

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

Introducción a los fundamentos de la doctrina de la intencionalidad de la conciencia en la filosofía de E. Husserl

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con mención en Metafísica

Alumno:

Nicolás Novoa Artigas

Profesor patrocinante: Jorge Acevedo Guerra

Santiago de Chile, abril, 2011

Dedicatoria . . .	6
AGRADECIMIENTOS . . .	7
Resumen . . .	8
INTRODUCCIÓN . . .	9
§ 1. El modo de autocomprensión del sentido de la presente instancia. El tema y objetivo general del trabajo . . .	9
§ 2. Los fundamentos del planteamiento inicial. . .	10
a) La vía indirecta hacia la Filosofía . . .	10
b) Edmund Husserl . . .	11
c) El concepto de intencionalidad . . .	13
§ 3. Carácter, límites y sentido metódico general de la investigación. . .	14
a) La intencionalidad en la Filosofía Trascendental de Ideas. . .	15
b) Límites y contenido general de lo que se va a hacer. . .	16
c) El carácter del tratamiento del asunto y su sentido metódico general. . .	17
§ 4. La estructura del trabajo y sus fundamentos metodológicos. . .	20
Capítulo primero: el proyecto filosófico de Husserl en las <i>Ideasy</i> la intencionalidad . . .	22
Introducción . . .	22
§ 5. El sentido del intento de hacer Filosofía en Husserl. Ciencias de la actitud dogmática y ciencias de la actitud filosófica. . .	23
§ 6. La importancia fundamental de un adecuado y legítimo punto de partida de la Filosofía. . .	24
§ 7. La idea de la Fenomenología como Filosofía Primera. Dificultades básicas de este planteo. . .	25
§ 8. La Fenomenología como ciencia eidética de la conciencia. . .	26
§ 9. Intuición individual e intuición esencial. . .	27
§ 10. Necesidad de las esencias y contingencia de los hechos. . .	29
§ 11. La Fenomenología como ciencia de la conciencia pura. . .	32
§ 12. Dubitabilidad del mundo real, indubitabilidad de la esfera inmanente. El rendimiento metódico de esta distinción. . .	34
§ 13. La Fenomenología como ciencia de la conciencia trascendental. . .	37
§ 14. La Fenomenología como ciencia descriptiva de la conciencia trascendental y eidéticamente reducida. . .	39
§ 15. Fundamentalidad de la Fenomenología con respecto a todo otro conocimiento. . .	41
§ 16. La “intencionalidad de la conciencia” como hilo conductor fundamental de la investigación fenomenológica. . .	43
Capítulo segundo: La concepción brentaniana de la intencionalidad, como marco teórico previo de la apropiación de Husserl. . .	45
Introducción . . .	45
§ 17. El contexto de la problemática de Brentano en torno a la cuestión de la intencionalidad. . .	45
§ 18. Presentación de la doctrina de la “intencionalidad” en Brentano, a través del “pasaje de la intencionalidad”. . .	48
§ 19. Los fenómenos psíquicos como fenómenos intencionales. Las cuatro denominaciones de la intencionalidad. . .	48

§ 20. La intencionalidad como la referencia de la conciencia a un contenido. . .	50
§ 21. La intencionalidad como la dirección de la conciencia hacia un objeto. . .	50
§ 22. La intencionalidad como la objetualidad inmanente de la conciencia. . .	51
§ 23. La intencionalidad como la “inexistencia intencional” de un objeto para la conciencia. . .	52
§ 24. Determinación comparativa de las cuatro denominaciones de la intencionalidad. El sentido general de la concepción de Brentano. . .	53
Capítulo tercero: la apropiación de la intencionalidad por parte de Husserl desde la crítica al planteo de Brentano . .	54
Introducción . .	54
§ 25. El contexto de la tematización de la intencionalidad en las Investigaciones Lógicas. El concepto de “vivencia” y de “vivencia pura”. . .	55
§ 26. La determinación brentaniana básica de “fenómeno psíquico” rescatada por Husserl. Dificultades en torno a la definición de la intencionalidad como “conciencia-de”. . .	57
§ 27. La segunda definición y una tesis principal de Brentano rescatadas por Husserl. . .	59
§ 28. El sentido del valor, para Husserl, de la concepción de Brentano sobre la intencionalidad. . .	60
§ 29. El concepto de “contenido reell” de la conciencia y su distinción respecto del objeto real (intencional), como hilo conductor para el problema de la intencionalidad. Inmanencia-ingrediente, trascendencia no-ingrediente. . .	62
§ 30. Una primera crítica de fondo a la concepción de Brentano. . .	64
§ 31. La crítica fundamental al planteo de Brentano. . .	66
a) El malentendido de la actitud natural acerca de la intencionalidad . .	67
b) El malentendido “inmanentista” de la intencionalidad. . .	70
Capítulo cuarto: la intencionalidad de la conciencia en la filosofía de E. Husserl . .	75
Introducción . .	75
§ 32. La intencionalidad desde el punto de vista fenomenológico puro. Sentido y conciencia donadora de sentido. . .	76
§ 33. El campo fenomenológico auténtico. “Inmanencia fenomenológica”, y su distinción principal respecto de la “inmanencia ingrediente”. . .	77
§ 34. “Actos de dirección inmanente” e “inmanencia ingrediente” desde el punto de vista fenomenológico puro. . .	80
§ 35. La diferencia de principio entre el concepto genérico natural de “vivencia” y el concepto puro. El carácter fundado de aquel en este. . .	81
§ 36. La reducción eidética como el fundamento de la libertad de la Fenomenología respecto de la “restricción a la percepción”. El fundamento del papel fundamental de la libre fantasía para la Fenomenología. . .	83
§ 37. La relación del carácter absoluto de las vivencias respecto de la actitud natural, “pre-trascendental” y trascendental. . .	84
§ 38. La inherencia esencial del sentido a la intencionalidad. La imposibilidad de concebirlo como el “entre” de lo psíquico-subjetivo y lo objetivo-en-sí. . .	85
§ 39. La intencionalidad en términos de la correlación “nóesis y nóema”. Indicaciones acerca de las posibles direcciones investigativas que surgen desde la posición alcanzada. . .	88
§ 40. La concepción de la intencionalidad de Husserl en sus momentos fundamentales. . .	90
§ 41. Las implicancias de la concepción de Husserl de la intencionalidad. . .	92

Referencias bibliográficas . .	96
Obras de Husserl . .	96
Obras de otros autores . .	97
Bibliografía secundaria . .	98
Monografías . .	98
Artículos . .	99

Dedicatoria

A Nicolás Novoa Larraín y a Paulina de la Cuadra Olivares, en señal de absoluto agradecimiento.

AGRADECIMIENTOS

Quisiera aprovechar la oportunidad de agradecer a algunas personas que de alguna u otra manera han estado también detrás de las palabras que constituyen el texto presente. En primer lugar, y de manera fundamental, quisiera agradecer a mi padre, Nicolás Novoa Larraín, por las infinitas maneras en que ha estado ahí para ayudarme y apoyarme. Sin su presencia no sólo este trabajo no tendría lugar.

En segundo lugar, quisiera agradecer en general a todos aquellos quienes han sido compañeros de camino en este camino de la Filosofía: compañeros, profesores, voces y oídos amigos. Especialmente me gustaría agradecer a las siguientes personas: al profesor Jorge Acevedo Guerra, por aceptar el patrocinio de esta tesis, y por su postura afable y su constante disposición hacia mi persona; al profesor Cristóbal Holzapfel, por su apoyo, deferencia y excelente disposición desde mis primeros años de estudios de pregrado; a mi amigo Jorge Torres de la Cerda, quien me ha enseñado muchísimas cosas y ha sido un ejemplo en tantas otras, siendo además el mejor y más leal lector de mis tentativas de decir algo; y a Tomás Cooper Hernández, amigo de quien siento más he aprendido en el oficio de la Filosofía, y cuyo curso del segundo semestre de 2010 sobre Fenomenología Trascendental fue, de alguna manera, el contexto del que surgió el impulso que terminaría con este trabajo. No quisiera dejar de agradecer también a los siguientes colegas y amigos que, de muchas formas, me han dado la mano en este camino: Francisco de Lara, Raúl Villarroel, Felipe Johnson, Sylvia Eyzaguirre, Francisco Ábalo, Camilo Rojas y Andrés Moscoso.

En tercer lugar me gustaría agradecer a algunos amigos, porque la amistad siempre merece agradecimiento: William Flores, Gabriel Portilla, Cony Iturriaga, Daniel Pfeifer, Luis Esteban Cuervo, Felipe de la Cuadra, Cristian Rojas y Amelia Bezar. ¡Muchas gracias por su apoyo!

Finalmente me gustaría agradecer a la que ha sido mi familia más cercana, quienes han tenido que lidiar conmigo en las vicisitudes que a mi estado de ánimo ha procurado la confección de este trabajo: Niquito, Amelia, y sobre todo, a mi compañera, Paulina de la Cuadra, a quien dedico este trabajo, por su dedicación, su paciencia y su amor.

Resumen

El presente trabajo busca constituir una introducción al concepto de “intencionalidad de la conciencia” en la filosofía de E. Husserl. En la medida en que este concepto juega un rol principal en la filosofía de su autor, es posible comprender la tarea de este trabajo como la de una introducción a ciertos aspectos esenciales de la posición filosófica general que se expresa en la Filosofía Trascendental de Husserl.

Con este objetivo, el trabajo se divide, en su parte principal, en cuatro capítulos, que pretenden abarcar los elementos decisivos de los fundamentos de la intencionalidad. Cada uno de ellos hace tema de un aspecto de esa trama de fundamentos.

En el primer capítulo, se trata de una introducción general a la posición filosófica de Husserl. En él se busca aclarar el sentido general de la empresa husserliana, a luz de ciertos momentos esenciales y fundamentales de la misma.

El segundo capítulo trata del concepto de intencionalidad en la filosofía de Brentano, en la medida en que representa el contexto desde donde Husserl recibe el concepto en cuestión.

El capítulo tercero busca dar cuenta de la recepción por parte de Husserl del planteo brentano, trayendo a la luz tanto lo que rescata de dicho planteo, como lo que censura. Finalmente, el capítulo cuarto busca poder dibujar con precisión el concepto de intencionalidad desde el punto de vista propiamente fenomenológico. Sobre todo se intenta aquí poder mostrar en detalle cómo la intencionalidad constituye el concepto del campo fenomenológico auténtico. Hacia el final de este último capítulo se sintetiza lo dicho en torno a la concepción de Husserl, y se examinan las implicancias de ella para el panorama filosófico contemporáneo.

INTRODUCCIÓN

§ 1. El modo de autocomprensión del sentido de la presente instancia. El tema y objetivo general del trabajo

¿Qué es la Filosofía? ¿Cómo poder aprenderla? ¿Cómo llegar a ser un filósofo? ¿Cuál es el sentido de una educación filosófica? Con estas preguntas damos inicio a este trabajo, porque comprendemos que el planteo de una investigación filosófica, si es que quiere realizarse en verdad filosóficamente, debe ser consciente de la situación de la que arranca. Se trata aquí de un contexto académico de aprendizaje: el presente trabajo pretende para su autor la posibilidad de optar al grado de Magíster en Filosofía. Por eso, es preciso hacer tema acerca de cuál puede ser el sentido de una instancia como esta.

El hecho es que estudiamos Filosofía sin saber a ciencia cierta qué es aquello que estudiamos, lo que ciertamente constituye una perplejidad. ¿Se trata de una “doctrina” que quepa aprender? Sin haber entrado ya en la Filosofía, sabemos, tanto por el sentido que a nosotros mismos se ha develado, como también por la confianza que tenemos en algunos grandes pensadores de los que hemos aprendido, que no se trata de esto. En cuanto a lo que nuestra educación filosófica concierne, no nos interesa en lo más mínimo aprender de memoria y retener ninguna doctrina. A partir del temprano ejemplo de los primeros griegos, anteriores a Platón –sobre todo de Sócrates–, comprendemos que lo que realmente nos interesa no es tanto saber a secas –o no al menos en primer lugar–, cuanto *saber aprender*. Ser capaces de poder aprender por nuestros propios medios cuáles son los temas fundamentales de la Filosofía, cuál es su articulación sistemática y su fundación última en principios puramente racionales –y cuáles son los fundamentos de posibilidad de todo esto; pero también, ser capaces de poder aprender cada vez el saber-hacer que viene implicado en la determinación de estas cuestiones, como exigido por los problemas que ellos levantan y que exigen una solución, eso es lo que quisiéramos aprender.

Resulta extraño, entonces, que teniendo claridad sobre esta situación de base se plantee un trabajo en los términos del presente. Por lo pronto, sólo sabemos el título: y por este, podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, *que el presente trabajo busca poder constituir una introducción en la doctrina de la intencionalidad de la conciencia en el pensamiento de Edmund Husserl (1859-1938)*. En lo recién dicho se comprende no sólo el tema del trabajo, sino también su *objetivo general*.

Extraña pues, primero, que habiendo dicho lo anterior, se plantee un trabajo que no haga tema directamente sobre la Filosofía misma; segundo, que se tome un sólo autor, concretamente a Husserl, como objeto de la investigación; tercero, y sorbe todo, que el trabajo haga tema acerca una particular “doctrina”, en este caso, la de la intencionalidad. En efecto, se dijo taxativamente que, para nosotros, el sentido de la educación filosófica no tiene que ver, en lo decisivo, con el aprendizaje de ninguna doctrina.

¿Cómo se justifica entonces este planteo inicial del trabajo, a luz de lo indicado respecto del sentido que esta instancia tiene para nosotros?

§ 2. Los fundamentos del planteamiento inicial.

Quizás pudiera pensarse que antes de proceder a explicitar los fundamentos que el autor ha tenido a la vista a la hora de determinar su propuesta, convendría hablar en términos generales acerca del tema del trabajo, tal como suele hacerse en muchas introducciones de este tipo. Sin embargo, *introducir* el tema de este trabajo es precisamente la tarea del mismo; no es posible hacer aquí lo que corresponde hacer en el trabajo entero. Con todo, a partir de lo que se dirá a continuación, el lector podrá contar con una idea acerca del sentido en que se está tomando el tema de este trabajo, y con ello podrá ganar una primera introducción al mismo.

Procedemos entonces tomando las preguntas antes señaladas precisamente en el orden en que fueron expuestas. De este modo, se abordará en lo que sigue las siguientes cuestiones: ¿Por qué no hacer tema de la esencia de la Filosofía misma directamente? ¿Por qué Husserl y sólo él? ¿Por qué la doctrina de la intencionalidad?

a) La vía indirecta hacia la Filosofía

Si queremos aclararnos ante todo qué sea la Filosofía, ¿por qué no hacemos tema de la esencia de la Filosofía misma directamente?

Ciertamente, el único objetivo de fondo, que nos lleva a estudiar Filosofía, es poder llegar algún día a *entrar efectivamente en ella*, a ser capaces de entrar a jugar el juego en que ella consiste; lo que implicaría *ganar una posición filosófica fundamental*, que su vez, lleva de suyo, una idea autónoma respecto de lo que la Filosofía misma sea. Como no nos hayamos en esta posición y sólo aspiramos a ella, es razonable que busquemos estrategias para poder lograr nuestro objetivo fundamental.

Ahora bien, nadie ha dicho, ni está establecido en ningún lugar, que la mejor estrategia para lograr ese objetivo sea la de ir directamente a buscar aquello que se busca. La tarea de entrar a la Filosofía, o lo que es lo mismo, de llegar a ser un filósofo, es una tarea inmensa, que parece, las más de las veces, el fruto de una vida entera consagrada a la Filosofía. En este sentido, sería ingenuo de nuestra parte querer inmediatamente llegar al lugar que deseamos; es preciso dar ciertos rodeos; empezar de a poco a familiarizarnos con el peculiar terreno en que queremos pisar.

Ante todo: es preciso que seamos capaces de dialogar con otros, sobre todo, en este caso, con aquellos que han llegado a ese lugar al que nosotros aspiramos. Ahora bien, como son sólo unos pocos seres humanos los que han llegado ahí, y como, a causa de esto, es probable que la única oportunidad que tengamos de un tal “diálogo” sea la lectura de algún autor con el que no tenemos posibilidad de dialogar directamente, el “diálogo” que con él intentemos tendrá un carácter peculiar. Se tratará, en lo fundamental, de poder pensar junto al autor, recorrer el movimiento de su pensamiento, reconociendo en principio la distancia que hay entre él y nosotros, mas no por ello abandonándonos a una actitud fanática o servil. Manteniendo siempre el deseo de pensar por nosotros mismos, y a la verdad, esto es, las cosas que se nos muestran con diáfana claridad, como único tribunal capaz de sancionar la justeza de un pensamiento, intentamos comprender al autor pensantemente, haciendo preguntas, investigando, aclarándonos cuáles son los problemas que están en juego, tanto los que el autor destaca como aquellos que permanecen dominantes desde la penumbra. Con esto, hacemos un ejercicio cuyo único objetivo es llegar a entrar en la Filosofía, sin tomar un camino ingenuo, que pretenda directamente llegar a la cima de la montaña, cuando

la situación es que ni siquiera disponemos de los medios ni de la familiaridad con el terreno como para poder siquiera vislumbrar un camino capaz de llegar, de un sólo golpe, a dicha cima.

En lo dicho se ve que cuando elegimos estudiar a un filósofo no lo hacemos en busca de alguna erudición, sino como en un trabajo de taller, para aprender, con él, a pensar filosóficamente. Los verdaderos filósofos hacen fácil este trabajo de taller, precisamente en la medida en que lo hacen difícil; han comprendido que la manera de poder ayudar a los futuros filósofos no es poner las cosas fáciles, puesto que en tal facilidad se esconde la más peligrosa de las trampas: la trampa de la comprensión inauténtica, sólo superficial, esquemática; la comprensión que dice “obvio”. No hay que pensar que algunos pocos iluminados estarían fuera del peligro de dicha trampa: a nuestro juicio, es un peligro constante no sólo de la Filosofía, sino de la vida en general del ser humano.

Mas poniendo los filósofos las cosas difíciles, necesitamos nosotros mismos luchar con esfuerzo por ganar los primeros atisbos de comprensión. Nada se nos da fácil; todo lo que se nos da es fruto de un esfuerzo auténtico y trabajoso. Así vamos recorriendo los caminos de un pensamiento. Recorriéndolos, no estamos en primer lugar en la “doctrina”, en la obra del pensador; estamos en aquello a lo que las palabras del pensador han señalado. Con ese lugar nos hacemos familiares; los caminos que en principio no veíamos son claros ahora para nosotros; los límites que ante juzgábamos como absolutos ahora nos parecen relativos –y viceversa.

Haciéndonos familiares con el asunto del pensar no llegamos a ser epígonos de nuestro maestro, cuanto compañeros de viaje con él. Y, de esa manera, es posible que un día podamos ser tan familiares con el asunto que seamos capaces de juzgar con precisión los límites de la comprensión del maestro del que aprendimos, habiendo llegando a pararnos así no en el lugar del maestro, sino en el lugar propio que producto de nuestra voluntad insaciable de familiaridad con las cosas hayamos ganado.

Se ve así que cuando elegimos no hacer tema de la Filosofía misma directamente y tomamos la opción de aprender con un pensador, lo hacemos sólo por la Filosofía misma y por nuestras propias posibilidades de acceder a ella genuinamente.

b) Edmund Husserl

¿Por qué, si se pretende tratar un cierto tema, no revisar mejor lo dicho por varios pensadores, o mejor: por muchos pensadores? ¿Y por qué Husserl? Abordamos en primer lugar la primera de estas preguntas para luego dar lugar a la siguiente.

En principio, parece razonable pensar que al abarcar lo dicho por varios pensadores podremos contar con un punto de vista más amplio del tema y con un conocimiento más profundo del mismo. Mas es cuestionable que comprender y conocer lo dicho por varios pensadores sea condición suficiente para lograr una mejor comprensión del asunto, que la que podríamos lograr atendiendo sólo a algunos, o sólo a uno. Sin embargo, aun cuando concedamos que razonablemente cabe esperar que sea así, ello no nos lleva sin más a la necesidad de proceder de este modo, no tanto porque sea posible proceder de otro, cuanto por las dificultades internas que este modo supone.

En efecto, abarcar lo dicho por varios filósofos, si lo que nos interesa es encaminarnos a la comprensión de su posición filosófica fundamental, puede ser una tarea inmensa. Aquí sostenemos que tomar –en el intento de hacerlo filosóficamente– a un sólo autor ya puede ser una tarea muy grande y que por cierto debe limitarse a ciertos objetivos

razonables para el nivel de comprensión del autor del caso. Si se decidiera tomar varios autores temáticamente, probablemente lo único que se conseguiría sería poder conseguir un nivel inestable, de pronto fuerte allí, pero débil aquí, y con el pésimo inconveniente de vernos en la urgencia de disfrazar los numerosos puntos débiles de una exposición para la que nuestra comprensión resultaría insuficiente. Por esto, es más razonable para nosotros, en la presente etapa de formación, limitarnos a un único autor –mas en el deseo de poder tratarlo en profundidad, y de poder efectivamente realizar una *apropiación*, aunque sea parcial, *de su pensamiento*. Qué quiere decir esto, deberá verse más adelante. Ahora es preciso volver sobre la pregunta: ¿por qué Husserl?

La elección de un pensador del pasado como guía de nuestra educación filosófica no puede ser nunca el producto de una decisión absoluta. Acaso nos podríamos figurar algo así si, habiendo revisado todos los textos filosóficos del pasado, y habiéndolos entendido correctamente, decidiéramos racionalmente en base a fundamentos claros *por qué* dicho autor merece la prerrogativa de ser considerado por sobre los demás. Ahora bien, no sólo esto es presumiblemente imposible de hecho; lo decisivo, es que una orientación semejante pasa por alto el sentido en que se nos da nuestra relación con la Filosofía, en cuanto aprendices de ella.

Lo que de hecho ocurre es que *razones contingentes* determinan qué hemos estudiado y en qué términos lo hemos hecho. Sin embargo, en medio de este mar de contingencia puede salir una fuerza poderosa que intente, acaso como en otras cuestiones humanas, determinar la cuestión: se trata de lo que se llama “la razón”. Es cierto que habiendo tenido algunas cuantas experiencias pensando nosotros mismos, y leyendo a los autores, hemos experimentado, concretamente, *simpatía* por unos autores más que por otros; mas si nuestro interés ha sido *la verdad*, entonces esa simpatía ha sido determinada por la medida en que un pensador nos ha parecido ser capaz de decir la verdad y de enseñar a nosotros mismos a descubrir la verdad.

Ese ha sido el camino que ha tomado la determinación del pensador al que se atiende en el trabajo. Con ello no se está diciendo que Husserl sea el único capaz de cumplir con los términos recién señalados, o que fuera “mejor” que otros filósofos –si es que a esto pudiera encontrarse algún buen sentido–, o que su Filosofía fuera más verdadera.

En principio dejamos en cuestión el sentido legítimo de proposiciones semejantes, dejándolas por lo mismo sin consideración. Lo que sí afirmamos es, en primer lugar, *que Husserl es efectivamente un filósofo*, o lo que es lo mismo: que su obra es la obra de un espíritu filosófico, en la estricta acepción del término. En qué medida es Husserl un filósofo, es algo que intentaremos mostrar a través de este trabajo. En la perspectiva desde la que se hace este trabajo, representa Husserl la consumación de la tendencia interna de la Historia de la Filosofía desde Platón, y sobre todo, y al mismo tiempo, la consumación de la Modernidad. En este sentido se pueden entender los motivos que nos llevan a querer ocuparnos de él. Por otro lado, vemos en él a un maestro de la metodología, esto es, de la reflexión científica acerca del método, y con ello, de la revisión autocrítica, del rigor conceptual en el pensamiento y en la exposición, de la autoexigencia incansable y de la subordinación absoluta a la verdad; en este sentido, vemos en Husserl a un renovador del espíritu científico originario; a un hito fundamental en la historia de este espíritu.

Nada de esto puede acreditarse aquí. Y sin embargo, tampoco es necesario hacerlo. Lo importante para nosotros era dejar constancia de en qué sentido consideramos a Husserl; que cumpla Husserl con las características que vemos en él es por lo pronto indiferente si de lo que se trata es de justificar la elección del pensador que se ha tomado como guía en el tema del trabajo.

Para ello podemos simplemente apelar a la fundamental importancia *externa* que ha tenido este pensador en el desarrollo de las ciencias humanas durante el s.XX y el presente siglo, importancia que es tan consabida y reconocida que no es necesario respaldar una afirmación como esta con ninguna referencia textual. Todo el que sepa un poco de Filosofía sabe de la importancia de este pensador, por lo pronto, como el fundador del “movimiento fenomenológico” que constituye, hasta nuestros días, el auténtico nervio de la “Filosofía continental” contemporánea. Baste para dar prueba de ello las numerosas publicaciones, las numerosas revistas especializadas, los congresos, cursos universitarios y coloquios que anualmente se realizan en distintas partes del mundo en torno a la Fenomenología.

En este sentido la elección de un pensador como Husserl se haya justificada de suyo. *Pero para nosotros, el verdadero fundamento de la elección reside en lo que hemos señalado acerca de lo que vemos de filosóficamente crucial en él.*

c) El concepto de intencionalidad

Queda ahora la última cuestión: ¿por qué tomar como tema el concepto de la intencionalidad? Aquí parece que definitivamente hemos caído en una contradicción insoslayable. Hemos declarado con perfecta claridad que para nosotros, una instancia de aprendizaje filosófico no tiene nada que ver con “aprender”, sin más, una doctrina. Y al mismo tiempo, determinamos la orientación de este trabajo en términos de una introducción a los fundamentos de una doctrina particular, a saber, la intencionalidad. ¿Cómo se puede entender esta –al menos aparente– contradicción? Dejemos que la respuesta a esta pregunta salga de la de la pregunta por *qué* sea aquello a lo que nos referimos con dicho concepto.

Se dice, en general, que la intencionalidad nombra, de modo general, una *propiedad de la conciencia*, según la cual ella sería esencialmente “*conciencia-de*”; se hallaría así *esencialmente referida hacia un objeto*. Fácilmente caemos en cuenta de que, en principio, algo así tiene lugar: cuando observamos hay *algo* que observamos; cuando sentimos, hay *algo* a lo que se refiere nuestro sentir; cuando deseamos, hay *algo* que deseamos, etc.

Si bien parece en principio que se trata de una cuestión psicológica, se sabe, en general, que la intencionalidad constituye un tema central para la Filosofía. Así, si lo que se pretende es justificar una investigación que se consagre a estudiar dicho concepto temáticamente, se podrían encontrar numerosas razones para poder hacerlo.

Se trata de un concepto fundamental del s. XX, presente como objeto de interés temático en las distintas tradiciones de la Filosofía actual, tanto en la “analítica” como en la “continental”¹. Es un tema que aparece en distintos ámbitos, desde la Psicología, hasta la Neurociencia y la Inteligencia Artificial, pasando por la Ética, y otras tantas disciplinas más². Por ejemplo, en la Psicología, se ha visto en él, a partir de Brentano, un criterio para poder definir lo propiamente psíquico; y en la Filosofía continental, se lo puede ver como un antecedente de la filosofía de Heidegger y su concepción del Dasein como ser-en-el-mundo, y a través de Heidegger, de los desarrollos posteriores de la Fenomenología. Todas estas cuestiones nos podrían hacer pensar que se trata de un asunto importante, que encuentra motivos de sobra para justificar su posición como tema de una investigación

¹ Así, hay artículos que tratan sobre la recepción y papel de este concepto en las dos grandes corrientes de lo que se llama la filosofía actual: la analítica y la continental. Cf., p.ej., Bartok: 2005.

² Cf., p.ej.: Searle: 2007; Zhu and Harrel: 2009; Ricoeur: 2006, pp. 173-213.

filosófica. Pero aquí no se quiere hacer de ninguna de las cosas antes dichas razones que fundamenten el planteamiento de este trabajo.

El camino de la fundamentación es otro. Para comprenderlo, hay que comprender lo siguiente: la intencionalidad de la conciencia es el *tema fundamental* de la *Fenomenología Transcendental* de Husserl (en el periodo que aquí hemos decidido determinar, cuyo centro fijamos en el texto de 1913 *Ideas acerca de una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*. Sobre la elección del periodo considerado, y sus fundamentos, habrá algo que decir ya más adelante). La Fenomenología, por su parte, no es sino –en la concepción propia de Husserl– aquello que esencialmente es y tiene que ser una *auténtica filosofía*, esto es, una filosofía primera. De esta manera, se comprende que cuando se habla de la doctrina de la intencionalidad de la conciencia en el pensamiento de Husserl, de lo que se habla –y esto deberá poder verse a lo largo de este trabajo– es de la *doctrina del tema fundamental de su filosofía*; y si lo que se busca es realizar una introducción en los fundamentos de dicha doctrina, *resulta que de que se lo trata es de lograr una introducción en los fundamentos de lo central de la filosofía de Husserl; lograr una introducción en los fundamentos de la posición filosófica fundamental de Husserl, a través del hilo conductor del concepto de la intencionalidad*.

Se ve así que, lejos de determinar el planteo del trabajo por un curioso interés arbitrario en una cuestión cualquiera, la elección de su tema guarda estricta relación con el modo de autocomprensión de esta misma instancia: si lo que se quiere esencialmente es avanzar hacia el terreno de la Filosofía, en la esperanza de algún día poder movernos dentro de ella, y no verla ya desde afuera, lo más razonable es que en nuestro diálogo con los pensadores apuntemos a aquello que constituye el centro de su posición filosófica fundamental, y no a una cuestión periférica cualquiera. Esto es lo que se ha hecho en la determinación del tema de este trabajo.

Sabiendo lo anterior, cada vez que se presente la puesta al descubierto de la intencionalidad en sus fundamentos como el objetivo fundamental de este trabajo, deberá comprenderse que con ello se piensa desde un principio la intencionalidad en el conjunto del proyecto fundamental de Husserl y como momento fundamental del mismo y *sólo así*.

Como se sigue de los términos en que ha sido puesta la cuestión, no se trata, empero, de dar cuenta cabal de dicha posición fundamental. Una pretensión semejante está fuera del alcance actual de las posibilidades investigativas de su autor; se trata, en cambio, de poder proporcionar una *introducción* a dicha posición. En qué consista el carácter de dicha introducción, es lo que deberá verse a continuación, con lo que deberá aclararse el carácter general de la investigación y la idea previa acerca de los medios con los que se pretende llevarla a cabo.

§ 3. Carácter, límites y sentido metódico general de la investigación.

¿Qué es, pues, lo que se quiere hacer con el tema escogido, y cómo se pretende llevar a cabo esto? Lo que se quiere hacer es realizar una introducción al tema propuesto y a saber, una muy particular, una introducción en los “fundamentos”. Habrá que aclarar el sentido tanto de la introducción cuanto de los fundamentos que se pretenden introducir.

Pero primero, fijemos con una mayor determinación qué es lo que propiamente será el tema de la investigación.

a) La intencionalidad en la Filosofía Trascendental de Ideas.

Como se sabe, la obra de Husserl atraviesa por varios períodos diferentes en un sucesivo renovarse a sí misma a partir de una autoexaminación crítica, desde la *Filosofía de la Aritmética* en 1891, hasta *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* en 1936. Los intérpretes más consagrados de su obra se han esforzado por lograr una correcta división de ese continuo, que sea capaz de reflejar con justeza los momentos esenciales de la evolución de su pensamiento filosófico³.

Acá no es necesario que nos ciñamos a ninguna de esas periodizaciones⁴: nos centraremos en el período del primer establecimiento del giro *trascendental* de la filosofía de Husserl, que va desde 1905 hasta cristalizar, en 1913, en *Ideas acerca de una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*. Fundamentalmente, nos centraremos en la destacada obra que acabamos de señalar, tomando en consideración, sin embargo, un amplio espectro de obras del filósofo, y en particular algunas de dicho período.

La justificación de la elección de este período guarda relación con dos razones principales:

1.- La necesidad de acotar a un cierto período o a una cierta obra la inmensa obra de Husserl, que para el nivel actual de estudios del autor de este trabajo resulta inabarcable. Por lo demás, es sólito que así se proceda. Muchos de los trabajos investigativos actuales suelen remitirse a un período concreto de la obra de un autor, más que a la obra entera del mismo. Con esto se justifica la elección de un período acotado que se centra particularmente en *una* obra.

2.- La cuestión de por qué se ha elegido el período de 1905-1913, y particularmente, el texto de *Ideas*, tiene que ver con la comprensión general de la filosofía de Husserl que aquí se ha logrado. Según esta, el giro fenomenológico es, de acuerdo a su sentido íntimo, un giro trascendental, si se comprende bien a sí mismo. El trascendentalismo sería, según esto, el destino oculto del paso de una concepción psicologista a la Fenomenología⁵.

Nos parece que precisamente la importancia de este primer período trascendental radica en que con él se consuma la tendencia propia del pensamiento de Husserl, la que, una vez instalada, quedará rigiendo hasta el final de sus días como piedra fundamental que recibirá, no obstante, nuevas y continuas complementaciones, matizaciones, y revisiones. En este sentido, se ha querido centrar los esfuerzos en un estadio central e intermedio del pensamiento de Husserl, lo que permitiría, eventualmente, hacer con facilidad los

³ Cf., Mohanty: 1995; Walton: 1993a.

⁴ Con todo, el trazo que realizamos aquí viene a coincidir con el trazo realizado por Walton en relación con el primer período de la Filosofía Trascendental anterior al giro que supone la orientación *genética* posterior a *Ideas* (1993a, pp.12-14).

⁵ Cabe tener presente que para el tiempo de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) una comprensión esencial del método fenomenológico y de ciertos contenidos básicos y concretos de la Fenomenología ya se había logrado, mas la orientación trascendental como implicancia fundamental y decisiva de estos descubrimientos no tenía aún lugar. Es posible interpretar el sentido interno de la evolución del pensamiento de Husserl en términos de una continuidad (cf., Mohanty: 1995, pp.46-47), y en ese horizonte decimos aquí que el giro trascendental estaría anticipado ya con el giro fenomenológico de las *Investigaciones Lógicas*, sin que esto pueda, empero, ser debidamente demostrado en este lugar.

lazos correspondientes, tanto con los períodos anteriores al mismo, como también con los posteriores.

Con respecto al texto particular que se tomará fundamentalmente en consideración, no es necesario decir demasiado: se trata del texto central del período, que con mayor minuciosidad y detalle expone el sistema de la Fenomenología Trascendental en términos de un escrito programático y fundacional, siendo además uno de los referentes principales de toda la obra de su autor. Con esto se justifica ahora tanto la elección del período como la de la obra que principalmente se tomarán en consideración.

b) Límites y contenido general de lo que se va a hacer.

Habiendo acotado ya los límites del contexto del que se va a extraer la tematización acerca de la intencionalidad, es preciso que todavía se aclare con mayor concreción qué comprenden los “fundamentos” de la intencionalidad, de los que aquí se pretende dar cuenta.

En primer lugar, los fundamentos se refieren a aquello que de modo más radical está a la base del planteamiento en cuestión. En este caso, con “los fundamentos” de la intencionalidad en Husserl apuntamos al horizonte y suelo básicos desde donde surge y puede surgir la peculiar tematización que el filósofo lleva a cabo. *Se trata del horizonte y del suelo de su planteo filosófico fundamental.* Ahora bien, si la intencionalidad es por sí misma un peculiar “fundamento” de esta posición, entonces ello quiere decir que de peculiar modo se tratará aquí de los fundamentos del fundamento, esto es, de las cuestiones más básicas que conforman la *posibilidad misma* del establecimiento de la cuestión en el modo en que es hecho. Pero no sólo esto entra en los fundamentos.

En segundo lugar, también funge como fundamento de una doctrina –en cuanto toda doctrina es un hacer del hombre, y como tal, algo histórico– el contexto histórico en el que dicha doctrina tiene lugar. Particularmente, nos interesa aquí la fuente de donde Husserl tomó la idea de la intencionalidad, lo que nos conduce a la idea de intencionalidad tal como estaba presente en el escenario cultural de la época justo *antes* de la apropiación husserliana. A través de la comprensión de esa situación previa, se podrá poner de relieve lo característico de la propuesta husserliana, como también se podrá comprender la dimensión en la que se movía la discusión de la época en torno a la cuestión, y el sentido de las primeras determinaciones que Husserl realiza en ella.

En tercer lugar, es parte fundamental de la doctrina en cuestión *el modo en que en un primer momento ella fue apropiada por el autor del que se trata.* Se trata aquí del modo como el autor se posiciona críticamente respecto de la fuente desde donde toma el asunto del que va a ocuparse. Ser capaz de dar cuenta de esta primera apropiación y posicionamiento crítico permitirá hacer un primer esbozo concreto de la doctrina en ciertos de sus rasgos básicos, como también poder captar la índole del giro que la tematización de la estructura en cuestión toma con el filósofo.

En cuarto lugar, son fundamentos de la doctrina los principios fundamentales en los que ella misma consiste, es decir, los principios básicos y momentos esenciales que a ella misma la constituyen, o mejor: que no son otra cosa que ella misma. Particularmente, los problemas metódicos e interpretativos centrales, relativos a la posición desde la que se hace tema de la doctrina en el autor escogido, resultan de suma importancia a la hora de intentar comprender una doctrina desde un punto de vista fundamental. Al momento de introducir estos fundamentos, se tratará de poder realizar un bosquejo general y esencial

de la estructura temática y de revisar los principales problemas que están implicados en su concepción.

Circunscribimos así cuatro aspectos del todo de los fundamentos de la doctrina de la intencionalidad, cuyo sentido se busca aquí determinar.

c) El carácter del tratamiento del asunto y su sentido metódico general.

Respecto de los fundamentos recién aludidos lo que se busca es realizar una introducción general. Esto implica al menos tres cosas que pasamos a explicitar a continuación.

1.- En este trabajo no se buscará dar cuenta exhaustivamente de todos los problemas que atañen a los fundamentos de la doctrina de la intencionalidad de Husserl. Un propósito semejante escapa por completo a los límites de esta investigación; nos parece, incluso, que escapa a los límites de cualquier investigación que pretenda realizarlo con seriedad. Por lo mismo, el carácter introductorio del trabajo implica que, en vez de querer abarcar todos los aspectos del asunto, se dará prioridad a tratar algunos de ellos que sean considerados principales, proporcionando lo mínimo que haya que tener a la vista de modo de poder lograr el objetivo de presentar la concepción husserliana de la intencionalidad en sus líneas fundamentales y decisivas.

2.- A partir de esto, se entiende que en este trabajo *no se pretende poner al principio una hipótesis de trabajo determinada ni un tesis fuerte que diera a la exposición la tarea de fundamentar*. Este modelo de trabajo académico es sin duda fructífero en sus posibles resultados, mas no es una instancia metódica absoluta, cuya aplicación sea de una necesidad apodíctica en términos del método. De esto deriva que no sea necesario asumir sin más dicho modelo, aun cuando el presente trabajo constituya lo que se llama una "tesis".

Habrá que decir, no obstante, que si al principio nos abstenemos de proporcionar una hipótesis de trabajo o tesis, no es porque no las tengamos, porque en nuestra investigación de Husserl no haya salido nada a la luz que pueda fungir como tal; responde, más bien, a la reflexión metodológica que se ha realizado, en el sentido de que, siendo esta una introducción a una doctrina, hemos preferido comenzar por lo más básico –de modo de poder realizar una exposición sistemática de la posición de Husserl– y no por una hipótesis que presuponga ya diversos momentos estructurales de aquello mismo que se busca introducir. De este modo, a lo largo del trabajo (sobre todo en el capítulo final) podrán apreciarse más de una hipótesis o tesis interpretativa respecto de la doctrina de Husserl –de hecho, en todo momento estará presente la necesidad de llevar a cabo líneas de interpretación respecto de problemas centrales y periféricos–, como también de los asuntos mismos sobre los que esta versa. En algunos de estos casos se hará explícito lo anterior mediante una indicación de dicho carácter en relación con lo expuesto.

3.- Lo último guarda relación con este punto, en el que lo central del sentido metódico general de este trabajo pueda cifrarse: se busca aquí realizar, en la medida de lo posible, una *apropiación* de los fundamentos de la doctrina de la intencionalidad, esto es, una apropiación de los fundamentos de la posición filosófica fundamental de Husserl. ¿Qué quiere decir esto? En las siguientes consideraciones intentamos ponerlo en claro.

