

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

MASTER UNIVERSITARIO EN FILOSOFÍA TEÓRICA Y PRÁCTICA

ESPECIALIDAD DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Trabajo Fin de Master

Consciencia y existencia en la descripción intencional.
De la immanencia a la trascendencia.

Autor: Sergio Rodríguez López
Tutor: Alejandro Escudero Pérez

Madrid, 9 de octubre de 2014

RESUMEN:

Esta investigación se centra en el estudio y análisis del concepto de intencionalidad. El punto de partida lo representa Brentano y la revitalización en el uso del concepto que provocó su obra. Se repasan brevemente los distintos enfoques en el estudio de la intencionalidad para centrarnos, especialmente, en el análisis que se lleva a cabo desde la fenomenología de Husserl. Se registra la evolución del concepto dentro del pensamiento de Husserl con la finalidad de contrastar su comprensión con la comprensión de la intencionalidad en Heidegger. Husserl propone una comprensión inmanente e idealista de la intencionalidad que depende de un análisis de la '*consciencia pura*'; Heidegger plantea una comprensión de la intencionalidad como la estructura de las vivencias ubicando a ésta en la trascendencia de la existencia y la facticidad señalada por el ámbito del ser, cuestionando la posibilidad de una comprensión idealista de la misma.

ABSTRACT:

This investigation is focused on the study and analysis of intentionality. The beginning is represented by Brentano and his revitalization of the concept of intentionality that was caused by his work. Different approaches are reviewed in the study of intentionality to focus, specially, on the analysis carried out by Husserl's phenomenology. The evolution of the concept within Husserl's thought is examined in order to contrast his understanding with the understanding of Heidegger's intentionality. Husserl proposes an immanent and idealistic understanding of intentionality that depends on an analysis of '*pure consciousness*'; Heidegger raises an understanding of intentionality as the structure of the experiences placing it in the transcendence of existence and facticity pointed by the realm of being, questioning the possibility of an idealistic understanding of it.

INTRODUCCIÓN	4
1. CUESTIONES PRELIMINARES	15
1.1. Historia de un concepto: la intencionalidad	15
1.2. El origen de la intencionalidad: Franz Clemens Brentano (1838 -1917)	23
1.2.1. Las aportaciones de Brentano: 'Psicología desde el punto de vista empírico' (1874): La delimitación de los fenómenos psíquicos	27
1.2.2. Las aportaciones de Brentano: 'Psicología desde el punto de vista empírico' (1874): La clasificación de los fenómenos psíquicos	35
1.2.3. El revisionismo crítico de Brentano: Edmund Husserl	47
2. EDMUND HUSSERL (1859 - 1938): LA INTENCIONALIDAD EN LA CONSCIENCIA	61
2.1-El a priori metodológico de la intencionalidad: la Epoché	63
2.1.1-La intencionalidad en la 'V Investigación Lógica'	66
2.1.2-La intencionalidad en 'Ideas I'	75
2.1.3-La intencionalidad en 'Meditaciones Cartesianas'	89
3. MARTIN HEIDEGGER (1889 - 1976): LA INTENCIONALIDAD EN LA EXISTENCIA	95
3.1-Deshaciendo la epoché: el giro ontológico de la fenomenología	102
3.1.1-Primer itinerario errado: de la inmanencia del sujeto la trascendencia del objeto	105
3.1.2-Segundo itinerario errado: de la percepción al mundo óptico natural	107
3.1.3-La reducción de la reducción: la intencionalidad como trascendencia del dasein	110
4. CONCLUSIONES: la intencionalidad como la estructura misma de las vivencias	118
BIBLIOGRAFÍA	125

INTRODUCCIÓN

Los intentos de describir y explicar aquello en lo que consiste la consciencia humana han desembocado tarde o temprano, de un modo u otro, en el concepto de intencionalidad. Afirmar que la consciencia es intencional quiere decir que la consciencia no actúa en el vacío; la esencia de la consciencia consiste en estar dirigida hacia algo, ese algo es su objeto. La consciencia es en todo caso, por lo tanto, *consciencia de algo*. No es posible que nuestra consciencia actúe o se presente ante nosotros por sí misma, siempre va acompañada de su algo, de su proyección, de su contenido. Esta peculiaridad de la consciencia humana es a lo que se ha venido llamando desde la escolástica intencionalidad. Aunque la historia del concepto, como declaran Gallagher y Zahavi (2013), «se remonta al menos hasta Aristóteles» (p. 174), lo cierto es que el auténtico renacimiento del mismo lo protagoniza el filósofo Franz Brentano.

