetts/Londres, 1982.

Fernández Beites, P., *Fenomenología del ser espacial*, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1999

Ferrer, U., *Conocer y actuar*, Aletheia, Salamanca, 1992

— *Desarrollos de ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, 2003

Ferrer, U., Sánchez Migallón, S., *La ética de Edmund Husserl*, Plaza y Janés/Thémata, Madrid/Sevilla, 2011.

— *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona, 2008.

Gaos, J., *Introducción a la fenomenología. La crítica al psicologismo en Husserl*, Encuentro, Madrid, 2007.

Housset, E., *Persone et sujet selon Husserl*, PUF, París, 1997.

Iribarne, J.V., *La intersubjetividad en Husserl*, 2 vols, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1987.

Jaensen, P., *Edmund Husserl*, Alber Kolleg Philosophie, Germany, 1976.

Kern, I., *Husserl und Kant*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1964.

Laín Entralgo, P., *Teoría y realidad del otro*, Alianza, Madrid, 1983.

Landgrebe, L., *El camino de la fenomenología*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1963.

Millán Puelles, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.

Montero Moliner, F., *Mundo y vida en la fenomenología de Husserl*, Pensament contemporani, Valencia, 1994.

Moran, D., *Husserl's Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology, An Introduction*, Cambridge University Press, 2012.

— *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*, MA, Polity Press, 2005.

— *Introducción a la Fenomenología*, Anthropos, Barcelona, 2011.

Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*, Obras, Alianza, Madrid, 1983.

Peñalver, P., *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Universidad de Granada, 1979.

San Martín, J., *La estructura del método fenomenológico*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1986.

— *La fenomenología como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.

Saraiva, M^aM., *L'ímagination selon Husserl*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1970.

Simón Lorda, A., *La experiencia de la alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001.

Zubiri, X., *Sobre el hombre*, Alianza, Madrid, 1986.

D) ESTUDIOS Y COLABORACIONES EN LIBROS

Cobb-Stevens, R., “Hermeneutics Without Relativism: Husserl’s Theory of Mind”, *Research in Phenomenology*, XII, 1982, pp. 127-148.

Conde, F., “Tres etapas en el estudio del concepto de teleología en Edmund Husserl: la evidencia y sistematicidad en la teoría del conocimiento, la renovación ética y la razón en la historia”, *Pensamiento*, n. 259 (2013/2), pp. 233-256.

Ferrer, U., “De la Teoría General del Valor a una Ética de Fines”, *Anuario Filosófico*, 1995, pp. 41-60.

— “Filosofía y Cosmovisión”, *Anuario Filosófico*, 14 (1983/2), pp. 173-182.

— “La ética en Husserl”, *Revista de Filosofía*, Vol. IV, Complutense, Madrid, 1991, pp. 457-467.

— “Reducción e intencionalidad en la fenomenología”, *Anuario Filosófico*, 11 (1978/2), pp. 36-50.

— “Soportes de la intencionalidad cognoscitiva”, *Anuario Filosófico*, 10 (1977/1), pp. 71-104.

García Marqués, A., “Dios como condición de la racionalidad según Husserl”, *Daimon*, 4 (1992), pp. 125-138.

Hoyos Vazquez, G., “La ética fenomenológica”, *Husserl: Filosofía primera*, Bogotá, 1998, pp. 59-130.

López Sáenz, C., “Subjetividad trascendental como intersubjetividad trascendental en la fenomenología de Husserl”, *Pensamiento, Revista de Investigación e información filosófica*, 57, nº 218, Madrid, 2001, pp. 251-273.

Melle, U., “The Development of Husserl’s Ethics”, *Etudes phénoménologiques*, VII, 13/14 (1991), pp. 115-135.

Mohanty, J.N., “Husserl and Frege: A new look at their Relationship”, *Research in Phenomenology*, IV, 1974, pp. 51-62.

Palacios, J.M., “El conocimiento de los valores en la Ética fenomenológica”, *Pensamiento*, 36 (1980), pp. 287-302.