Si se dice que se procurará una apropiación de aquello sobre lo que se va a hablar, con ello se dice también que, negativamente, no se busca realizar una repetición de lo dicho por Husserl. Si se tratara de ello, la finalidad de un trabajo como este no podría entenderse sino como un ejercicio sin interés más que para el lo realiza, y ciertamente carente de un

carácter filosófico. Cuando el objetivo es una apropiación, ello implica evitar la paráfrasis, la ciega repetición –muchas veces encubierta– de lo dicho, y evitar el plagio. No buscamos escondernos en los pasajes de la obra de Husserl, como en los pasajes de un laberinto que no conocemos pero nos ha encantado y que queremos a toda costa defender. Queremos que el presente texto sea el testimonio de cómo efectivamente nos hemos adentrado en tal laberinto, lo hemos recorrido, nos hemos familiarizado con él; pero también de cómo, desde esa apropiación, hemos sido capaces de *salir* de él, habiendo, no obstante, *conservado con nosotros ideas claras acerca de su estructura, su sentido, sus bases y sus puntos claves*; y de cómo a partir de ahí ha sido el mismo elaborado.

En este sentido, lo que aquí se diga pretende ser dicho desde una comprensión propia de los *asuntos* de los que se trata. pero con ello va también que *la fuente principal que habilita dicha apropiación sea la lectura e interpretación directas de las obras de Husserl*. En efecto, que se pretenda una apropiación no quiere decir, en lo más mínimo, que aquí se busque explícitamente y como un objetivo fundamental, superara Husserl o ir más allá de él. Si bien estos objetivos poseen una gran dignidad filosófica, no son los que perseguimos aquí. Tampoco quiere decir que lo que presentemos sea una “nuestra versión” de lo comprendido por Husserl y que, en este sentido, la exposición pueda libremente alejarse del sentido de lo dicho por Husserl.

No se intentará nada semejante. *En lo fundamental, la exposición pretende ser fiel al planteo husserliano, poniendo de manifiesto sus elementos centrales*. De estos, habrá algunos que explícitamente hayan sido objeto de la tematización husserliana; otros, en cambio, habrá que sacarlos a partir de lo explícito, *pero manteniéndonos en el horizonte del sentido de la concepción de Husserl*.

Como de lo que se trata es de una auténtica apropiación, no deberá extrañar al lector el hecho de que el trabajo no incluya demasiadas citas directas a las obras de Husserl: se ha preferido dar preferencia a una exposición autónoma que surja desde la comprensión propia de los asuntos. Ello no implica, naturalmente, que las debidas referencias bibliográficas no sean indicadas; el lector deberá poder en todo momento contrastar lo dicho en el texto con los textos de Husserl.

La apropiación que aquí se propone tiene que ver, pues, con la necesidad de asumir la tarea de volver a pensar lo dicho por un pensador, al punto de poder por nosotros mismos ser capaces de interpretar dónde se encuentran los problemas centrales y cómo se articula toda la problemática. Esto es lo que se intentará en la parte principal de este trabajo: *dar cuenta de los problemas centrales del tema propuesto y exponer todo en una articulación sistemática*. Una tarea semejante no puede realizarse debidamente desde una comprensión externa, puramente “doctrinal” del asunto. En tal virtud, lo dicho aquí se condice totalmente con lo que dijimos al principio, acerca del sentido que puede tener una instancia como esta en el horizonte de la educación filosófica.

4.- Respecto de esta apropiación introductoria de los fundamentos de la concepción de la intencionalidad en Husserl, hay un aspecto central por lo que toca a su carácter: se buscará privilegiar, en conjunto con la profundidad del análisis, *la claridad de la exposición*. Esto, sin embargo, puede dar lugar a algunos malentendidos, que intentaremos prevenir con lo siguiente.

La claridad no es sinónima de facilidad de la comprensión o de ninguna característica de la comprensión del eventual lector del trabajo, la que necesariamente dependería de factores externos al trabajo mismo. Claridad no es sinónimo de didáctica. La claridad relativa tiene que ver con la ausencia relativa de oscuridades fundamentales en los puntos centrales

del texto. No debe concebírsele desde un punto de vista psicológico, sino lógico. Por supuesto, la claridad es siempre relativa, nunca absoluta, en el sentido de que no quede nada como objeto de ulterior discusión.

Si se dice que claridad no es sinónimo de didáctica, esto no es por un desprecio de la didáctica, que sin duda no tiene lugar acá. El asunto reside, más bien, en que los recursos didácticos necesariamente deben tomar en consideración cuestiones externas al planteo lógico del asunto. Querer ser didácticos, en el sentido de buscar que el otro pueda aprender mediante el texto, es sin duda algo que se pretende. Lo que no se pretende es llevar la exposición a una simplicidad aparentemente didáctica que nada tenga que ver con el rigor propio y la dificultad propia de las disciplinas filosóficas. Si se tratara de aclarar y explicitar todo de manera exhaustiva, realmente no se podría avanzar mucho en Filosofía. Es preciso, pues, que la claridad lógica del texto sea complementada con una debida disposición comprensora y bagaje filosófico previo por parte del lector. En tal virtud, la introducción que aquí se pretende no tiene el carácter de un texto destinado a la difusión general de la Filosofía; esto es, no está dirigida a un público amplio y corriente, que puede ser totalmente ignorante de las temáticas y métodos propios de la Filosofía. El trabajo está dirigido fundamentalmente a aquellos que tienen alguna relación con la Filosofía, ya sea como un interés secundario o primario. Con esto se relaciona que la claridad que se busca pueda muchas veces resultar oscura. El asunto, para nosotros, es que esa oscuridad sea el fruto de la dificultad misma del asunto y no de oscuridades lógicas de la exposición.

Respecto de los puntos centrales de la exposición, en los que especialmente se buscará lograr claridad, considérese que no entra en los objetivos de una introducción general el poder dar cuenta detallada y radicalmente de los mismos. Téngase en cuenta que a autores, que han procurado el máximo rigor conceptual y la máxima claridad lógica, muchas veces se los tilda de “oscuros”, como es el caso de Aristóteles, Kant o el mismo Husserl. Si esto es así, entonces pueda el lector conceder que en los puntos más álgidos de la exposición queden siempre ciertas cuestiones por profundizar. Con todo, justamente en esos puntos álgidos, se procurará llevar al extremo el carácter apropiativo de la exposición y la exigencia de la claridad.

5.- Por último, por lo que hace al rol de la bibliografía secundaria en la presente investigación, tómese en cuenta la siguiente. Lo central de la tarea propuesta consiste en realizar una introducción general de carácter apropiante a la doctrina de la intencionalidad de Husserl. En esa medida, intentamos exponer las líneas fundamentales del asunto desde la comprensión propia que se haya alcanzado a partir de la investigación. En este sentido, la bibliografía secundaria no tendrá un papel principal –en el sentido de que sea un objetivo principal de este trabajo realizar un debate crítico con las interpretaciones actuales del tema que se ha escogido–, sin ser, no obstante, dejada parcialmente de lado o totalmente omitida.

El trabajo supondrá, de esta forma, la lectura de ciertos momentos importantes del todo de la bibliografía secundaria disponible, cuyo inclusión íntegra es, por razones obvias, imposible. Se tratará de, sobre todo en ciertos puntos decisivos, tomar una posición crítica –en sentido amplio– respecto de esas interpretaciones, de modo de poder contrastar la posición sostenida con aquellas que otros intérpretes han facilitado. Al final del texto podrá revisarse una lista completa de los textos tomados en consideración.

Con lo anterior, delimitamos los puntos principales que nos permiten comprender el carácter de la investigación que ahora se introduce, así como también su sentido metódico general. Queda sólo referirnos a la estructura concreta del trabajo, teniendo en cuenta lo ya dicho, y revisando las razones metodológicas que determinan esta estructura. Con ello, la introducción del trabajo se podrá dar por terminada.

§ 4. La estructura del trabajo y sus fundamentos metodológicos.

La totalidad de este trabajo está dedicada a posibilitar y realizar la exposición y caracterización general de la doctrina de la intencionalidad de la conciencia tal como la concibe Husserl en el contexto general de su proyecto filosófico fundamental. A través de la tematización y del camino que el tema como hilo conductor determine, se pretende que efectivamente ciertos momentos esenciales del planteo filosófico fundamental de Husserl de la época de *Ideas* puedan ser aclarados.

Para poder comprender el *sentido del método* que ha de determinar la exposición que corresponde a este trabajo, es preciso comprender la pregunta por el *objetivo fundamental* que en él se establece, como la pregunta decisiva. La respuesta de esta pregunta consiste en que la puesta al descubierto de la estructura de la *intencionalidad* en su sentido característico, el delineamiento de sus rasgos fundamentales y las implicancias más importantes que de esta caracterización emanan, constituyen el conjunto de problemas que determina ese objetivo fundamental, el que, en cuanto tal, determina desde el principio el procedimiento efectivo que la exposición ha de seguir, esto es, el conjunto de decisiones metódicas concretas, en tanto que determinadas por un sentido unitario, que llamamos *método*.

De esta manera, se comprende que la exposición no comience inmediatamente haciendo tema de aquello que es tomado como su objetivo fundamental, y que necesite de ciertas indicaciones previas, cuya función sea la de precisamente *preparar* el *horizonte* de la tematización principal. Si se ha de hacer el intento de dar cuenta, en sus rasgos fundamentales, de la idea de la intencionalidad en el pensamiento de Husserl, conviene, pues, que se comience por proporcionar un *bosquejo general de proyecto filosófico fundamental en el que surge*, como de su suelo más propio, *la intencionalidad como tema filosófico fundamental*. Por esta razón, el primer capítulo tratará de modo general sobre el proyecto filosófico de Husserl, tal como este aparece en el programa fundamental de las *Ideas*. Valgan las razones dadas más atrás para la justificación de ello. La elección concreta de las cuestiones tomadas en consideración está al servicio, como debe ser ya claro, del objetivo de poder tematizar de manera suficiente la intencionalidad como para que ella aparezca en sus rasgos y fundamentos esenciales.

Pero, además del proyecto filosófico en el que surge la cuestión de la intencionalidad en Husserl, resulta también conveniente conocer el *planteo concreto que históricamente fue determinante, como punto de partida, para el desarrollo peculiar que el filósofo le dio*. Se trata de aquello que Husserl recibió, no para quedarse sin más con ello, sino para apropiárselo principalmente; y que, de este modo, habiéndolo transformado, dejaría luego como legado: la tradición en la que Husserl encuentra el problema de la intencionalidad, a saber, en el autor que específicamente la ubicó como una cuestión principal, Brentano, haciéndola ascender desde un plano en el que aparecía como una cuestión importante –o a veces muy importante–, pero aún así sin la dignidad suficiente como para erigirse como un principio ontológico y epistemológico fundamental –ni mucho menos como para devenir *tema* de una *investigación de primer rango*–, a un plano fundamental –en el que, no obstante, tampoco alcanza la radicalidad en la comprensión del rol que filosóficamente juega para la Filosofía y el conocimiento en general, y de su consiguiente rendimiento para los mismos, que alcanzará después con Husserl.

El segundo capítulo consiste así en una más o menos sucinta exposición del problema de la intencionalidad tal como es formulado por Brentano, esto es, tal como Husserl lo encuentra en la tradición viva en la que el filósofo. No hace falta, pues, que aquí se haga un análisis extenso del rol que juega la intencionalidad en la filosofía de Brentano y de cómo ella es concebida en esta; orientada, como está, a la cuestión de la intencionalidad en Husserl, la exposición necesita sólo mostrar en sus líneas generales el planteo de Brentano, para poder contar con la base con la que se encontró Husserl por lo que respecta al problema de la intencionalidad, lo que permitirá, luego, hacer ver los primeros rasgos característicos del planteo husserliano a luz del contraste de ambos planteamientos.

En el tercer capítulo se comenzará a tratar concreta y temáticamente el problema de la intencionalidad, pero a partir de una revisión del modo en que Husserl se apropia de la concepción de Brentano, esto es, el modo en que se *plantea críticamente* frente a ella. Para ello, se comenzará indicando los méritos que Husserl encuentra en el planteo de Brentano, para luego dar lugar a los errores que Husserl encuentra con relación a dicho planteo, todo esto según como da cuenta de ello sobre todo en las *Investigaciones Lógicas* –por razones que se darán más adelante. Con esto, se intentará a la vez mostrar los primeros rasgos peculiares del planteo de Husserl, de modo de poder preparar una tematización directa al respecto.

Esto ocurrirá en el cuarto capítulo, que buscará dibujar en sus líneas generales el fenómeno de la intencionalidad desde el punto de vista puramente fenomenológico, teniendo también que tratar específicamente y en detalle ciertas cuestiones principales del modo en que Husserl concibe la intencionalidad desde dicho punto de vista. Además de esto, se aunará todo lo dicho en un esquema comprensivo de los distintos “momentos estructurales” de la exposición de la concepción, y con una indicación de la consecuencias que una concepción semejante representa para el panorama filosófico que la vio nacer.

A luz de lo dicho, la estructura del trabajo en parte principal estará constituida por cuatro capítulos, quedando todo dispuesto de la siguiente manera:

1. Capítulo primero: el proyecto filosófico de Husserl en las Ideas y la intencionalidad.
2. Capítulo segundo: La concepción brentaniana de la intencionalidad como marco teórico previo de la apropiación de Husserl.
3. Capítulo tercero: la apropiación de la intencionalidad por parte de Husserl desde la crítica al planteo de Brentano.
4. Capítulo cuarto: la intencionalidad de la conciencia en la filosofía de E. Husserl.

Con lo anterior, queda aclarado preliminarmente el sentido metódico de todo el trabajo, así como también delineado su plan concreto de trabajo. Damos lugar, así, al primer capítulo de la parte principal de esta investigación.

Capítulo primero: el proyecto filosófico de Husserl en las *Ideas* y la intencionalidad

Introducción

En el primer capítulo de este trabajo, acerca de *la intencionalidad de la conciencia en la filosofía de E. Husserl*, se trata de poder dibujar en sus líneas generales el horizonte interno en el que tiene lugar el surgimiento de la intencionalidad como tema fundamental de la Filosofía. Este horizonte no es otro que el *proyecto filosófico fundamental* de Husserl.

Como la pretensión de dar cuenta *cabal* de la posición filosófica fundamental de un pensador como Husserl es exagerada para un trabajo de esta índole –y de hecho, escapa al alcance de su autor–, se trata simplemente de delinear *lo mínimo* que haya que tener a la vista para una correcta y fundada comprensión del sentido de la intencionalidad en el pensamiento de Husserl.

De este modo, lo primero de lo que debe hablarse, en orden de comprender mínimamente, en su sentido general, el proyecto filosófico de Husserl, es de *idea básica y general desde la que surge el intento de hacer Filosofía*, tal como este intento tiene lugar en Husserl (§ 5). En este sentido, es preciso caracterizar *la peculiar actitud que a juicio de Husserl caracteriza a un intento genuinamente filosófico*. Con ello se llega a la cuestión de *la importancia que para nuestro autor tiene el establecimiento de un adecuado y legítimo punto de partida para la Filosofía* (§ 6). Ahí se ve que no es sino la *Fenomenología* –la ciencia que él justamente busca fundar y desarrollar por vez primera– *la ciencia que para Husserl ha de constituir el comienzo absoluto del conocimiento, esto es, ser la “Filosofía Primera”* (§ 7). Al mismo tiempo, se destacaran las dificultades que este planteo acarrea. Por esta senda, se llega a la tarea de una caracterización general de la Fenomenología (§§ 8-14). En primer lugar, *se la caracteriza como ciencia eidética* (§ 8). La explicitación de esta determinación acarrea, por una parte, el hacerse cargo de *la cuestión de la distinción entre dos tipos fundamentales de intuición: la individual y la esencial* (§ 9); y por otra, de la cuestión de *la diferencia entre hecho y esencia* (§ 10). En segundo lugar, se caracteriza la fenomenología como *ciencia de la conciencia pura* (§ 11). Ahí aparece la cuestión de cómo se determina el campo temático de la Fenomenología, a partir del *problema de la dubitabilidad del mundo real y de la indubitabilidad de la esfera inmanente, y de su rendimiento propio* (§ 12). Luego se añade la caracterización de la Fenomenología como *ciencia trascendental de la conciencia trascendental* (§ 13). Finalmente, habiendo delimitado en general su campo temático, queda todavía por caracterizar el *modo del tratamiento* de dicho campo: *se la caracteriza como ciencia descriptiva de la conciencia trascendental* (§ 14). Lo anterior pone a la exposición en condiciones de mostrar *cómo la Fenomenología puede sostener su carácter “fundamental” con respecto a todo otro conocimiento* (§ 15). En ese punto ya se hallará preparado el terreno para dar paso a *la presentación de la intencionalidad como tema fundamental de la Fenomenología*, tal como a esta se la habrá caracterizado a lo largo del capítulo (§ 16).

§ 5. El sentido del intento de hacer Filosofía en Husserl. Ciencias de la actitud dogmática y ciencias de la actitud filosófica.

Largo tiempo antes de Husserl apareció en la Historia de la Filosofía la comprensión de que la posibilidad de ganar una comprensión auténtica, radical y sistemática de lo que la Filosofía sea, depende de que, en primer lugar, hayamos *efectivamente* hecho filosofía; que, luego de esfuerzos reiterados a lo largo, tal vez, de la vida entera —o de buena parte de ella—, hayamos podido *entrar* propiamente en el ámbito de la Filosofía, para así, desde esa familiaridad que sólo un contacto *directo e interno* puede brindar, tener la posibilidad no de hablar *sobre* ella, sino *desde* ella, desde la realización que ella ha alcanzado en nuestra comprensión. Por esto, se comprende que la tarea principal y de máxima importancia filosófica, consistente en señalar qué es la Filosofía —cuál es su sentido, su estructura y sus métodos—, haya sido tenida como una tarea *final*, última —pero no por ello menos importante. Así, por ejemplo, en Hegel, así también, por ejemplo, en Husserl.

Sin embargo, esta constatación acarrea una dificultad importante, de la que es preciso hacerse cargo, si es que uno pretende hacerse camino a la Filosofía. Esta es: ¿cómo puedo siquiera ponerme en camino a la Filosofía, con la esperanza de algún día entrar en ella, si no sé lo que esta sea, y si, en efecto, máximas autoridades han proscrito la posibilidad de una aclaración *inicial* acerca de su sentido último y concreto quehacer? En la pregunta resuena un eco de la vieja objeción escéptica según la cual si conozco, entonces no tiene sentido buscar; mas si no conozco, también es un contrasentido que pueda *siquiera* ponerme a buscar, objeción, que revestida de un sentido y orientación diferentes, tantos frutos dio nada más y nada menos que a Platón, en los inicios de la Historia de la Filosofía, de cara al problema de cómo es posible el conocimiento.

Ciertamente, es preciso que nos pongamos de camino a la Filosofía bajo el alero de una *cierta idea general* de lo que la Filosofía sea. Así en Hegel, así, también, en Husserl.

Pues bien, la idea previa que sirve a Husserl de impulso para emprender la tarea de ponerse en camino a la Filosofía es *la idea de un conocimiento que se haga cargo, de manera completamente radical, de todos los problemas relativos a su propia fundamentación última*; es la idea de una *responsabilidad radical* del conocimiento, en la que nada que funja como cimiento de ese conocimiento sea, sin más, aceptado, sin previo examen crítico de su validez y de su legitimidad.

Frente a lo que llama las *ciencias de la actitud dogmática*, que por su propio modo de ser necesitan *presuponer* ciertos fundamentos principales de su ámbito, en los que este último, de comienzo a fin, descansa, sin que luego puedan nunca, en tanto las ciencias dogmáticas que son, volver sobre esos fundamentos —hacer tema de ellos, revisándolos críticamente y fundándolos de manera radical; frente a estas ciencias de la actitud dogmática, se hallan las *ciencias de la actitud filosófica*, que son aquellas en cuya esencia va la necesidad de, como la más principal de sus tareas, volver sobre los fundamentos mismos de su quehacer, como del ser y del conocimiento en general, para así ser capaces de edificar una construcción sólida, que merezca con todo derecho y rigor el nombre de conocimiento, de ciencia, o en uno: de conocimiento científico.

La idea motriz de la filosofía en Husserl —en el doble sentido de que da impulso al hacerse camino hacia la *efectiva* Filosofía, y es, al mismo tiempo, una idea sobre el sentido más general de la Filosofía misma, y que sólo por ello puede dar un genuino impulso—,

esta idea es *la idea de un sistema de conocimiento apodícticamente cierto, de validez eidética fundada, en último término, no en demostraciones ni pruebas, sino en la intuición que dona originariamente lo que es*. Qué quiere decir todo esto, se verá en detalle en las consideraciones siguientes.

§ 6. La importancia fundamental de un adecuado y legítimo punto de partida de la Filosofía.

Dentro de esta idea motriz de la Filosofía hay una cuestión principal, que ha gravitado en la Historia de la Filosofía a lo largo de la Modernidad, de manera notable desde Descartes hasta Heidegger (concretamente, hasta el “primer” Heidegger). Se trata de *la cuestión de la necesidad de asegurar un correcto punto de partida para el todo del conocimiento* –al que antiguamente se designaba, de hecho, pura y simplemente, Filosofía. En otras palabras, se trata del esfuerzo metodológico por ganar las indicaciones claras y precisas que permitan inequívocamente dar con una auténtica “Filosofía Primera”.

Si en la Antigüedad este nombre fue guardado –en Aristóteles, que fue quien acuñó por vez primera esta expresión– para la ciencia de mayor dignidad, aquella “divina” en un doble sentido –a saber, porque de un lado su objeto no es sino precisamente lo más digno y elevado, lo divino o Dios, y de otro, porque un tal conocimiento sólo un dios es concebible que pueda tenerlo⁶–, parece ser que, a ojos de los filósofos modernos, esta misma –la Filosofía Primera o Metafísica *antigua*– fue llevada a cabo de un modo “ingenuo”, lo que quiere decir: sin el suficiente trabajo metodológico previo en aras de conquistar el ámbito temático, sus límites y la índole y maneras concretas legítimas de su efectivo proceder. Sin que aquí haya un pronunciamiento sobre esta cuestión, se quisiera destacar, sin embargo, que parece ser claro que la “preeminencia” de la filosofía primera moderna la gana esta precisamente del cuño “universal” con que la antigua es revestida por Aristóteles y anteriormente por Platón.

La cuestión del comienzo es, con todo, una cuestión propiamente moderna, y en el caso de Husserl, *la cuestión decisiva*, si tenemos en cuenta sus palabras, en un pasaje en el que poco después declara de él mismo que, habiendo desistido del afán de llegar a ser un filósofo, se contenta al menos con ser un “efectivo principiante”. Las palabras son las siguientes:

Faltando a los proyectos filosóficos de la tradición la sensibilidad para la gravedad del punto de partida, faltó lo primero y lo más importante: el suelo ganado originariamente y por sí mismo, que es el peculiarmente filosófico, y con ello, aquella solidez y autenticidad de las bases, que es lo que único que hace posible la auténtica Filosofía.⁷

Es desde este horizonte que deben entenderse los esfuerzos metodológicos siempre nuevos del autor a la hora de fundar su filosofía primera, la que no llama de otra manera que *Fenomenología*. *Fundar la Fenomenología quiere decir: hacerse cargo de la cuestión del correcto punto de partida de la Filosofía, entendida esta como saber radical que toma responsabilidad última en todos los problemas del conocimiento* –donde el genitivo

⁶ Cf., Aristóteles, *Met.*, A,2, 983a 5-11.

⁷ *Hua V*, p. 161 (394).

es a la vez subjetivo y objetivo: se trata de problemas ontológicos y gnoseológicos respectivamente; despejar todas las dificultades y diseñar la topología de este comienzo mediante indicaciones claras y distintas.

En este contexto, son de fundamental importancia dos directrices esenciales que en el planteo metodológico de Husserl guían esta búsqueda del correcto y auténtico punto de partida. Estas son: primero, que en la búsqueda se realiza una primera *epoché* o reducción *filosófica*, consistente en que todas las teorías filosóficas previas son puestas a un lado, de tal modo que el filósofo se abstiene totalmente de juzgar acerca de ellas. Esto no impide, no obstante, que pueda hacer referencia a doctrinas o corrientes filosóficas reales, hacer paralelos, etc. Lo decisivo es que dichas teorías no serán *fuentes de derecho* para ninguna afirmación de la Filosofía cuyo auténtico punto de partida se busca⁸. Segundo, que *el supremo tribunal capaz de sancionar la verdad de una proposición o teoría, esto es, la fuente última de todo conocimiento y de su acreditación no es otra cosa que lo dado inmediata, directa y originariamente a la visión*⁹ –dicho en célebre expresión: “¡las cosas mismas!”. Esto es, lo que Husserl –siguiendo a la tradición– llama la *intuición*. Sobre todo esto se ahondará más adelante.

§ 7. La idea de la Fenomenología como Filosofía Primera. Dificultades básicas de este planteo.

Como se anticipaba ya en lo anterior, no es sino precisamente la Fenomenología la ciencia que para Husserl ocupa el lugar de la Filosofía Primera. Una afirmación como esta puede parecer al lector ingenuo la expresión de un punto de vista particular –y pretencioso– acerca de la Filosofía –de lo que es, de lo que debe ser. Pero todo el que conozca aunque sea mínimamente el trabajo de Husserl ha de saber de las dificultades *enormes* de las que su autor necesita hacerse cargo –y de hecho, lo hace o al menos lo intenta–, relativas a su legítima acreditación.

En primer lugar: ¿Qué es la Fenomenología? Al momento de escribir sus *Investigaciones Lógicas*, ciertamente *no había “la” Fenomenología*. No se trata con ella de una ciencia preexistente a la que se quisiera elevar al rango de Filosofía Primera, como pudiera ser quizás el caso de la Lógica en el Logicismo, o la Física en el Fisicalismo. Ni siquiera se trata de un ámbito temático previamente desarrollado al que se le quisiera implementar un revolucionario método de tratamiento. *Método y ámbito temático* son cosas que, para la Fenomenología, *hay que partir ganando*. En estas circunstancias, se ve que la pretensión de hacer de la Fenomenología la Filosofía Primera no es una tarea fácil. Husserl necesita ganar *ideal y expositivamente* tanto el ámbito temático de la ciencia que pretende como Filosofía Primera, como la metódica correcta de su tratamiento. En este sentido, los auténticos “prolegómenos” de la Fenomenología, que en *Ideas 1* constituye sobre todo la sección segunda completa¹⁰ –aunque también pudiera considerarse la obra entera como tal–, vienen a ser el requisito insoslayable e irrenunciable de un “*principio del principio*” –que Husserl anhelaba asegurar más que todo. He ahí su fundamental importancia metodológica.

⁸ Cf., *Hua III/1*, § 18, pp. 39-40 (46-47)

⁹ Cf., *Hua III/1*, § 19, 24 p.43, 51 (50, 58).

¹⁰ Cf., *Hua III/1*, §§ 27-62, pp. 56-134 (64-144).

En dicha segunda sección, intitulada “*La meditación fenomenológica fundamental*”, Husserl se hace cargo de establecer una serie de cuestiones efectivamente fundamentales, entre las que destaca la ganancia del ámbito temático de la Fenomenología, a través –y esta es otra cuestión fundamental– del “*método de las reducciones fenomenológicas*”. A través de la progresiva fijación del *sentido íntimo* de este método, Husserl llega a deslindar y legitimar el ámbito temático de la Fenomenología: *el ámbito de la conciencia pura trascendental*. Qué significa todo esto, será tratado más adelante en tratamientos temáticos específicos. Por lo pronto, baste con dejar en claro y subrayar que la Fenomenología de Husserl trata sobre *un* determinado ámbito del ser, una *región* de ser, que es la región de la conciencia –si bien trascendental y eidéticamente reducida–; y que esta región es una *aútica* región¹¹, si bien una región *sui generis*, una “*protoregión*”¹²: en términos lógicos, una región *material* –es decir, una región constituida por un determinado *contenido quiditativo*, o si se quiere, una región *real*¹³.

Ahora bien, siguiendo este último hilo conductor, surge otra dificultad respecto de la pretensión de hacer de la Fenomenología la Filosofía Primera. Se trata de la siguiente: ¿cómo es que una disciplina *material* puede pretender ser la Filosofía Primera, es decir, una filosofía cuyos conocimientos competan al interés de todo otro conocimiento? ¿No es que acaso pertenece a las disciplinas formales, a cuyo conjunto sistemático se le ha dado desde antaño el importante nombre de *Mathesis Universalis*, el privilegio de constituir toda –o mejor dicho, de acuerdo a su propia idea: *la única* Filosofía Primera con buen sentido, i.e., auténtica, dada la ejemplaridad con que satisfacen los requerimientos de universalidad, necesidad y fundamentalidad con respecto a todo otro conocimiento?

Es taxativo que la consideración de estas preguntas puede –y debería– dar lugar a una investigación temática autónoma, la que aquí no se intentará. Sin embargo, para intentar hacer ver la manera como Husserl se hace cargo de ellas, es necesario ahondar en la caracterización de la Fenomenología, lo que se hará en los párrafos que siguen a continuación. No se intentará, no obstante, realizar una aclaración exhaustiva de las determinaciones que se van a ofrecer, sino sólo dar indicaciones que sean suficientes para formarse una primera idea introductoria acerca del carácter que para Husserl ostenta la Fenomenología.

§ 8. La Fenomenología como ciencia eidética de la conciencia.

La primera caracterización que Husserl realiza acerca de la Fenomenología en la primera sección de *Ideas*, a saber, que la Fenomenología es una ciencia *eidética*, se funda en la distinción que el autor establece entre *hechos* y *esencias*, y correlativamente, entre *ciencias de hechos* y *ciencias eidéticas*. De hecho, toda la sección primera del libro está dedicada a

¹¹ Cf., *Hua III/1*, § 33, p.67 (75).

¹² Cf., *Hua III/1*, § 76, p. 159 (169).

¹³ Aquí sin embargo, habría que tomar los términos con mucho cuidado. Real no quiere decir aquí que la región sea algo real [alemán: real], ni que los objetos subsumidos en ella sean concebidos como reales en este último sentido, sino, atendiendo a la etimología: real, relativo a una res, esto es, una región cuyo contenido no es una mera forma vacía y por lo tanto absolutamente universal, sino *algo* determinado, una cierta *cuestión* irreductible a una pura forma o a otra cuestión diferente.

la cuestión de la posibilidad de las esencias y su conocimiento, tal como lo delata el nombre de la misma¹⁴.

Por eso, lo primero que habría que aclararse para poder entender el sentido de esta primera caracterización de la Fenomenología –la Fenomenología como ciencia eidética–, son las mentadas distinciones entre hecho y esencia, y los tipos de ciencias correspondientes. Comencemos con lo relativo a los hechos, para desde ahí intentar dar el paso hacia las esencias.

Un hecho es algo *individual*; es el ser y el ser-así de una cosa *real*¹⁵ o un estado de cosas reales; algo, pues, que se ubica en un determinado momento del tiempo –dotado de una cierta duración– y en un determinado lugar del espacio. Si bien no solemos en castellano decir de una persona, por ejemplo, que sea un hecho, ciertamente el uso de esta expresión en alemán comporta la posibilidad de que entendemos que una persona sea un hecho, o más precisamente, que su ser sea un ser de hecho, y su ser-tal un ser-tal de hecho. Personas, situaciones, eventos históricos, pero también estados de ánimo de personas reales, palabras, leyes e instituciones son, por dar sólo algunos ejemplos, hechos en el sentido de Husserl. Así las cosas, parece que *todo* pudiera ser un hecho, con lo que la determinación del concepto se disuelve. Por ello, veamos aún un par de determinaciones *esenciales* sobre los hechos.

Además de ser algo real-individual, un hecho es:

1.- Algo que por principio puede darse en una *intuición originaria individual*, lo que equivale a decir: en una *percepción*.

2.- Algo cuya *esencia* es ser *contingente*.

En lo que sigue se procederá a aclarar ambos puntos en su sentido e implicancias.

§ 9. Intuición individual e intuición esencial.

Para Husserl, la instancia última en que se funda, en último término, todo el edificio del conocimiento, de acuerdo con su sentido más propio, es lo que llama la *intuición*. Así lo deja taxativamente claro en el siguiente pasaje, que se encuentra en el segundo capítulo de la primera sección de *Ideas*, dedicado este al tratamiento de los “malentendidos naturalistas” que podrían entorpecer la comprensión acerca de la idea de la Fenomenología: “el “ver” inmediato, *mas no meramente el sensible ver empírico, sino el ver en general en cuanto conciencia que dona originariamente, sea de la especie que sea, es invariablemente la última fuente de derecho de todas las afirmaciones racionales*”¹⁶. Esta idea es de tal

¹⁴ Cf. *Hua III/1*. § 1, p. 7 (17).

¹⁵ En un primer momento, parece que “real” e “individual” son determinaciones que coinciden, que se cubren recíprocamente. Incluso, puede llegar a pensarse que serían dos aspectos de algo “mismo”; dos momentos de una única entidad. Sin embargo, ulteriormente es posible ver con plena evidencia que se trata de conceptos que pertenecen a *dimensiones diferentes*, y que por lo tanto no sólo no coinciden necesariamente, sino que son *combinables*, al menos desde el punto de vista de su pura posibilidad lógica. Así, por principio es posible concebir “realidades” individuales y no-individuales, como también “individualidades” reales y no-reales. Con todo, de momento no hace falta en este punto de la exposición llevar a cabo la diferencia; inclusive, es conveniente, para captar el *sentido natural* del “hecho”, que de momento no se lleve a cabo la diferencia.

¹⁶ *Hua III/1*, § 19, p.43 (50).

importancia en el planteo de Husserl, que un poco más adelante, en el mismo texto, la llama “el principio de todos los principios”¹⁷.

Ahora bien, esta intuición puede ser, de acuerdo con Husserl, de dos especies –y he aquí una cuestión medular de su planteamiento: *individual*, i.e., empírica, relativa a los hechos, o bien *esencial o eidética*, i.e., *a priori*, relativa a las esencias. Antes de distinguirlas en lo que cada una tiene de propio, conviene hablar acerca de lo que pertenece a toda intuición en general. En general, una intuición es un modo de acceso a lo que es en el que ello se muestra *como estando de cuerpo presente*, aparece como “dado”, aunque en distintos grados de claridad¹⁸. Una intuición de máxima claridad es lo que Husserl llama una intuición “originaria”, mientras que hay intuiciones oscuras o ya derechamente “intuiciones” que han dejado de serlo. Esto podrá ponerse en claro mediante un par de ejemplos.

Puedo yo observar *este* papel que tengo en mi mano, mirarlo de frente. Es un papel de tales y cuales características, cuyo *estar aquí delante* mío es un *hecho* para mí en este momento. No me cabe duda de que el papel existe y de que tienes tales y cuales características, pues *lo veo*. Veo cómo es, en sentido amplio, no sólo cuando lo observo a través de la vista; también cuando lo toco, “veo” cómo es. Pues bien, puede que entonces yo deje debajo de otros papeles este papel que estaba mirando, tomando ahora en mi mano un libro. Puede que algo me haga volver a pensar en el papel que antes me ocupaba; sigo estando “seguro” de que existe y de que sus características son tales y cuales; sin embargo, ya no lo tengo ante mí, de cuerpo presente, por lo que en verdad ya no puedo estar seguro de su ser y su ser-tal en el mismo sentido que antes, cuando lo veía directamente (hay que notar que entonces la certeza tampoco era absoluta, ya que, por ejemplo, podía padecer yo de una alucinación –como Descartes se encarga de dejar en claro de múltiples modos en las

¹⁹ *Meditaciones*. Podría ser que acaso la luz que me alumbraba durante mi experiencia deje de hacerlo. Estando casi oscuras, saco de nuevo el papel, pero ya no lo veo *claramente*; lo veo sólo de manera *oscura*, tanto que incluso puede confundírseme con otras cosas o papeles; entonces, no sólo no me es *claro*, sino tampoco *distinto*.

Aquí el otro ejemplo: pienso en la idea de un triángulo. Sé de memoria –i.e., porque me han dicho que así es– que hay 3 clases básicas de triángulos: equiláteros, isósceles y escalenos. Ahora bien, puede que yo deje de decirme esto a mí mismo en una mera repetición de lo escuchado, y que me decida a mirar qué es un triángulo, y entonces *vea con claridad* que, efectivamente, sólo puede haber estas tres posibilidades, a saber que sus tres lados sean iguales, que dos de ellos sean iguales, o que ninguno sea igual. Puede que luego deje de pensar en el triángulo, y entonces repita esto que acabo de ver –que sólo hay estas tres posibilidades y ninguna otra–, pero ahora ya sólo me lo diga, lo “mencione” interiormente, mas sin verlo ya directamente y con certeza –lo que en alemán se dice *Einsehen*, la visión directa y evidenciante de su objeto. Quizás en el intento de volver a este estado de visión certera y directa me confunda en algo, entonces ya no vea con claridad lo que antes me pareció evidente, sino sólo confusamente. Pero puedo siempre, *idealiter*, volver a esa visión clara en la que la cosa se me daba con perfecta certeza.

Aunque se intentaba dar una indicación general sobre el concepto de intuición, y específicamente, sobre sus distintos niveles de claridad, y su diferencia respecto de una no-

¹⁷ Hua III/1, § 24, p. 51 (58).

¹⁸ A este respecto, conviene tener a la vista las palabras de Sokolowsky (2000, p. 34): “La intuición no es algo místico o mágico. Es el simple tener presente una cosa ante nosotros, por oposición a tenerla intencionada en su ausencia.”

¹⁹ Cf., Descartes: 1939, pp. 118-119.

intuición, se han esbozado estos dos ejemplos que corresponden, cada uno, a un ejemplo de intuición individual y a uno de intuición eidética respectivamente. De esta manera, al interpretar cada uno en vistas de cómo perfilan elementos estructurales generales de toda intuición, podrá contarse con la materia para poder distinguir las dos mentadas fundamentales especies de intuición.

En el ejemplo del papel, el papel que veo directamente es el papel que capto en “intuición originaria”, en este caso, la percepción. Este ver, que es la intuición originaria, es, no obstante, el ver de los ojos, pero también el ver de las manos a través del tacto, como queda claro en el ejemplo. El papel que ya no veo, pero “sé” que está ahí –siendo que en verdad no lo sé *directamente*–, es el ejemplo de una mención no-intuitiva, ya que sólo en la *retención* o el *recuerdo*, me aseguro de su ser y de su ser-tal. Sin entrar en esta última distinción, debe quedar, no obstante, claro, que se distingue aquí entre percepción y recuerdo; o entre percepción y retención. Un recuerdo, una retención, una fantasía, una visualización “imaginada”, no presentan a su objeto de manera intuitiva “originaria”. En la percepción, la cosa se me presenta como “ella misma [es Selbst]” y estando “de cuerpo presente [Leibhaftig]”. Esta última característica es la que no observamos en esos otros modos de conciencia recién aludidos. Cuando recuerdo el papel, estoy recordando *el papel mismo y no otra cosa*, pero él no me está delante de cuerpo presente; no me está dado en una intuición originaria. Por lo que respecta al papel que veo con dificultad en la oscuridad, ejemplifica una intuición no originaria, una intuición, que, siendo intuición, es oscura o confusa –en oposición a *clara y distinta*, las ya tradicionales notas con las que Descartes definió su idea de un conocimiento propiamente tal, digno de ese nombre.

En el ejemplo del triángulo, el ver evidenciante que capta las 3 posibilidades indicadas es un ejemplo de intuición, pero aquí, de una *intuición eidética o esencial*. En estricto rigor, no es que yo *perciba* “el” Triángulo –al que ciertamente me refiero como geometra–, y no obstante *puedo ver* –con, de hecho, una certeza de mayor dignidad que la de todo ver empírico, por razones que se indicarán a continuación– *la verdad* de mi pensamiento –en el sentido de *lo pensado*– y de su expresión en un enunciado. El mero repetir, “mentar” tal pensamiento o enunciado representa una forma de conciencia que ya no es propiamente intuitiva, al menos no intuitiva en sentido originario. Por otro lado, cuando me confundo y ya no veo claro el asunto, tengo una intuición que no es, empero, originaria, sino oscura.

De la adecuada captación de la interpretación de ambos ejemplos se desprende lo que cada especie fundamental de intuición tiene de propio, lo que conduce a la segunda cuestión enunciada al final del párrafo anterior, la cuestión de la contingencia de los hechos –y de la necesidad de las esencias.

§ 10. Necesidad de las esencias y contingencia de los hechos.

En efecto, si se observa de cerca, mediante sucesivos ejemplos, qué es lo que tienen de propio cada una de estas formas fundamentales de la intuición, se ve lo siguiente –y este ejercicio es precisamente un ejemplo de intuición eidética: la intuición individual o intuición empírica, es una intuición *de hechos*, lo que quiere decir que aquello que intuye se presenta a la conciencia en su que-es y *sólo eso*. *La cosa intuida se me presenta ella misma y de cuerpo presente, mas su sentido más propio entraña que, por esencia, ella podría no ser*

así, tal como es; la misma cosa podría estar en un lugar primero, y luego en otro; ser de un color primero, y luego de otro, etc.

Es importante destacar que no se trata aquí en absoluto de una discusión acerca del *determinismo* o *contingencia* de las cosas en un sentido *metafísico*; la cuestión se mueve por completo en otro ámbito. Se trata, más bien, del *sentido* que pertenece a un *hecho* en cuanto tal. Kant lo comprende a su manera –una diferente de la de Husserl, diferencia que, sin embargo, no obstaculiza valerse de ella para traer luz sobre el asunto– cuando agrupa las categorías de necesidad y contingencia dentro de las *categorías de modalidad* –esto es, las categorías que describen la relación entre el objeto pensado y la facultad cognoscitiva que lo aprehende²⁰. Contingencia, necesidad, no son pues, *propiedades reales* de los objetos, sino que sólo describen la manera como se posiciona la facultad cognoscitiva respecto de ellos.

Pertenece, pues, al sentido de todo lo que aprehendemos como hecho su *contingencia*: la posibilidad de que lo que se muestra como siendo, y siendo de tal o cual manera, deje de serlo o sea de otra manera. No hay, como se desprende, ninguna *necesidad*, en este sentido preciso, de los hechos, sino sólo *mera contingencia*.

Otra cosa sucede en una intuición de esencias. Cuando veo con claridad una determinación esencial –como las que fácilmente puedo aprehender en el campo de la Geometría o la Aritmética–, no sólo lo intuido se me muestra como siendo así, en su que-
es. Además, se muestra como *teniendo* que ser así; se muestra la *necesidad* de que lo pensado sea de esa manera y no de otra. Empero, ¿en qué se funda esa necesidad? *Se funda en que lo pensado se muestra en su sentido íntimo y peculiar como no pudiendo ser pensado de otra manera, lo que quiere decir aquí: como no pudiendo ser de otra manera.* Cuando me convengo, en el ejemplo del triángulo, de que sólo hay tres posibilidades –que sea equilátero, isósceles o escaleno–, de que estas posibilidades son excluyentes y sin embargo necesarias para todo triángulo, esto de lo que me convengo se me muestra con una evidencia tal que veo que la cosa no podría ser de otra manera; no puedo siquiera pensar propiamente que sea de otra manera.

El primero en ver y exponer esta correspondencia entre el ser y el pensar fue Parménides, dando, con ello, *el impulso fundacional de la tendencia fundamental de toda la Historia de la Filosofía* –por mucho, si bien por ello mismo, que en dicha Historia, y a lo largo de la misma, encontremos posiciones antagónicas en torno a este asunto capital.

Es preciso aclarar que la cuestión acerca de la posibilidad, la índole y el sentido de la intuición eidética podría dar lugar, por sí misma, a un extenso trabajo de investigación –del máximo interés filosófico. No es posible aquí ahondar mucho en el tema. Sin embargo, hay dos cuestiones que conviene comentar, en orden de evitar malentendidos.

La primera es la necesidad de prevenirse frente a una interpretación *psicologista*, *biologicista* o *fisicalista* del fundamento señalado de la intuición eidética. Cuando se dice que la intuición eidética asegura la necesidad del estado de cosas visto en tanto que dicho estado no puede ser *pensado* de otra manera, el sentido de esta proposición no pone el acento sobre el no poder ser pensado, sino que este es índice de que *la cosa misma, por su propia índole y naturaleza, no puede ser de otra manera que de la manera que es.* La imposibilidad del pensamiento, es, pues, la imposibilidad de la esencia. Tal posición acarrea un sinnúmero de dificultades que hay que salvar, sobre todo en la medida en que esta posición se aleja del predominante sentido común “materialista”. Tanto es así, que el mismo

²⁰ Cf., Kant, *KrV*, B 106.

21

Husserl dedica el primer tomo de la *Investigaciones Lógicas* a refutar los malentendidos positivistas y psicologistas que pudieran entorpecer la comprensión de su doctrina. Este no es lugar para ello. Baste con haber dejado claro que según Husserl *la validez* de un cierto conocimiento eidético no se funda en nuestra constitución psíquica, biológica o física, sino sólo en la estructura misma y propia de las entidades ideales a las que dicho conocimiento hace referencia.

La segunda cuestión es la siguiente: si fuera cierto que en los hechos todo es contingencia, mientras que sólo en las esencias hay necesidad: ¿cómo es que pudiera ser posible la existencia de una ciencia empírica de hechos, v.gr., la Ciencia de la Naturaleza – que de hecho existe y cuyo carácter cognoscitivo nadie con buen sentido podría negar? La Ciencia de la Naturaleza establece, sin lugar a dudas, *leyes*, leyes que tienen una validez universal, como por ejemplo, la “ley de la inercia”. Así las cosas, ¿cómo puede decir Husserl que sólo los conocimientos eidéticos poseen auténtica necesidad y universalidad? Para contestar esta objeción, cabe recordar que Husserl mismo distingue entre la “universalidad de las leyes de la Naturaleza” y la “universalidad eidética, incondicionada”²². No niega, pues, que haya universalidad en el conocimiento de la Ciencia Natural; se trata, empero, de ver claro en la índole de esa universalidad. La universalidad de las leyes de la Naturaleza es una universalidad que se refiere a algo *real*, a algo existente: la Naturaleza misma. Es, de esta manera, *ponente*, *positiva*. Dice algo en general que se aplica a todos los individuos reales con los que dice relación. Se refiere, pues, a hechos. Por otra parte, es una universalidad que se ha ganado a partir de la *observación empírica* de la Naturaleza. Esto es lo que llevó a Karl Popper a refutar el concepto de “verificación” y a proponer el de “falsación”, en el contexto de la epistemología²³. *Siempre puede, en efecto, por razones principales, haber un caso empírico que contradiga la ley de la Naturaleza previamente establecida que pretende regularlo*. Esto ocurre porque la ley misma de la Naturaleza fue ganada en primer lugar con *derecho empírico*, que es la más propia y última fuente de derecho del conocimiento empírico *en cuanto tal*. Por lo mismo, siempre puede ser que un curso ulterior de la experiencia revele que lo que siempre había ocurrido de cierta manera, deje de hacerlo; en esto se expresa una de las concepciones fundamentales del *Empirismo*, que sin embargo, a juicio de Husserl –como antes también de Kant– yerra al confundir –no distinguiendo suficientemente– ambos tipos de universalidad.

Mientras que en la universalidad de la ciencia empírica siempre puede presentarse un caso que con derecho empírico contradiga la ley o teoría que pretendía regirlo, y obligue, de este modo, a la ciencia a reformular su planteamiento, la universalidad eidética no es susceptible de sufrir esta refutación por medio de “un caso” que contradiga la ley esencial; esto es así porque esta ley no se refiere a hechos; *no es positiva, no pone nada real, sino que se limita a describir necesidades esenciales*; su objeto son las “esencias”. Pertenece, pues, a la donación de las esencias que estas puedan donarse con evidencia absoluta, “para todos los casos, sin excepción”. En efecto, frente a la *certeza meramente asertórica* de la intuición individual, la intuición eidética proporciona *certeza apodíctica*. Este es el concepto de algo cuyo ser-tal no sólo de hecho me es cierto (certeza asertórica), sino que además me es cierto como *incondicionadamente* universal y necesario.

Habiendo dilucidado el sentido de las expresiones “hecho”, “esencia”, “ciencia de hechos”, “ciencia de esencias”, “intuición individual” e “intuición esencial”, sólo queda

²¹ Cf., *Hua* XVIII.

²² *Hua* III/1, § 6, pp. 19-20 (26-27).

²³ Cf., Popper: 1982.

señalar, en términos generales, en qué relación se hallan, por un lado, los hechos, y por otro, las esencias, y sus respectivas ciencias e intuiciones correspondientes.

Para Husserl, de meros hechos nunca se ganan verdades esenciales. Pertenece a la esencia de estos que no impliquen *por sí mismos* ninguna verdad esencial. Por lo mismo, sostiene que ningún hecho ni ninguna ciencia de hechos puede regir a una esencia o a una ciencia de esencias. Lo que sí puede es proporcionar la *materia básica* sobre la cual se lleva a cabo la intuición esencial –que en cuanto tal, ya no versa sobre ningún hecho, sino sólo sobre esencias, habiéndose valido, no obstante, de hechos dados en una intuición individual. Por el otro lado, toda verdad eidética es de una aplicación apodíctica a cualesquiera cuestiones de hecho. Así, por ejemplo, si es una verdad eidética que los cuatro ángulos de un cuadrado miden 90 grados cada uno, y en la experiencia me topo con un “cuadrado” que no satisface esta exigencia, no pensaré que he encontrado un caso singular que refuta la ley esencial, sino que el objeto que presuntamente es un cuadrado en verdad no es tal.

Los hechos y los conocimientos de hechos dependen, por lo que toca a su validez, de las esencias y de los conocimientos de esencias, y no a la inversa.

Con lo dicho hasta aquí en los últimos 3 párrafos basta para poder redondear el asunto del que se ha venido haciendo tema. La Fenomenología es concebida por su autor como una *ciencia eidética* que versa sobre *esencias*. Esto implica que la Fenomenología no trata sobre *hechos* ni es una *ciencia de hechos*, por lo que tampoco puede entenderse como una ciencia *positiva*. Esto podrá entenderse mejor en las siguientes caracterizaciones, como también lo siguiente: que, dado lo dicho, ha de entenderse que en la Fenomenología opera una “*reducción eidética*”; esto es, que desde una intuición individual de hechos de la conciencia se realiza una modificación según la cual se convierte esta en una intuición esencial, depurando lo dado de todo elemento empírico y dejando, así, lo puramente eidético –universal y necesario– como tema de la descripción fenomenológica. El ámbito de la Fenomenología es pues, como señala Husserl, una “*región de ser individual*”²⁴, pero el *tratamiento* que de esta región se busca es *puramente eidético*, es decir: se trata de *poner de relieve las estructuras que con estricta universalidad y necesidad eidética pertenecen a dicha región de ser individual*.

§ 11. La Fenomenología como ciencia de la conciencia pura.

Si bien la caracterización según la cual la Fenomenología ha de ser una ciencia eidética, es decir, una que trata exclusivamente sobre esencias, teniendo como última fuente de derecho cognoscitivo la intuición eidética, la caracterización de la que se quiere hacer tema en lo que sigue llega a ser tan importante como la anterior –e incluso más, si se toma como índice de la importancia en qué medida caracteriza esencialmente a la ciencia dicha característica y cuán arduo es comprender su sentido preciso.

En efecto, lo propiamente característico de la Fenomenología como ciencia eidética es que ella se comprende como una ciencia a la que esencialmente le va la necesidad de efectuar una “*reducción fenomenológica o trascendental*”. En concreto, el método que Husserl desarrolla para ganar el campo temático de la Fenomenología es –como ya se

²⁴ Cf. *Hua III/1*, § 33, p. 67 (75).

había señalado— el método de las “reducciones fenomenológicas”. Este método pretende ser capaz de deslindar con precisión dicho campo, en el entendido de que esta tarea, por inicial y básica que sea, entraña dificultades importantes, acaso las más grandes y decisivas, tanto así que el propio Husserl, en diversos lugares, se encarga de dejar claro que al menos para él realizarla fue el fruto de esfuerzos constantes y sistemáticos, y que errar en la captación del sentido de ella excluye toda posibilidad de poder “entrar” auténticamente en la Fenomenología²⁵.

En orden de poder comprender en qué consiste la reducción fenomenológica y, correlativamente, de qué estamos hablando cuando decimos que la Fenomenología es la ciencia de la conciencia “pura”, es conveniente comenzar —siguiendo el camino de Husserl— con la elucidación de lo que el filósofo llama la “actitud natural [die natürliche Einstellung]” y la “tesis general de la actitud natural”. Esto se realizará de la manera más económica posible, en el entendido de que la comprensión del sentido de estas decisivas cuestiones depende de la lectura y estudio directos de los textos de Husserl.

La actitud natural, de acuerdo con Husserl, es la actitud básica con la que nos encontramos en el mundo. En esta actitud, comprendemos como de suyo evidente que somos seres humanos que viven en un planeta, la Tierra, y tal como esta, como las estrellas, las galaxias, pero también las piedras, o las células, *somos entidades reales*, que pertenecen a *una única Realidad; una Realidad espacio-temporal*. No solamente comprendemos ya siempre todo esto, sino que también pertenece al mundo de la actitud natural cosas de índole diferente: hay en nuestro mundo instituciones, ideales, sentimientos, literatura, la Historia Universal, etc. Estas cosas también forman parte de la Realidad, aun cuando ellas no sean reales en el mismo sentido que las cosas que se nombraron primero. Todo lo que es la Realidad para nosotros está determinado por diversas instancias, tales como el conocimiento de sentido común que hemos ido adquiriendo a través de la Historia, o el conocimiento científico que habiendo dejado de ser asunto técnico de especialistas, es enseñado a la sociedad en general y apropiado por ella.

Es decisivo que en todas estas cuestiones que forman parte de nuestro mundo natural, aquel en el que vivimos en la actitud natural, hay una referencia a una única Realidad espacio-temporal. La creencia fundamental en sentido estricto de la existencia de una Realidad—una espacio-temporal, en la que “tiene lugar” toda cosa o estado de cosas de la actitud natural, es denominada por Husserl como la “tesis general de la actitud natural”²⁶.

Pues bien, realizar una reducción o *epoché* fenomenológica no es sino lo que también Husserl llama “poner entre paréntesis [Einklammern]”, “poner fuera de juego [Außer-Aktion-Setzen]”, “desconectar [Ausschalten]” la tesis general de la actitud natural —con todo lo que depende esencialmente de ella. Con ello realizamos a la vez un cambio de actitud, consistente en *el paso desde la actitud natural a la actitud fenomenológica*. Mas, ¿qué quiere decir este poner entre paréntesis la tesis de la actitud natural? ¿Cuál es su sentido preciso?

Ya hemos dicho que en la Fenomenología opera una *reducción eidética*; mas esto no quiere decir que el fenomenólogo no tenga nada que ver con hechos ni con individuos. Como se dijo, ciertamente el fenomenólogo necesita poder dirigir la mirada a lo individual que es su experiencia de su propia conciencia. Sin este acceso a lo individual, no podría

²⁵ En sus últimos años, Husserl insiste en que no se ha logrado aún ninguna exposición suficiente de la reducción fenomenológica, afirmando incluso que ganar el sentido auténtico de esta operación es acaso la empresa más difícil de la Historia de la Filosofía. Cf., *Hua VI*, p.140; Spiegelberg: 1965, pp.135-136.

²⁶ Cf., *Hua III/1*, §30, pp. 60-61 (68-69).

llevarse a cabo ninguna reducción eidética. El principio general en el que se funda esta verdad es enunciado nada menos que por Kant, en la primera línea de su *Crítica de la Razón Pura*: “De que todo conocimiento comienza con la experiencia, no hay duda alguna”²⁷.

Lo mismo ocurre en el caso de la reducción fenomenológica-trascendental. No se trata de que aquello que queda fuera tras la reducción sea algo de lo que el fenomenólogo pueda –o siquiera *quiera*– prescindir. No se trata pues de *negar* el mundo natural, ni de *olvidarse* de él como si nunca hubiera existido, ni de *dudar* realmente de él, ni de *intentar* dudar –lo que es distinto de dudar efectivamente–, ni siquiera de dudar metódicamente, como hacía Descartes²⁸. El hecho de que Husserl compare²⁹ su método de la reducción fenomenológica con el método de la “duda metódica” de Descartes, no debe llevar a pensar –desde una inspección superficial– que ambos métodos fueran esencialmente afines o siquiera unánimes en su sentido propio.

De lo que se trata es, precisamente, de dejar de tomar parte en la tesis de este mundo natural; no lo niego, ni dudo de él; pero al ponerlo entre paréntesis, él sufre una modificación esencial consistente en que dejo de tomar parte en las tesis del mundo natural; estas tesis no desaparecen de mi vista, pero pierden todo rendimiento cognoscitivo para la investigación fenomenológica. Lo que en las tesis del mundo natural opera como puesto, en el sentido de “cierto”, deja de ser para mí una instancia en la que poder apoyarme cuando investigo como fenomenólogo. No por ello, hay que insistir, desaparecen de mi vista dichas tesis; mas ya no tomo parte en ellas; más bien, tomo una distancia frente a las mismas, que me permite, mediante la “reflexión [Reflexion]”, examinar cuál es su estructura y qué les pertenece esencialmente³⁰.

De esta suerte, la Fenomenología no puede apoyarse metódicamente en ninguna tesis de la actitud natural; en nada que forme parte del mundo natural. Todos los conocimientos científicos, por ejemplo, por ciertos y evidentes que se me presenten, dejan de tener el poder de ser una instancia de fundamentación cognoscitiva. No puedo valerme de ninguno de estos conocimientos, como tampoco de ninguna tesis de la actitud natural, a la hora de proceder como fenomenólogo. Sólo puedo volver sobre estas estructuras para describirlas “en pureza fenomenológica”.

§ 12. Dubitabilidad del mundo real, indubitabilidad de la esfera inmanente. El rendimiento metódico de esta distinción.

En este punto surge una cuestión decisiva: puesto que sabemos que luego de la reducción fenomenológica, “el residuo” –así es como lo llama Husserl, en una expresión de la que

²⁷ Kant, *KrV*, B 1.

²⁸ Como se verá a lo largo de este trabajo, el sentido pleno de la reducción fenomenológica constituye uno de los problemas más difíciles de la comprensión de la filosofía de Husserl. Como ejemplo de un intérprete consagrado en el que se dan malentendidos de principio con respecto a la reducción fenomenológica, podemos tomar a John Drummond, quien la interpreta sin más como “duda universal” (cf., Drummond: 1988, p. 91), cayendo en un patente contrasentido.

²⁹ *Hua* III/1, §31.

³⁰ Cf., *Hua* III/1, §§31-32, 50-51.

más tarde se arrepentiría³¹ – que queda es la conciencia pura –que no es otra cosa que el ámbito temático de la Fenomenología, ¿cómo justifica Husserl que la conciencia pura “sobreviva” a la reducción fenomenológica? Con ello: ¿es este hecho algo que acontece por una decisión metódica del autor, o responde a la naturaleza misma de las cosas en su sentido más propio? Para aclarar lo que aquí está en juego, es preciso que, sin entrar de lleno en las consideraciones que llevan a responder ambas preguntas, se vea al menos en líneas generales cuál es el fundamento determinante de ello, que va a ser decisivo para la comprensión del sentido general de la posición filosófica de Husserl, y para la posibilidad de juzgar críticamente sobre su validez última.

Husserl piensa que es de fundamental importancia ver que la Realidad misma que constituye lo puesto en la tesis de la actitud natural, así como toda parte suya, es algo de lo que, por principio, se puede intentar dudar. Intentar dudar es un acto espontáneo, esto es, uno que pertenece al dominio de nuestra absoluta libertad; no así dudar de hecho. Por razones de principio, pues, toda cosa real, todo objeto-parte-de la Realidad-una, puede ser puesto en duda –en los términos precisados. Aquí hay que recordar lo dicho más atrás sobre la contingencia de los hechos y la necesidad de las verdades esenciales: la tesis del mundo natural es, para Husserl, una tesis por principio contingente, no en el sentido de que pertenezca al sentido del mundo el carácter de ser “dudoso”, sino en el de que por principio es posible concebir una duda respecto de él. Frente a esta contingencia, la esfera de la conciencia pura es una esfera indubitable, necesaria, absoluta. Husserl lo dice en las siguientes palabras:

Frente a la tesis del mundo, que es contingente, se encuentra la tesis de mi yo puro y del vivir de este yo, que es necesaria, pura y simplemente indubitable. Todo lo que tiene el carácter de cosa y se me da de cuerpo presente, puede también no ser; ninguna vivencia que se me dé de cuerpo presente puede también no ser: esta es la ley esencial que define esta necesidad y aquella contingencia.³²

Lo que aquí aparece no descansa, en el fondo, sino en el fundamental descubrimiento que Descartes hizo famoso y que constituye la piedra de toque de su filosofía: lo único indubitable es el *cogito* y sus *cogitationes* qua cogitationes³³. Puedo en efecto, dudar de quién sea yo en verdad; puedo dudar de que estos colores que veo en estos objetos que veo sean reales; pero no puedo dudar de que hay un yo que piensa y siente todas estas cosas, como tampoco que actualmente lo que veo son estos colores y estos objetos. Los objetos mismos, como realidades extramentales, son totalmente dubitables; pero mi conciencia de ellos, es algo de lo que no puedo siquiera concebir una duda, dada la inmediatez absoluta de su verdad.

Este estado de cosas esencial tiene para Husserl un *rendimiento enorme* por lo que toca a la fundamentación del conocimiento, esto es, a la ganancia del campo temático de la Fenomenología. *Siendo indubitable como lo es, absoluta, la esfera inmanente de la conciencia sobrevive a la aplicación de la reducción fenomenológica, siendo, de hecho, lo único que sobrevive.* También el yo empírico, Dios, los otros yoes, las ciencias eidéticas,

³¹ Cf., *Hua VIII*, p.55.

³² *Hua III/1*, § 46, p. 98 (106).

³³ Cf. Descartes: 1939, pp. 130-131.

e incluso las ciencias formales³⁴, son desconectadas mediante la *epoché* fenomenológica, que pone fuera de juego cada una de las tesis relativas a estas entidades.

En este punto es posible ver con claridad que el horizonte de la reflexión metodológica fundamental de Husserl es el horizonte que constituye lo que para él es la “*actitud filosófica o fenomenológica*”³⁵. En la actitud natural, el Mundo o Realidad pre-dados para nosotros se mantiene, al igual que todas sus partes, firme en su ser –incuestionado. La relación entre el sujeto-consciente y el objeto real es una relación evidente de suyo, aproblemática. Pero en la medida en que aspiramos a ser filósofos, la exigencia de radicalismo propia de la radicalización de la cientificidad que pertenece a la idea de Filosofía, nos lleva a no poder aceptar “dogmáticamente” esta relación, que ha dejado de ser autoevidente, habiéndose vuelto problemática. La existencia y todo lo que sabemos de la Realidad-“una”, y de cada una de sus partes, se ha presentado como contingente; con absoluta necesidad sabemos que el mundo real podría *no* ser como se nos presenta. No puede, de esta manera, constituir un fundamento seguro para el todo del conocimiento, ningún conocimiento o experiencia que se base en la tesis general de la actitud natural, es decir, que tome parte en ella. Y de hecho, todas las ciencias dogmáticas (dentro de las cuales encontramos tanto ciencias empíricas, como también formales) se basan en ella. Por lo tanto, no es posible aspirar a un saber radical, y a unas con esto, tomar por ciertas y evidentes en su sentido e interpretación los conocimientos “dogmáticos”. El conocimiento y junto con él, todo trato del sujeto-conciencia con lo trascendente, ha devenido misterioso, enigmático³⁶.

En este contexto se comprende *por qué* es necesario en primer lugar llevar a cabo la *epoché* fenomenológica, y más ampliamente: por qué es preciso delimitar un campo de objetos nuevo –y justamente el que es; finalmente, por qué es preciso, en último y radical término, fundar la Fenomenología. En la medida en que abandonamos la actitud espiritual natural y nos adentramos en la filosófica, se hace evidente que el sentido mismo del conocimiento requiere, dado su carácter problemático, que se lleve a cabo una

³⁴ ¿Por qué, si al parecer un criterio fundamental para discernir qué resiste la reducción fenomenológica, quedando como residuo, es la indubitabilidad, quedan las ciencias formales, por ejemplo, la Matemática, desconectadas, siendo que el carácter de sus verdades es la apodicticidad, esto es, la indubitabilidad? Husserl ofrece una respuesta en *Ideas* (cf., *Hua* III/1, § 59), la que en principio parece inclinarse más a tomar en cuenta el carácter “inútil” de las ciencias formales para la Fenomenología, siendo esta esencialmente una ciencia *descriptiva*, que no demostrativa, explicativa o constructiva, y no a las razones de principio. En el mismo párrafo Husserl se refiere a la cuestión principal, la que se cifra en lo que llama “la norma” que como fenomenólogos debemos seguir: “*no tomar en consideración sino aquello que en la conciencia misma, en pura inmanencia, pueda hacérsenos eidéticamente claro y evidente [einsichtig]*” (*ibid.*). Aquí se intentará brevemente ofrecer una solución desde la que sería la posición de Husserl. La solución es la siguiente: la Matemática opera ya dentro de una cierta reducción ontológica, en el sentido de que procede sin alcanzar una claridad definitiva respecto del estatuto ontológico de sus objetualidades –sin siquiera tener que plantear esta cuestión. Y sin embargo, con respecto a las verdades que le son peculiares, se mantiene en una actitud dogmática, acrítica. La *epoché* fenomenológica desconecta toda tesis respecto del estatuto ontológico de las objetualidades matemáticas. Pone un índice de “0” en lo relativo a su derecho gnoseológico, como también (desconecta) sus verdades como tales verdades, aun cuando sean en cierto sentido evidentes –sentido diferente de la evidencia del ámbito de la inmanencia fenomenológica. De la verdad de las verdades matemáticas ciertamente es concebible una duda, como muestra Descartes con la hipótesis del genio maligno (Cf., Descartes, *MM*, p. 20); pero no es posible concebir una duda respecto del sentido en que se me dan dichas verdades; *puedo intentar dudar de la apodicticidad de las cuestiones matemáticas, mas no que según su sentido íntimo estas me son dadas como apodícticas*. En este sentido son desconectadas con la *epoché* toda suerte de verdades evidentes –todas las pertenecientes a la *Mathesis Universalis*; que son, sin embargo, evidentes, pero en un sentido esencialmente diferente al de la evidencia fenomenológica.

³⁵ Sokolowsky llega a afirmar, con respecto a la importancia del cambio de actitud, que “*pasar a la actitud fenomenológica no es volverse un especialista en una forma de conocimiento u otra, sino volverse filósofo*” Cf., Sokolowsky: 2000, p. 47.

³⁶ Cf., *Hua* II, p. 19 (27).

fundamentación radical del mismo que no se base ni tome como elemento constitutivo aquel mismo conocimiento que se puesto en cuestión. *La necesidad de la Fenomenología*, lo que viene a querer decir lo mismo que *la necesidad de la reducción fenomenológica*, es la necesidad de una fundamentación última de la posibilidad del conocimiento, y en general, de todos los modos posibles del trato del sujeto con el mundo, que sea de una evidencia incondicionada, apodíctica, llevando a cabo el ideal de responsabilidad radical en la fundamentación.

No, entonces, por una decisión metódica arbitraria, sino por la naturaleza misma de las cosas, el campo de la conciencia pura resiste la reducción fenomenológica, quedando de pie como aquel campo del que precisamente la Fenomenología debe hacer tema, en tanto que es el campo absoluto de la conciencia y sus vivencias puras, que como se verá en seguida, es el *campo trascendental*.

§ 13. La Fenomenología como ciencia de la conciencia trascendental.

Luego de haber caracterizado la Fenomenología como ciencia eidética y pura –o, lo que viene a ser lo mismo, como ciencia de la conciencia pura y eidéticamente considerada–, sólo resta dilucidar un par de caracterizaciones más de ella, la primera de las cuales es la de ser la ciencia “trascendental” –una caracterización que de cierta manera estaba ya implicada en lo dicho anteriormente –acerca de la Fenomenología como ciencia de la conciencia pura– pero que *metódicamente* cabe distinguir, de modo de poder darle un tratamiento específico.

¿Qué significa, para Husserl, esta determinación de “trascendental” referida a la Fenomenología y, correlativamente, a la conciencia? El término “trascendental” es de una larga ascendencia filosófica que podría describirse brevemente haciendo alusión a sus 2 momentos decisivos: primero, en la Antigüedad y el Medioevo, “trascendental” nombra aquellas características ontológicas que *trascienden* la diferenciación fundamental de los sentidos del ser en los géneros supremos, las categorías. Los trascendentales son, entonces las determinaciones más *omniabarcantes* del ser, pero de un modo tal que su unidad es diferente a la unidad genérica de las categorías. La cuestión de los trascendentales nace como tema filosófico en Platón y Aristóteles, para luego ser estudiada *como tal* sobre todo en la Escolástica medieval. Luego, en la Modernidad, específicamente en Kant, toma esta palabra un nuevo y fundamental sentido. Este sentido responde al “giro” de la Filosofía Moderna, según el cual lo verdaderamente sustancial, lo que verdaderamente subyace, no son las cosas en sí mismas, independientes de toda facultad cognoscitiva que pueda aprehenderlas, sino la *res cogitans*, la cosa-ego que piensa la Realidad. Eso que llamamos *la* Realidad depende principalmente del sujeto que la experimenta la Realidad; por lo que aquello que verdaderamente subyace, y de cuyo conocimiento depende el conocimiento de todo lo demás, es el sujeto, el *sujeto trascendental*. *Trascendental* significa en Kant el carácter de aquellos conocimientos que no se ocupan tanto de los objetos, cuanto de la manera en que el conocimiento ha de ser posible *a priori* ³⁷. Este significado se enmarca en el proyecto filosófico de Kant, según el cual de la pregunta “¿qué es el hombre?” –entendida como la pregunta fundamental de la Filosofía– se sigue esta otra pregunta más específica: ¿qué puedo conocer? Esta

³⁷ Cf., Kant, *KrV*, B 25.

pregunta encuentra su cuestión más difícil y decisiva cuando se pregunta por la posibilidad del conocimiento *a priori*. La elaboración de un marco de principios que permitan juzgar la posibilidad y los límites precisos del conocimiento puro y *a priori* –en términos de la posibilidad de los *juicios sintéticos a priori*–, es lo que constituye la *Crítica de la Razón Pura*. En este contexto, ha de entenderse la acepción kantiana del término.

El cuño que el término encuentra en Husserl es diferente de los dos antes mencionados³⁸, aunque bien podría decirse que, no obstante a ello, tiene ciertamente un cariz kantiano. Si se observa ahora no de manera panorámica, sino desde cerca, a saber, qué es lo que hay *efectivamente* en la *Crítica de la Razón Pura*, se ve que la obra examina las condiciones que hacen posible *la constitución del objeto en general*, es decir, de todo objeto. A partir del examen de semejantes principios, es posible, *también*, marcar los límites del conocimiento *a priori* –pero no sólo esto. A esto seguramente habría que atribuir el que *la Crítica* haya sido entendida e interpretada de tan múltiples maneras. En el caso de Husserl, habría que decir que ve en la obra de Kant un peldaño importante dentro del curso de la Filosofía Moderna, en la medida, entre otras cosas, en que Kant habría entrado –aunque tímidamente y sin plena conciencia de ello– en el ámbito de la conciencia pura *tematizándolo*, si bien sólo para salir de él creyendo que se trataba de una psicologización de su tema –en la primera redacción de la “deducción trascendental”³⁹. No obstante esta fundamental importancia, si es posible, en general, ver en la *Crítica de la Razón Pura* un antecedente importante de una teoría de la constitución de los objetos en general –en la *Lógica y Estética Trascendentales*–, y si esta finalidad puede ser ponderada, de acuerdo con motivos objetivos, como de una dignidad mayor que la que en el propio proyecto de Kant estaba dada con el concepto, entonces con razón podría decirse que la acepción que Husserl da al término “trascendental” es de raigambre kantiana, no obstante el hecho de que no coincida con el propio concepto de Kant.

Trascendental significa, de esta forma, en Husserl, *ante todo* la conciencia en cuanto *constituyente* de toda otra realidad que se le presente como *constituida* por ella⁴⁰. Hay que distinguir aquí la conciencia como conciencia pura trascendental –constituyente–, de la conciencia como entidad real parte del mundo natural. Esta última, es la conciencia de la que puedo decir, p.ej., que pertenece a un cuerpo, que a su vez es “real” dentro del mundo, de tal especie animal, etc. Cuando el término “conciencia” se refiere en general a esta entidad general que es la conciencia–real, se trata entonces de una conciencia *constituida*, pero nunca la constituyente. Para dar con esta última, es preciso, pues, que hayamos ya efectuado la reducción fenomenológica –que con razón puede llamar Husserl fenomenológica-trascendental. Habiéndola efectuado, el mundo entero en su tesis general habrá quedado fuera de juego, por lo que no tomamos parte de ninguna posición de existencia. Aunque estemos convencidos, pues, de que la conciencia es siempre la conciencia de un ser dotado de un cuerpo, y otras cosas semejantes, si comprendemos el sentido del método de Husserl, comprenderemos que la Fenomenología por su sentido más propio no puede hacer ningún uso de tales tesis, y que la conciencia de la que ella busca hacer tema, está separada por un verdadero abismo ontológico de esa otra conciencia

³⁸ En esto concordamos con varios intérpretes, p.ej., Moran (cf., 2000, p. 141).

³⁹ *Hua III/1*, § 62, pp.133-134 (143).

⁴⁰ Sobre este punto, Sokolowsky (cf., 2000, p. 58) muestra una opinión diferente. Piensa que “trascendental” tiene que ver sobre todo con la facultad de la conciencia de poder “alcanzar” los objetos trascendentes. Mas si así fuera, también cabría llamar a la conciencia natural, trascendental, en la medida en que está también alcanza los objetos trascendentes; y la filosofía de las *Investigaciones* sería ciertamente ya la Filosofía Trascendental, por cuanto se ocupaba ya de la intencionalidad en sus estructuras básicas. Por estos contrasentidos, rechazamos aquí esta interpretación de Sokolowsky.

natural, perteneciente al mundo natural, de la que en la actitud natural predicamos tales atributos.

En relación con esta acepción fundamental, según la cual “trascendental” significa la conciencia constituyente de toda realidad constituida *para* la conciencia –una realidad que en cierta oposición llamamos *trascendente*–, se encuentra que “trascendental” se dice también de la *reducción* mediante la cual se llega a deslindar el campo de la conciencia trascendental, haciéndose tema de ella precisamente *en cuanto* trascendental; también de este mismo campo (el de la “inmanencia pura”), deslindado a partir de la reducción trascendental, que es el campo de las vivencias de la conciencia trascendental; finalmente, también de la *ciencia* –es decir, de la Fenomenología– que lleva a cabo la reducción y tematiza la conciencia en cuanto trascendental.

A partir de este carácter “trascendental” de lo fenomenológico en general, es posible comprender que la Fenomenología se comprenda a sí misma, en un sentido peculiarmente eminente, como *Fenomenología Constitutiva*, es decir, como una fenomenología que da cuenta trascendentalmente del modo en que la conciencia constituye para sí todos los objetos posibles de la experiencia. Sobre esto se dirán todavía algunas cosas en el capítulo cuarto de este trabajo.

Con lo dicho acerca de la Fenomenología como ciencia trascendental de la conciencia trascendental, se ha dado un último paso clave en la caracterización general, pero no por ello vaga o imprecisa, del campo temático de la Fenomenología. En lo que sigue, queda tomar en consideración la cuestión del *modo concreto del tratamiento* del ámbito temático que se ha descubierto como el propio de la Fenomenología. Se deberá, por tanto, abordar la cuestión de la Fenomenología como *ciencia descriptiva*.

§ 14. La Fenomenología como ciencia descriptiva de la conciencia trascendental y eidéticamente reducida.

Con lo dicho hasta aquí efectivamente se han dado indicaciones concretas y específicas en torno a la cuestión de la delimitación del campo temático de la Fenomenología. Algo se ha dicho también en torno a ciertos modalidades posibles de su trabajo, pero nada acerca *del carácter fundamental del método* de la Fenomenología. De entrada se puede anticipar que este mismo carácter ha hecho posible, en cierta medida, que muchas veces se conciba la Fenomenología de Husserl sólo como la *idea de un método*, a saber, el estrictamente filosófico, y no como la ciencia rigurosamente demarcada en su campo temático que Husserl concibió⁴¹.

Hay que preguntar: ¿cómo se ha de realizar el tratamiento del campo temático de la Fenomenología, una vez que hemos comprendido su sentido y hemos sido capaces de ponerlo ante nuestra mirada? La respuesta de esta pregunta cabe sacarla de la *idea general* de Fenomenología, es decir, de Filosofía, que pone en movimiento el trabajo filosófico de Husserl.

La Fenomenología es, pues, el intento de *ir a las cosas mismas*, esto es, de atenerse a lo dado en la intuición originaria de las cosas, que es la última fuente de derecho de toda afirmación racional, el “principio de todos los principios”. Esto implica, ante todo,

⁴¹ Cf., p.ej., Heidegger, GA 24, pp.27-28 (46): “Fenomenología es, si la entendemos correctamente, el concepto de un método”.

adoptar una actitud crítica de alerta contra toda afirmación que sea incapaz de cumplir con dicho principio: toda afirmación sin fundamento en las cosas, todo prejuicio, toda posición consabida y llevada a la obvedad es problemática para la Fenomenología, que aspira a encarnar el ideal de responsabilidad científica radical.

A partir de esta idea, es posible comprender el horizonte desde el cual toda posible discusión acerca del modo de tratamiento de la Fenomenología con respecto a su ámbito temático puede realizarse desde una base sólida. Según ella, se hace claro *por qué* la Fenomenología *no puede* proceder de la misma manera que las demás ciencias, ya sean empíricas, eidéticas o formales.

No es posible aquí realizar en detalle la tarea de una comparación entre el método de la Fenomenología y el de los distintos tipos de ciencias, dada su envergadura. Sin embargo, es preciso indicar lo siguiente: la Fenomenología no se comprende a sí misma como una ciencia *constructiva*, en el sentido de construir sus conceptos o hipótesis a partir de instancias no-intuitivas; tampoco como una ciencia *deductiva* o *demostrativa*, precisamente en cuanto de lo que se trata es de dar cuenta de lo dado en la intuición; tampoco como una ciencia *explicativa*, en el sentido de hacer hipótesis acerca de cómo entender las relaciones causales entre objetualidades dadas o “manifestaciones” de ellas; y tampoco, pese a ser una ciencia eidética, ha de concebírsele como *exacta* en su método, al modo de la Geometría⁴².

La Fenomenología, más bien, ha de ser capaz de describir fielmente los datos que en la pura inmanencia de su campo temático le sean dados intuitivamente. Su concepto es el de una ciencia esencialmente descriptiva, que rehúsa de todo procedimiento que transgreda el “principio de todos los principios”, que transgreda la norma que asegura la radicalidad contenida en su idea. Todo procedimiento que implique un andar a tientas, que implique un cierto “vacío” que pueda sin embargo salvarse a partir de otras instancias intuitivas o del tipo que sean, es por principio un procedimiento no-fenomenológico.

En este sentido, la Fenomenología no preguntará, por ejemplo, por qué lo dado se muestra tal como lo hace, sino sencillamente: *qué* es lo que se muestra (qué es lo dado) y *cómo* se muestra. Este último modo de pregunta, al que accedemos también por nuestra partícula “cómo”, constituye de hecho toda una dimensión característica del cuestionamiento fenomenológico, que después otros autores han sabido aprovechar⁴³.

La Fenomenología tratará, de acuerdo a lo dicho, de describir la conciencia trascendental y eidéticamente reducida, es decir, de dar cuenta discursivamente de lo dado en pura intuición. Su tarea es la de dibujar las *posibilidades* puras de esta conciencia con arreglo a su esencia pura, evitando toda suerte de construcciones a partir de la máxima metódica del ateniimiento a las cosas mismas.