<http://www.philosophica.info/voces/fenomenologia/Fenomenologia.html>

Schuhmann, R., “Probleme der Husserlschen Wertlehre”, *Reports on Philosophy*, 14 (1991), pp. 42-52.

Vicuña, E., *Para una fenomenología de la acción*, Cuadernos de Anuario Filosófico, 231 (2010), Pamplona, 2011.

Welton, D., “Husserl’s Genetic Phenomenology of perception”, *Research in Phenomenology*, XII, 1982, pp. 59-83.

Welz, F., “El mundo de la vida y la historia”, *Daimon*, 2004/2, pp. 39-53.

Biemel, W., “Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl”, *Husserl: Cahiers de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 35-67.

Crespo, M., “El paralelismo entre lógica y ética en los pensamientos de E.Husserl y M.Scheler”, García de Leániz, I. (ed.), *De Nobis Ipsi*, *Silemus*, Encuentro, Madrid, 2010, pp. 207-224.

Díaz Álvarez, J.M., “La crítica al relativismo en los Prolegomena”, Moreno, C., Miago, A. (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad*, SEFE, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 215-224.

Fernández Beites, P., “La evidencia pre-predicativa. Apodicticidad como adecuación”, Serrano de Haro, A., (ed.), *La posibilidad de la Fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997, pp. 13-34.

— “Cosas, valores y tendencias. Husserl frente a Scheler”, *Escritos de Filosofía*, nº. 44, Buenos Aires, 2004, pp. 163-190.

— “El otro como yo”, *Jornadas sobre la analogía*, Pérez de Laborda, A. (ed), Publicaciones Facultad de Teología San Dámaso, Madrid, 2006, pp. 57-79.

— “Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones”, *Dianoia*, LVIII, nº. 70, Madrid, 2006, pp. 57-79.

Ferrer, U., “De la fenomenología a una teoría de la persona”, Burgos, J.M., Cañas, J.L., Ferrer, U. (eds.), *Hacia una definición de filosofía personalista*, Palabra, Madrid, 2005, pp. 45-57.

— “Del sujeto puro a la persona en la fenomenología”, Pintos Peñaranda, M.L., González López, J.L. (eds.), *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 241-252.

— “Husserl”, Segura Naya, A. (dir), *Historia Universal del Pensamiento Filosófico*, V, 5, Liber, Bilbao, 2007, pp.79-91.

— “Mundo de la vida”, González, A.L., (ed.), *Diccionario de Filosofía*, Eunsa, Pamplona, 2010, pp. 774-777.

Gonzalez Castán, O., “En torno al significado. Husserl y Putnam”, Serrano de Haro, A (dir.), *La posibilidad de la fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997, pp. 59-96

Moreno Márquez, C., “Dinámica de la intuición. Una reflexión sobre la donación fenomenológica y el fin del conocimiento en Husserl”, Moreno, C., Miago, A. (eds), *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología*, SEFE, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 57-70.

— “Socialidad del pensar y mundos posibles de la vida”, San Martín, J., (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, UNED, Madrid, 1993, pp. 181-202.

San Martín, J., “La estructura de la reducción fenomenológica”, Pintos Peñaranda, M.L., González López, J.L. (eds.), *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp.59-130.

Serrano de Haro, A., “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, Serrano de Haro, A. (dir.), *La posibilidad de la fenomenología*, Complutense, Madrid, 1997, pp. 185-216.

Tatarkiewicz, W., “Reflexiones cronológicas sobre la época en que vivió Husserl”, *Husserl: Cahiers de Royaumont*, Paidós, Buenos Aires, 1968, pp. 21-34

Walton, R., “Función y significado de la intencionalidad de horizonte”, Pintos Peñaranda, M.L., González López, J.L.(eds.), *Fenomenología y Ciencias Humanas*, Universidad de Santiago de Compostela, 1998, pp. 161-179