Con esta última caracterización de la Fenomenología como ciencia descriptiva, se termina de dibujar el núcleo del bosquejo general de su *idea*, que se ha pretendido llevar a cabo a través de los últimos párrafos. A partir de dicho bosquejo, –sobre todo desde su determinación como *ciencia trascendental*–, puede apreciarse cómo la Fenomenología se halla en condiciones legítimas –cuya legitimidad última es, en todo caso, tema de una

⁴² Acerca de las cuestiones aquí señaladas, puede el lector profundizar en sus fundamentos remitiéndose a los siguientes lugares: cf., *Hua* III/1, §§ 71-75, pp. 148-158 (159-168)

⁴³ Por ejemplo Heidegger, quien, entre otras formas, ha sabido sacarle un peculiar rendimiento a esta posibilidad investigativa a la hora de plantear el modo en que se caracterizará el Dasein, a saber, no a partir de *lo que* sea, de propiedades entitativas, sino a partir del *modo* de su ser; no un “qué”, sino un “cómo” es lo que busca dilucidar. Cf., p.ej., Heidegger, *SuZ*, § 9, pp. 41-43 (67-68).

investigación filosófica de una envergadura gigantesca y aún por hacer— de poder justificar su pretensión de ser la Filosofía Primera. Cómo se da más en concreto esto, y de qué manera la caracterización dada de la Fenomenología es suficiente para responder a la objeción acerca de cómo una disciplina material podía optar a ser la Filosofía Primera en Husserl, son cuestiones de las que se hará tema a continuación.

§ 15. Fundamentalidad de la Fenomenología con respecto a todo otro conocimiento.

Ya se dijo antes que la relación de dependencia entre las ciencias eidéticas y las de hechos corre unilateralmente desde estas a aquellas, es decir: que las ciencias de hechos dependen en su validez *también* de las ciencias eidéticas que las rigen. Así, por ejemplo, una verdad aritmética (formal) que no se cumple en una observación empírica de una ciencia de hecho no implica la refutación de la verdad aritmética, sino que indica que algo hay de errado en dicha observación. Cada ciencia empírica depende en su validez de ciencias eidéticas materiales particulares (posibles por principio) que guardan una relación de fundamentación esencial con las mismas, como también del conjunto de las ciencias formales, cuya validez presenta una forma de universalidad superior a la de las ciencias eidéticas materiales, cuyo ámbito de validez, al ser determinado por un *cierto contenido quiditativo*, no puede alcanzar la pura universalidad formal que concierne a todas las disciplinas materiales. Por ejemplo: las verdades aritméticas y lógicas son de una aplicación absolutamente universal. Si me muevo en el campo de la Psicología empírica, seguiré siendo cierto que si observo dos colores y dejo de observar uno, me quedará sólo uno de los que tenía al principio; o que un color no puede ser rojo y no serlo al mismo tiempo y en el mismo sentido. En cambio, las verdades geométricas, siendo como es la geometría una disciplina eidética material, no son universalmente aplicables. De hecho, en todo campo de objetos que excluya principalmente la espacialidad geométrica, las verdades geométricas carecen del todo de interés y rendimiento cognoscitivo.

Otra cosa sucede con la Fenomenología. Ella no puede entenderse como *una* disciplina material *más*. Su idea misma consiste en que ella sea *la ciencia trascendental*, es decir, la ciencia cuyo tema es dar cuenta del fundamento radical de toda realidad; dar cuenta de *la estructura* de la conciencia trascendental constituyente. El acceso a este campo trascendental queda asegurado con el método de las reducciones fenomenológicas, por lo que no se trata de ningún constructo, de ninguna teoría en el sentido de una hipostatación metafísica de objetualidades que no se muestran, o que sólo aparecen indirectamente vía deducción. Más bien, la fuente de derecho de todas las verdades fenomenológicas no es otra que la última fuente de derecho del conocimiento como tal: la intuición, que en el caso de la Fenomenología, es la intuición eidética. Siendo, de esta manera, una ciencia trascendental-pura y a la vez eidética, la tarea de descubrir y establecer esta ciencia en toda la riqueza de sus contenidos, a partir de principios claros y apodícticamente ciertos, es concebible sólo como la tarea de la fundación de una ciencia *definitiva, la más radical y la absolutamente universal, la auténtica y única piedra fundacional de todo el edificio del conocimiento*.

Esta ciencia es concebida por Husserl como una ciencia *esencialmente nueva*, si bien preparada por todo el devenir de la Filosofía Moderna desde Descartes⁴⁴. Lo que debe buscarse en primer lugar con ella es la puerta de acceso a la misma, que requiere precisamente como parte los pasos metódicos que Husserl efectúa ante todo en las dos primeras secciones de la obra. Constituye, no obstante, toda *Ideas 1* una introducción general a la Fenomenología Pura, tal como lo indica el nombre de este primer libro de las *Ideas* –el único de los tres que Husserl publica durante su vida. *Siendo así concretamente el principio de una incipiente ciencia nueva y fundamental en sentido eminente, es, por su idea general, la ciencia desde antaño buscada, la ciencia fundacional.*

La manera en que una tal ciencia trascendental compete a todo otro conocimiento es una muy diferente que la en que las ciencias que constituyen la idea de la *Mathesis Universalis* lo hace. La Fenomenología no es la ciencia absolutamente universal porque sus enunciados tengan una aplicación directa e inmediata en todo tipo de conocimiento, sino porque, siendo la ciencia que describe la constitución de toda realidad, no hay ningún conocimiento ni objeto sobre el que el conocimiento verse que no dependa de este radical fundamento constitucional que es la conciencia trascendental. Así, aunque rechacemos un idealismo metafísico no podremos dejar de aceptar que de hecho, toda noticia acerca de una realidad en sí, de una realidad “anterior” o “fundamental” respecto de la conciencia, la tenemos precisamente “en” la conciencia y gracias a su labor constitutiva. No podemos nunca, por principio, salir fuera de ese ámbito de la conciencia: “no podemos saltar fuera de nuestra propia sombra”. En este sentido la *Fenomenología* se hace cargo de aquello en lo que a su juicio consiste la *situación fundamental* desde la que surge la vida y también el conocimiento: *lo que es, es, como tal, o bien constituido por una conciencia constituyente y para ella, o bien esta misma conciencia constituyente*. Esa es una verdad radical que se sitúa *más acá* de la discusión de un realismo o idealismo metafísicos⁴⁵.

Por lo demás, no es Husserl el primero en concebir una disciplina material como la Filosofía Primera. Así sucede ya en Aristóteles, cuando determina su Filosofía Primera como “teología”⁴⁶. Este intento de *encontrar* en primer lugar cuál es la realidad última, radical, para luego poder hacer tema de ella, descubriendo sus propiedades, parece ser el intento común de toda la Historia de la Filosofía, desde los presocráticos hasta nuestros días –por mucho que las diferencias metódicas epocalmente y en cada caso sean substanciales. En este sentido, el de Husserl puede ser entendido como un esfuerzo más por encontrar esa realidad radical, si bien con un rigor metodológico cuyo cuño consiste en el intento de proceder con el ideal de la ausencia de prejuicios, ateniéndose exclusivamente a lo dado en la intuición –a *las cosas mismas*–, de tal manera de poder fundar sistemáticamente y partir de principios el todo del conocimiento.

⁴⁴ Cf., *Hua* III/1, § 62, p.133 (142)

⁴⁵ No obstante, la cuestión de la *posición metafísica* de Husserl, tal como este mismo la comprendía, constituye ciertamente uno de los puntos álgidos de su planteamiento. En el capítulo 3 de la segunda sección de las *Ideas*, Husserl trata este tema, aunque no como una investigación temática, sino que al servicio de la metódica general de la obra, cuyo fin, como se ha señalado, dista mucho de ser la consecución de una respuesta última sobre el mismo: se trataba, más bien, de trazar el acceso a la Fenomenología Pura y retratar sus principales avenidas. La cuestión, empero, permanece como problema a lo largo de toda su obra (para un acceso más amplio a esta cuestión en la filosofía de Husserl, véase: *Hua* XXXVI), siendo uno de los temas centrales que la crítica de sus propios discípulos –directos e indirectos– realiza hacia su maestro: el reproche de un idealismo cartesiano, que se intensificaría en los planteamientos posteriores del autor (Cf., p.ej., Heidegger, *GA* 20, pp.140-148 (134-147); Ricoeur: 1950, p.I ss.; Fink: 2003, pp. 361-428). En nuestros días, Sokolowsky ha querido mostrar lo injusto de esta manera de interpretar la filosofía de Husserl (cf., Sokolowsky: 2000, p.56).

⁴⁶ Cf., Aristóteles: *Met*, E, 1, 1026 a 19.

La distinción ente la conciencia constituyente y el ser por ella constituido representa para Husserl “*la más radical de todas las del ser*”⁴⁷, en lo que se refleja la radicalidad que la Fenomenología supone frente a todo otro conocimiento. Tanto es así que no sólo las ciencias positivas –tanto las empíricas como las eidéticas– dependen, por lo que hace a la fundamentación última de su más básica constitución, de la Fenomenología –y en esto va que la Fenomenología se entienda como la “*crítica capaz de evaluar el valor último de toda ciencia peculiar, particularmente en lo que toca a la última determinación del sentido del “ser” de sus objetos y a la aclaración principal de su metódica*”⁴⁸. También las ciencias de la actitud filosófica, es decir, la Filosofía–una en todo su despliegue sistemático, dependen de la ciencia radical, primera, que es la Fenomenología. Husserl establece la pretensión que se ha venido describiendo con las siguientes palabras, que pueden resumir la idea general que se ha intentado aclarar:

(...) la Fenomenología de acuerdo a su esencia tiene que reclamar el derecho de ser la Filosofía “Primera” y proveer de los medios a toda crítica de la razón que deba efectuarse; ella exige, de este modo, la más plena ausencia de presuposiciones y, en relación consigo misma, la más absoluta evidencia intelectual reflexiva. Su propia esencia es realizar la más plena claridad sobre su propia esencia y con ello también sobre los principios de su método⁴⁹

Con todo lo que se ha dicho hasta aquí, se ha ganado una idea general acerca del sentido y la índole del proyecto filosófico de Husserl, que se encarna en esta ciencia llamada Fenomenología. Se ha aclarado en qué términos es concebida por su autor, cuál es su campo temático, cómo se llega a él, cuál es el carácter general de su método y en qué relación se halla con el edificio total del conocimiento. Pero acerca de qué encontramos concretamente en esta región de la conciencia pura, poco o nada se ha dicho. En el siguiente párrafo, se verá cómo la estructura fundamental que la Fenomenología se propone tematizar, en cuanto estructura fundamental de la conciencia pura, es aquella estructura cuya elucidación motiva estas reflexiones, lo que dará lugar a los siguientes tres capítulos del trabajo, habiendo ya hecho las consideraciones preliminares que permitan una comprensión adecuada de los problemas que ahí han de tratarse.

§ 16. La “intencionalidad de la conciencia” como hilo conductor fundamental de la investigación fenomenológica.

La Fenomenología es determinada rigurosamente como ciencia eidética, pura y trascendental de la conciencia; hace tema de las *vivencias* “puras”, eidética y fenomenológica-trascendentalmente reducidas. Pero todo el rigor metódico con el que se determina la idea de esta ciencia, su campo de objetos y la manera de tratarlos, carecería de sentido si luego resultara que en el tratamiento de los asuntos mismos, la determinación del procedimiento fuera dejado a la suerte del azar. Concebida como ciencia rigurosa,

⁴⁷ Hua III/1, § 76, p.159 (169). Cf., también del § 42, las pp. 87-88 (95-96).

⁴⁸ Hua III/1, § 62, p. 133 (142).

⁴⁹ Hua III/1, § 63, p. 136 (146).

la Fenomenología ha de articularse como un sistema sólido en el que ha de operar una transparencia metodológica tal que efectivamente podamos hablar de una “responsabilidad última” en el ejercicio de la construcción de ella en cuanto ciencia. Dicha articulación depende de que se puedan, primero, delinear los elementos más gruesos y fundamentales de la estructura del campo temático, para desde allí, poder fijar los conjuntos de problemas básicos desde los que surgen todos los demás particulares.

Es en el contexto de esta tarea de delinear los trazos más gruesos de la estructura de la conciencia en cuanto conciencia de vivencias, aparece por primera vez la determinación de la *intencionalidad* como *la estructura fundamental* de la vivencia de la conciencia en general. La conciencia, es, según la famosa máxima, *conciencia-de. Este ser conciencia-de, esta referencia de la conciencia a algo otro, no como si tal referencia fuera algo posterior y sobreañadido, sino como momento fundamental de la esencia de la conciencia en general, es lo que viene caracterizado, así, en términos muy generales, con el nombre de intencionalidad.*

La intencionalidad es, pues, *el* tema fundamental y principal de la Fenomenología; es, podría decirse, el trazo más grueso de la estructura de la conciencia. A ella remiten todos los ulteriores y más específicos desarrollos de la Fenomenología, tal como Husserl entendía la amplitud de esta ciencia⁵⁰. Ella es, en definitiva, el horizonte articulante de las direcciones fundamentales de dicha ciencia, así como también una condición indispensable que se ha de tener a la vista para comprender en su sentido final y estructura unitaria todas las posibles tematizaciones fenomenológicas, tanto de las estructuras que dependen de ella, como también de las que la fundan⁵¹.

Siendo para Husserl la Fenomenología *la* Filosofía Primera, cuyo campo temático no es otro que la conciencia pura, y siendo la intencionalidad la estructura misma de las vivencias de esta conciencia pura, se comprende que la estructura de la intencionalidad constituya para el proyecto filosófico de este pensador el gran tema fundamental de cuyo correcta descripción depende el rendimiento de todo el proyecto, en consonancia con lo que se había dicho ya anteriormente en la introducción⁵².

Sin embargo, con lo dicho hasta aquí sólo se ha *presentado* la estructura de la intencionalidad, que aquí se ha tomado como tema de investigación. En los capítulos que vienen, se realizará, sucesivamente, primero una exposición general de la doctrina de la intencionalidad en Brentano; luego se atenderá la apropiación que de esa doctrina hará Husserl en términos críticos; para que, desde lo que ahí se gane, en conjunto con lo que se ha ganado en este capítulo, se pueda desarrollar *en concreto* la cuestión de la intencionalidad en el pensamiento de E. Husserl.

⁵⁰ Cf., p.ej., *Hua III/1*, § 67.

⁵¹ Se hace aquí alusión a lo que Husserl llama “*tiempo fenomenológico*” o también “*tiempo inmanente de la conciencia*”, estructura que, a juicio del autor, funda *radicalmente* el ser de la conciencia trascendental –*la constituye* de peculiar modo. Esta estructura estaría a la base de todas las demás tematizaciones de la Fenomenología. Sin embargo, por razones relativas al método de la exposición, y que a juicio de Husserl se legitima dado el carácter “cerrado” de ciertas unidades básicas posibles de tematización, no se hace del tiempo fenomenológico tema de una investigación que lo caracterice suficiente y adecuadamente en el texto programático de la Fenomenología de las *Ideas 1*, tema que, no obstante, el autor comienza a tratar públicamente en 1905, en las lecciones que dicta en la Universidad de Göttinga. Para una aclaración ulterior sobre los motivos que legitiman y llevan a la decisión de Husserl de no incluir la investigación sobre el tiempo fenomenológico en el texto fundamental de las *ideas*: cf., Husserl, *Hua III/1*, § 84. Acerca del tema propiamente dicho del tiempo fenomenológico, puede consultarse: *Acerca de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, *Hua X*).

⁵² Cf., *supra.*, § 2, c.

Capítulo segundo: La concepción brentaniana de la intencionalidad, como marco teórico previo de la apropiación de Husserl.

Introducción

En este capítulo se intentará delinear en sus trazos más generales la idea de la intencionalidad, tal como esta es concebida por Franz Brentano. Puesto que desde el principio esta tarea está orientada a suministrar de manera general, y más o menos esquemática, el contexto teórico en el que Husserl encuentra la cuestión de la intencionalidad, lo que aquí se realizará no debe ser entendido ni ponderado como una exposición suficiente ni menos exhaustiva de dicha cuestión. La exposición ostenta, más bien, el carácter de una *introducción general* a la concepción de Brentano, determinada en sus límites, contenido y procedimiento por los fines a cuyo servicio se encuentra.

Lo primero que de este modo es preciso hacer es realizar una indicación general en el contexto en el que se encuentra y surge la tematización brentaniana sobre la intencionalidad (§ 17). De lo dicho antes se desprende que la exposición del concepto de la intencionalidad de Brentano no requiera, en el contexto de este trabajo, del análisis pormenorizado de una extensa bibliografía, sino que sea suficiente para llevarla a cabo fundamentalmente la revisión del llamado “pasaje de la intencionalidad” (§ 18) —en el que nítidamente cabe ver la orientación y caracterización general del planteo de Brentano. A partir de dicho pasaje se verá cómo determina Brentano los fenómenos psíquicos como fenómenos intencionales y cómo la intencionalidad es denominada, por el filósofo, en cuádruple modo (§ 19). Esto dará lugar a la revisión de cada una de esas denominaciones: primero, la intencionalidad como la referencia de la conciencia a un contenido (§ 20). Segundo, la intencionalidad como la dirección de la conciencia hacia un objeto (§ 21). Tercero, la intencionalidad como la objetividad inmanente de la conciencia (§ 22). Y cuarto, la intencionalidad como la inexistencia intencional de un objeto para la conciencia (§ 23). Luego de la revisión de estas cuatro denominaciones, se procederá finalmente a establecer un análisis comparativo de su rendimiento y la aclaración del sentido general de la concepción de Brentano (24).

§ 17. El contexto de la problemática de Brentano en torno a la cuestión de la intencionalidad.

Lo primero que debe hacerse, en orden de tener la posibilidad de aproximarse fidedignamente a la cuestión de la intencionalidad en Brentano, es contextualizarla, es decir, ubicarla en el ámbito donde esta se halla, y ofrecer una breve indicación sobre la temática

de este ámbito. La obra, aparecida en 1874, en la que Brentano introduce la cuestión de la intencionalidad, o como también la llama –tomando la expresión escolástica– de la “inexistencia intencional”, se titula *Psicología desde un punto de vista empírico*. El capítulo de dicha obra en el que por vez primera se introduce esta cuestión se llama: “*De la distinción entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos*”⁵³.

Como puede inferirse desde aquí, la discusión en la que aparece el pasaje versa sobre la necesidad y posibilidad de distinguir los fenómenos psíquicos de los físicos⁵⁴, en vistas del propósito fundamental de la obra: fundar una Psicología científica y *descriptiva*, estrictamente delimitada en su campo temático, a diferencia de lo que Brentano llamará expresamente después la modalidad *genética* de la Psicología⁵⁵.

Descriptiva, viene a coincidir –en el tiempo de publicación de la *Psicología*– con el título de “empírica” con el que aparece caracterizada la ciencia en el título de la obra; en este sentido, “empírico”, no significa para Brentano el carácter del método de las ciencias naturales, sino que mienta que lo adjetivado, en este caso, la Psicología, *debe atenerse a lo que en la experiencia de las cosas se revela, a lo dado en ella*⁵⁶. Una tal Psicología –ciencia de los fenómenos psíquicos, en palabras de Brentano– ha de poder dar cuenta de

⁵³ Brentano, 1951, p. 9. Cabe destacar que la edición citada es la traducción de un compendio –realizado por el mismo Brentano–, no sin ciertas innovaciones y correcciones, de la obra original que se dividía en dos libros (tres volúmenes); este pasaje corresponde al §5, del capítulo I, del segundo libro de ella, titulado “*Von den psychischen Phänomenen im allgemeinen*”.

⁵⁴ Es de fundamental importancia ponerse en claro que cuando Brentano habla de la diferencia entre fenómenos psíquicos y físicos, está moviéndose estrictamente en el ámbito de los *contenidos mentales*. Así, un fenómeno físico no es la cosa real, extramental, que subsistiría con independencia de su aprehensión, sino aquello a lo que –para Brentano– el fenómeno psíquico se halla dirigido, esto es, el fenómeno intencionado por aquel. Así, “rojo”, “blando”, “figura”, son ejemplos de fenómenos físicos, pero sólo en la medida en que se conciba su ser como intencional. Cf., Brentano: 2009, p. 61, nota 2 del editor; Bartok: 2005, pp. 18.

⁵⁵ Mientras que la Psicología Genética pretende hacer tema de los modos de causación de los procesos psíquicos en general, debiendo por ello, atender a las conexiones psico-físicas en las que pueden hallarse dichos modos, la Psicología Descriptiva toma puramente lo dado en la experiencia interna como ámbito cerrado en sí mismo, pretendiendo así el carácter de ciencia “exacta”, que la modalidad genética no podría jamás pretender, por requerir necesariamente elementos hipotéticos y/o deductivos en vistas de poder *explicar* su ámbito de hechos. Se ve así el peculiar sentido en que la primera es *anterior* a la segunda. Viene a coincidir con esto el que la primera puede considerarse como un antecedente directo de la Fenomenología, mientras que la segunda, dado su carácter de “teoría”, se distingue por principio de la orientación fenomenológica. Cf., Bartok: 2005, pp. 19-20; Sánchez-Migallón: 2009.

⁵⁶ A este respecto, Heidegger aclara: “«Empírico» no se refiere aquí a inductivo en el sentido de las Ciencias de la Naturaleza, sino tanto como sachlich, atenido a las cosas, sin construcciones.” Heidegger, GA 20, p.25 (38). Así se ve que Heidegger interpreta empírico sin más en el sentido de *descriptivo*, exégesis que no resulta sostenible teniendo a la vista el desarrollo posterior de la concepción de Brentano (Bartok: 2005, p.19; Kraus: 2009, p. 288), pero que se justifica si se *permanece restringido* al contexto del tratamiento de la cuestión que se realiza en la *Psicología* de 1874. Así, por ejemplo, Peter Simons, quien ha elaborado la introducción a la segunda edición de la obra de Brentano traducida al inglés, sostiene, confirmando la interpretación de Heidegger: El adjetivo “empírico” en el título del libro, intenta capturar estos dos aspectos: por una parte, la ausencia de especulación metafísica, por otra, la provisión de una base firmemente experiencial. Pero “empírico” no significa para nada lo mismo que “experimental”: los rendimientos de la percepción interna son indubitables mas al mismo tiempo sintéticos, y mientras que los fenómenos mentales no se dejan testear por aparatos, su estudio puede ser realizado por los medios de la pura introspección (...). (Brentano: 2009, p. XVI.) Tiempo después, sin embargo, “empírico” abarcará en peculiar sentido –puesto que no significará lo mismo en uno y otro caso (cf., Kraus: 2009, p.288)– a las dos ramas que se han mencionado: la rama descriptiva y la genética (Cf., Bartok: 2005, p. 19). Simons (Brentano: 2009, p. XV) ha mostrado que si bien sólo posteriormente Brentano distinguirá expresamente la Psicología Descriptiva de la Genética en cuanto *disciplinas*, para el tiempo de la *Psicología* de 1874, tal distinción se encontraba en un estadio de “latencia”.

los fenómenos básicos de la psique (o mente), de tal modo de poder constituir la *ciencia fundamental* –muy en la línea de lo que estaba en boga en ese momento histórico⁵⁷.

Ahora bien, dentro de este propósito, el problema de encontrar un carácter seguro con el que se puedan distinguir los fenómenos propiamente psíquicos es esencial, porque con ello no solamente se gana dicho criterio, sino que, además, se penetra en el fondo de la naturaleza misma de eso que se busca determinar y distinguir. Y resulta que justamente en este carácter de la *inexistencia intencional* encuentra Brentano el cimiento básico, sobre el que de alguna manera se fundan todos los demás caracteres que según Brentano determinan a los fenómenos psíquicos, como por ejemplo el de ser *objeto de la percepción* o de el tener una *existencia real*⁵⁸.

El así llamado “redescubrimiento” de la inexistencia intencional⁵⁹, aporta la piedra de toque para la Psicología Descriptiva brentaniana, tanto así que a este pensador muchas veces se le recuerda sólo con motivo de este acontecimiento –como no sea, quizás también, en los círculos heideggerianos, como el autor del trabajo que despertó el pensar filosófico de M. Heidegger cuando este fuera aún un adolescente, el trabajo sobre los múltiples sentidos de ser en Aristóteles. Baste esta sucinta indicación para aclarar el contexto en el que tiene lugar el tratamiento del problema de la intencionalidad en la filosofía de Brentano.

⁵⁷ Cf., p.ej., Heidegger: GA 20: pp. 28, 21-23.

⁵⁸ Cf. Brentano. *Op.cit.*,p.30-33. Esta última caracterización se refiere a la indubitabilidad de los fenómenos psíquicos, los únicos que pueden ser auténticamente percibidos [*wahr-genommen*] según Brentano. Es de notar que, en su filosofía tardía, Brentano revisa estos caracteres, efectuando importantes modificaciones, desde su posición “reista”. Cf. Brentano. *Op.cit.*, p.36

⁵⁹ Hablamos de “redescubrimiento”, ya que el mismo Brentano nos indica que la doctrina que el está reviviendo no sólo se halla presente en los escolásticos, sino que también en otros autores, en los que incluye al mismo Aristóteles, a quien el pensador alemán dedicó gran parte de su trabajo filosófico. A continuación se transcribe una nota al pie, presente en la obra que se está tratando, en la que el autor ofrece una breve reseña de la historia de su idea fundamental: Ya Aristóteles ha hablado de esta inherencia psíquica. En sus libros sobre el alma dice que lo sentido, en cuanto sentido, está en quien siente; el sentido aprehende lo sentido, sin la materia; lo pensado está en el intelecto pensante. En Filón encontramos igualmente la doctrina de la existencia o inexistencia mental. Pero confundiendo ésta con la existencia, en su sentido propio, llega a su contradictoria doctrina del Logos y las Ideas. Cosa parecida les sucede a los neoplatónicos. San Agustín menciona el mismo hecho, en su doctrina del Verbum mentis y el exitus interior de éste. San Anselmo lo hace en su famoso argumento ontológico, habiendo muchos subrayado que el fundamento de su paralogismo consistió en considerar la existencia mental como una existencia real (Cf. Ueberweg, Historia de la Filosofía, II). Santo Tomás de Aquino enseña que lo pensado está intencionalmente en el que piensa; el objeto del amor, en el amante; lo apetecido, en quien apetece, y utiliza estas afirmaciones para fines teológicos. Explica la inherencia del Espíritu Santo, de que habla la Escritura, como una inherencia intencional mediante el amor. (...). (Brentano, *Op.cit.*,p. 21- 22). Como puede apreciarse, Brentano mismo se encarga de mostrar cómo la idea de la intencionalidad se halla presente en ciertos momentos de la Historia de la Filosofía. Tal presencia no ha de extrañar, si la intencionalidad nombra en verdad una *peculiaridad esencial* de la vida psíquica. Ocurre muchas veces, en efecto, que un fenómeno fundamental es visto inicialmente sólo desde lejos y en una casi total indeterminación; y que se necesita de un largo camino para que dicho fenómeno llegue a ser tema de una investigación autónoma que se encargue de describirlo adecuadamente e imbricarlo en la trama sistemática de problemas a la que pertenece. En este trabajo no es posible ahondar en esta historia de la intencionalidad señalada por Brentano. Para un estudio cabal y profundo de la noción de la intencionalidad que aquí se indaga, habría que seguir esta reseña hasta las fuentes mismas indicadas, y ver cómo en los autores reseñados se halla ya la doctrina que Brentano ofrece, o acaso sólo el germen de ella. Además, y sobre todo, habría que ver si en verdad el concepto de la intencionalidad dejó de jugar un papel decisivo durante la Modernidad –anterior a Brentano–, o si, por el contrario, este concepto permaneció como uno fundamental y de qué manera. Se desiste de ello, por no estar esta tarea en la línea de los objetivos principales de este trabajo. Para una breve introducción en la cuestión del desarrollo de la idea de intencionalidad desde Aristóteles hasta Husserl, puede consultarse el artículo de Mirko Škarica (Škarica, 2010).

§ 18. Presentación de la doctrina de la “intencionalidad” en Brentano, a través del “pasaje de la intencionalidad”.

Puesto que no es el objetivo de este trabajo profundizar demasiado en la concepción de Brentano sobre la intencionalidad –como si su elucidación fuera un fin último del mismo–, sino sólo trazar en sus líneas generales tanto el contexto de la problemática, como la caracterización general de la misma, de manera de poder lograr un bosquejo que permita entender mejor cuál es la situación previa que Husserl pudo haber tenido a la vista a la hora de comenzar sus investigaciones sobre la intencionalidad, se entiende que pueda procederse tomando un pasaje concreto, en el que el pensador alemán caracterice de manera pregnante el fenómeno que aquí interesa.

En tal virtud, se tomará el ya célebre –así llamado– “pasaje de la intencionalidad”, “*el probablemente más famoso y sin duda el más frecuentemente citado pasaje de su «Psicología»*”⁶⁰, en el que por primera vez y de modo notable Brentano pone lo que llama “intencionalidad” como fenómeno capital de la investigación psicológica-filosófica. He aquí una traducción del mismo:

Todo fenómeno psíquico [psychische Phänomen] está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional [intentionale Inexistenz] (o mental) de un objeto; y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad [Realität]), o la objetividad inmanente [immanente Gegenständlichkeit]. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación [Vorstellung] hay algo representado; en el juicio [Urteile] hay algo admitido o rechazado, en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc. Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante. Con lo cual podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son aquellos fenómenos que contienen en sí [in sich enthalten], intencionalmente, un objeto.⁶¹

Se procederá, en lo que sigue, a realizar un análisis del texto citado, intentando poner de relieve las caracterizaciones que en él se encuentran, para, de este modo, poder hacer clara la manera en que Brentano explicita su concepto de intencionalidad, que es precisamente aquel con el que se encuentra Husserl a la hora de realizar su peculiar investigación.

§ 19. Los fenómenos psíquicos como fenómenos intencionales. Las cuatro denominaciones de la intencionalidad.

⁶⁰ Jacquette: 2004a, p. 98.

⁶¹ Brentano, *Op.cit.*, pp. 21-22. Véase también: Brentano: 1968, pp.124-125.

Frente a la pregunta por cómo poder determinar un carácter que defina los fenómenos psíquicos, el pasaje de la intencionalidad comienza dando la indicación: “*Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto.*”⁶² Esto quiere decir, por lo pronto, que es propio de todo fenómeno psíquico el tener un *objeto*, respecto del cual el fenómeno se refiere o dirige; en otras palabras: *que toda forma de conciencia debe concebirse como conciencia-de.*

Es preciso tener en cuenta que Brentano divide *todos* los fenómenos psíquicos –entre los que incluye pensamientos, sensaciones, juicios, recuerdos, expectativas, opiniones, y también los *movimientos del ánimo*, tales como alegría, miedo, tristeza, volición, asombro, etc.– en un triple esquema: los fenómenos psíquicos son o bien *representaciones*, o bien *juicios*, o bien *fenómenos de amor y odio*. No obstante, las *representaciones* gozan, en esta tripartición, de una preeminencia frente a las demás clases, ya que, según Brentano, todos los demás fenómenos psíquicos tienen por fundamento representaciones⁶³. Estas tres clases deben, de esta manera, entenderse en *sentido activo*; ora como el acto de representar y no lo representado, etc.

Cabe destacar, a su vez, que esta tripartición del ámbito psíquico, Brentano la gana a partir de la noción de inexistencia intencional –verdadero hilo conductor del despliegue de su *Psicología*–, cuya *determinación en modos de referencia al objeto inmanente* constituye, precisamente, el esquema general de dicha tripartición⁶⁴.

La intencionalidad es pues, para Brentano, el carácter fundamental de todo fenómeno psíquico, según el cual este *se halla dirigido siempre hacia un objeto*. En efecto, el vocablo latino *intentio*, significa literalmente dirigirse-a; Heidegger nos lo aclara: “*Intentio es una expresión de la Escolástica y dice tanto como: dirigirse a [sich richten auf]*”⁶⁵. De este modo –como nos enseña Brentano–, cuando amo, hay *algo* que amo; cuando quiero, hay *algo* por mí querido, etc. En este contexto, es de suma importancia notar que Brentano pone un mayor cuidado en esclarecer los *posibles modos de la referencia intencional al objeto*, y no tanto –hasta el punto que se puede decir que *no ve* el problema– *el modo como es “tenido” el objeto por la psique*; su examen de la *referencia* del fenómeno psíquico al *objeto* se centra en establecer las clases fundamentales de referencia –representación, juicio, fenómenos de amor y odio–, y *no* en dilucidar el carácter mismo del objeto –su presunta inmanencia– en relación con el contenido *efectivo* de la conciencia. Brentano da por supuesto, como de suyo comprensible, que el objeto *existe-en* la mente; a lo que se ha denominado “*la temprana intencionalidad inmanente de Brentano*”⁶⁶, cuestión que, para el curso de esta investigación, no debe pasar ahora inadvertida, puesto que será relevante ulteriormente.

A la caracterización tomada de la Escolástica, que más arriba fue destacada, sigue una serie de denominaciones determinativas a las que se deberá prestar especial atención, ya que –si bien Brentano nos advierte que ellas no son del todo inequívocas– cada una de ellas ofrece matices para la comprensión del asunto, y demás está decir que no todas dicen, exactamente, lo mismo. Ellas, por lo demás, no serán tomadas a la ligera por Husserl, cuyo

⁶² Brentano: *Op.cit.* p.21.

⁶³ Brentano: *Op.cit.*, pp.17-18.

⁶⁴ Cf. Brentano: *Op.cit.*, pp. 11, 17-18, 57-64.

⁶⁵ Heidegger: *GA 20.*, p.26 (39).

⁶⁶ Jacquette: 2004a, p.100.

examen de la intencionalidad se centra, en parte, en dilucidar ciertos malentendidos que pueden derivarse de la cuestión, tal como está planteada en los términos de Brentano.

Con el fin de hacer más clara la exposición, se procederá a revisar una a una estas determinaciones, con las que Brentano intenta definir –tomando “definir” en sentido lato– el fenómeno que tiene a la vista, a saber, la intencionalidad. Es importante tener claro que las siguientes expresiones valen, concretamente, como caracterizaciones de los fenómenos psíquicos, y que a ellos se hallan referidas.

§ 20. La intencionalidad como la referencia de la conciencia a un contenido.

En primer lugar, Brentano habla de “*die Beziehung auf einen Inhalt*”, de *la referencia a un contenido*. Es importante, en esta formulación, destacar sus conceptos esenciales, a saber: *Beziehung* e *Inhalt*. La palabra alemana *Beziehung*, la encontramos, de Kant a Husserl, como la encargada de nombrar la relación (*Beziehung* significa también *relación*) entre la actividad del sujeto, el pensar en sentido amplio, y el objeto al que éste *se refiere*. Entre objeto y sujeto hay, formalmente, una *Beziehung*. En *Inhalt*, por su parte, nos habla el prefijo *In*, que podemos traducir por *dentro*, y la raíz *halt*, presente en numerosas palabras de la lengua alemana, como por ejemplo en el verbo *halten*, que significa fundamentalmente *sujetar, agarrar con firmeza*.

De aquí entendemos la relación de *Begriff* (concepto) con *Inhalt*; en *Begriff* habla *Griff* (puño) y *greifen* (agarrar); en un concepto hay algo que se tiene delante, puesto que se lo sostiene firmemente; el *concepto* (*concepto* proviene del latín *concupere*, que a su vez viene de *capere, capturar o agarrar*) tiene un *contenido*. *Inhalt* es, entonces, *lo tenido*, en el sentido de *sujeto con firmeza, dentro*. Por ello, parece ser claro que *Inhalt* se refiere a un “contenido” *mental*; a algo que se con-tiene en la psique o mente.

De esta manera, tras este breve análisis, lo que se nos descubre, si atendemos rigurosamente a los términos, es la idea de espacio –tácitamente entendido–, *la psique*, dentro del cual se da lo que llamamos un *fenómeno psíquico*. Ahora bien, lo peculiar de esta formulación es que se presta a entender que, a su vez, *dentro del fenómeno psíquico se daría otra cosa*, a saber: su contenido, su *Inhalt*. Este contenido, que no es otra cosa que el en cada caso “*objeto inmanente*”, existe, por decirlo así, dentro del fenómeno psíquico, que, de la misma manera, existe dentro de la psique. Tenemos, así, la idea de un “encajonamiento” que presenta distintos niveles, y que constituye, por sí mismo, la estructura total del fenómeno psíquico.

§ 21. La intencionalidad como la dirección de la conciencia hacia un objeto.

En segundo lugar, habla Brentano de “*die Richtung auf einen Objekt*”, o sea, de *la dirección hacia un objeto*. Esta formulación en primera instancia se nos presenta como más simple que la anterior: aquí sólo se dice que el fenómeno psíquico se caracteriza por una *cierta*

dirección, por un *estar-dirigido-a* un objeto. Se nos dice, empero, en el paréntesis que sigue a la expresión, que este objeto no lo debemos entender en el sentido de una *realidad*; o sea, no como un objeto *real, extramental*; de lo que se deduce fácilmente que el objeto ha de ser uno –de acuerdo con la terminología escolástica– *intramental*. ¿Quiere decir esto, entonces, que según Brentano, la conciencia sólo se dirige a objetos como cosas irreales, como cosas que no existen? Pensarlo así ciertamente carecería de sentido. Se trata más bien de que, *principalmente*, el objeto al que se dirige la conciencia es un objeto intencional, independientemente de si a dicho objeto corresponde o no una realidad extramental. Esta última cuestión es de hecho una cuestión empírica, que descansa sobre supuestos *gnoseológicos* y *metafísicos* que habría que empezar por aclarar. Mas se puede ver con claridad, atendiendo al sentido de su obra, que el propósito y la línea de la investigación de Brentano en su *Psicología* dista principalmente del intento de elaboración de una *tesis ontológica* respecto del objeto de la intención⁶⁷. Dicho de otra manera –que se acercaría ya al planteo de Husserl: este problema, de la existencia o inexistencia real del objeto intencional, es posterior y *fundado* en aquella caracterización *a priori* de la conciencia y su estructura, según la cual conciencia significa la dirección hacia un objeto intencional, que puede ser real (en el sentido de una realidad extramental) o irreal, pero que no obstante es, precisa y principalmente, un objeto mental-intencional⁶⁸.

Mas, si dejamos al margen esta aclaración –que supondría para su correcta aclaración una discusión pormenorizada de ciertas concepciones básicas del planteo de Brentano, como la elucidación de algunos de sus conceptos fundamentales– y atendemos exclusivamente a la formulación, tenemos que en ella no se hace ninguna alusión, ni explícita ni tácita, respecto de la estructura *total* en la que dicho objeto *se halla imbricado* –nada se dice en cuanto a *cómo existe* el objeto. Sólo se habla de una *Richtung* –que podemos también entender en el sentido de una *referencia hacia* un objeto– respecto de la cual no debemos olvidar que es la forma sustantivada del significado de la palabra latina *intentio*, i.e. *sich-richten-auf*. De esta manera, en esta expresión se explicita el carácter *intencional* de la estructura, como una *dirección*, como un *dirigirse-hacia* un objeto. Ahora bien, no por la sencillez de la formulación, ha de ser descartada, reputándola como la más pobre; en efecto, más adelante se comprobará que y cómo esta expresión, de acuerdo al planteamiento de Husserl, es la más exacta y más libre de prejuicios de las ofrecidas por Brentano⁶⁹.

§ 22. La intencionalidad como la objetualidad inmanente de la conciencia.

⁶⁷ Cf., Bartok: 2005, p.21.

⁶⁸ Cabe destacar, no obstante, que en un sentido diferente, pero más característico aún de la posición del filósofo, Brentano afirmará que sólo los *fenómenos psíquicos* poseen existencia real, lo que de hecho constituye una de las determinaciones con las que pretende deslindar los fenómenos psíquicos de los físicos. Esto coincide de alguna manera –aunque hay diferencias esenciales en el planteo– con aquello que ya antes fue señalado: desde Descartes, aunque de manera no siempre clara y distinta, se ha caracterizado el objeto de la *percepción inmanente* como *indubitable* y *dado*, es decir, como *real*, mientras que el de la *percepción externa* como *dubitable* y *meramente presunto*, es decir, *no real* en el sentido estricto de algo acreditado en una genuina percepción. Esto lleva a Brentano incluso a decir que sólo la percepción interna es genuina percepción. Cf. Brentano: *op. cit.* pp. 25-31.

⁶⁹ De esta opinión es Spiegelberg, quien en su obra clásica *The phenomenological Movement*, ha sostenido que esta caracterización “es la más importante y la única permanente [a lo largo de su obra] para Brentano” (Spiegelberg: 1965, p.40).

En tercer lugar, Brentano acuña la expresión “*die immanente Gegenständlichkeit*”, la *objetualidad inmanente*. Aquí sobre todo importa poner atención en el término *immanente*. Se dice, con esta expresión, que todo fenómeno psíquico se caracteriza por una estructura que lo constituye. Esta estructura es llamada *objetividad o objetualidad inmanente*, la cual consiste en que, para todo fenómeno psíquico, hay *algo* (un objeto) que es *inmanente* a él, es decir, hay algo que se halla *dentro* –esto es lo que subraya *immanente*– de él, por contraposición a la posibilidad de que ese algo se halle *fuera* –es decir, que sea *trascendente*; posibilidad que, en más de una oportunidad, Brentano se encarga de descartar. Como se ve, en esta formulación se dice, más menos, lo mismo que en la primera, con la diferencia de que en esta el carácter *inmanente* del objeto es expresamente aclarado y no entendido tácitamente.

Con esta expresión vemos *nombrada*, con mayor precisión que en las anteriores, la *estructura* que para Brentano tenía todo fenómeno psíquico, esto es, la *intencionalidad*; sólo que en ella el acento se pone más en el *carácter del objeto* y no tanto en la *referencia o dirección al mismo*, aspecto que sí destacan las dos primeras. No obstante, todo lo dicho respecto de la primera formulación, vale también para la presente; se piensa en un objeto *dentro* del fenómeno psíquico, que a su vez se halla *dentro* de la psique, etc.

§ 23. La intencionalidad como la “inexistencia intencional” de un objeto para la conciencia.

Por último, nos corresponde revisar la expresión que Brentano toma de la Escolástica; la misma que nosotros hemos usado para referirnos a la idea de *intencionalidad* presente en su filosofía, no por capricho nuestro, sino porque ella es la que, en la gran mayoría de los casos, Brentano emplea para referirse a dicha idea. Se trata de la expresión «*die intentionale Inexistenz*»; la *inexistencia intencional*.

Lo primero que habría que decir sobre esta expresión, en orden de evitar un malentendido con su sentido, es que “inexistencia” no significa ahí no-existencia, la negación de una existencia⁷⁰. La expresión, de origen latino, significa, más bien, existencia-en; lo que resulta claro si descomponemos el término en “in” y “existencia”. El prefijo “in”, cuenta, entre otras de sus acepciones, la significación de lugar, según la cual es posible traducirla por “dentro” –tal como se mantiene en algunas lenguas anglosajonas con ascendencia latina, como el inglés y el alemán. Así, in-existencia no es sino existencia-en, existencia-dentro⁷¹.

Podemos suponer que Brentano eligiese esta expresión porque ella da cuenta de los caracteres que veíamos repartidamente presentes en las otras: por una parte, la expresión habla de una *in-existencia*, esto es, de algo (objeto) que existe dentro, a saber, *dentro de la mente*; y por otra, del carácter *intencional* de la estructura, esto es, que el objeto inmanente es *intencionado* por el acto psíquico que a él se refiere –*intencionalmente*.

Sea o no esta la razón que le llevó a acuñarla, esta es la expresión que –como hemos dicho– posee hegemonía en los desarrollos brentanianos, y de ella puede, en

⁷⁰ Bartok ha mostrado que no son pocos los intérpretes que yerran en esta cuestión tan básica y simple: cf., Bartok: 2005, p. 18.

⁷¹ Cf., Jacquette: 2004a, p. 102.

efecto, decirse lo mismo que dijimos de las anteriores, por lo que una mayor aclaración y/o discusión no se hace en este punto necesaria.

§ 24. Determinación comparativa de las cuatro denominaciones de la intencionalidad. El sentido general de la concepción de Brentano.

Habiendo ya revisado las cuatro formulaciones que Brentano nos ofrece para caracterizar la *intencionalidad*, en cuanto peculiaridad de los fenómenos psíquicos, tenemos a la vista lo que ellas tienen en común, como sus diferencias: la primera nombra propiamente la *relación* entre el *fenómeno psíquico* y su *objeto*, al tiempo que tácitamente caracteriza a este último; la segunda, siendo la más simple, sólo determina parcialmente la *relación*, en tanto deja indeterminado al *objeto*; la tercera, en la misma línea que la primera, hace, sin embargo, lo inverso: expresamente caracteriza el *objeto*, pero no hace mención expresa de la *relación*; la cuarta, por último, tomando elementos de todas las anteriores, sintetiza estas expresiones, caracterizando la *relación*, como también el *objeto*.

No obstante, a pesar de las diferencias en cada una de ellas, debemos retener que, en todas estas expresiones, Brentano piensa *lo mismo*, a saber: que *en todo acto psíquico hay un objeto inmanente con-tenido en él, al cual dicho acto se refiere, en la medida en que existe (el objeto) dentro de la psique*. O dicho con palabras del propio Brentano: "*Jedes [psychische Phänomen]enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise.*"⁷² *Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo; esto quiere decir: lo que caracteriza un fenómeno psíquico, en cuanto tal, es el con-tener dentro de sí (el poseer un contenido) un objeto al que intencionalmente se refiere, si bien la forma de esta referencia puede variar según la índole del fenómeno psíquico en cuestión.*

Con esta indicación finaliza la revisión del concepto de intencionalidad tal y como se presenta en la filosofía de Franz Brentano. Sin embargo, ello no implica que la presencia de Brentano en este trabajo haya también finalizado, ya que la revisión de los postulados de Husserl nos llevará invariablemente de vuelta a este pensador, en la medida en que fue él de quien Husserl recibió la que quizás pueda concebirse como la idea rectora de su propia filosofía.

⁷² Brentano: *Loc.cit.*

Capítulo tercero: la apropiación de la intencionalidad por parte de Husserl desde la crítica al planteo de Brentano

Introducción

Corresponde, en lo que viene, revisar el modo en que Husserl se posiciona críticamente respecto de la doctrina de la *intencionalidad* tal y como fue establecida por Brentano en su *Psicología*. Se intentará aquí mostrar tanto aquello que Husserl rescata del planteo de Brentano, cuanto aquello que para él constituye los puntos débiles de dicho planteo. A través de ello se pretende dar con un primer esbozo del sentido básico de la propia concepción de Husserl acerca de la intencionalidad.

En primer lugar, se comenzará tomando el texto de las *Investigaciones Lógicas* para poder a través de él hacer clara la toma de posición de Husserl respecto de la concepción de Brentano. *Se aclarará el contexto en que es tratada la cuestión en dicha obra, así como también se revisará una primera definición preliminar del concepto de “vivencia” y de “vivencia pura” (§ 25).*

A partir de eso podrá entrar la exposición en la cuestión de los elementos positivos rescatados por Husserl de Brentano (§§ 26-28). Ahí se verá: 1.- *la determinación brentaniana básica de “fenómeno psíquico” rescatada por Husserl (§ 26)*. En el mismo lugar se pondrán de manifiesto las *dificultades que pueden hallarse en torno a la definición de la intencionalidad como “conciencia-de”*. 2.- *Se revisará una segunda definición de fenómeno psíquico de Brentano rescatada por Husserl y también una tesis principal de Brentano que Husserl destaca (§ 27)*. 3.- *Finalmente, se dará cuenta en general del sentido del valor, para Husserl, de la concepción de Brentano sobre la intencionalidad (§ 28)*.

Una vez revisados ciertos méritos concretos, como también el sentido general de los mismos, que a juicio de Husserl se hallan en la concepción de Brentano, como también destacado cuáles son los elementos positivos que Husserl toma de dicha concepción, se pasarán a revisar las críticas fundamentales que Husserl hace al planteo de Brentano –concretamente, a partir de los malentendidos que pueden derivar del empleo de su terminología (§§ 30-31). Pero antes será preciso introducir *el concepto de “contenido reell” de la conciencia y su distinción respecto del objeto real (intencional), como hilo conductor para el problema de la intencionalidad (§ 29)*. A la vez, con ello, *se ganará una primera determinación pregnante de los conceptos de inmanencia y trascendencia*. Una vez hecho esto, se procederá a revisar lo ya señalado: 1.- *Una primera crítica de fondo a la concepción de Brentano (§ 30)*. 2.- *La crítica fundamental al planteo de Brentano (§ 31)*, que se descompondrá en dos puntos: a) *El malentendido de la actitud natural acerca de la intencionalidad*; y b) *El malentendido “inmanentista” de la intencionalidad*. En este último será expuesta en detalle la crítica fundamental a la que se ha aludido. Con ello se dará por terminado el capítulo, en una situación tal que parte decisiva de la propia concepción de Husserl sobre la intencionalidad ya habrá sido sacada a luz.

Algo hay que decir todavía respecto de las fuentes escogidas para el tratamiento de los asuntos que vienen a continuación. En el primer capítulo de este trabajo se realizó un bosquejo general acerca del proyecto filosófico de Husserl, tal como este fue concebido y establecido en su obra *Ideas para una Fenomenología pura y una Filosofía fenomenológica*. Se optó, de esta manera, por privilegiar el período en que se inscribe esta obra, y sobre todo a esta obra misma, por razones que fueron indicadas en la introducción de este trabajo.

En este punto de la exposición, empero, se privilegiará de manera excepcional lo dicho por Husserl en las *Investigaciones Lógicas*. Se comenzará tomando en consideración dicha obra, haciendo algunos complementos (correspondientes a las *Ideas*), para luego fijar el lugar básico de la intencionalidad y ver las implicancias de esta concepción a luz del proyecto filosófico de las *Ideas*. Si se ha decidido tomar como texto base las *Investigaciones lógicas* en buena parte de la exposición, no es tanto porque este texto marque el verdadero comienzo de la Fenomenología, donde su autor publica, por vez primera, sus más fundamentales descubrimientos, cuanto porque, respecto de la *intencionalidad*, en ellas el autor establece un diálogo directamente con el que fuera su maestro, i.e., con Brentano, y en ese contexto dilucida la cuestión. Tal discusión con Brentano sirve a los fines que aquí se han trazado previamente.

§ 25. El contexto de la tematización de la intencionalidad en las *Investigaciones Lógicas*. El concepto de “vivencia” y de “vivencia pura”.

En la investigación quinta de sus *Investigaciones Lógicas*, ubicada en el segundo volumen de la obra, Husserl aborda la cuestión de la *intencionalidad*. La investigación se llama “*Sobre las vivencias intencionales y sus “contenidos”*”⁷³. El primer capítulo de esta investigación puede entenderse como un estudio preparativo, y un establecimiento de ciertas coordenadas esenciales para el correcto tratamiento del asunto en cuestión. En ella se discute acerca del concepto de *conciencia* [Bewußtsein]. Se hacen, también, ciertas distinciones fundamentales en orden de no confundir los fenómenos. Con respecto a este primer capítulo sólo esto queda dicho, a vuelo de pájaro, ya que no se pretende aquí desviar mucho la dirección de la exposición; adentrarnos en las difíciles cuestiones que ahí se tratan supondría un desvío de dicha dirección que aquí no es conveniente ni necesario.

Sin embargo, es importante destacar que, en este primer capítulo, Husserl asienta preliminarmente, para el resto de la investigación, el concepto de *vivencia* [Erlebnis]. Este fundamental concepto de la filosofía husserliana, le viene a Husserl del contexto general de la Filosofía y Psicología del s.XIX, siendo Schleiermacher y Dilthey –sobre todo este, en quien tal concepto adquiere por vez primera una relevancia filosófica notable– los mayores responsables de la fuerza con que dicho concepto irrumpe en la escena filosófica decimonónica. No obstante, si bien el término “vivencia” contaba, para la época de la concepción de las *Investigaciones Lógicas*, con un notable uso especializado –y como sucede con la mayoría de los conceptos decisivos–, Husserl no estará dispuesto a aceptarlo sin más. Se trata, para él, de fijar, rigurosamente, de manera unívoca, el concepto de cada término, tomando, no obstante, en consideración la tendencia significativa preponderante

⁷³ Hua XIX/1, p. 352 (473).

de cada palabra⁷⁴. Así con el término “vivencia”, cuya determinación se ofrece de manera gradual en la medida en que la investigación fenomenológica va sucesivamente poniendo al descubierto sus peculiaridades esenciales.

Sin embargo, menester es que esa determinación gradual comience por una determinación preliminar que es precisamente aquella instancia directriz que servirá de guía a la investigación para que ella pueda, con su rendimiento, alcanzar una determinación más plena de su objeto. Esta determinación preliminar es, por ello, de fundamental importancia, ya que fija la orientación y los límites de las ulteriores investigaciones conducentes a su complementación. De esta manera, nos dice preliminarmente Husserl, que *vivencias* o lo que de momento es lo mismo, *contenidos de conciencia* [Bewußtseinsinhalte], son “*las percepciones, las representaciones de la fantasía y de la imaginación [Bildvorstellungen], los actos del pensar conceptual, las conjeturas y las dudas, las alegrías y los dolores, las esperanzas y temores, los deseos y las voliciones, etc., tal como tienen lugar en nuestra conciencia.*”⁷⁵ Estas palabras constituyen una primera *definición por medio de ejemplos* de lo que sea, en general, una vivencia.

Resulta evidente que, *por lo pronto*, esta definición de las vivencias se condice no sólo con lo afirmado por Brentano en su *Psicología* respecto del “fenómeno psíquico”⁷⁶, sino también, y más fundamentalmente, con lo indicado por Descartes respecto de las

⁷⁷
cogitaciones en Meditaciones Metafísicas. Hay que destacar que luego de ofrecer esta definición preliminar del concepto de vivencia, Husserl nos advierte: “este concepto de vivencia puede tomarse de un modo fenomenológico *puro*, esto es, de tal suerte que resulte eliminada toda referencia a una existencia empírico real (...) *La vivencia en el sentido psicológico descriptivo (en el fenomenológico empírico) se convierte entonces en vivencia en el sentido de la Fenomenología pura*”⁷⁸. Si resulta de interés esta importante acotación, es porque en ella Husserl da cuenta *explícitamente* de la posibilidad de tomar *no sólo de manera eidética* a las vivencias, sino también *de manera pura*, esto es, de *hacer una descripción de la estructura pura y a-priori de toda vivencia en cuanto tal*, lo que prueba que parte esencial de su comprensión acerca del sentido de la Fenomenología ya estaba ganado en los tiempos de las *Investigaciones Lógicas*. Qué quiere decir ello, empero, en su *sentido radical* y cuáles son las posibilidades de su *rendimiento más propio*, no se lo aclarará Husserl sino hasta años más tarde, aclaración cuyo fruto visible es nada menos que la aparición de *Ideas*, en las que –como se ha visto– el sentido de la Fenomenología así como el método que de entrada conduce a ella resultan aclarados y propiamente establecidos.

⁷⁴ No es lugar aquí para la discusión del sentido, las condiciones y la legitimidad de semejante posibilidad; mas quede claro que, si bien Husserl se preocupa de fijar rigurosamente los términos, este ejercicio no lo realiza de manera arbitraria –como si de hecho bastara con inventar palabras nuevas para evitar toda posible equívocidad. Este intento, posiblemente fecundo en cuanto a la exactitud de las referencias, tendría el pesado inconveniente de que dejaría las palabras sin la “*vida*” que permite que mediante ellas nos representemos los fenómenos con *vivas intuiciones*; se trataría de un lenguaje muerto, en el que el sentido de las cosas se volvería esquivo para la gran mayoría de los lectores no familiarizados con dicho lenguaje ni con las experiencias que le sirvieron de fundamento en su conformación, así como tampoco con los vínculos entre una y otra cosa.

⁷⁵ *Hua* XIX/1, p. 357 (476).

⁷⁶ Cf. Brentano, *Op.cit.*, p.11

⁷⁷ Cf. Descartes: 1939, pp. 130-131. Queda esto claro, en todo caso, por cómo se establece el concepto de vivencia en *Ideas I* (Cf. *Hua* III/1, § 35-36, pp. 73-75 (81-83)).

⁷⁸ *Hua* XIX/1p. 357 (476-477). (Recordamos que si las primeras líneas de la cita no van en cursivas, es porque en el texto del que se ha obtenido la cita sí van destacadas con ese recurso.)

El concepto de vivencia en su sentido estricto, esto es, estrictamente fenomenológico, requiere para su explicitación que se expongan primero ciertas distinciones y desarrollos esenciales. Por ello sólo más adelante se podrá realizar una correcta explicitación de su sentido.

Por otra parte, volviendo a lo que podemos encontrar en ese primer capítulo de la quinta investigación –y como preludeo a lo que sigue–, conviene también destacar que el capítulo segundo –al que principalmente se avocarán las siguientes consideraciones– es, en cierta forma (ya que constituye, por lo que respecta a las cosas, una unidad independiente), la *continuación* del primero, en tanto que en él se trata un *tercer concepto* de conciencia⁷⁹, a saber, la conciencia como *acto psíquico* o *vivencia intencional*. Este último concepto de conciencia consiste precisa y fundamentalmente, en la discusión del asunto que nos concierne, por lo que ahora se pasará a revisarlo. Para ello, se comenzará por revisar dos determinaciones de Brentano de los “fenómenos psíquicos” que constituyen el antecedente teórico directo de dicho concepto de Husserl, y que son, justamente, las determinaciones que este rescata de la concepción de aquel acerca de la intencionalidad.

§ 26. La determinación brentaniana básica de “fenómeno psíquico” rescatada por Husserl. Dificultades en torno a la definición de la intencionalidad como “conciencia-de”.

En el §10 del capítulo segundo de su quinta investigación, titulado “*Conciencia como vivencia intencional*”, Husserl señala que hay dos determinaciones de los “fenómenos psíquicos” –o definiciones, como también las llama–, de entre las múltiples presentes en la obra de Brentano, que él está dispuesto a rescatar, en tanto apuntan y dan con la *esencia* de los mismos. *La primera no es sino aquella determinación según la cual los fenómenos psíquicos se definen por su referencia intencional a un objeto, es decir, por la intencionalidad.*

No es entonces de extrañar que las palabras de Brentano citadas por Husserl referentes a esta primera definición las extraiga del citado “pasaje de la intencionalidad” –al tiempo que destaca una tesis para él esencial que en dicho pasaje se encuentra –que será revisada en el próximo párrafo. La definición no es nueva para nosotros: “*Los fenómenos psíquicos son aquellos fenómenos que contienen en sí [in sich enthalten] intencionalmente un objeto*”⁸⁰. Ahora bien, que Husserl tome esta determinación no quiere decir que no crea necesario someterla a importantes modificaciones. Es lo que se verá cuando sean revisados los cambios en la terminología del asunto propuestos por el fundador de la Fenomenología –y, a través de ello, parte esencial de la concepción propia de este acerca de la intencionalidad.

⁷⁹ En el primer capítulo ya se habían explicado dos conceptos anteriores de conciencia, a saber, *la conciencia como contenido fenomenológico ingrediente* [reelle] *de las vivencias del yo* (empírico) y *la conciencia como percepción interna*, como también cómo el primer concepto se funda naturalmente en el segundo. Cf. *Hua XIX/1*, pp. 366-376 (475-487).

⁸⁰ *Hua XIX/1*, p. 382 (492).

Sin embargo, al margen de las modificaciones estructurales y terminológicas que Husserl realizará, veamos qué está en juego en esta tesis “rescatada” por el autor. Se trata de uno de los modos en que Brentano denomina –y determina– la estructura de la intencionalidad. Recordemos que, en el capítulo correspondiente a Brentano, se pasó revista a las cuatro expresiones usadas por él para definir, “si bien con expresiones no enteramente inequívocas”, la estructura en cuestión. Se dijo, luego de revisar estas expresiones, que en todas ellas estaba en juego esencialmente lo mismo, si bien con ciertos matices que las distinguían y las hacían diferentes. El asunto era, dicho sucintamente, el siguiente: en todo fenómeno psíquico hay un *objeto inmanente* al cual dicho fenómeno está *intencionalmente referido*. Así, en el representar hay algo representado, en el juzgar, algo juzgado, etc.

Tenemos, entonces, que Husserl rescata esta tesis, cuestión que se nos revela sin mayores sorpresas, ya que es conocido, por todo el que sabe algo sobre estos asuntos, que la intencionalidad en Husserl consiste precisamente en que “la conciencia, es siempre conciencia-*de*”. Esta expresión, como es obvio, quiere decir que siempre a un acto o fenómeno psíquico lo acompaña un objeto por él intencionado. La conciencia no está sola, sino siempre referida a un *objeto* –en sentido amplísimo. Y de esta manera, con estas fáciles explicaciones, no pocas veces se despacha la cuestión de la *intencionalidad*, como una cosa obvia que no requiere de mayores explicaciones.

Mas, con lo dicho hasta aquí, resulta incomprensible por qué la doctrina de la intencionalidad es, entonces, atribuida a Husserl, si ella en verdad estaría ya explicada, en lo esencial, en la obra de Brentano. Esto lo confirma el hecho de que Husserl rescate la formulación brentaniana y la haga suya: hasta el punto de que la famosa expresión de Husserl: “la conciencia es siempre conciencia *de*” parece ser evidentemente una formulación reducible al planteo y formulación brentanianos del problema.

Pero, ¿es que con estas aproximaciones vagas y externas es posible comprender cabalmente el fenómeno de la intencionalidad? Evidentemente, no. En efecto, parte importante de lo que en este capítulo se pretende mostrar es que, y cómo, la apropiación de esta doctrina por Husserl supone una *esencial superación* de la doctrina de Brentano, entendiendo esta *superación* entanto replanteamiento del horizonte y el punto de vista desde donde se tematiza la intencionalidad, trayendo consiguientemente el *despliegue temático y realización de las estructuras y principios* que, como posibilidades que en un primer momento estaban aún oscuras –en el descubrimiento de la doctrina–, yacían, empero, subrepticamente presentes, exigiendo una ulterior clarificación.

De hecho, no basta con entender superficialmente que “la conciencia es conciencia *de*” para haberse apropiado de la doctrina de la intencionalidad, y haberla comprendido en su estructura y alcances esenciales. Muy por el contrario, es necesario recorrer un arduo y laborioso camino para poder llegar a *ver* lo que se juega en esta doctrina, en los términos que se acaban de plantear⁸¹. Esto es lo que expresan las siguientes palabras de Heidegger, refiriéndose al mérito del desarrollo de Husserl a partir de la situación legada por Brentano:

⁸¹ El propio Husserl da cuenta de cómo, con facilidad, a partir de la máxima “conciencia es conciencia *de*”, más que adentrarse en la complejidad de la estructura, el lector ingenuo pone un obstáculo delante para su comprensión; cómo, en términos más generales, dicha máxima oculta más que lo que esclarece: (...) todos entendemos la expresión “conciencia de algo”(…) mas con ello no se ha ganado nada, que se diga y se vea con evidencia intelectual que todo representar se refiere a algo representado, todo juzgar a algo juzgado, etc. (...) Esto es asimismo una manera muy simple de pretender la doctrina fenomenológica de las esencias como algo antiquísimo, como un nuevo nombre para la vieja Lógica y las disciplinas en todo caso equiparables con ella. (...) De hecho, es(...) un largo y peliagudo camino el que conduce desde las evidencias puramente lógicas (...) hasta la captación de las donaciones psicológicos-inmanentes en su sentido genuino y luego las fenomenológicos, y finalmente a todos los entramados esenciales que nos

¿Con qué derecho hablamos nosotros todavía de un descubrimiento de la intencionalidad por parte de la Fenomenología? Lo hacemos, porque hay una diferencia entre un mero conocimiento en bruto de una estructura, y la comprensión de su sentido más propio y de su constitución, y, con ello, de las posibilidades y horizontes ganados en una investigación de paso seguro dirigida a ella. Desde un conocimiento en bruto y un empleo para fines clasificatorios, hasta una comprensión principal y la elaboración de una temática, hay un muy largo camino, que exige nuevas consideraciones y reestructuraciones.⁸²

Por ello, que Husserl rescate esta definición de Brentano, no nos dice en absoluto que la cuestión de la *intencionalidad* se restrinja en aquel a lo planteado por este. Esto ya debería acaso haber quedado de manifiesto en el curso de las páginas anteriores, y, sin embargo, se clarificará plenamente cuando un primer bosquejo de la doctrina de la intencionalidad husserliana sea ofrecido. Más bien, habría que entender que, con semejante rescate, lo que Husserl hace es tomar un fenómeno espléndidamente visto para poder *redescubrirlo como la estructura básica con la que se topa la auténtica Filosofía, cuyo acceso principal y apodóticamente fundamentado lo da el método de la epoché fenomenológica*, redescubriéndolo así como un asunto capital de la tematización fenomenológica –tomar un “diamante en bruto”, para empezar un largo trabajo con él.

§ 27. La segunda definición y una tesis principal de Brentano rescatadas por Husserl.

Luego de haber revisado ya la primera de las definiciones de “fenómeno psíquico” que Husserl rescata de Brentano, conviene pasar revista a la segunda de ellas, y revisar también aquella importante tesis que, se dijo, Husserl rescataba en el examen del “pasaje de la intencionalidad”; la que, con importantes modificaciones, es sostenida también por él mismo, aunque –es necesario recalcarlo– con una diferencia substancial en el tratamiento de la cosa. Se procederá, primero, a explicitar cuál es esa otra definición que Husserl rescata y en qué sentido lo hace, para luego aclarar lo propio respecto de la tesis aludida.

La segunda definición brentaniana de fenómeno psíquico que Husserl valora y rescata es la que dice que los fenómenos psíquicos “*o son representaciones, o descansan en representaciones que les sirven de fundamento.*”⁸³ Ahora bien, sobre esta tesis poco o nada se ha dicho, sólo una escueta mención⁸⁴. Esto se explica, porque dicha tesis, si bien fundamental, escapa a la dirección concreta y específica que aquí se está intentando seguir, esto, la de la cuestión de la intencionalidad.

Sin embargo, tampoco Husserl dispone su tematización de modo de poner esta definición como punto de partida del desarrollo de la cuestión de su tercer concepto de conciencia. No lo hace porque –nos dice– el concepto de *representación* [Vorstellung]

hacen comprensibles a priori las referenciastranscendentales. (...) Así, pues, “conciencia de algo” es una [expresión] muy comprensible de suyo y sin embargo, al mismo tiempo, sumamente incomprensible. *Hua* III/1, § 87, pp. 200-201 (210- 212).

⁸² Heidegger: *GA 20*, p. 35 (46).

⁸³ Brentano: *Op.cit.*, pp.17-18.

⁸⁴ Cf., *supra.*, § 19.

arraiga importantes equívocos difíciles de extirpar. Primeramente, habría que comenzar por fijar unívocamente dicho concepto, para luego proceder a comprender y acreditar en su pleno sentido la definición en cuestión. Pero esto no hace falta, ya que el punto de partida metódicamente “natural” de las investigaciones relativas a la conciencia y su estructura lo da precisamente la otra definición, a saber, aquella según la cual los actos o fenómenos psíquicos se definen por su *carácter intencional*.

Ahora bien, aunque Husserl no proceda desarrollando esta definición de fenómeno psíquico legada por Brentano, lo cierto es que efectivamente concuerda con ella, y es por eso que es una de las dos que rescata como contribuciones positivas a su propia concepción. No será necesario aquí ahondar mayormente en todo esto. Conviene dar paso, ahora, a la otra cuestión que se propuso revisar.

La tesis de Brentano, que Husserl destaca en el “pasaje de la intencionalidad”, es la enunciada por él en los siguientes términos: “*Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto*, si bien no todos del mismo modo.”⁸⁵ Lo que importa aquí es la segunda parte del enunciado: que no todas las referencias intencionales poseen un mismo y único modo o manera [Weise].

Para Husserl la cosa está lejos de reducirse a la división, y consiguiente delimitación, de *representaciones, juicios y emociones*; lo que a él le interesa es el hallazgo de ver que, efectivamente, *cada modo de referencia intencional tiene su propia estructura, que difiere de las demás*. A partir de estas sutiles diferencias, Husserl lleva a cabo la descripción fenomenológica que le permite dar cuenta de las complejas relaciones dadas entre las distintas clases de objetos intencionales y sus intenciones, como de las mismas intenciones entre sí, que –dicho sea de paso– también presentan relaciones intencionales –lo que constituye propiamente parte fundamental del campo temático de la Fenomenología. Gracias a la consideración de estos modos, Husserl llega a la delimitación *a priori* de las especies y subespecies puras del género descriptivo *vivencia intencional*. Esto quiere decir que Husserl ve, en esta tesis de Brentano, un antecedente de *la dirección que ha de tomar la mirada para dirigirse a ciertos fenómenos importantes que deberán ser objeto de la investigación fenomenológica*.⁸⁶ He ahí su importancia fundamental.

Queden, con esto, aclaradas las razones de la importancia que Husserl le concede a la tesis de Brentano que acabamos de revisar.

§ 28. El sentido del valor, para Husserl, de la concepción de Brentano sobre la intencionalidad.

Husserl comienza el §9 de la investigación que ahora se está revisando, con la exposición de una visión panorámica sobre el trabajo de Brentano en torno a la intencionalidad –antes de referirse a las dos definiciones y a la tesis de Brentano de las que se trató aquí más arriba. En ella, entre otras cosas, Husserl nos presenta sucintamente *una* de las críticas

⁸⁵ Brentano: *Loc.cit.* Lo que aparece destacado ha sido destacado aquí.

⁸⁶ Si a Husserl le importa que se destaque el *modo* (inmanente de la conciencia) y no sólo el *objeto*, es porque, con esto, la mirada se dirige al *dominio íntimo de la experiencia dada en la conciencia*, i.e., al *dominio propiamente fenomenológico*, tomando en consideración, con ello, el *todo* de la vivencia como tal, y no sólo uno de sus momentos, tomado como si fuera un todo concreto. Al respecto, véase, por ejemplo, lo señalado en: *HuaIII/1*, § 87 p. 201 (212).

fundamentales –aunque de modo todavía un poco oscuro, ciertamente sin desarrollarla– que aquí se quisiera destacar respecto de la doctrina de la intencionalidad, tal como ésta se encuentra en Brentano. A su vez, se encarga de destacar el mérito fundamental que la concepción brentaniana posee, mérito que Husserl mismo pretende rescatar.

En lo que viene, se comenzará exponiendo en su sentido general este mérito, lo que, en conjunto con las revisiones anteriores del planteo de Brentano, relativas a las elementos concretos rescatados por Husserl, deberá poder constituir una base para poder concebir qué es lo que Husserl rescata de Brentano por lo que hace a la cuestión de la intencionalidad, y los términos y el sentido en que comprende ese “rescate”. Así, se dejará para más adelante la revisión de la mentada crítica, que si bien no requiere que hayamos expuesto cabalmente primero el propio pensamiento de Husserl al respecto del asunto, sí requerirá la aclaración de ciertas cuestiones fundamentales que constituyen elementos esenciales de la misma.

Husserl afirma: “Sin embargo, el valor de la concepción brentaniana del concepto de “fenómeno psíquico” no depende de ninguna manera de los fines que él perseguía con él. Se nos pone de frente una clase de vivencia precisamente delimitada, que comprende en sí todo lo que caracteriza en un cierto sentido preciso la existencia psíquica, consciente.”⁸⁷ Ante los ojos de Husserl, el brillante descubrimiento de la intencionalidad escapa al contexto en el que surgió. No interesan los “fines que perseguía Brentano”, sino el hallazgo esencial de una estructura que delimita perfecta y rigurosamente una clase de vivencias, la que constituirá, en el proyecto de Husserl, parte importante del tema de la investigación fenomenológica en cuanto investigación filosófica fundamental.

Husserl mismo, más adelante (§11), justo antes de hacer el examen de los errores que se pueden derivar de la terminología brentaniana, dice que la elección de cierta parte dicha terminología –concretamente, la elección de la expresión “fenómeno psíquico”– puede acaso comprenderse cuando se tiene a la vista que el asunto es tratado en el contexto de la delimitación de la esfera de la investigación psicológica⁸⁸, esto es, en el contexto en que es tratado por Brentano. Esta y otras observaciones presentes en el capítulo hacen ver que, si bien Husserl discute *también* los planteamientos de Brentano –destacando tanto sus méritos como sus deficiencias– por lo que respecta a la legitimidad de los mismos *dentro del ámbito del planteamiento del propio Brentano, lo que más le interesa es salir de este último*, y conservar, sin embargo, la idea general de intencionalidad propuesta por él, en la que ve –como se ha dicho– un diamante en ciernes, al que le hace falta aún un arduo trabajo de purificación.

Quedémonos, en definitiva, con que, para Husserl, la intencionalidad es una nota esencial distintiva de una *cierta clase* de vivencias –esencial en todo ser psíquico–, que las define rigurosamente. Ahora bien, ¿cuál es esta clase de vivencias, cuya delimitación por Brentano supone para Husserl un mérito de alta dignidad y una posibilidad de gran rendimiento para la Filosofía –y el conocimiento en general? La clase de vivencias a la que Husserl alude no es sino la clase “vivencia *intencional* [intentionale Erlebnis]”, que viene a ser, así, en principio, equivalente, *mutatis mutandis*, a la expresión brentaniana de “fenómeno psíquico”, y a las del mismo Husserl “acto” [Akt] y “acto psíquico [psychische Akt]”.

⁸⁷ Hua XIX/1, p. 378 (490).

⁸⁸ Cf. Hua XIX/1, p. 384 (494).

§ 29. El concepto de “contenido reell” de la conciencia y su distinción respecto del objeto real (intencional), como hilo conductor para el problema de la intencionalidad. Inmanencia-ingrediente, trascendencia no-ingrediente.

Antes de dar paso a la revisión de las críticas que Husserl hace a la concepción de Brentano, es preciso introducir y aclarar primero un concepto fundamental por lo que toca a la posibilidad de comprender el sentido de la concepción husserliana de la intencionalidad. *En efecto, el concepto que se pretende ahora introducir puede ser considerado como un auténtico hilo conductor para la comprensión de ciertos aspectos esenciales de la estructura en cuestión.* Esto se verá una vez introducido el concepto y una vez que se lo ubique en la trama de fenómenos a luz de la cual es visible su rol y peculiar rendimiento.

“*Reell*”⁸⁹ para Husserl es el vocablo que mienta el carácter de los contenidos *efectivos* dados en una vivencia, los “ingredientes” que conforman, como partes constitutivas, la vivencia si la miramos precisamente *como tal*, es decir, si miramos lo *efectivamente dado*, de modo inmanente, para la conciencia en una vivencia concreta –desde la que es posible por *ideación* aprehender su esencia pura. Se trata de lo que propiamente aparece, lo propiamente dado, aquello que, por aparecer y estar dado, *no puede ser negado en su condición de tal*. El concepto de contenido *reell* de la vivencia no apunta más que a lo que efectivamente está dándose, lo dado para la conciencia, lo que efectivamente forma parte de lo que, como contenido psíquico, es dado –y *no* a lo que sin estar dado, es de alguna manera *mentado*.

Se distinguen estos *contenidos reelle* no sólo del *objeto real*⁹⁰ [real] intencional, sino también de *las propiedades del objeto real*, en las cuales encuentran su correlato “*objetivo*”. No solamente se distinguen las propiedades de un objeto real, del contenido *reell* de la vivencia, en cuanto ambas cuestiones apuntan a entidades diferentes, sino, más esencialmente, en tanto ambas se mueven *en esferas distintas*.

⁸⁹ Para evitar las posibles confusiones entre *wirklich*, *real* y *reell*, se ha optado en este punto por no traducir la voz alemana “reell”, si bien en algunos lugares podrá ser traducida como “contenido efectivo” o “ingrediente”, siguiendo en esta última alternativa la traducción de Gaos en *Ideas 1*, que constituye, probablemente, uno de sus grandes aciertos en la traducción de Husserl.

⁹⁰ En el *contexto reducido* en el que aparece por vez primera en *Ideas* de modo *temático* la distinción que aquí se señala, (en el capítulo 2, de la segunda sección de *Ideas* (Cf., *Hua III/1*, § 41)), al que se había llevado el análisis en el § 39 (cf., *Hua III/1*, § 39, pp. 80-81 (89)) –en términos de examinar la vivencia de la percepción sensible, que es, de acuerdo a su sentido íntimo, percepción *de algo real*–, se entiende que en un *primer momento* Husserl establezca una contraposición entre *lo dado como ingrediente inmanentemente*, y *lo dado como real trascendentemente*. Esta oposición coincide con el modo *natural* de comprender el asunto, como se desprende de lo dicho por Husserl, por ejemplo, en *La idea de Fenomenología* (cf., *Hua II*, pp. 35-39 (45-51)). Lo anterior justifica que aquí se plantee la cuestión *en un primer momento* en los términos señalados –a saber, en la oposición de inmanencia ingrediente y trascendencia real. Sin embargo, incluso en el contexto natural puede verse que lo que se opone a el concepto de inmanencia ingrediente no es sólo lo trascendente-*real*, sino que este último concepto es sólo una *especie* del *género “trascendente en general”*, al que se subordinan también *trascendencias irreales*, como las objetualidades matemáticas. Este primer ensanchamiento del contexto reducido del § 41 se indica por primera vez en el § 44 (cf., *Hua III/1*, p. 92(100)). Otro tanto habría que decir del radical cambio de significación que sufren todos los términos que aquí están en juego *una vez realizada la epoché* fenomenológica; no es este, sin embargo, el lugar para hacerlo.

El objeto real y sus propiedades son algo esencialmente “foráneo” a la conciencia, algo cuyo sentido *natural* implica una cierta independencia con respecto a la conciencia (que Husserl discutirá, como antes se dijo⁹¹ en el capítulo segundo de la segunda sección de *Ideas 1*, en un desarrollo ciertamente controversial, y decisivo para poder ponderar el reproche de idealismo cartesiano o subjetivo, o incluso de solipsismo, que ha enfrentado dicha obra, y en general, la obra de Husserl posterior a las *Investigaciones Lógicas*). El objeto real –y sus propiedades– son, pues, algo *trascendente* a la conciencia. Cuando lo conocemos con certeza, esta certeza se mantiene, principalmente, como una *contingencia*

⁹²

El contenido *reell* de una vivencia, en cambio, es todo lo contrario: es lo propio de la conciencia, aquello que la conforma cada vez como ingrediente, y a cuyo sentido pertenece la necesidad de “aparecer”, íntegramente, en la conciencia, para así ser; es lo propiamente *inmanente*. Cuando lo conocemos, esta certeza no es contingente sino *necesaria*.

Pertenecen, pues, ambos momentos de la distinción a esferas principalmente distintas, aquellas de las que Husserl dijo, como vimos antes, que constituyen la más radical y cardinal división del ser⁹³.

Con lo dicho aquí, es posible fijar por primera vez en este trabajo de manera rigurosa una primera definición acerca de lo que signifique inmanencia y trascendencia con relación a la conciencia y sus vivencias: inmanencia es el ámbito de lo que es ingrediente con respecto a una vivencia; trascendencia es lo no-ingrediente⁹⁴. Es importante retener esta primera definición de los términos, en orden de posteriormente poder ver qué ocurre con ella cuando nos hallamos de lleno en el ámbito trascendental⁹⁵.

Puesto que una introducción paulatina de las nociones capitales fenomenológicas aquí involucradas fue realizada en el primer capítulo de este trabajo, no se ahondará mayormente en ellas en este momento. Lo esencial, sin embargo, en orden de comprender el asunto que aquí nos concierne, es tener a la vista esta distinción –aquella en la que por un lado encontramos el objeto *real y sus propiedades reales*, y por otro, el contenido de vivencia *reell*–, pues es la base para la segunda crítica y modificación fundamental del planteamiento de Brentano, que se tratará más adelante. También ahí podrá verse cómo esta distinción constituye, efectivamente, un auténtico hilo conductor para una correcta aproximación y apropiación comprensora de la doctrina de la intencionalidad, tal como es concebida por Husserl, como también los alcances y el peculiar rendimiento de la misma para la Fenomenología.

⁹¹ Cf., *supra.*, § 15.

⁹² Cf., *supra.*, § 12.

⁹³ Hay que destacar aquí que la diferencia se puede hacer en dos niveles: el *eidético-psicológico* y el *propriadamente trascendental*; consiguientemente, entre la conciencia trascendental y la conciencia empírica. No es lugar aquí para profundizar en ello; quede, no obstante, taxativamente establecida la necesidad de realizar esa diferencia.

⁹⁴ Cf., *Hua II*, pp. 35-39 (45-51).

⁹⁵ Cf., *infra.* § 33.

§ 30. Una primera crítica de fondo a la concepción de Brentano.

Si hacia el final del párrafo ante-anterior (§ 28) se ha destacado que la intencionalidad es una nota esencial distintiva de “*cierta clase*” de vivencias, es para hacer notar lo siguiente –que de inmediato nos pone en obra de describir la crítica que anunciamos: Husserl no nos dice de *todas las vivencias que sean intencionales*, sino sólo de una clase determinada, que él llama precisamente “vivencias intencionales” o *actos psíquicos*, la cual se define precisamente por la inherencia de la estructura de la intencionalidad. Recordemos que para Brentano *todos* los fenómenos psíquicos se caracterizan por su carácter intencional.

Por eso antes se dijo que “*por lo pronto*” cabe identificar el concepto lato de Husserl de vivencia con el de Brentano de fenómeno psíquico; ya que en verdad, este último concepto debe concebirse como *una especie del género más amplio vivencia en general*. Por esto dice Husserl: “*Podría mostrarse, que de ninguna manera todos los fenómenos psíquicos, en el sentido de una posible definición de la Psicología, son tales en el sentido de Brentano, es decir, actos psíquicos (...)*”⁹⁶. Esto dice que, paradójicamente en Brentano, no todos los genuinos fenómenos psíquicos, a cuya delimitación apunta el intento de delimitar el campo de la Psicología, son en verdad “fenómenos psíquicos”. Quiere decir esto que se define fenómeno psíquico de una manera tal que no se puede subsumir bajo este concepto ciertos fenómenos que con pleno derecho entran en el campo de lo psíquico, esto es, de la Psicología.

Para ejemplificar este estado de cosas de manera de lograr una intelección clara en el asunto, se presentarán las siguientes palabras de Husserl en *Ideas 1*, donde Husserl expone esta crítica de forma más precisa que en las *Investigaciones Lógicas*. Pero antes una breve y acotada contextualización.

Husserl comienza diciendo, en el contexto de una primera presentación de las vivencias intencionales (desde una posición metódica que cabría llamar, como en el párrafo anterior, *eidético-psicológica*⁹⁷), que, sin embargo, se ve con facilidad que no todo lo que sea ingrediente de una vivencia –*que es ello mismo una vivencia en sentido lato*– tiene

⁹⁶ *Hua* XIX/1, 378 (489).

⁹⁷ Husserl deja esto perfectamente claro en varios lugares de la obra (cf., *Hua* III/1, §§ 34, 39, pp., 69, 79-80 (77, 87-88)), y sin embargo, no deja de ser frecuente en los intérpretes que haya poca claridad respecto de la *posición metódica*– esto es, la posición en la cual se ha instalado para desde ahí poder mirar las cosas y tematizarlas– de Husserl a lo largo de la obra, *que no se mantiene siendo la misma*. Así, por ejemplo, Heidegger, en su crítica a la fenomenología de Husserl, que aparece en su curso *Prolegómenos para una Historia del concepto de tiempo* (Cf., Heidegger: *GA* 20, 142-148 (136-140)). Heidegger comenta cuatro determinaciones de la conciencia como objeto de la Fenomenología, es decir, de la conciencia *trascendental*, y queda claro, si se conocen los textos y se lee cuidadosamente, que las dos primeras las saca Heidegger directamente de la estructura del segundo capítulo de la segunda sección, lo que revela ciertamente una lectura atenta y apegada al texto por parte de Heidegger, mas desorientada del contexto y sentido general de dicho capítulo. El asunto es que en dicho capítulo la *posición metódica no es todavía la trascendental, sino la señalada eidético-psicológica, siendo, por lo tanto, un contrasentido metódico querer sacar de ese contexto las determinaciones básicas de la conciencia trascendental, aquella que es objeto temático de la Fenomenología*. Como prueba de la confusión de Heidegger respecto de las distintas posiciones metódicas desde las que se realiza *Ideas*, se puede aducir la poca claridad que muestra tener Heidegger en dicho lugar respecto del concepto de *inmanencia fenomenológica*, confundiéndolo con el concepto de *inmanencia como ingrediente*, y atribuyendo a la conciencia trascendental este último –lo que ciertamente es sorprendente en un autor de la importancia de Heidegger. Sobre la diferencia entre ambos conceptos, véase: *infra.*, §§ 33, 37-38. Una crítica similar ha hecho Rosmary Rizo-Patrón, en su artículo “La actualidad de *Ideas I*. Reconsideración de sus interpretaciones críticas” (cf., Rizo-Patrón: 2009, pp. 97-100)

necesariamente el carácter de la intencionalidad. Así, al igual que en las *Investigaciones*, señala como ejemplo los datos de la sensación. Entonces dice:

En la vivencia de la percepción de este papel blanco, o más precisamente, en sus componentes referidos a la cualidad blanco del papel, encontramos ante nosotros, a través de un giro de la mirada adecuado, el dato de la sensación blanco. Este blanco es algo que pertenece inseparablemente a la esencia de la percepción concreta, y pertenece como trozo ingrediente concreto. Como contenido exhibidor del blanco del papel que aparece, es sostén de una intencionalidad, pero no él mismo conciencia de algo.⁹⁸

Con estas palabras, Husserl traza de manera tajante lo que constituye una primera crítica importante, un primer distanciamiento esencial del planteamiento de Brentano. ¿En qué consiste esta crítica?

Si miramos lo efectivamente dado en una vivencia concreta, por ejemplo, la vivencia de una percepción sensible, tenemos que en el campo visual nos encontramos, volviendo adecuadamente la mirada, con “datos de la sensación (Empfindungsdaten)”, es decir, con *qualia* sensibles dados para una percepción que, habiendo vuelto la mirada, ya no está dirigida al pasto del jardín, o al color del pasto del jardín, sino que, *con dirección inmanente*, se dirige a lo dado en esa primera vivencia perspectiva, es decir, *es una percepción de lo dado en una percepción*. Ahí encuentro los “colores” que, como contenidos *reelle* de mi vivencia, están constituyendo esa primera vivencia natural de la percepción, en el ejemplo indicado, del jardín. Estos datos de la sensación visuales son propiamente vividos por el yo que los aprehende, o para el que, sin aprehenderlos, le son dados en una intuición individual; es decir, *son vivencias*.

En efecto, un concepto más amplio de vivencia que el anteriormente revisado –pero que define ya no por medio de ejemplos sino apuntando a la intensión del término– dice que vivencia es todo lo que entra como ingrediente en la corriente de vivencias de un yo determinado para este mismo yo⁹⁹. Los datos de la sensación, sean de la especie que sean, como también otros fenómenos, tales como los sentimientos sensibles –entre los que encontramos el dolor en general y las muchas sensaciones que encontramos dadas constituyendo, propiamente, “sentimientos”, como la alegría o la angustia (las que como tales no pueden concebirse sin más como sentimientos sensibles)– son pues, en este sentido amplio, también vivencias; esto es, conforman esa primera esfera gnoseológica caracterizada por la indubitabilidad de sus contenidos.

Sin embargo, ni los datos de la sensación ni los sentimientos sensibles son –nos dice Husserl– vivencias *intencionales*. ¿Qué quiere decir esto? Que ellos no son, tomados *in abstractum*, conciencia-de; no se hallan referidos por sí mismos a ningún objeto. Un dato de la sensación, este “verde” que veo en este punto de mi campo visual, tomado por sí mismo, no refiere a ningún objeto; no refiere al pasto del jardín. No es, en sí mismo, nada más que lo que él mismo es: un puro dato de la sensación. *Es necesario que concurren otras facultades de la conciencia trascendental para que dicho dato de la sensación pueda “referir” a un objeto* –si bien esta forma de hablar resulta imprecisa. En efecto, *no es nunca el caso que los datos de la sensación refieran a un objeto*; sino que, mediante la asistencia de una *serie de elementos propiamente intencionales* –que Husserl llamará *noéticos*–, ellos pueden ser

⁹⁸ Husserl, *Hua III/1*, §36, p.75 (83).

⁹⁹ Cf., *Hua III/1*, §§ 36, 38, p. 74, 78 (82, 86).

“sostén” [Träger] de una intencionalidad, pueden “exhibir” un contenido “a través” del cual una vivencia propiamente intencional se refiere, propiamente, a un objeto trascendente.

No en gracia de sí mismos, sino gracias a concepciones y otros elementos intencionales que les dan sentido, los datos de la sensación son “vivificados” para que puedan dejar de ser contenidos abstractos de la conciencia –que por sí mismos no constituyen nada objetual–, y pasen a ser parte de una intención que los englobe y que se refiera a un objeto –sea este de la índole que sea. Esta colaboración de los datos de la sensación con los elementos propiamente intencionales es lo que lleva a Husserl a declarar que, si bien no todas las vivencias son intencionales, sí participan todas al menos de algún modo en la intencionalidad¹⁰⁰, y que la clase de las vivencias intencionales debe ser entendida como una clase central de vivencias y de todo punto de vista fundamental. De hecho, la intencionalidad caracteriza, en el concepto husserliano, la conciencia como la estructura que permite enlazar todos los flujos de vivencias en una unidad, es decir, como contenidos *de una conciencia*¹⁰¹. Este es el sentido de que la *intencionalidad* sea examinada como el *tercer concepto de conciencia* en las *Investigaciones*. Sobre esto, sin embargo, no se profundizará acá.

En resumen: no todas las vivencias, pues, son intencionales, sino una determinada clase de ellas, aun cuando esta clase sea fundamental en la estructura de la conciencia. Es importante destacar, sin embargo, que si bien no todas las vivencias son intencionales, todas, al menos, participan de *algún modo* de la intencionalidad.

Y bien, habiendo revisado esta crítica, conviene seguir adelante en el análisis de lo dicho en las *Investigaciones Lógicas*, concretamente, hacia el delineamiento de la crítica fundamental que Husserl hace al planteo de Brentano, con lo que al mismo tiempo se pretende ofrecer el bosquejo de ciertos trazos decisivos de la propia concepción de Husserl.

§ 31. La crítica fundamental al planteo de Brentano.

Se está, ahora, en camino de explicar la segunda crítica de fondo al planteamiento brentano por parte de Husserl, y con ello, de definir a grandes rasgos la innovación que este último da a la idea de la *intencionalidad*. Para ello, será preciso revisar algunos aspectos centrales de la crítica de Husserl a la terminología de Brentano, la que, en realidad, no es una mera crítica al uso de unas palabras, que pudieran, por una cuestión de estilo o incluso de claridad, reemplazarse por otras más adecuadas, sino que esconde la crítica a ciertos errores filosóficos bastante comunes y de suma importancia. Puesto que lo decisivo son las discrepancias filosóficas que están aquí en juego, la exposición no se centrará tanto en resaltar y elucidar las diferencias terminológicas entre ambos autores, cuanto las concepciones filosóficas que con ellas aparecen mezcladas.

En el §13 de su quinta investigación lógica, Husserl parte aclarándonos que, si bien adopta la definición esencial de Brentano (sobre el carácter *intencional* de los fenómenos psíquicos), las convicciones tácitas que en dicha definición se encuentran, le impelen a buscar una nueva terminología más adecuada a la cosa. En este contexto, llega al asunto que se quisiera destacar.

¹⁰⁰ Cf., *Hua III/1*, § 84, p. 187 (198).

¹⁰¹ Este asunto está expuesto también ejemplarmente en *Ideas I* (Cf., *Hua III/1*, §§ 36-38, y sobre todo § 84).

Dice Husserl que es arriesgado decir que “los objetos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc. (...) entran en la conciencia [ins Bewußtsein treten]”¹⁰²; o a la inversa, que “la conciencia (o el yo) “entra en referencia” a ellos (...) y que son “incorporados en la conciencia” (...)”¹⁰³. También, afirma Husserl, hablar de que las vivencias intencionales “contienen en sí algo como su objeto” sería un error, capaz de conducirnos a graves malentendidos que distorsionan la estructura de la vivencia tal como ella se muestra en las cosas mismas. Husserl habla de dos malentendidos principales que se producen por tomar descuidadamente estas expresiones: primero, “que se trata de un proceso real [realen Vorgang] o de un referirse real [reales] que tiene lugar entre la conciencia o el yo y la cosa “de la que se es consciente””¹⁰⁴. Y segundo, “que se trata de una relación entre dos cosas que se encuentran de la misma manera reellmente en la conciencia, acto y objeto intencional, algo así como un encajonamiento de un contenido psíquico en el otro”¹⁰⁵. En seguida se intentará describir y aclarar cada uno de estos malentendidos de manera independiente, comenzando por el primero, para luego dar lugar al segundo. Este último deberá ser capaz de llevarnos a la intelección de lo fundamentalmente característico de la concepción de Husserl acerca de la intencionalidad.

a) El malentendido de la actitud natural acerca de la intencionalidad

El primer malentendido que Husserl señala podría denominarse también *del ingenuo sentido común* o simplemente *realista*. Sin embargo, se ha decidido denominarlo *de la actitud natural*¹⁰⁶, por razones que se verán a continuación. Hay que comenzar destacando que lo *estrictamente filosófico* que está en juego en este malentendido no puede, con justicia, ser atribuido a la concepción de Brentano sin más. No, porque el mismo Brentano aclara en varias ocasiones que el sentido de su descripción no consiste en que se trate de la relación del fenómeno psíquico con un objeto *real*. No obstante, a partir de su terminología, es posible a juicio de Husserl, derivar en él. Si bien no interesa mayormente profundizar en estas cuestiones –en el sentido en que Husserl puede derivar este malentendido de la terminología brentaniana, y otras semejantes–, por ser, sin embargo, una cuestión filosófica relevante, no se dejará aquí de atenderlo y aclararlo. Para ello, conviene comenzar aclarando, a grandes rasgos, y de forma bastante indeterminada, el sentido básico de “real” en el pensamiento de Husserl, puesto que en su enunciado aparece ya esta voz ocupando un lugar principal.

La voz alemana *Real* mienta en Husserl más o menos lo mismo que nuestro castellano *real*, entendido en su acepción corriente: *real* es todo lo que de hecho está o tiene la

¹⁰² *Hua* XIX/1, pp. 384-385 (494)

¹⁰³ *Ibid.*

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ También hubiera sido posible hablar aquí del malentendido “naturalista” acerca de la intencionalidad. Ciertamente, lo que se haya en juego en este malentendido coincide con parte esencial de lo que caracteriza la posición naturalista, como tesis metafísica; sin embargo, si entendemos que el naturalismo es una concepción científica, o, más exactamente, con pretensiones de científicidad, podremos caer en la cuenta de que esa característica del naturalismo es la que no es esencial, sino accidental, cuando se trata del malentendido aquí descrito. En efecto, puedo, desde una posición de hombre ingenuo precientífico, concebir la intencionalidad de acuerdo al malentendido en cuestión. Por esto, se ha preferido no llamarlo “naturalista”: porque esta caracterización implica necesariamente un elemento que, también de modo necesario, acota en su extensión esencial al fenómeno del que se trata, cuya correcta denominación se ha querido realizar.

posibilidad de (el modo de ser de) estar incardinado en el *espacio* y el *tiempo*. En este sentido, se opone –en el concepto común– a *ideal* [ideal]. Es necesario, pues, distinguirlo de *reell*, que, como ya hemos dicho, en cuanto término técnico de Husserl, significa el carácter de los contenidos *efectivos* de las vivencias; y también de *wirklich*, que en la filosofía husserliana tiene el sentido de ser *efectivo*, i.e, lo que de hecho está presente, lo que está *ahí delante*, lo *actual*; de esta manera, *wirklich* se opone no a *ideal*, sino a *posible* [möglich].

Ahora bien, el malentendido realista nos habla de la posibilidad de entender la relación entre *intentio* e *intentum* (conciencia y objeto intencional) en términos de dos cosas reales que, en un primer momento, se encontrarían cada una por su parte, independientes, y que, luego, por alguna eventualidad, entrarían en contacto en una relación *real* (entre dos cosas reales existentes), a partir de la cual, y sólo a partir de la cual, la conciencia obtendría su *intencionalidad* respecto del objeto.

Evidentemente, en esta hipótesis se ocultan presupuestos que por ninguna parte se justifican fenomenológicamente; más bien, el examen fenomenológico hace ver su carácter absurdo. En primer lugar, porque burdamente se están mezclando elementos de clases distintas, a saber: la cosa real y la conciencia, y con ello, se está interpretando esta última como una cosa más dentro del mundo. Es decir –sobre todo si nos posicionamos en el horizonte de comprensión que Husserl ya tendrá en *Ideas*–, *se está cosificando la conciencia*, en tanto no se atiende a su naturaleza *trascendental*.

Desde esa misma posición, habría que agregar que en el malentendido de la actitud natural no se ha comprendido el peculiar carácter y función de la conciencia que, por principio, *no puede concebirse legítimamente como algo real*, como una cosa dentro del mundo, puesto que ser real, ser una cosa dentro del mundo significa precisamente *ser-constituido* por una conciencia trascendental. Al concebir la conciencia como una cosa del mundo se la está considerando, por decirlo así, desde un punto de vista externo; punto de vista *fundado* precisamente en la conciencia en cuanto trascendental¹⁰⁷. Por eso, a esta mala interpretación se la puede acusar de no ser lo suficientemente radical, y de no comprender el *sentido* de la problemática de la que se trata.

Incluso si nos movemos dentro de la actitud natural, el capítulo segundo de la segunda sección de *Ideas* llega a establecer una diferencia esencial entre el ser-real y el ser-conciencia, *que en este contexto*, ya es considerada por Husserl como la diferencia cardinal del ser¹⁰⁸ –entiéndase: de las regiones de cosas del mundo-uno, i.e., tomando la conciencia como una región del mundo (como una *res* más, por destacado que sea su lugar) y no todavía como la “*región originaria*”¹⁰⁹ [Urregion]”. En este sentido, si miramos atentamente “las cosas mismas” que se nos dan en actitud natural, a saber, las cosas que se muestran cuando miramos eidética-psicológicamente a la conciencia, podemos llegar a la evidencia de lo problemático de seguir considerando a la conciencia sin más como algo real (siendo que ella constituye una unidad “cerrada” en sí misma¹¹⁰ –lo que luego Husserl pondrá en relación con la concepción de la “mónada” leibniziana¹¹¹), y por esa

¹⁰⁷ Husserl trata la cuestión de la relación entre la conciencia empíricamente aperecibida como perteneciente a un cuerpo real, y la conciencia trascendental en el §53 de *Ideas*. Cf., *Hua* III/1, pp. 116-118 (125-127).

¹⁰⁸ Cf., *Hua* III/1, § 42, pp. 87-88 (95-96).

¹⁰⁹ Cf., *Hua* III/1, § 76, p. 159 (169).

¹¹⁰ Cf., *Hua* III/1, § 38, p. 79 (87).

¹¹¹ Cf., *Hua*, § 33, p. 102 (122).

misma vía a la posibilidad y peculiar “necesidad” de la reducción fenomenológica, es decir: de la Fenomenología misma.

En segundo lugar, concepción natural resulta absurda porque, como llama la atención Heidegger¹¹², la intencionalidad no es algo que se añada posteriormente a la vivencia, como un carácter que no le fuera *esencialmente* inherente. La intencionalidad no es pues un carácter que se añada a lo que una vivencia (intencional) es; no es un *accidens* de la vivencia, sino lo que la constituye en lo que ella es. *La intencionalidad pertenece esencialmente a la clase fundamental de vivencias que Husserl denomina, precisamente por dicho carácter, como “intencionales”*. Por esta razón, no puede tratarse, al hablar *fenomenológicamente* de la intencionalidad, de la descripción de una cuestión “de hecho”, de una relación *real* entre la conciencia y un objeto. La tematización fenomenológica de la intencionalidad es anterior a toda descripción *empírica* sobre la manera en que una *conciencia real* se relaciona con sus objetos, puesto que pretende describir una peculiaridad *esencial* de la *conciencia trascendental*, cuya validez es anterior y se mueve en un nivel principalmente diferente que el de toda cuestión empírica de hechos.

Aunque parezca increíble, es este malentendido –si se quiere, en una versión menos vulgar– el que mueve –de acuerdo con Heidegger– la crítica de Rickert y el neokantismo de Marburgo a la doctrina de la intencionalidad, en el sentido de “dogma metafísico”: se piensa que la intencionalidad es una teoría que pretende explicar la relación de lo físico con lo psíquico (y desde ahí se hacen críticas en cuanto a las percepciones engañosas, o a las alucinaciones, en las que no habría, supuestamente, un correlato de la *intentio*), cuando lo único que pretende la Fenomenología es describir la estructura de lo psíquico¹¹³.

Por otra parte, la terminología criticada lleva implícito el supuesto –cartesiano en su origen– de que la conciencia sería una entidad *encerrada en sí misma*, que de vez en vez *sale al mundo*, para luego *regresar a sí misma* y efectuar los pensamientos y demás operaciones mentales con la “*materia*” obtenida. Es desde esta posición que tiene sentido toda la influyente teoría decimonónica del conocimiento, cuyo asunto era precisamente explicar cómo esta conciencia encerrada en sí misma, lograba acceder al conocimiento *trascendente* de lo ente. Pero para Husserl –como también para Heidegger–, si no toda, al menos buena parte la problemática de la moderna teoría del conocimiento no es sino *pseudoproblema*: se asienta sobre una base falaz, base que la Fenomenología intenta desenmascarar en su carácter de tal, precisamente mediante el estudio de la intencionalidad. En este contexto tiene también cabida la crítica de Husserl a la *Bildertheorie* (teoría de la imagen), que en este momento, sin embargo, no será abordada.

Hay que decir, sin embargo, que el horizonte de la cuestión del “enigma del conocimiento”, que trae consigo la necesidad y primariedad de de la “teoría del conocimiento”, y antes aún, de la “crítica de la razón”, es ciertamente el horizonte desde donde arranca el “giro trascendental” de la filosofía de Husserl, que tiene lugar algunos años después de la aparición de las *Investigaciones*¹¹⁴; mas no por ello el modo de plantear la cuestión en Husserl va a coincidir sin más con la de sus predecesores. Cabe ver, más bien, en la Fenomenología un intento radical de situar toda esta problemática en su horizonte concreto auténtico, desde donde esta pueda alcanzar claridad radical y el sentido

¹¹² Heidegger dice: “(...) *la intencionalidad es la estructura de las vivencias y no una relación posterior*”. Véase: Heidegger: GA20, p. 48 (57).

¹¹³ Cf. Heidegger: GA 20, p. 46 (55).

¹¹⁴ Cf., *Hua* II, 20-26 (29-36).

auténtico de sus elementos, separando rigurosamente lo que es problema de lo que es mero pseudoproblema.

Ahora bien, se podrá objetar que se ha señalado la crítica de la Fenomenología a esta postura –realista en lo grueso, pero con la posibilidad de derivar en ciertos malentendidos idealistas–, pero que aún no se ha explicado suficientemente cómo piensa ésta el asunto; si no acepta esta manera de plantear las cosas, entonces cuál propone –se podría exigir. No obstante algo ya hemos dicho al respecto, cuando se hizo referencia a la inherencia esencial de la intencionalidad a la vivencia, como también a la diferenciación de *niveles* en los que se mueven, de un lado, las cosas reales y sus propiedades reales, y de otro, la conciencia; empero, para presentar concretamente el asunto, se esperará a revisar el segundo malentendido que Husserl postula como derivable de la errada terminología de Brentano, terminología que, por lo demás, como se habrá podido apreciar, no es sólo común a Brentano, sino que arraiga –al menos con clara evidencia– en la filosofía escolástica del medioevo, y tiende a prolongarse aún hasta nuestros días, tanto en el decir popular como en el docto.

b) El malentendido “inmanentista” de la intencionalidad.

El segundo malentendido que Husserl señala es un poco más difícil de ver y, por consiguiente, de refutar. Si en el primero dijimos que se trataba preponderantemente de un error emparentado con una posición realista, ahora, en cambio, habría que decir lo propio pero respecto de una posición idealista. Es este malentendido al que se apuntaba cuando se hablaba de la “crítica fundamental al planteo de Brentano”, y cuando se decía que a través de ella se podría llegar a la concepción propia de Husserl.

Este error consiste en pensar que dentro de la conciencia, en su contenido *reell*, habrían dos elementos imbricados entre sí: primero, el acto psíquico, i.e, la *intentio*, y luego, “encajonada” dentro de éste, el objeto “*inmanente*”. Es, si recordamos bien, lo que se desprendía de la concepción de la “intencionalidad inmanente”, que se expresaba en las definiciones de Brentano, tales como “*inexistencia intencional*” o “*objetividad inmanente*”. Ahora, para poder ver con intelección el asunto, es preciso que agudicemos una diferencia que ya hemos señalado, a saber: la del contenido *reell* de la conciencia y el objeto intencional.

Para ello, nos apoyaremos en ciertas indicaciones dadas por Husserl en *Ideas I*. En este punto de la exposición se dará el paso desde un análisis y presentación de la cuestión preponderantemente tal como aparece en las *Investigaciones Lógicas* –lo que se ha venido haciendo hasta aquí–, al modo como están establecidas pregnantemente en la obra aparecida en 1913. Ya que con el comentario de esta última crítica podemos dar por terminada la revisión del modo de la recepción, por parte de Husserl, de la concepción brentaniana de la intencionalidad, y que a través de ella podemos dar el paso hacia el bosquejo de la propia concepción de Husserl, conviene que así se haga.

Como se acaba de señalar, para ver el nervio de la refutación de Husserl de este malentendido, es preciso agudizar la distinción entre el contenido *reell* de la conciencia –lo que es ingrediente de una vivencia concreta–, y el objeto al que dicha conciencia se refiere intencionalmente, esto es, el objeto intencional. Tomemos, en gracia de su simplicidad, un ejemplo de la percepción sensible, que el mismo Husserl ya ha tomado en sus dilucidaciones, y hagámoslo a la manera de Husserl, en primera persona.

Estoy percibiendo un árbol en el jardín. Resulta evidente que en el contenido efectivo de mi conciencia –lo que propiamente es vivencia– no hay nada del tipo de un árbol: no hay ningún árbol, como no hay ninguna cosa real. Desde el otro lado, constatamos que el árbol al que estoy dirigido en ningún caso lo concibo como estando “dentro” de mi conciencia. Es algo real, que ocupa un lugar en el espacio “objetivo” “del mundo”. Clara y distintamente, distingo el contenido *reell* de mi conciencia y el objeto al que en esa conciencia estoy dirigido. No hace falta agudizar el examen de este estado de cosas y sus elementos para convencerme de la posibilidad y necesidad de esta distinción.

Sin embargo, si recordamos el “pasaje de la intencionalidad”, veremos que cabe objetar que para Brentano, el objeto intencional no debe ser concebido como algo real (algo extramental, independiente); su existencia es sólo intencional, nunca real. Por ello, del presunto árbol “real”, nada habría que decir a partir del concepto de Brentano. No como “real”, sino como “intencional”, ese “árbol” es objeto de mi intención. Por ello, habría que ver si acaso no *realmente*, pero sí *intencionalmente*, el árbol se hallaría contenido “en” mi conciencia –y, sobre todo, cuál sería el sentido de hablar en estos términos. Para aclarar esta objeción hace falta agudizar un poco más la descripción de la vivencia que tomamos como ejemplo y su sentido.

En la percepción del árbol, este se me da *como* un objeto real, algo real que pertenece a un mundo real. Pertenece, pues, al sentido de la percepción del árbol el *carácter* de *ser una cosa real*, así como también que esta cosa real se me presenta *ella misma* y *de cuerpo presente*. Hay que ver bien claramente que, de modo previo a toda teoría, el *sentido* de la vivencia perceptiva lleva de suyo el que la intención se dirige a la cosa misma, y no a una imagen de ella o algo similar. Esto se verifica en la manera en que hablamos: “estoy viendo el *árbol*” –y no una imagen o un signo del árbol. Pues bien, cuando se trata de una *percepción* de dirección trascendente –esto es, una que *no* tiene como objeto una de mis vivencias–, el sentido de lo percibido trae consigo su carácter de “real”. Por tanto, cuando fenomenológicamente hablamos de la “realidad” del árbol, no hacemos con ello ninguna proposición metafísica, ni posición de existencia, sino que sólo nos limitamos a describir el *sentido de la vivencia de la percepción de dirección trascendente*, a partir del ejemplo de una vivencia concreta.

Si se mira todavía un poco más en la vivencia que se puso de ejemplo, se verá lo siguiente: el árbol, que es el objeto intencional al que se dirige mi percepción, no sólo aparece caracterizado como “real”, “él mismo” y de “cuerpo presente”. También pertenece a su sentido el que él sea, precisamente, *un* árbol, esto es, un objeto *uno*. Me las veo con el *mismo* árbol, ya sea que me dé vueltas alrededor de él, viéndolo desde distintos ángulos, o que cierre los ojos e intente recordar su aspecto. Ciertamente en el recuerdo ya no estaré ante el árbol de cuerpo presente, pero seguiré estando dirigido a *ese árbol*, el *mismo* que antes veía directamente en percepción inmediata. En el caso de estar dando vueltas alrededor suyo, fácilmente caeré en cuenta, si atiendo ahora al contenido *reell* de mi vivencia, que el *aspecto* visual que de él me aparece es *siempre diferente, constantemente mudable*; y no obstante, el árbol sigue estando allí para mí como *uno* y el *mismo*.

Lo mismo puedo decir de cualquiera de sus propiedades reales –en el sentido señalado. Miro cierta superficie del árbol en la que identifico un mismo y único color. Sin embargo, comienza a atardecer y el color que veía –esto es, el que estaba efectivamente presente siendo ingrediente de mi vivencia– ha cambiado, ya no se ve igual. No por esto digo, empero, que el árbol haya cambiado de color; comprendo un color en cuanto propiedad objetiva como siendo uno y el mismo, él que, empero, se me presenta de manera distinta, mudable. Lo mismo sucede con otras propiedades. Un mismo sonido varía si me

alejo o me acerco a aquello que lo emite; una misma textura varía dependiendo de la parte del cuerpo con que la sienta¹¹⁵.

En suma, cuando se trata de la percepción de algo real, resulta que el contenido *reell* de mi vivencia es algo que puede estar siempre cambiando, y que, no obstante, se refiere a un objeto único y mismo. *Sólo tengo reellmente aspectos, perfiles o escorzos* [Abschattungen] –tres palabras diferentes para intentar decir lo mismo– del objeto real al que estoy dirigido, los que varían constantemente en virtud de diversos factores, mientras que, del otro lado, el objeto intencional permanece como idéntico *idealiter*.

Pertenece al sentido de lo real –y en general, de todo lo trascendente– el que ello requiera exhibirse en meros perfiles, que por principio jamás pueden mostrar al objeto “por todos lados”, al objeto “íntegro” –si cabe decirlo así. Por su parte, pertenece al sentido de lo que es vivencia el presentarse íntegramente, nunca por medio de perfiles, sino tal y como lo que ello mismo es.

De esto se desprende que ningún objeto intencional de la percepción de cosas reales puede ser inmanente como ingrediente –y que por lo tanto, toda terminología que no distinga suficientemente los elementos que aquí están en juego (diciendo, p.ej., que los objetos intencionales son sin más inmanentes) puede derivar en serios malentendidos; lo inmanente son sólo los perfiles por medio de los cuales la cosa una es exhibida. Desde el otro lado, habría que decir que nada propiamente inmanente, nada que sea vivencia puede concebirse como algo real, en el sentido de real que adjudicamos y reservamos estrictamente para las cosas que, en la actitud natural, llamamos reales, que son, por principio, trascendentes a la conciencia.

Si bien lo dicho aquí pretende tener una validez eidética, y por lo tanto, ser concluyente con respecto al problema del que trata, cabría quizás, y con toda naturalidad, si no se ha entendido el sentido de las consideraciones anteriores, hacer la siguiente objeción: “muy bien –se podrá decir–, se ha probado que las cosas que llamamos reales no pueden ser concebidas como inmanentes, es decir, que no pueden concebirse como objetos intramentales. Y sin embargo, esto era lo más fácil. A nadie se lo ocurriría pensar que una cosa real pudiera ser inmanente. ¿Pero qué ocurre con las cosas ficticias o con las cosas ideales? Se estaría dispuesto a afirmar, con la misma seguridad, que respecto de las cosas que concebimos como ficticias, tales como Pegaso, o el dios Zeus, o de las que tenemos como puramente ideales, tales como los números, que ellas son trascendentes, es decir, que no están en nuestra mente? Y si se afirmara esto, ¿qué cabría decir respecto de *dónde* ellas se encuentran? Esto es, si no son reales, pero tampoco están en la mente, ¿dónde están?”

Con la siguiente aclaración se verá que esta objeción descansa, en el fondo, en una incompreensión de lo dicho más atrás.

Tomemos como ejemplo una vivencia de la imaginación. Me imagino a Zeus acariciándose su barba. ¿Qué es lo que tengo entonces como contenido efectivo de mi conciencia? Por muy nítidamente que imagine a Zeus acariciándose su barba, lo que podré encontrar como ingrediente de esta vivencia será sólo un *perfil* del dios Zeus “uno”, al que sin duda me hallo referido. *También aquí, en la imaginación o la fantasía de un objeto*

¹¹⁵ Sokolowsky explicita una valiosa distinción entre el “aspecto objetivo” de la cosa, que puede ser visto por diversos sujetos, y el perfil como vivencia, que tiene un carácter esencialmente “privado”. Introduce así un estadio intermedio entre la cosa y el lado de la cosa, y el perfil. Sobre esto, cf.: Sokolowsky: 2000, p. 19.

¹¹⁶ Cf., *Hua III/1*, §§ 42, 44, pp. 88, 92 (96, 100).

inexistente, podré ver con absoluta evidencia intelectual la diferencia entre el objeto-uno al que estoy referido, y lo propiamente dado como ingrediente en mi vivencia, a través de lo cual se realiza mi intención.

Cuando se trata de objetos ideales, es fácil también caer en el contrasentido de que serían “construcciones mentales”, objetos cuyo ser es puramente “intramental”. Pero si – como dice Husserl– se atiende al sentido propio del lenguaje matemático¹¹⁷, resulta evidente que los objetos a los que se refieren las proposiciones matemáticas son precisamente *objetos ideales*, cuyo idealidad implica estar por principio fuera del orden espacio temporal en el que ciertamente transcurre y tiene lugar la vida psíquica “natural”¹¹⁸. Cuando digo “ $2+2=4$ ”, con ello no me refiero al trazado que hago en el papel, o a las vivencias por medio de las cuales me represento dicho estado de cosas matemático, sino a algo *universal, trascendente* por principio de *mi* corriente de vivencias. Si estuviera referido a lo que efectivamente está en mi mente, entonces por principio no podría *debatir* sobre eso con nadie, puesto que nadie que no sea yo tiene acceso a mi corriente de vivencias por razones de principio, esto es, que los perfiles son siempre sólo “los míos”, i.e., *esencialmente “privados”*. Yo sería la autoridad absoluta sobre lo matemático, ya que sólo yo tendría por principio la posibilidad de una *acceso intuitivo y originario* a aquello de lo supuestamente se trataría la Matemática. A pesar de que pensar las cosas matemáticas como algo psíquico lleva a contrasentidos semejantes, es frecuente ver la inclinación que todavía predomina, también en los círculos académicos, a pensar las cosas de este modo.

Lo mismo ocurre incluso con objetos lógicamente imposibles. Un triángulo cuadrado no sólo no existe sino que además es un contrasentido lógico. Sin embargo, puedo pensar en él, en la medida en que lo *mente vaciamente* –puesto que ciertamente no puedo representarme intuitivamente tal objetualidad–, es decir, puedo decir “triángulo y cuadrado”, y representarme algo con cada uno de esos conceptos, sin que todavía llegue a la evidencia de que su conjunción es una imposibilidad lógica. Pero entonces tampoco el objeto al que me refiero será algo contenido como ingrediente en mi vivencia –como resulta evidente ya por el hecho de que tal objeto es imposible.¹¹⁹

Otra situación que pone de manifiesto lo mismo es que, ya sea una percepción de una cosa real, o la fantasía de un objeto inexistente, o cualquiera de los otros casos que se han revisado, los predicados que puedo atribuir con todo sentido al objeto intencional no son nunca predicables –al menos no en el mismo sentido– de lo que en mi vivencia se halla presente como ingrediente. El árbol que percibo puede arder y morir; el perfil que como vivencia tengo del mismo árbol claramente no es nada que pueda arder o morir. Zeus es un dios e inmortal; el perfil que de él tengo como ingrediente no es ningún dios ni tampoco es inmortal. 2 es la mitad de 4; lo que tengo en mi vivencia como ingrediente no puede por principio ser la mitad de ningún número, etc.

A la pregunta de “dónde están” entonces estos objetos que no existen, que, por tanto, no están imbricados en la dimensión espacio-temporal, pero tampoco, según las evidencias mostradas por Husserl, están en la mente, *habría que contestar que no están en ninguna*

¹¹⁷ Cf., *Hua* III/1, § 25, p. 53 (60).

¹¹⁸ Pensar que los objetos matemáticos –o cualquier trascendencia– son ingredientes ya no de la conciencia empíricamente apercebida, sino de la trascendental, sería un contrasentido tanto mayor que el anterior, y constituiría una confusión total de los niveles en los que se mueven los elementos de la discusión.

¹¹⁹ Cf., *Hua* XIX/1, p. 387 (495).

120

parte, puesto que no existen. Lo único que existe, que es efectivo, es la representación por medio de la cual la conciencia se refiere a un objeto –lo mismo que este sea real, imaginario o un imposible lógico. Baste lo anterior como respuesta satisfactoria a la última objeción realizada.

Queda claro, ahora con genuina evidencia intelectual, lo que antes ya había sido esbozado¹²¹: que y cómo por principio hay que distinguir entre el objeto intencional y el contenido *reell* de la vivencia que intencionalmente se refiere a dicho objeto. Por lo pronto, cabe afirmar que el objeto intencional es por principio *trascendente* a la conciencia –*con la sola excepción de la percepción de dirección inmanente, en la que su objeto es efectivamente ingrediente de la vivencia que a él se dirige, cuestión que será tratada con más detalle en el próximo capítulo.*

Con el desarrollo de estas últimas consideraciones, no sólo se ha mostrado la crítica fundamental de Husserl al planteo de Brentano –la crítica a la confusión terminológica y conceptual respecto de la presunta inmanencia (y el sentido de la misma) de los objetos intencionales¹²². Más importante todavía, se ha delineado en uno de sus trazos fundamentales el concepto de la intencionalidad de Husserl, y, junto con ello, se han puesto de relieve las bases para poder distinguir ahora con plena evidencia intuitiva la *extensión* general de los conceptos de *trascendencia* e *inmanencia*, que se habían distinguido ya antes en este capítulo y definido comprensiva o intensionalmente¹²³, pero sin el debido tratamiento de las especies del objeto intencional que son las que precisamente resultan problemáticas para el sentido común, esto es, cuando los objetos intencionales son ficciones, ideales o imposibles lógicos. De esto último deriva una primera implicancia de la concepción de Husserl para el contexto general de la Filosofía: *el objeto intencional – con la sola excepción de la percepción de una vivencia propia– no es nunca inmanente en el sentido de ingrediente, sino siempre trascendente a la conciencia.*

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ Cf., *supra.*, § 29.

¹²² Es de notar que probablemente a partir de esta crítica que data de 1900-1901, Brentano se posiciona críticamente respecto de su primera concepción de la intencionalidad, abandonando para siempre, a partir de 1905, la terminología “inmanentista” que la caracterizaba. Con esto va parejamente el paso a una posición filosófica “reista”, que pretende borrar todo rastro de “hipostatación metafísica” en su filosofía. Cf., Spiegelberg: 1965, p. 40; Jacquette: 2004a, 104-106.

¹²³ Cf., *supra.* § 29.

Capítulo cuarto: la intencionalidad de la conciencia en la filosofía de E. Husserl

Introducción

En este último capítulo se tratará directamente sobre la concepción de Husserl acerca de la intencionalidad, a partir de los desarrollos ganados en los capítulos anteriores – sobre todo, a partir de lo dicho en el capítulo anterior, donde los primeros elementos de la concepción husserliana de la intencionalidad han salido a la luz. La idea del capítulo es poder mostrar el fenómeno de la intencionalidad tal como se muestra para el punto de vista propiamente fenomenológico, y con ello, poder ganar claridad en torno al sentido del campo fenomenológico auténtico, en el entendido de no es sino la intencionalidad lo que constituye dicho campo.

Con este fin, lo primero que deberá hacerse es *realizar un análisis descriptivo de la intencionalidad desde el punto de vista fenomenológico* que, a partir del contraste con el punto de vista natural, pueda poner de relieve lo característico de la intencionalidad vista desde la posición fenomenológica. Con ello, saldrá a la luz la *intencionalidad* como compuesta por un “*sentido*” y por una conciencia “*donadora de sentido*” (§ 32). Ello llevará enseguida a *descubrir el concepto de “inmanencia fenomenológica”, el auténtico campo fenomenológico*, y a comprender *la necesidad de distinguir aquel concepto del de inmanencia-ingrediente* (§ 33).

En este punto será conveniente revisar en detalle ciertas modificaciones necesarias y problemas que aparecen con el paso de las posiciones pre-fenomenológicas a la posición fenomenológica, respecto de la intencionalidad, y con ello llegar a aclarar con mayor precisión el sentido del campo fenomenológico auténtico (§§ 34-38). Así, se abordará: 1.- un análisis de un *acto de dirección inmanente desde el punto de vista fenomenológico*, y el *carácter y derecho del concepto de inmanencia-ingrediente en el plano fenomenológico* (§ 34). 2.- *La diferencia principal entre el concepto genérico natural de “vivencia” y el concepto puro y cómo aquella se funda en esta* (§ 35). 3.- *El papel necesario de la reducción eidética para escapar a una “restricción a la percepción”, y así lograr acceder al plano fenomenológico. Con ello, se mostrará el papel eminente de la libre fantasía para la Fenomenología a luz de su fundamento*(§ 36). 4.- *La relación del carácter absoluto de la vivencia con las posiciones natural, pre-trascendental, y trascendental* (§ 37). 5.- *La necesidad de captar el momento del sentido a luz de la intencionalidad. Con ello se verá la imposibilidad de comprender dicho momento como el “entre” de lo psíquico-subjetivo y lo objetivo-en-sí* (§ 38).

Luego de ello, la exposición continuará con la caracterización del punto de vista fenomenológico, introduciendo ahora el lenguaje técnico con el que Husserl trata la cuestión, y considerando las distintas direcciones de la investigación que desde esa posición se presentan (§ 39), y en vistas de aunar todo lo dicho, con una exposición sintética de la estructura de la concepción husserliana de la intencionalidad (§ 40). Una vez fijada esa concepción desde coordenadas claras, se podrá, por último, señalar las implicancias que ella tiene para el panorama filosófico en general (§ 41).

§ 32. La intencionalidad desde el punto de vista fenomenológico puro. Sentido y conciencia donadora de sentido.

Es preciso aclarar ahora las fundamentales cuestiones que aparecieron hacia el final del capítulo anterior, pero introduciendo ahora las distinciones relativas al cambio de actitud desde la actitud natural a la fenomenológica, y ver así cómo se dibujan desde el punto de vista fenomenológico puro. Para ello, antes conviene fijar una distinción que ya ha aparecido algunas veces, sin que se la haya determinado con exactitud, a saber, la distinción entre *actos de dirección trascendente* y *actos de dirección inmanente*, o, lo que viene a ser aquí lo mismo, de *vivencias intencionales de referencia trascendente e inmanente*.

Vivencias intencionales de referencia inmanente son aquellas en las que su objeto intencional pertenece a *la misma* corriente de vivencias que ellas mismas. Es decir, cada vez que un acto *mío* se refiere a una vivencia *mía* –la que no necesariamente debe ser una vivencia actual–, tenemos un acto de dirección o referencia inmanente. Así, por ejemplo, cada vez que me acuerdo de un recuerdo o de una fantasía que tuve, o que percibo el contenido *reell* de una vivencia *mía* cualquiera. Por el contrario, cada vez que el objeto intencional de una vivencia no es una vivencia que pertenezca a la misma corriente de vivencias que ella, tenemos un acto de dirección trascendente. Sucede así, entonces, siempre que me dirijo a algo que no es una vivencia *mía*, como por ejemplo: cuando me dirijo a las vivencias de otra persona, o cuando me dirijo a cualquier cosa real o a cualquier objeto matemático, etc.¹²⁴ Estando ya fijada esta distinción, se podrá ver con mayor claridad lo que sigue.

Si tomo, como ejemplo de acto de dirección trascendente en general, una percepción de dirección trascendente cualquiera que pueda tener en la actitud natural, y miro qué se encuentra en ella, podré decir, con justicia, que a lo que me hallo referido (el objeto intencional) es a la cosa real de la Naturaleza, p.ej., un árbol, a luz de cuyo sentido entiendo que le pertenece la posibilidad de morir, quemarse, ser talado, etc. Por otro lado, volviendo adecuadamente la mirada, me encuentro con los perfiles que, como contenidos psíquicos, son siempre variables, en contraste con la unidad con la que me es dado el objeto mentado.

Ahora bien, *si realizo la reducción fenomenológica* (y el cambio de actitud correspondiente), la cosa real, que puede arder, etc., es colocada entre paréntesis –lo mismo que toda existencia real y que toda proposición cognoscitiva sobre cosas reales. No obstante, en mi vivencia puramente reducida sigue habiendo “algo percibido”, en cierto sentido “el mismo” árbol, pero con una radical modificación de sentido –un “cambio de signo”, como también dice Husserl. Aquí lo que aparece no es que el objeto intencional de la vivencia puramente reducida haya desaparecido; o que haya pasado a ser el contenido *reell* de la vivencia, el perfil. Más bien, habría que decir que el objeto intencional sigue siendo “el árbol” (comillas con las que se señala el cambio de signo) –pero no el árbol cosa natural, sino el árbol como *sentido pleno y correlato de la intención perceptiva*.

Volviendo la mirada, veo que este también aparece en perfiles, pero no por ello se reduce a estos; sigue siendo el pleno objeto intencional, constituido a partir de diversas concepciones, síntesis, etc., en una *unidad de sentido*. Y, no obstante, este “árbol” trascendente no puede arder, quemarse, ser talado, etc.; lo que viene a ser lo mismo que decir que este “árbol” no es un *árbol*, es decir, que luego de la reducción fenomenológica,

¹²⁴ Cf., *Hua III/1*, § 38, p. 78 (86).

todas las tesis de la actitud natural sobre la realidad del árbol y su específico ser han quedado fuera de juego –de ahí que del “árbol” (el objeto puramente reducido) no pueda decirse que es un árbol (una cosa real, con todas las posiciones que de suyo trae).

Todas las características, sin embargo, que en la actitud natural están comentadas con la mención del árbol, pueden ser descritas desde el punto de vista fenomenológico puro, con tal que no tomemos parte en las tesis que están implicadas. Así diremos, en la descripción fenomenológica, que el “árbol” aparece como teniendo un “color”, siendo “agradable”, “real”, o estando “rememorativamente presente” –donde las comillas vienen a indicar precisamente que no se está tomando parte en ninguna de las tesis correspondientes, sino tan sólo describiéndolas tal como se dan en la donación¹²⁵.

Es preciso destacar aquí una cuestión que resulta de una importancia central. Así como el objeto intencional pasa a ser, luego de la reducción trascendental, una “unidad de sentido¹²⁶”, la conciencia que a él se refiere pasa a ser una “conciencia donadora de sentido [sinngabendes Bewußtsein]”¹²⁷; he aquí el descubrimiento *de que lo dado no es sin más dado, el objeto no está sin más pasivamente dado, sino activamente constituido*; su ser depende del modo en que la conciencia dadora de sentido lo intenciona –y sólo así él es, si es que “es” significa algo que pueda acreditarse fenomenológicamente. Y es precisamente esta comprensión la que capta el fenómeno en su auténtica originariedad, i.e., en la trama *total* a la que el objeto, como parte suya, pertenece necesariamente.

A partir de este desarrollo resultan consecuencias de la mayor importancia para la comprensión del sentido de la Fenomenología, así como también, en general, para la comprensión de la *dimensión efectiva* de los problemas auténticamente filosóficos, es decir, *a priori*, o como dice Husserl, eidético-trascendentales, que se irán apreciando a lo largo de este capítulo.

§ 33. El campo fenomenológico auténtico. “Inmanencia fenomenológica”, y su distinción principal respecto de la “inmanencia ingrediente”.

¹²⁵ No pocos investigadores del más alto nivel caen en confusiones respecto de este aspecto esencial de la reducción fenomenológica. Así, por ejemplo, Dermot Moran (cf., Moran: 2005, p.242), quien se pregunta, a modo de crítica, cómo es posible que si la reducción fenomenológica pone un paréntesis al mundo, modificando esencialmente su sentido, las descripciones que desde esa posición hago pueden ser exactamente iguales que las que pudiera hacer antes de la reducción. Ciertamente en cuestiones como esta, que son las centrales, el sentido de la Fenomenología de Husserl se vuelve oscuro para muchos de los que se dedican a estudiar su obra. En este caso, Moran muestra no haber comprendido el sentido general de la reducción fenomenológica, como tampoco el sentido de la tematización trascendental y de la “objetividad entre paréntesis”. Muestra no haber entendido tampoco que, gracias a la reducción eidética (cf., *infra.*, § 36), el fenomenólogo puede, mediante la libre fantasía, develar la estructura esencial de vivencias inactuales, i.e., meramente imaginadas, siendo dicha estructura la misma y necesaria estructura esencial de una vivencia natural, sólo que con el signo de los paréntesis. Los paréntesis –si podemos decirlo así– van “por fuera” de la estructura esencial que afectan, dejando intacto su contenido propio. Sobre cómo Husserl se hace cargo de este asunto en *Ideas*, cf., *Hua III/1*, § 50, p. 107 (116).

¹²⁶ Husserl dice: “*De cierto modo y con algún cuidado en el uso de las palabras se puede decir también*: todas las unidades reales son “unidades de sentido”.” (*Hua III/1*, §55, p. 120 (129).)

¹²⁷ Cf., p.ej., *Hua III/1*, §§ 55, 85, pp. 120, 192 (129, 203).

De la comprensión genuina del sentido de la *epoché* fenomenológica resulta la siguiente consecuencia, que es de la mayor importancia:

*Todas las trascendencias, a las que de hecho nos referimos en la actitud natural, entran, en cuanto dadas como “unidades de sentido” que pertenecen como elementos intencionales a las vivencias trascendentalmente reducidas, en el ámbito de la investigación fenomenológica. No por ser trascendencias quedan fuera de la “inmanencia” que constituye el ámbito de la conciencia pura trascendental. El auténtico campo fenomenológico es el inmanente en peculiar sentido, a saber, incluyendo todas las trascendencias como unidades de sentido*¹²⁸.

En el fondo, tras la reducción trascendental la vivencia mantiene todas sus estructuras, pero estas sufren una modificación esencial de sentido. El punto de vista ha cambiado: todo es visto a partir de la conciencia pura constituyente; en ese sentido, los análisis buscan la *inmanencia* de esta conciencia, que aquí llamaremos “*inmanencia fenomenológica*”¹²⁹, a saber: *la inmanencia de todo lo que pertenece a esta conciencia pura, todo lo que esencialmente está ligado a ella*. Así, “inmanentes”, en sentido fenomenológico, son estructuras *no ingredientes* –como las trascendencias que pueden ser los objetos intencionales *luego* de haber efectuado la reducción fenomenológica, que pertenecen a la esencia de la conciencia en cuanto intencional, habiendo dejado de lado todo malentendido de la actitud natural extraviado con posiciones de realidad e irrealidad. *Queda claro, de esta forma, que es preciso distinguir entre una inmanencia-ingrediente* (y correlativamente, una trascendencia-no-ingrediente) *y una inmanencia fenomenológica* (y correlativamente, una trascendencia no-fenomenológica)¹³⁰.

Precisamente en cuanto constituidas por la conciencia trascendental, hay un sinnúmero de determinaciones esenciales que son accesibles fenomenológicamente a la Fenomenología, y que esta, como ciencia trascendental, puede poner a deposición de las respectivas *ontologías regionales*.¹³¹

¹²⁸ Cf., *Hua III/1*, § 50, p. 107 (116).

¹²⁹ Si bien esta expresión, “inmanencia fenomenológica”, no se la toma aquí directamente de Husserl, el contenido de este concepto coincide con el concepto de “inmanencia auténtica” [echten Immanenz] (o también de “pura inmanencia”) señalado por Husserl (cf., *Hua II*, p. 11 (102)). Se toma aquí la primera opción por considerar que por sus términos la expresión resulta más descriptiva que las formulaciones de Husserl.

¹³⁰ La distinción entre los dos conceptos de inmanencia (y correlativamente de trascendencia) señalados aquí resulta de fundamental importancia en el planteo husserliano y para todo intento de ganar claridad respecto del sentido de la problemática del conocimiento en general. Sin embargo, ella acarrea no pocas dificultades; por ello, será necesario entrar a aclarar en detalle el sentido general de esta distinción en sus líneas fundamentales, lo que dará lugar a ciertas problematizaciones que abordaremos a lo largo del presente capítulo. Es oportuno tener en cuenta que, pese a que el asunto es planteado por Husserl con una claridad característica de su modo de trato con las cosas, no pocos han sido los investigadores que han visto en el concepto de inmanencia un punto flaco del planteo husserliano. Así, por ejemplo Boehm (1959) y Villoro (1975a). Aquí nos separamos decididamente de las líneas interpretativas de ambos intérpretes por considerar que las oscuridades que ellos creen ver en el concepto de Husserl responden no tanto a deficiencias del planteo y exposición del filósofo, cuanto a la dificultad del asunto mismo y al carácter limitado que siempre tiene la exposición de un asunto (en este caso, las exposiciones de Husserl), y no a una cuestión decisiva ni principal. Más bien, sostenemos que la diferencia entre las dos clases de inmanencia es *en sí misma un principio*, en cuanto se la puede captar apodóticamente en su sentido propio, mediante intuición esencial.

¹³¹ No hace falta, sin embargo, ahondar aquí en estas difíciles relaciones. Sobre los diversos ámbitos noemáticos de la Fenomenología, y su relación con las ontologías correspondientes, cf., *Hua III/1* § 76.

Es preciso poner todo esto un poco más en claro. Hagamos una descripción que parta de la actitud natural y que nos permita poner en relación los conceptos que han aparecido.

En la actitud natural distinguimos el dominio de lo físico del dominio de lo psíquico¹³². En este sentido, no hace falta que realicemos ninguna *epoché* fenomenológica para ver con plena evidencia la diferencia entre ser-vivencia en el sentido de ingrediente y ser-real en el sentido de no-ingrediente. Ahora bien, este concepto de inmanencia, dado su carácter esencial, tiene una peculiarísima función en el intento de establecer una filosofía primera de fundamentación radical, esto es, absolutamente inconvencible: lo dado como ingrediente me es dado *directamente*, no *depende* de apariciones [Erscheinungen] que lo exhiban, y es algo cuya esencia implica una *absoluta indubitabilidad*: lo dado como ingrediente me es dado *absolutamente*; no necesito de nada más para estar *cierto* de ese conocimiento. Luego, ese conocimiento no presenta el problema básico del conocimiento de trascendencias, que hace del conocimiento un enigma, y que *determinan en su núcleo más hondo el planteamiento filosófico fundamental de Husserl*. Este (el problema del enigma del conocimiento), dicho en breve, es el siguiente: ¿Cómo puede el conocimiento alcanzar su objeto? ¿Cómo es posible el conocimiento de lo trascendente?¹³³ Lo dado como ingrediente, en tanto que absoluto en los términos descritos, esto es, en cuanto dado *directamente* ello mismo e *indubitable*, proporciona una esfera de conocimientos absolutos, apodícticamente ciertos, tal como Descartes descubrió en su meditación filosófica fundamental.

Pero pensar que esta es la genuina inmanencia fenomenológica acarrearía importantes contrasentidos. Si fuera el caso de que efectivamente lo único capaz de resistir el método depurativo de la *epoché* fenomenológica fuera lo inmanente en cuanto ingrediente, entonces ciertamente, se podría acusar a Husserl de caer un “idealismo subjetivo” e incluso en un solipsismo. Se lo podría acusar de haber “perdido el mundo”. Y de cierta manera lo ha hecho: *ha perdido el mundo concebido naturalmente de manera pre-crítica, con todo lo problemático que el acceso a él acarrea desde la actitud filosófica, pero lo ha ganado como complejo de sentido dado absolutamente y de modo apodícticamente cierto*. En palabras de Husserl: “Uno debe primero perder el mundo a través de la *epoché*, para volver a ganarlo en la *autoreflexión universal* [universaler Selbstbesinnung]”¹³⁴.

En un primer momento la inmanencia malentendida como ingrediente nos lleva a apreciar como dato fenomenológico “absoluto” solo lo que aparece como ingrediente de la vivencia. *Pero luego, al comprender el sentido auténtico de la inmanencia como el ámbito de lo que se da absolutamente, esto es, directamente y con exclusión de la posibilidad de concebir una duda del ser fenoménico de lo así dado, no solo lo que es ingrediente de la vivencia deviene fenómeno [Phänomenon] de la Fenomenología, sino también aquello de lo que cada vivencia es conciencia: el “sentido” de la vivencia como tal*. La referencia a un correlato de sentido es algo que se verifica “por todos lados” en la ideación que a partir de casos singulares capta la esencia de la vivencia intencional en sus diversas especies puras.

¹³² La confusión que hay en torno a los dominios del ser en lo que Husserl llama la actitud natural es tema para un trabajo filosófico, que puede ponerse en claro el horizonte original desde donde surge la problemática y los peculiares “pasos” que desde ese horizonte son dados hasta llegar a la concepción dominante que también habría que aclarar. En todo caso, es evidente que en actitud natural no se distinguen adecuadamente estos dominios, cayendo en malentendidos tales como los consistentes en pensar como “productos psíquicos” los objetos ideales, etc., tal como se vio más atrás (cf., *supra*. § 31, b)

¹³³ Cf., *Hua II*, p. 20 (29).

¹³⁴ Cf., *Hua I*, p. 39. En *Ideas* ya expresaba Husserl esta misma idea: “En verdad no hemos perdido nada, sino ganado el ser absoluto entero, que, correctamente entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas, que en sí constituye” (*Hua III/1*, § 50, p. 107 (116)).

De esta manera, la posibilidad principal de tener al mundo, en cuanto “sentido”, como objeto temático de la Filosofía, que no es, para Husserl, otra cosa que la misma Fenomenología, queda asegurado para siempre a partir de principios metódicos claros y completamente determinados. El mundo no sólo se ha recuperado, sino que se lo ha determinado en su sentido general de tal modo que se asegura apodócticamente la posibilidad de la descripción fenomenológica de su estructura en cuanto sentido. Con esto, para Husserl, la necesidad y el auténtico sentido de la Filosofía se ha asegurado, así como también se ha ganado con total precisión la índole y los límites de su campo temático auténtico y la manera de hacerse cargo de este.

Cabe ahora reparar en un punto: ¿quiere decir lo anterior que el concepto de inmanencia-ingrediente, luego de sucumbir, de acuerdo al sentido propio de ciertos elementos estructurales que le son esencialmente propios, frente al concepto de inmanencia fenomenológica, desaparece para siempre del ámbito de la Fenomenología? Ciertamente no es lo que ocurre. Lo que sí ocurre es que cambia radicalmente su sentido. Esto se verá ya enseguida.

§ 34. “Actos de dirección inmanente” e “inmanencia ingrediente” desde el punto de vista fenomenológico puro.

Más atrás se vio cómo se modifica el sentido de una percepción de dirección trascendente al realizar la *epoché* fenomenológica, es decir, qué puede decir la Fenomenología de una vivencia semejante, y con ello se ganó la base para poder poner al descubierto el concepto de *inmanencia fenomenológica*, cuyo sentido y peculiar base fenoménica han sido recién indicados.

Conviene destacar que otra cosa sucede cuando el objeto intencional no es el objeto de un acto de dirección trascendente, sino inmanente (ingrediente). Tomemos el siguiente ejemplo: en actitud natural, estoy vuelto perceptivamente –digamos, como psicólogo– a los distintos colores que se aparecen ante mí como “flotando imaginativamente”. Estos colores que veo no son para mí, nada que pertenezca a alguna cosa real, son simplemente sensaciones que tengo, en cuanto soy un ser humano –un ser psíquico– que existe en el mundo real.

Si llevo a cabo la *epoché* fenomenológica, mi existencia como ser humano real, mi yo empírico y todas las demás tesis que entraban antes en juego son colocadas entre paréntesis. Lo que tengo en mi vivencia perceptiva son simplemente datos de sensación –que ya no interpreto como sensaciones o estados psíquicos pertenecientes a un ser psicofísico real, etc. Entonces puedo ver con absoluta evidencia intelectual que aquello a lo que estoy referido está efectivamente contenido en mi vivencia como ingrediente. Y puedo convencerme de que ello no sucede en los otros casos de vivencias intencionales de referencia inmanente. Es lo que ya se veía cuando se expuso la primera crítica de fondo al planteo de Brentano por parte de Husserl¹³⁵. Cuando recuerdo una percepción que tuve, por ejemplo, es claro que en el contenido de mi vivencia actual aquello a lo que me hallo referido no hace parte de ella como ingrediente.

¹³⁵ Cf., *supra.*, § 30.

Con esto queda ya mucho más claro lo que se decía al final del capítulo pasado: el objeto intencional –con la sola excepción de cierto acto de dirección inmanente, a saber, de la percepción de una vivencia propia– no es nunca inmanente en el sentido de ingrediente, sino siempre trascendente (como no ingrediente) a la conciencia y su vivencia.

Conviene ver ahora cómo se diferencia *este* contenido *reell* de la vivencia del previo contenido *reell*, el que ya podía divisar en actitud natural.

En la actitud natural, inmanencia ingrediente significa el contenido *reell* de las vivencias entendidas como “estados” “psíquicos” de un sujeto real, esto es, de un complejo psicofísico real que llamamos hombre; en cada caso, de un hombre concreto. Se trata de algo individual, algo dado por “introspección”, y dado precisamente con el carácter de “hecho”. En la actitud fenomenológica, las tesis acerca de la existencia del mundo, la llamada “tesis general de la actitud natural”, como también las tesis particulares acerca de la existencia de mí mismo como ser real, de mi conciencia como perteneciente a un cuerpo físico real, en una conexión real, son desconectadas, lo que significa:

1.- Que puedo seguir viéndolas, que *no* desaparecen en lo absoluto, que *su sentido me sigue siendo captable auténticamente*.

2.- Que ya no me paro desde su suelo, ya no “tomo parte” en ellas (no miro ya *desde* ellas sino *hacia* ellas), y:

3.- Que por lo anterior *ellas ya no tienen derecho gnoseológico*, no puedo fundamentar mi conocimiento en lo que ellas ponen. Por ello, *la inmanencia ingrediente es interpretada como un momento esencial de la estructura de uno de los polos de la estructura de la intencionalidad*: el polo conciencia, o como se revisará en detalle más adelante: el polo *noético*. Entra ahí la pareja de conceptos que Husserl llama “*hylé sensible*” y “*morphé intencional*”.

Deja la inmanencia ingrediente, por tanto, de ser concebida como una región de ser de la Realidad, o dicho más precisamente: como un individuo que se subsume a dicha región genérica; sin embargo, como sentido constituido, puede seguir compareciendo la estructura de sentido “*esta corriente de vivencias psíquicas de este complejo psico-físico individual*”, o bien en general como “*esfera psíquica de un complejo psicofísico en general*”.

Se va así que lejos de abandonar la Fenomenología el concepto de inmanencia ingrediente, una vez que se da el paso a la tematización trascendental, este concepto sufre un cambio en su sentido, que viene dado con la acción de la reducción fenomenológica. A partir de dicho cambio, lo indicado por el concepto pasa a ser tema principal de la investigación fenomenológica, como todavía se verá más en detalle.

§ 35. La diferencia de principio entre el concepto genérico natural de “vivencia” y el concepto puro. El carácter fundado de aquel en este.

Repasemos una diferencia que esta exposición ha venido esbozando desde hace bastante y que ya ha aparecido suficientemente dibujada: hay una distinción de principio entre las vivencias psicológicamente aperechadas, esto es, como los procesos y estados mentales reales de un ser-consciente real inserto en un mundo-uno real, y la vivencia

trascendentalmente reducida. En este caso, la vivencia es algo absoluto, dado directamente y de manera indubitable.

¿Qué ocurre entonces, desde la posición trascendental, con el concepto de vivencia en general, que fue revisado más atrás¹³⁶, según el cual “*vivencia es todo lo que entra como ingrediente en la corriente de vivencias de un yo determinado para este mismo yo*”? En seguida puede verse que el concepto general natural de vivencia debe distinguirse por principio del concepto de *vivencia absoluta*, o dicho más precisamente, que tal *concepto general natural de vivencia* está fundado en el *concepto de vivencia correctamente entendido*.

Para poner esto en claro, sirve un ejemplo tomado por Husserl que se ha comentado aquí: la vivencia “recuerdo de un recuerdo”. En esta vivencia, el objeto intencional, esto es, la “*vivencia*” de recuerdo, no está contenido como ingrediente de la vivencia mediante la cual estoy referido a él. Nótese que casi inadvertidamente hemos llamado a tal objeto intencional una “*vivencia*”. Esta “*vivencia*”, sin embargo, es de una esencia por principio diferente a la “*vivencia actual*”, que es la genuinamente indubitable, absoluta. Dice Husserl¹³⁷ que *si* ha existido tal vivencia, es decir, el recuerdo intencionado por un nuevo recuerdo, entonces pertenece a la misma corriente de vivencias de esta vivencia actual, que se halla referida a él. Aquel “*si*” indica ya que se trata de algo *condicionado*, *no-absoluto*. En cambio, la vivencia actual, cuando se la ve con claridad, es vivencia absoluta, antes y después de la reducción fenomenológica.

Pues bien, lo que aquí se quiere sostener es que este concepto natural de vivencia en general, según el cual vivencia es todo lo que haya estado, esté, o vaya a estar en una y la misma corriente de vivencias, *es un concepto que no se sostiene fenomenológicamente, o que al menos requiere de una esencial modificación y restricción*.

Si hemos caído en cuenta del carácter “absoluto” de las vivencias –y nótese que esto puede hacerse sin haber pasado aún a la actitud trascendental–, entonces necesariamente tenemos que hacer una diferencia entre esa vivencia inactual, que para mí, aquí y ahora, es solamente *presunta*, y la vivencia actual, *absoluta*¹³⁸.

Si ahora efectuó la reducción trascendental *sin* llevar a cabo la reducción eidética, entonces la vivencia que ya concebía como absoluta es para mí vivencia trascendental, es decir *constituyente*. Entonces puedo ver que aquella vivencia presunta es tan sólo una vivencia *constituida, trascendente* (como no-ingrediente), mientras que esta vivencia actual, que puedo *percibir* actualmente, es vivencia *constituyente* e inmanente. Se da por sabido a estas alturas que, de los actos de dirección inmanente –sea en el sentido que sea–, sólo las percepciones encierran su objeto *reellmente*, lo que implica: dando garantías acerca del carácter absoluto de las *vivencias constituyentes* a las que se ha puesto como objeto.

La diferencia entre vivencia constituida (presunta) y constituyente (absoluta) lleva de suyo la evidencia de que aquella vivencia constituida se funda necesariamente en una vivencia constituyente en un doble modo: primero, en cuanto todo lo constituido como trascendencia se funda en la conciencia trascendental; segundo, en cuanto de acuerdo al sentido propio de la esencia “*vivencia*”, según el cual esta es algo absoluto y dable

¹³⁶ Cf., *supra*. § 30.

¹³⁷ Cf., *Hua III/1*, § 38, p 79 (87).

¹³⁸ No se quiere aquí entrar en la cuestión de la constitución *temporal* de las vivencias, que ciertamente haría necesario tratar todo este asunto introduciendo ciertos matices de sentido, los que, no obstante, no invalidarían lo dicho acá, más bien, lo complementarían. Acerca de esta cuestión, véase, p.ej., lo dicho por Husserl en *Ideas*: cf., *Hua III/1*, § 44, p 93-94 (101-102).

por principio en percepción reflexiva, la “vivencia” meramente presunta es de una *esencia diferente*, a la que se puede llegar sólo por medio de una *cierta concepción* (o apercepción) que *requiere* que la esencia auténtica de vivencia esté de alguna manera –aunque sea oscura– descubierta. Puedo concebir una vivencia absoluta y no necesito en absoluto para ello concebir una vivencia presunta; en cambio, en el sentido mismo de la vivencia presunta va implícito que yo comprenda el sentido de vivencia auténtica –al menos en general y de modo más o menos indeterminado.

§ 36. La reducción eidética como el fundamento de la libertad de la Fenomenología respecto de la “restricción a la percepción”. El fundamento del papel fundamental de la libre fantasía para la Fenomenología.

Por lo dicho anteriormente pudiera pensarse que, ya que sólo la percepción puede garantizar que doy efectivamente con la inmanencia-ingrediente de una vivencia auténticamente entendida, *la Fenomenología se hallaría esencialmente restringida a actos de percepción*, que serían los únicos legítimos para poder realizar adecuadamente la labor fenomenológica.

Habíamos visto qué ocurría con la vivencia genérica natural al momento de captar el carácter absoluto de las vivencias, y luego, al dar el paso a la reducción trascendental mas no eidética. Si ahora además de la reducción trascendental llevo a cabo la reducción eidética, entrando de lleno al campo de la Fenomenología, resulta que *esta restricción a la percepción*, que se daba de manera insoslayable en la posición trascendental no eidéticamente reducida, *es eliminada*. Ahora puedo, sin ir más lejos, simplemente *fantasear libremente* acerca de una vivencia, y en tal fantasía puedo descubrir su estructura eidética, todo esto en actitud trascendental.

*Hay que decir, pues, que la filiación de la Fenomenología husserliana a la percepción como fuente principal de acceso al conocimiento fenomenológico descansa sobre una*¹³⁹ *incomprensión*. Ciertamente la percepción juega un papel importante en la Fenomenología, en cuanto ella el único medio capaz de poner de manifiesto el contenido

¹³⁹ Así lo hace, por ejemplo, Escudero (cf., 2000, p.336), a la hora de dar cuenta del tránsito de Heidegger desde la Fenomenología de Husserl hacia su propia Fenomenología Hermenéutica. Ahí habla de una sustitución del modelo de la percepción de Husserl, por el modelo de la comprensión de la Hermenéutica. Si bien no podría tener buen sentido, por como está puesta la cuestión, que Escudero se refiriera no a los modelos en cuanto *fuentes* principales de acceso a las cosas fenomenológicas, sino a ellos en cuanto *objetos* principales de tematización fenomenológica –ya que, de partida, la Hermenéutica fenomenológica de Heidegger no hace tema en primer término del fenómeno de la comprensión *in abstractum*–, si fuera el caso de que este fuera el sentido pretendido de lo planteado por Escudero, habría que decir lo siguiente: tampoco sería correcto considerar que la vivencia ejemplar o preeminente del análisis fenomenológico husserliano fuera la percepción; como no sea, en ciertos contextos reducidos y bien precisos, en cuanto metódicamente, dada su simplicidad, ella puede cumplir un rol *metódico*. De este modo, aquí se rechazan ambas posibilidad de interpretación, a saber: que la percepción sea la fuente principal de acceso a lo fenomenológico; y que sea el objeto principal o preeminente de la Fenomenología.

ingrediente de una vivencia¹⁴⁰. El punto decisivo es que no debe ser necesariamente una efectiva percepción; basta con que se trate de una percepción imaginada, simplemente fantaseada. Así, llega a decir Husserl que si se aman las paradojas, cabría decir con absoluta verdad, si se entienden bien los términos, que "(...) la ficción constituye el elemento vital de la Fenomenología, como de cualquier ciencia eidética, *que la ficción es la fuente de donde saca su alimento el conocimiento de las "verdades eternas"*¹⁴¹.

De acuerdo con Husserl, la libre fantasía ocupa un lugar fundamental para la investigación fenomenológica, al igual que para todas las ciencias eidéticas. El fundamento de esto, *sostenemos aquí, es precisamente la reducción eidética y la peculiar índole de la intuición de esencias*. La intuición esencial, en la que me muevo exclusivamente en tanto que fuente de derecho cognoscitivo, luego de la reducción eidética, me *libera* de la remisión a algo individual, de hecho, que sería *mi* corriente de vivencias y su contenido efectivo de ingredientes, y por tanto, de la percepción como único medio de acceso legítimo a ese campo, instalándome en una posición que yo no puede ser considerada como *individual*, sino *universal*.

Ciertamente yo, como individuo, no he desaparecido, los actos individuales mediante los cuales llego a las evidencias fenomenológicas siguen siendo actos individuales; mas la posición desde donde se lleva a cabo la *tematización* fenomenológica ya no es la mía, en tanto que individuo, sino una posición universal; es decir que nada de lo individual ha desaparecido: sigue todo ahí, mas afectado por los paréntesis de la reducción eidética, que al igual que lo sucede con la reducción trascendental, no borran lo puesto entre paréntesis: sigue estando ahí, pudiendo ser incluso puesto como objeto, pero sin que tomemos parte en esas tesis de individualidad, sin que nos paremos sobre ellas.

§ 37. La relación del carácter absoluto de las vivencias respecto de la actitud natural, "pre-trascendental" y trascendental.

En este punto, es preciso que se aclare todavía algo que se dijo más atrás al pasar: *el carácter "absoluto" de las vivencias puede captarse sin haber pasado todavía a la actitud trascendental*. La pregunta que surge aquí es la siguiente: ¿en qué relación se halla la concepción de las vivencias como algo absoluto con la actitud natural y con el plano fenomenológico?

Se ha visto que estando en actitud natural yo me muevo de lleno en la tesis general que corresponde a dicha actitud¹⁴². Si entonces adopto frente al mundo y el conocimiento la *actitud peculiarmente filosófica*¹⁴³, el modo de acceso a un mundo trascendente se vuelve problemático, o como también dice Husserl, enigmático. *Desde esa posición es posible ya que yo dé con el concepto de un campo de objetos absoluto (que incluiría los*

¹⁴⁰ Hay otras razones que hacen de la percepción como género de vivencia intencional un asunto importante. Cf., p.ej., *Hua III/1*, § 39, p. 81 (89), y sobre todo, § 70, pp.145-148 (155-158).

¹⁴¹ *Hua III/1*, § 70, p. 148 (158).

¹⁴² Cf., *supra*. § 11.

¹⁴³ Cf., *Hua II*, pp.18-20 (27-29).

elementos ingredientes de las vivencias y *también* los intencionales), y sin embargo, no es necesario que haya dado *de lleno* el paso hacia el campo y la actitud trascendentales; es posible que todavía asomen ciertas confusiones y oscuridades que lleven al investigador a no comprender el sentido auténtico de lo ganado con el paso a la actitud filosófica, que lo hagan desandar lo avanzado y desorientarse respecto de la dirección fundamental que conlleva el paso a la nueva actitud.

Puedo, en efecto, simplemente *quedarme* en la evidencia de la indubitabilidad de lo absoluto, frente a la dubitabilidad de lo trascendente (como no-ingrediente). Con ello habré delimitado el campo de lo absoluto, pero no necesariamente habré dado en perfecta claridad con el campo trascendental. La tesis que se sostiene aquí es la siguiente: *para llegar al campo trascendental es necesaria la reducción trascendental*, lo que explicaría la cuidadosa elaboración del método de las reducciones fenomenológicas que Husserl exhibe por primera vez de modo minucioso y sistemático en *Ideas*, siendo que es verosímil situar el paso a la Fenomenología Trascendental antes¹⁴⁴, cuando el método expuesto en *Ideas* no había sido aún depurado y aclarado en todo su sentido.

De lo anterior cabe convencerse por medio del siguiente ejemplo: es concebible que yo, habiendo descubierto el campo absoluto de mis vivencias, *creyera* lo siguiente: “estas vivencias indubitables son el producto de mi interacción con el mundo, de mi cerebro, etc.”, lo que ciertamente sería un contrasentido, en la medida que se estaría fundando algo absoluto, indubitable, en algo contingente y dubitable. Sin embargo, con ello se ve que con el descubrimiento de un campo absoluto de conocimientos no tenemos que asumir *sin más* la posición trascendental, y que es concebible dicho descubrimiento desde un plano que aquí llamamos “pre-trascendental”.

Ahora bien, también puede ser que contando ya con el campo absoluto, pueda tomarlo en sí mismo, en su “ser cerrado”, en su “independencia”, y *entonces*, poner entre paréntesis todas las tesis naturales. Lo dado sigue siendo “lo mismo”, sólo que sus tesis, que siguen estando ahí para mí, están entre paréntesis, i.e., no me paro en ellas, no tomo parte en ellas, no me sirven como fuentes de ningún conocimiento.

La captación de lo absoluto no es condición suficiente para acceder al plano trascendental; no obstante, para acceder a él en su auténtico sentido, fundamento y dimensión, sí es una condición necesaria.

Así puestas las cosas, se ve claro que la *reducción trascendental* es necesaria para poder captar auténticamente el ámbito trascendental, y para que, una vez captado, no volvamos a salir de él cayendo en contrasentidos que siempre resultan difíciles de esquivar, estando como estamos, acostumbrados por completo al mirar y considerar naturales. Con ello, también se ha comprendido con precisión el papel que juega el concepto de absoluto como carácter de las vivencias en relación con la posición filosófica fundamental de Husserl.

§ 38. La inherencia esencial del sentido a la intencionalidad. La imposibilidad de concebirlo como el “entre” de lo psíquico-subjetivo y lo objetivo-en-sí.

¹⁴⁴ Concretamente, por ejemplo, en el texto *La idea de la Fenomenología* de 1907 (cf., *Hua II*), ya es posible apreciar que el sentido de la Fenomenología había tomado el cariz trascendental propio de *Ideas*, y ausente todavía en las *Investigaciones*.

Antes de pasar al último recorrido del presente capítulo, será del todo beneficioso que se insista en comparar los conceptos de inmanencia y trascendencia en los dos sentidos señalados, para ver si desde esa comparación pueda sacarse algo en limpio respecto del peculiar ámbito de la Fenomenología.

En los últimos desarrollos de este trabajo, los más difíciles por lo que toca a la dificultad misma de su asunto, se ha visto lo siguiente: primero, cómo es necesario distinguir cuidadosamente los conceptos de inmanencia-ingrediente y de inmanencia-fenomenológica; segundo, que a pesar de ser ponderado este último como el concepto auténtico, el concepto de inmanencia-ingrediente encuentra un derecho propio en el ámbito de la tematización trascendental; tercero, la diferencia concreta entre la vivencia naturalmente apercebida y la vivencia trascendentalmente reducida; y cómo aquella se funda en esta de peculiar modo; cuarto, cómo depende de la reducción eidética el poder pasar a la auténtica inmanencia, es decir, a la fenomenológica, y no basta con haber efectuado la reducción trascendental; quinto, cómo la comprensión del carácter absoluta no *asegura* el paso a la tematización trascendental, y es necesario, para asegurarlo, efectuar la reducción trascendental.

Si se comprende con claridad y evidencia todo lo que está en juego en estos pasos que se han dado, se podrá tener ya una idea de que la distinción entre inmanencia-ingrediente e inmanencia-fenomenológica, que se fijó con el primero de ellos, es una distinción que *simplifica* bastante el asunto, sin, no obstante, distorsionarlo en su auténtico sentido.

A decir verdad, cada vez que se habla de inmanencia-ingrediente, uno puede hacer la pregunta: ¿desde qué posición se está hablando? En concreto: ¿se ha efectuado ya la reducción trascendental, o no? ¿Se ha efectuado ya la reducción eidética, o no? Lo mismo vale, aunque eventualmente un análisis posterior revele que ciertas posibilidades implican un contrasentido, para el concepto de inmanencia-absoluta, que cómo hemos visto, cabe distinguir del concepto de inmanencia fenomenológica.

Lo dicho aquí sirva como una clave para poder realizar estos esenciales análisis, distinguiendo cuidadosamente los elementos que entran en las posibles posiciones metódicas que a partir de sus relaciones podemos ganar. Aquí no es necesario complicar más todavía el asunto.

Lo que sí es preciso hacer es que, *dentro del esquema simplificado*, se puedan realizar ciertas distinciones que nos lleven a ver de mejor manera lo peculiar del campo fenomenológico, y así poder caracterizarlo en los términos con los que el propio Husserl lo hizo.

Tenemos, de este modo, por un lado la inmanencia-ingrediente, de cuyo ser nos podemos convencer con evidencia apodíctica en actitud natural, digamos, como psicólogos que eidéticamente miran la conciencia. A esta –manteniéndonos en la actitud natural– se contrapone la trascendencia-no-ingrediente, esto es, todo aquello que no es ingrediente de la conciencia, es decir: todos los objetos intencionales posibles con excepción de cuando el objeto intencional es el contenido ingrediente de una vivencia misma, esto es, el objeto de un acto *perceptivo* de dirección inmanente. Si desde ahí quisiera fundar la Filosofía, reduciéndome a esa inmanencia, con todo derecho podríamos hablar de una posición solipsista o idealista subjetiva.

Por otro lado tenemos, en contraste, la inmanencia fenomenológica como campo temático de la Fenomenología Trascendental. En ella se trata de las vivencias absolutas, trascendentalmente reducidas, es decir, de los *puros fenómenos*. Por una parte encontramos aquí todo lo que es ingrediente de una vivencia así reducida; mas no sólo esto

encontramos con evidencia apodíctica; encontramos que las vivencias, o bien son ellas mismas “conciencia-de”, o bien, en general, participan o están remitidas a otras vivencias que son “conciencia-de”. No sólo, por tanto, en cuanto fenomenólogos, nos las habemos con la inmanencia-ingrediente en su sentido modificado trascendentalmente, sino también *con todo aquello que pertenece a ese “de”*, que se muestra con el mismo carácter de evidencia apodíctica –en cuanto *sentido* de la vivencia intencional, esto es, como *correlato intencional*– que la vivencia en el sentido subjetivo, es decir, en tanto que el todo de lo que es ingrediente de ella.

Hay que preguntar: ¿en qué relación se haya este “ámbito del sentido” con los elementos que hayamos en la actitud natural? Ciertamente el sentido no coincide con la inmanencia-ingrediente –no sólo concebida desde la posición natural, tampoco desde la fenomenológica. Tampoco coincide sin más con la trascendencia-no-ingrediente que hallamos en actitud natural como opuesta a la inmanencia-ingrediente. En cierta medida sí, pero en estricto rigor, no. La situación es la que se describe a continuación.

En actitud natural nos los habemos en un mundo con las cosas del mundo. Estas se hallan “naturalmente concebidas”, de tal modo que participamos constantemente en las distintas tesis de la actitud natural. Con la reducción fenomenológica, estas tesis son puestas entre paréntesis, de tal modo que, como se dijo¹⁴⁵, sigue apareciendo lo mismo, pero precisamente entre paréntesis. Se entiende así que la *participación en las tesis de existencia*, que conllevan la *independencia* de la *trascendencia* en cuestión, ha cesado: las tesis están fuera de juego. Se ve así la diferencia entre el objeto trascendente de la actitud natural, de cuya existencia estoy convencido como, p.ej., algo real e independiente de una posible aprehensión, y el objeto como sentido, de cuyas tesis no participo; es sólo *fenómeno* para mí –no es, por tanto, algo independiente, sino precisamente el *correlato de mis vivencias intencionales*.

¿Cuál es el lugar, entonces, del ámbito del sentido? En un primer momento podría pensarse que dicho lugar sería un peculiar “entre” lo *puramente subjetivo* –lo *psíquico puro*– y lo *trascendente concebido como lo que es “en-sí”, independiente*. Sería este entre un ámbito peculiar que podría constituirse como el lugar propio de la Filosofía, su terreno auténtico y desde antaño buscado, siendo muchas veces rozado pero nunca propiamente conquistado. Sin embargo, *en estricto rigor, no* cabría hablar de un “entre”, ya que la oposición entre lo puramente subjetivo, lo psíquico puro y lo trascendente concebido como lo que es “en-sí”, propia de la actitud natural, *ha sido superada por la actitud fenomenológica, de tal modo que el sentido se halla en un nivel por completo nuevo con respecto a los momentos en relación con los cuales se dijo que el sentido estaría “entre”*.

“Absolutamente” “más acá” de la trascendencia natural, pero “absolutamente” “más acá” también de la subjetividad psíquica natural, se halla la “inmanencia fenomenológica”, ámbito unitario que puede descomponerse –siendo concretamente sólo como esa unidad– en dos momentos esenciales que vienen a coincidir sólo aparentemente con la vieja pareja de conceptos: se trata ahora, sin embargo, de una nueva inmanencia ingrediente, que ya no guarda nada de “psicológico”, y de una nueva trascendencia, que ya no guarda nada de “independencia”.

El ámbito del sentido, desde la posición fenomenológica, debe ser, pues, concebido como inherente a la estructura de la intencionalidad y así, para poder ser captado genuinamente, *a luz de dicha estructura, es decir, en relación con su momento correlativo, el momento “conciencia”*. De ahí la radical importancia metódica para la Fenomenología de

¹⁴⁵ Cf., *supra.*, § 32.

realizar análisis “correlativos”, dejando así que lo dado en las cosas mismas sea aquello que principalmente determine el método.

§ 39. La intencionalidad en términos de la correlación “nóesis y nóema”. Indicaciones acerca de las posibles direcciones investigativas que surgen desde la posición alcanzada.

Ya es hora de establecer los términos técnicos con los que Husserl habla de la estructura de la intencionalidad al interior del ámbito propiamente fenomenológico, es decir, luego de haber efectuado la reducción pura-trascendental.

La intencionalidad no es sino aquella estructura de las vivencias según la cual ellas se componen de dos momentos principales: la nóesis, i.e., el conjunto de elementos propiamente intencionales, ingredientes, por medio de los cuales la conciencia constituye un objeto; y el nóema, esto es, aquello a lo que la noesis propiamente se refiere. Tomando en cuenta la expresión “conciencia-de” con la que se venía trabajando, habría que aclarar que del lado “conciencia” hallamos la nóesis, mientras que del “de” encontramos el nóema.

Entendemos así que –como ya se ha visto– si bien no podría decirse, mientras permanezcamos en la actitud natural, que a toda conciencia intencional pertenece como de suyo evidente la referencia a un objeto *real* sin más –ya que puede ser el caso de que el objeto no esté ahí, sea una alucinación, etc.–, sí podemos, luego de la reducción fenomenológica, decir que a toda nóesis pertenece, *con estricta universalidad y necesidad apodíctica*, un nóema, o como también se puede decir, *lo mentado tal como es mentado* –que hay que distinguir del objeto *intencional*¹⁴⁶, que *como tal*, también pertenece necesariamente a la vivencia intencional pura.

Y con esta universalidad de la estructura de la intencionalidad, que la constituye como “*título del problema que abarca la Fenomenología entera (...) al que se subordinan todos los problemas fenomenológicos*”¹⁴⁷, vienen dadas también dos grandes direcciones de investigaciones de la Fenomenología, que son justamente correlativas: *la investigación del momento noético –y de todo lo que pertenece al mismo como contenido reell; y la investigación del momento noemático –en el cual encontramos elementos no ingredientes que pertenecen (como trascendentes), no obstante, a la “inmanencia fenomenológica” de la conciencia pura en el análisis trascendental.*

Estas dos grandes direcciones de la investigación constituyen, en su estricto estar referidas la una a la otra, i.e., en su copertenencia, el ámbito fundamental para la

¹⁴⁶ La diferencia aquí consiste en que a un mismo objeto intencional, puedo mentarlo de modos diferentes: la cualidad del acto puede ser diferente, i.e., el modo de la intención, como también la “tesis dóxica” puede cambiar: puedo imaginar, percibir, recordar “el papel blanco”, y combinadamente, puedo dudar, creer, negar su ser y su ser-blanco en cualquiera de las modalidades intencionales descritas. Cf., *Hua III/1* §§ 97-105.

¹⁴⁷ *Hua III/1*, § 146, p. 337 (348). Con respecto a las vicisitudes que ha experimentado este tema capital del pensamiento de Husserl a través de su obra, véase el sobresaliente artículo de Roberto Walton, “El tema principal de la fenomenología de Husserl” (Walton: 1993a).

Fenomenología de “los problemas de constitución”¹⁴⁸ –a los que esta exposición se ha referido ya más o menos explícitamente al abordar la cuestión de la determinación de la conciencia como trascendental¹⁴⁹. *Los problemas de constitución son los relativos al modo en que la conciencia trascendental constituye para sí misma todos los objetos posibles, a través de diversas funciones noéticas que, en forma de múltiples capas de constitución, dan lugar a las objetualidades correspondientes.* La aclaración fenomenológica de los mismos resulta de fundamental significación para la Filosofía y el conocimiento en general, y especialmente para lo que Husserl llama “los grandes problemas de la razón” –relativos a la validez e invalidez de las referencias objetivas, *que fenomenológicamente se aclaran tomando como hilo conductor la distinción entre nóesis y nóema*¹⁵⁰.

En este punto del desarrollo de la concepción de la intencionalidad esta se halla ya –luego del largo camino que comienza con la comprensión del sentido del método y asunto fenomenológicos, con todos los múltiples pasos que ello conlleva, llegando hasta la intelección clara de la estructura de la intencionalidad en sus trazos más generales– en un estadio en el que, por decirlo así, la cosa está madura para poder ser vista en toda la riqueza de su concreción. Surgen así numerosas distinciones, que aquí basta con indicar, sin tener la necesidad de desarrollarlas.

Se ve así que del lado de la nóesis se encuentran dos momentos que hay que distinguir: los propiamente noéticos, como por ejemplo el “rayo” que se dirige perceptivamente a “su” objeto, o la concepción que anima “como algo” los puros datos sensibles, que Husserl agrupa en el género “*morphológicos* intencionales” y los que, sin ser en sí mismos noéticos, fungen como sostenes de las intencionalidades: p.ej., los datos de sensación, que pertenecen al género “datos hyléticos materiales”. Ambos géneros de vivencias constituyen lo que se da *reellmente* en la vivencia¹⁵¹.

Por el lado del nóema también encontramos una distinción correlativa a la anterior entre el “contenido del nóema” y el “objeto o la X determinable en el sentido noemático”. El primer momento de la distinción se refiere a las distintas características objetivas con las que el objeto es dado –que pueden variar constantemente; mientras que el segundo se refiere al *sujeto* de esas características concebido como uno, idéntico¹⁵².

Así como estas, se descubren otras distinciones de fundamental relevancia, tales como la del “núcleo noemático” y sus características “subjetivas” (p.ej., las maneras cómo son mentados los objetos de acuerdo a las especies de realización intencional); y correlativamente, entre las intenciones noéticas y sus modos de caracterizar a sus objetos¹⁵³.

No hace falta, sin embargo, entrar en estas cuestiones. *Lo esencial de la tarea de describir la concepción de Husserl de la intencionalidad ya se ha ganado.* Sólo queda repasar esa concepción en una descripción sucinta que ponga de relieve su estructura en

¹⁴⁸ El tomo segundo de *Ideas* está íntegramente dedicado a los problemas de constitución a partir del hilo conductor proporcionado por el descubrimiento de la intencionalidad trascendental. Cf., *Hua* IV.

¹⁴⁹ Cf., *supra*, § 13.

¹⁵⁰ Cf., *Hua* III/1, § 128, p. 297 (308).

¹⁵¹ Cf., *Hua* III/1, §§ 85, 97.

¹⁵² Cf., *Hua* III/1, §§ 129-132.

¹⁵³ *Ibid.*

sus momentos decisivos, para luego hacer una última recapitulación sobre las implicancias que dicha concepción trae para la Filosofía.

§ 40. La concepción de la intencionalidad de Husserl en sus momentos fundamentales.

Con lo dicho hasta aquí, ya se ha ganado la caracterización de la intencionalidad que se buscaba. Sin embargo, en orden de facilitar la intelección *estructural* de dicha concepción, en lo que sigue se procederá a repasar lo dicho, poniendo de manifiesto los momentos decisivos de la concepción expuesta.

La concepción general de Husserl acerca de la intencionalidad de la conciencia, es posible resumirla en los siguientes puntos.

1.- Las “vivencias intencionales” constituyen una clase fundamental *de vivencias*, en la medida en que *la intencionalidad marca el rasgo fundamental de la estructura de la vida psíquica en general*, como también de la conciencia tomada en pureza fenomenológica. El carácter intencional de las vivencias puede resumirse en la expresión: “la conciencia es *conciencia-de*”, es decir, que *la conciencia es por su propia esencia un estar referida a algo otro que ella*.

2.- No obstante, *no todas las vivencias son intencionales, si bien todas participan de algún modo de la intencionalidad*, en cuanto estructura fundamental de la conciencia. Por ejemplo; los datos de la sensación que con certeza apodíctica puedo encontrar volviendo adecuadamente la mirada sobre mi corriente de vivencias no son en sí mismos conciencia de nada, mas fungen como “sostenes” para una intencionalidad.

3.- *La intencionalidad no debe ser concebida como una relación real, entre una conciencia real y un objeto real*. La doctrina de la intencionalidad en el pensamiento de Husserl se mueve en un nivel previo, el puro *trascendental*, lo que conlleva que ni el objeto, ni la conciencia, ni la relación han de ser concebidos por principio como reales. La conciencia es *conciencia trascendental*, a la que *por esencia* le pertenece el estar referida a un objeto, el que en principio puede ser de cualquier índole, siendo la relación entre conciencia y objeto intencional una *relación esencial*. En este sentido, cabe decir que *la intencionalidad no es algo que sobrevenga a la conciencia, sino algo que va de suyo con ella*.

4.- Es fundamental comprender que si bien la intencionalidad puede caracterizarse en sus líneas generales como “la referencia a un objeto”, *pensar que este objeto sería “contenido” en la conciencia, inmanente como ingrediente, devendría en un contrasentido*. Para ganar esta última certeza es *preciso distinguir entre el contenido efectivo, reell de una vivencia, y aquello a lo que la vivencia se haya referida, el objeto intencional*. Tal distinción funge como hilo conductor, que permite ver con claridad que *todos los objetos intencionales son trascendentes* en el sentido de no-ingredientes, *salvo los de actos reflexivos de dirección inmanente*, de los que, no obstante, sólo los perceptivos tienen como objeto una vivencia dada como contenido *reell* de la vivencia que a él se refiere, es decir, sólo ellos tienen un objeto propiamente, “actual o efectivamente” inmanente como ingrediente.

5.- Sin embargo, desde la posición de Husserl es preciso hacer una distinción fundamental respecto del término inmanencia: cuando damos el paso al plano

fenomenológico, aparece una nueva inmanencia, la *inmanencia-fenomenológica*, que incluye el contenido *reell* –que ya no es comprendido como algo psíquico, sino como uno de los polos de la conciencia trascendental– y el ámbito al que dicho contenido se refiere, *el ámbito del sentido*. Ambos son entendidos en términos de una *correlación esencial* que *constituye la estructura de la conciencia trascendental*. Así, este ámbito del sentido es sólo considerado respecto de su correlación con una conciencia que *da sentido*.

6.- Hay una diferencia de principio, pues, entre la vivencia naturalmente (empírica) apercebida y la vivencia trascendentalmente reducida, de tal modo que aquella se funda en esta por razones esenciales. La primera es meramente *presunta*, mientras que la segunda es *absoluta*. De ahí se desprende que *sólo esta* pueda entrar al campo del análisis de la posición trascendental *como vivencia* (y no como sentido constituido).

7.- A pesar de que captando el carácter absoluto de las vivencias –por principio se dan directamente ellas mismas, nunca por medio de perfiles, son indubitables y no dependen de nada más para ser– damos un paso decisivo hacia la posibilidad la tematización trascendental, es necesario realizar *expresamente* tanto la reducción trascendental, como la eidética. La primera se encarga de no volver a confundir los planos luego de haber entrevisto el plano trascendental; la segunda libera a la Fenomenología de una “restricción a la percepción” que vendría dada con el carácter absoluto de la vivencia, que sólo por medio de la percepción podría ser captada, permitiendo una ámbito de libertad infinitamente superior que viene dado con el singular papel que la libre fantasía ocupa para la investigación fenomenológica.

8.- Visto desde el punto de vista de la Fenomenología pura, se nombra a los dos momentos principales de los que está *constituida fundamentalmente la estructura de la intencionalidad* como *nóesis* y *nóema*. Ellos han de comprenderse a partir de su plena concreción, es decir, a partir de su mutua inherencia esencial que constituye la estructura de la intencionalidad. En estos momentos cabe realizar varias distinciones de fundamental importancia, que constituyen parte importante del campo de investigación fenomenológico.

9.- Ambos momentos marcan dos direcciones principales de tematización que, siendo correlativos, gozan de la misma importancia¹⁵⁴, y que juntos constituyen el ámbito fundamental de los *problemas de constitución*, esto es, del conjunto sistemático de problemas mediante los cuales se plantea la cuestión de las condiciones de posibilidad de la constitución de todos los objetos en general, procediendo desde las capas más básicas de constitución hacia las más elevadas, o también a la inversa.

10.- A partir de todo lo dicho, se puede concluir diciendo que, en general, *la intencionalidad constituye el problema básico y universal de la Fenomenología*, que abarca todos los problemas fundamentales de la misma, siendo como es, la propiedad fundamental de la conciencia.

En estos diez puntos se puede resumir la estructura de la concepción husserliana de la intencionalidad. Con esto, sólo queda realizar una última reflexión en torno a las implicancias filosóficas que esta concepción lleva consigo.

¹⁵⁴ Esto es así ya en *Ideas*, ya que, como el propio Husserl señala, en las *Investigaciones* el momento de la *nóesis* gozaba de la primacía, siendo el momento noemático tomado como un “índice” para la tematización de lo noético. Cf., *Hua* III/1, § 128, p. 296 (307-308)

§ 41. Las implicancias de la concepción de Husserl de la intencionalidad.

Luego de haber sucintamente descrito los momentos estructurales de la concepción de Husserl que aquí se ha reconstruido, queda solamente, para cerrar la parte principal de este trabajo, dar cuenta de las implicancias que la concepción de Husserl tiene para la Filosofía en general. Acerca de tales implicancias, no obstante ya se ha dicho algo; algunas ya han sido suficientemente aclaradas y explicitadas; otras, sin embargo, apenas han sido distinguidas. En lo que sigue se intentará dar cuenta tanto de aquellas como de estas.

1.- Una primera implicancia fundamental de la concepción de Husserl (que, en rigor, es más un momento de ella, del que derivan implicancias decisivas) que puede verse desde distintos niveles –psicológico, ontológico-trascendental y gnoseológico– *es aquella según la cual el objeto intencional al que la conciencia se dirige es, por principio, un objeto trascendente a la misma*, es decir, que no hace parte del contenido *reell* de la vivencia que se refiere al mismo, *con la sola excepción de los objetos intencionales de los actos perceptivos de referencia inmanente, que contienen su objeto como contenido reell de ellos mismos*, es decir, *sólo en ellos se da que el objeto intencional es estrictamente (actual y efectivamente) inmanente* (en el sentido de ingrediente). De lo anterior se desprenden varias implicancias:

2.- Fundamentalmente, *que la conciencia no puede ser concebida como una entidad “aislada”, cerrada en sí misma, en el sentido de que estaría referida a entidades que se hallarían “dentro” de ella, en un ámbito cerrado de referencias “intramental”*¹⁵⁵. La conciencia es, más bien, por su propia esencia, un estar referida a algo que la trasciende, a algo otro que ella, y esto es lo primero que hay que destacar en orden de poder siquiera plantear genuinamente la problemática de “la teoría del conocimiento”¹⁵⁶. Aquí sostenemos que esta intelección es del todo punto fundamental para entender el rumbo que tomará la filosofía contemporánea, sobre todo a partir de Heidegger, y que tal rumbo encuentra al menos parte importante de su fundamento metódico –no siempre suficientemente aclarado– en el planteo husserliano.

3.- Se hace nítido un rasgo principal de la conciencia trascendental: la conciencia trascendental *“da sentido”* al mundo; conciencia constituyente quiere decir *conciencia donadora de sentido*. El puro contenido reell de la conciencia no es todavía el objeto con el que nos las vemos en la experiencia: este se halla constituido, diseñado a partir de las posibilidades puras que la conciencia tiene de “animar”, mediante elementos noéticos, los datos de la sensación. Esto no implica un idealismo subjetivo, ni una negación del mundo, sino un reconocimiento de que todo lo que sabemos del mundo lo sabemos precisamente en cuanto sentido constituido, de tal modo, que, por ejemplo, si confiamos en la “realidad” del Mundo, es porque la inmensa gama de experiencias con las que contamos es tan abrumadoramente coherente que no nos cabe razonablemente dudar de él.

4.- También del primer punto se desprende una consecuencia de la mayor importancia: surge *una base sólida para distinguir a partir de principios* –que es la única manera en que algo como esto puede ser mostrado legítimamente– *diferencias fundamentales en el ámbito del ser en general: en concreto, la vieja partición de lo ente en un dualismo que pone lo real por un lado y lo psíquico por el otro, ha sido superada*. Lo irreal, lo imaginario, lo fantaseado,

¹⁵⁵ Robert Sokolowsky, en su importante *Introducción a la Fenomenología*, sostiene que este punto es el central a la hora de comprender la importancia tanto de la filosofía de Husserl, como de su concepto de intencionalidad. Cf., Sokolowski: 2000, pp. 9-12.

¹⁵⁶ Cf., *Hua III/1*, § 97, p.228 (239).

lo ideal, incluso lo absurdo, no pueden ser más comprendidos como “productos psíquicos”, en el sentido de que fueran en absoluto algo psíquico; lo que pertenece a la esfera ideal del ser, como también a las otras esferas mencionadas es, por principio, *algo trascendente* (no-ingrediente) *a la conciencia* (aun cuando lo individual por ello subsumido pudiera ser algo inmanente); desde el punto de vista fenomenológico, lo psíquico –que desde el punto de vista psicológico-eidético (pre-trascendental) es, pura y simplemente, *lo inmanente*–, lo ideal, lo real, etc. son dominios del ser *constituidos por* la conciencia trascendental, y rigurosamente demarcables y distinguibles de forma puramente inmanente, es decir, a partir de evidencia fenomenológica. Esta demarcación fundamental del ser es la base con la que cuenta Husserl para realizar la refutación a sus ojos definitiva de todo psicologismo, y en general, de todo intento de fundar lo puramente ideal, como también lo puramente fenomenológico, en algún conocimiento de hechos.

4.- Con lo anterior viene implícito también el que con los análisis fenomenológicos que llevaron a la concepción husserliana de la intencionalidad, *se pone en claro una base para poder fijar con rigor y pregnancia los conceptos fundamentales de “inmanencia” y “trascendencia” en relación con la conciencia, y disipar así por completo sus oscuridades*¹⁵⁷. *Se fijan así dos niveles, el nivel psicológico y el fenomenológico*, en los cuales la pareja de conceptos gana un sentido peculiar. *Se distingue así la inmanencia-ingrediente y la trascendencia no-ingrediente, de la inmanencia-fenomenológica*, que abarca dentro de sí *una nueva inmanencia ingrediente* (que no debe concebirse como psíquica) y *una nueva trascendencia-no-ingrediente* (que no debe concebirse ya como independiente, ni real, etc.). Con ello se pone a disposición una terminología precisa para el tratamiento de problemas filosóficos (ontológicos y gnoseológicos) fundamentales.

5.- Con la concepción de la intencionalidad como estructura de las vivencias en términos de nóesis y nóema, se pone a disposición una base para poder plantear los problemas relativos a la constitución trascendental de todas las trascendencias. Con ello se ve la peculiar función de la Fenomenología como fundamento radical de toda “ontología generalis” posible, o en otras palabras, como una teoría universal de la constitución del ser de los objetos en general, anterior a toda posición metafísica.

6.- De lo anterior, particularmente del primer y cuarto punto, se desprende también que, con la concepción husserliana de la intencionalidad, la problemática “sujeto-objeto” es puesta también sobre una nueva base. No cabe más decir que lo que no existe, pero es mentado, sea sin más subjetivo, como tampoco que lo que existe sea absolutamente objetivo. La conciencia misma en su estructura no puede ser ya considerada como mera subjetividad, ya que pertenece a ella esencialmente algo otro que ella –más no como un ingrediente. Se trata, entonces, de una subjetividad “fuera de sí misma”, de una subjetividad –estrictamente de acuerdo a lo indicado– “extática”¹⁵⁸. Evidentemente todo esto constituye un aporte fundamental para los problemas relativos a la teoría del conocimiento y de la experiencia –pero también para la Filosofía en general.

7.- Con el segundo y sexto punto tiene que ver una importante cuestión para una posible confrontación entre las posiciones fundamentales de Husserl y Heidegger¹⁵⁹: la conciencia natural, en tanto estructuralmente la conciencia es estar referida a algo otro, se encuentra

¹⁵⁷ Cf., *supra*. § 33, p. 106, nota 3.

¹⁵⁸ Así lo ha entendido, por ejemplo, Sartre, en su artículo “Una idea fundamental de la Fenomenología: la intencionalidad”. Cf., Sartre: 1962.

¹⁵⁹ Sobre este tema pueden consultarse los siguientes trabajos: Rodríguez (1997); Spiegelberg (1965); Bech (2001); Cruz Vélez (1970); Escudero (2000).

ya siempre con, en medio de, las cosas del mundo. La vida natural no puede, de esta manera, desde la descripción fenomenológica, ser concebida como un estar encerrado el sujeto empírico dentro de su conciencia en medio de “representaciones”, sino que el sentido fenomenológico del estado de cosas puro pone de manifiesto, con evidencia apodíctica, cómo el sentido de la experiencia natural consiste en que el sujeto empírico está ya siempre referido-a, viviendo-activamente-en el mundo, en medio de cosas, personas, instituciones, etc., y que por lo mismo, no cabe aquí hablar sin más de un “idealismo” o un “subjetivismo” a secas, sino que, en el caso de que fuera acertado usar estas expresiones para describir características de la Fenomenología Trascendental, habría que entenderlas correctamente, teniendo a la vista lo aquí señalado.

8.- Una octava implicancia consiste en que, de acuerdo a los desarrollos de la intencionalidad, *no cabe seguir hablando con buen sentido de un sujeto que estaría siempre y sólo frente a “imágenes del mundo”*. En efecto, el sentido de la vivencia intencional lleva de suyo la evidencia de que estamos referidos a las cosas mismas, y no a imágenes o “signos de ella”. El “sentido de imagen” posee, de hecho, una estructura diferente, en la que dicho sucintamente, se presenta un objeto como algo real, que a su vez puede, mediante una cierta concepción, fungir como imagen, y referir así a algo otro que ella, sin perder, no obstante, esa primera “capa de realidad” en la que la “capa imagen” se funda. En la referencia por medio de imagen aquello que aparece “en” la imagen, no aparece como estando en primer lugar “ello mismo” presente, sino sólo *a través* del objeto-imagen. Nada de esto sucede en una vivencia intencional, por ejemplo, en la perceptiva. El sentido de la percepción conlleva que no sólo lo percibido aparezca como “ello mismo” (lo que también se da en las vivencias de modalidad reproductiva), sino también como estando “de cuerpo presente”. Desde el punto de vista fenomenológico, no sólo no hay nada en los datos que pueda llevarnos a concebir la estructura de las vivencias en el sentido de una “conciencia de imagen”, sino que, más bien, los datos muestran cómo una tal concepción deriva en importantes contrasentidos¹⁶⁰.

Lo anterior constituye una crítica decisiva a la “teoría del conocimiento” decimonónica inspirada en los desarrollos modernos del problema de la subjetividad a partir de Descartes, especialmente en la doctrina kantiana de la distinción de todos los objetos en general como “fenómenos” y “cosas en sí”. Con la crítica de Husserl se aclaran fenomenológicamente las estructuras que están en juego en una vivencia intencional en general, haciendo justicia a la fundamental intuición moderna del carácter de la vida subjetiva, interna de la *res cogitans*, pero a luz del sentido en que esa misma vida se despliega.

9.- Otra consecuencia, fundamental para una disquisición acerca de las bases de la problemática metafísica, deriva de la concepción de la intencionalidad como mutua pertenencia necesaria de nóesis y nóema. La conciencia es siempre conciencia-de, conciencia trascendental constituyente, referida a algo otro que ella; *pero el objeto, es también como objeto descubierto por una conciencia, como objeto constituido trascendentalmente. De aquí que Husserl pretenda negar una dualidad ontológica entre el objeto propiamente intencional* (trascendente trascendentalmente constituido) *y un otro objeto trascendente, que estaría detrás de este, existiendo en sí, con absoluta independencia*. Lo problemático de esta implicancia ha sido señalado ya en un par de ocasiones a lo largo de este trabajo¹⁶¹; no obstante, es preciso destacarla puesto

¹⁶⁰ Cf., *Hua III/1*, § 43; *Hua XIX/1*, pp. 436-440 (527-530).

¹⁶¹ Cf., *supra.*, §§ 15, 29.

que el mismo Husserl lo hace, en tanto consecuencia fundamental de la aclaración fenomenológica de la estructura de las vivencias *qua* intencionales¹⁶².

10.- Finalmente, una consecuencia de la mayor importancia del desarrollo husserliano de la intencionalidad consiste en que este *constituye parte fundamental de la Filosofía Primera* –tal como Husserl la concebía–, *anterior a toda problemática metafísica e incluso gnoseológica*. Como se ha visto, la intencionalidad nombra *el* problema fundamental de la Fenomenología, que abarca todos los problemas propiamente fenomenológicos, y cuya descripción general en sus estructuras principales, constituye el comienzo propiamente dicho de la ciencia fenomenológica y el gran hilo conductor para el desarrollo de toda la problemática ulterior.

En estos diez puntos pueden circunscribirse las implicancias del planteo de Husserl en torno a la intencionalidad que aquí se han querido destacar. Cada uno de estos puntos se halla aquí *meramente indicado*. Cada uno podría ser tema de una investigación autónoma, de características similares a la que ostenta este trabajo en su totalidad. Por lo mismo, no se pretende, con lo dicho, haber acreditado estas implicancias en su validez, sino sólo haberlas señalado y puesto de relieve, para que así el lector tenga la oportunidad de contrastar lo dicho aquí con las exégesis de otros investigadores y con lo que él mismo pueda sacar en limpio a partir de una investigación directa de los asuntos. Hay que destacar, no obstante, que los fundamentos de validez de cada uno de estos puntos pueden rastrearse al menos parcialmente en los desarrollos anteriores, expuestos a lo largo de todo el trabajo y particularmente, en el presente capítulo y en el anterior. Todo el desarrollo, no obstante, ganaría sustancialmente en peso si se lo lee paralelamente junto con las fuentes primarias a las que se refiere.

Con estas consideraciones en torno a las implicancias de la concepción de la intencionalidad por Husserl, damos por terminada la parte principal de este trabajo.

¹⁶² *Hua III/1*, §§ 48, 52; *Hua XIX/1*, pp. 438-440 (529-530).

Referencias bibliográficas

Las citas a los textos de Husserl se han realizado directamente desde el original en alemán, siendo todas las versiones en castellano presentes en el texto el producto de la traducción del autor del trabajo. La paginación en las citas corresponde a los textos originales aquí señalados, y entre paréntesis se indica la ubicación correspondiente en las respectivas versiones en castellano que aquí también se han revisado.

Lo mismo ocurre en las obras de otros autores como Kant o Heidegger, cuyas citas se realizan desde el original. Sólo en los casos en que las referencias se realicen a traducciones al español no será este el caso.

A continuación también se encontrará una sección de bibliografía secundaria que, o bien ha sido referida, o bien ha sido consultada por el autor, durante el transcurso de la elaboración de la tesis en relación con su tema.

Obras de Husserl

Aufsätze und Vorträge. 1922-1937. En: *Husserliana XXVII*. Edited by T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988

Die Idee der Phänomenologie . En : *Husserliana II* . Fünf Vorlesungen. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Hay traducción al español: *La idea de la fenomenología*. Trad. de Miguel García-Baró. Madrid: FCE, 1982.

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge . En: *Husserliana I*. Edited by S. Strasser. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1973. Hay traducción al español: *Meditaciones Cartesianas*. Trad. de José Gaos. México, D.F.: FCE, 1985.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. En: *Husserliana VI*. Edited by Walter Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1976.

Erste Philosophie (1923/4) . En: *Husserliana VIII*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1959.

Ideen Zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. En: *Husserliana III/1*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1952. Hay traducción al español: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. FCE, México, 1986

Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie
Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. En:

- Husserliana IV* . Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1952.
- Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* .
En: *Husserliana V* . Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Edited by Marly Biemel. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.
- Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. En: *Husserliana XVIII*. Text der 1. und der 2. Auflage. Halle: 1900, rev. ed. 1913. Edited by Elmar Holenstein. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1975. Hay traducción al español: *Investigaciones Lógicas, 1*. Trad. de José Gaós. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Logische Untersuchungen. Zweiter Band. I Teil*. En: *Husserliana XIX/1*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992. Hay traducción al español: *Investigaciones Lógicas, 1 y 2*. Versión de M. García Morente y J. Gaós. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)* . En: *Husserliana XXXVI* . Edited by Robin D. Rollinger in cooperation with Rochus Sowa. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2003.
- Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*. En: *Husserliana X* . Edited by Rudolf Boehm. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.

Obras de otros autores

- Aristóteles (*Met*), *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe por Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.
- Brentano, Franz (1951): *Psicología*. Trad. de J. Gaos. Shapire, Buenos Aires,
- Brentano, Franz (1968): *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Felix Meiner Verlag, Hamburg.
- Brentano, Franz (2009): *Psychology from an empirical Standpoint*. New York: Routledge.
- Descartes, René (1939): *Discurso del método y meditaciones metafísicas*. Trad. de M.G. Morente. Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- Heidegger, Martin (GA24): *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975.
- Heidegger, Martin (2000): *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Madrid: Trotta editorial.
- Heidegger, M. (GA 20): *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Gesamtausgabe, Band 20. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1994.
- Heidegger, Martin (2006): *Prolegómenos para una historia del concepto de Tiempo*. Trad. de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza Editorial, 2006.

- Heidegger, Martin (SuZ): *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- Heidegger, Martin (SyT): *Ser y Tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Santiago: Editorial Universitaria, 1998.
- Kant, Immanuel (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Philipp Reclam Verlag.
- Kant, Immanuel (CrP), *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Riba. México D.F.: Taurus (primera edición).
- Ortega y Gasset, José (1983): *El hombre y la Gente*. En: *Obras Completas Vol. VII*. Madrid: Alianza Editorial, Revista de Occidente.
- Popper, Karl (1982): *La lógica de la investigación científica*. Madrid: tecnos S.A.
- Ricoeur, Paul (2006): *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo XXI.
- Sartre, Jean Paul (1998): *El ser y la nada*. Trad. de J. Valmar. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (1968): *La trascendencia del ego*. Trad. de O. Massota. Buenos Aires: Caldén.

Bibliografía secundaria

Monografías

- Bech, Josep María (2001): *De Husserl a Heidegger. La transformación del pensamiento fenomenológico*. Barcelona: Ediciones Universitat de Barcelona.
- Cruz Velez, Danilo (1970): *Filosofía sin supuestos: de Husserl a Heidegger*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Drummond, John (2007): *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. The Scarecrow Press.
- Escudero, Jesús Adrián (2000): *El joven Heidegger. Un estudio interpretativo de su obra temprana al hilo de la pregunta por el ser*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Forrai, Gábor and Kampis George (eds.) (2005): *Intentionality. Past and Future*. Amsterdam: Rodopi.
- Jacquette, Dale (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: at the University Press.
- Moran Dermot (2005): *Husserl. Founder of the Phenomenology*. Cambridge: Polity Press.
- Moran, Dermot (2000): *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge.
- Smith, Barry and Woodruff, David (eds.) (1995): *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: at the University Press.
- Rodríguez, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.

- Sokolowsky, Robert (2000): *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: at the University Press.
- Sokolowsky, Robert (ed.) (1988): *Edmund Husserl and the phenomenological tradition : essays in phenomenology*. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Volume 18. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Spiegelberg, Herbert (1965): *The phenomenological Movement*. Volume one. The Hague: Martinus Nijhoff Verlag.
- Villoro, Luis (1975): *Estudios sobre Husserl*. México D.F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Walton, Roberto (1993): *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.

Artículos

- Bartok, Philip (2005): "Reading Brentano on the Intentionality of the Mental": En: Forrai, G. and Kampis G. (eds.): *Intentionality. Past and Future*. Op. cit., pp. 15-25.
- Boehm, Rudolph (1959), "Les ambiguïtés des concepts husserliens d' 'immanence' et de 'transcendance'". En: *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIX, n°4, pp. 481-526.
- Drummond, John (1988): "Realism Versus Anti-Realism: A Husserlian Contribution". En: Sokolowski, Robert (ed.) (1988): *Edmund Husserl and the phenomenological tradition : essays in phenomenology*. *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Volume 18. Op. cit., pp. 87-106.
- Fink, Eugen (2003): "La filosofía fenomenológica de Edmund Husserl ante la crítica contemporánea", en: *Acta fenomenológica lat inoamericana*, vol. I, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Jacquette, Dale (2004a): "Brentano 's concept of intentionality" En: Jacquette, Dale (ed.) (2004): *The Cambridge Companion to Brentano*. Op.cit., pp. 98-130.
- Kraus, Oscar (2009): "Introduction to the 1924 edition of the *Psychologie vom empirischen Standpunkt*" En: Brentano, F. (2009): *Psychology from an empirical Standpoint*. Op.cit., pp., 288-316.
- Mohanty, Jitendra Nath (1995): "The devolpment of Husserl's thought" En: Smith and Woodruff (1995): *The Cambridge Companion to Husserl*. op.cit., pp. 45-78.
- Ricoeur, Paul (1950) : "Introduction à *Ideen I* de E. Husserl par le traducteur", en: Husserl, E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Tome premier, *Introduction générale à la phénoménologie pure*, traducción de Paul Ricoeur, Paris: Éditions Gallimard.
- Rizo-Patron, Rosmary (2009): "La actualidad de *Ideas I*. Reconsideración de sus interpretaciones críticas". En: *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)*. Pp. 79-104. Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

- Sánchez-Migallón, Sergio (2009): *Franz Brentano*. En: Fernández, Francisco – Mercado, Juan Andrés (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>
- Sartre, Jean Paul (1962): "Una idea fundamental de la filosofía de Husserl: la intencionalidad". En: *El hombre y las cosas*. Trad. de L. Echávarri. Buenos Aires: Losada.
- Sartre, Jean Paul (1947) : "Une idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité." En : *Situations Vol. I*. Gallimard, Paris, 1947.
- Searle, John (2007): " [Neuroscience, Intentionality and Free Will: Reply to Habermas](#) " En: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. Volume 10, Issue 1, Routledge. Pp. 69–76.
- #karica, Mirko (2010): "El origen de la noción de intencionalidad en Aristóteles, su desarrollo en la Escolástica y su recepción en Brentano y Husserl. Aproximaciones, diferencias, y problemas." En: *Fenomenología y Hermenéutica. Actas del II Congreso Internacional de Fenomenología y hermenéutica*. Pp.129-142.Santiago: Universidad Andrés Bello.
- Villoro, Luis (1975a): "La "reducción a la inmanencia" en Husserl". En: Villoro, Luis: *Estudios sobre Husserl*. op.cit., pp. 215-235.
- Walton, Roberto (1993a): "El tema principal de la fenomenología de Husserl". En: *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Op.cit., pp. 9-32.
- Zhu, J. and D.F. Harrell (2009): "System Intentionality and the Artificial Intelligence Hermeneutic Network: the Role of Intentional Vocabulary" *Proceedings of the 2009 Digital Art and Culture Conference*, University of California, Irvine.