Este carácter transitivo de la consciencia, su intencionalidad, ha sido estudiado de muy diversas maneras y desde multitud de perspectivas distintas. Marta Jorba Grau apunta al menos tres enfoques diferentes en el estudio contemporáneo de la intencionalidad:

En primer lugar, la aproximación de la filosofía de lenguaje: intenta clarificar la intencionalidad de la consciencia a través del análisis de las propiedades lógicas de oraciones usadas para describir fenómenos psíquicos [...] En segundo lugar, la aproximación de la naturalización de la consciencia: intenta explicar cómo se puede naturalizar la intencionalidad [...] En tercer lugar, encontramos una aproximación que enfatiza la necesidad de incluir la perspectiva de la primera persona en la investigación sobre la experiencia argumentando que una descripción detallada de la consciencia es una parte esencial de la investigación filosófica sobre la intencionalidad (Jorba Grau, 2011, p. 78)

Esta diversidad de perspectivas a la hora de abordar el estudio de la intencionalidad resulta más comprensible si consideramos los innumerables usos que se le han dado al término. Desde que Brentano renovó su estudio en el ámbito de la ciencia

psicológica la intencionalidad ha servido para referirse tanto al objeto mental de la consciencia como a la representación mental de un objeto real o, también, al acto mismo de la consciencia por el cual ésta representa, percibe, desea o juzga un objeto ya sea real o imaginario. Es fácil encontrar en los estudios sobre la intencionalidad la problemática que se ocupa de la conexión entre el objeto real y el objeto mental. La necesidad de recurrir a una explicación de tipo relacional para determinar qué es la intencionalidad o cómo funciona nos da una idea de la amplitud de las cuestiones, campos y problemas que puede llegar a abarcar el estudio de la intencionalidad de la consciencia. Como muestra se pueden citar las enormes implicaciones que tendrían para una teoría del conocimiento los presupuestos que se acepten sobre el modo en que la consciencia actúa intencionalmente. Pues, en resumen, lo que se aborda de un modo u otro al ocuparnos del estudio del concepto de intencionalidad no es otra cosa que el funcionamiento de la consciencia humana. Por otro lado, el análisis de la intencionalidad de la consciencia se sitúa en el espacio que separa realismo de idealismo, sujeto de objeto o realidad física de realidad psíquica, precisamente por esto la intencionalidad ha sido filosóficamente tan relevante desde finales del siglo XIX.

No obstante la cuestión es, como indican Gallagher y Zahavi (2013), si necesariamente «¿debe una teoría de la consciencia incluir un concepto como la intencionalidad?» (p. 171). Remiten estos autores a David Chalmers (1966 -) que distingue entre 'problemas fáciles' y 'problemas difíciles' de la consciencia. En este caso «el problema difícil es el de explicar el aspecto fenoménico o experiencial de la mente» (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 172). Los problemas fáciles consisten sencillamente en desvelar como la mente es capaz de procesar información y memorizarla, reaccionar ante estímulos, categorizar, discriminar entre distintas opciones, pero estas cuestiones parecen ser temas abarcables desde las ciencias cognitivas¹. Señala en este sentido la traductora de la obra de Gallagher y Zahavi *La mente fenomenológica* lo siguiente:

¹ Con la expresión *ciencias cognitivas* nos referimos a un nuevo ámbito interdisciplinario en el que se pueden incluir la psicología, las neurociencias, la inteligencia artificial, la filosofía analítica de la mente, la filosofía analítica del lenguaje o las ciencias computacionales. A este respecto señala Francisco Varela lo siguiente «las ciencias y tecnologías de la cognición (CTC) constituyen la revolución intelectual y tecnológica más significativa desde la física atómica, pues ejercen un impacto a largo plazo en todos los niveles de la sociedad». (Varela, 1998, p. 23). Entre las disciplinas que forman parte de las CTC incluye este científico la inteligencia artificial, la lingüística, la psicología cognitiva, la epistemología o las neurociencias. Representan para Varela, sin embargo, la teoría computacional de la mente un caso aparte. Prefiere para esta teoría la etiqueta de *cognitivism* sin más. La intuición central del cognitivism es, según Varela, «que la cognición se puede explicar como la computación de representaciones simbólicas». (ibid, p. 37). Jerry Fodor (1935 -) prefiere denominar a esta tesis computacionismo, también ha sido denominada procesamiento simbólico. Varela ofrece en su obra *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, un panorama divulgativo breve pero de gran interés para tener una aproximación a la reciente historia de las ciencias cognitivas. Hay que subrayar, como declara el propio Varela que «las CTC tienen poco más de 40 años. No están afianzadas como

En principio puede darse una naturalización de estos aspectos de la consciencia, y el fisicalismo o algún tipo de materialismo están garantizados. De acuerdo con esta caracterización, la intencionalidad es parte de los problemas fáciles porque es simplemente la característica de la mente que nos permite tener información sobre el mundo. (Jorba Grau, 2011, p. 79)

Esto apunta, básicamente, a dos vías principales de investigación a la hora de ocuparnos del estudio de la experiencia consciente. Una que parece ser puramente psicológica o funcional y que atiende a la experiencia subjetiva solo de un modo accesorio y secundario; la segunda, que se ocuparía de la experiencia subjetiva y en la misma medida del concepto de intencionalidad en sí mismo. Naturalizar la intencionalidad, aclara Paredes Martín, consistiría en

Explicar la existencia de la intencionalidad sin incluir en la explicación otros conceptos que no sean tomados de las ciencias de la naturaleza [...] Por tanto, se trata de explicar la intencionalidad a partir de lo que no es: pues el objetivo consiste en conocer no la intencionalidad misma, sino los ingredientes no intencionales de los que se compone y saber cómo a partir de ellos se obtiene el resultado de una intencionalidad que no se encuentra en los mismos. (Paredes Martín, 2007, p. 272).

En un sentido similar afirman Gallagher y Zahavi:

La distinción misma entre los problemas fáciles y el problema difícil de la conciencia se vuelve cuestionable desde el momento en que se opta por el concepto inflacionario. Teniendo en cuenta este concepto, en efecto no habría problemas fáciles sobre la conciencia. Los verdaderos problemas fáciles serían todos *pseudo-estados* intencionales, es decir, sobre el procesamiento de información no consciente. El tratamiento de estos problemas no se debe confundir con una explicación del tipo de intencionalidad consciente que se encuentra en los seres humanos. En otras palabras no entenderemos cómo los seres humanos se dirigen conscientemente hacia objetos, discriminan, categorizan, reaccionan, informan e introspectan hasta que entendamos el papel de la experiencia subjetiva en dichos procesos. (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 172).

ciencias maduras que disponen de un rumbo preciso y una numerosa comunidad de investigadores como ocurre, por ejemplo, con la física atómica o la biología molecular». (ibid, p. 25).

Esta afirmación es una clara toma de posición a favor de la necesidad de un estudio fenomenológico no naturalizado de la consciencia que incluya la noción de intencionalidad. Para estos autores la fenomenología «se ocupa de lograr una comprensión y una descripción apropiadas de la estructura experiencial de nuestra vida mental/corporeizada; no intenta llevar a cabo una explicación naturalista de la consciencia, ni descubrir su génesis biológica o su base neurológica» (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 32).

La visión de la fenomenología como una disciplina que tiene por objeto de estudio la explicación de lo que *aparece* a la consciencia, evitando caer en un enfoque naturalista de la misma es deudora de Husserl. Recordemos que Husserl pretendía fundar una filosofía como ciencia estricta² que tenía como lema '*ir a las cosas mismas*' y renovar los fundamentos epistemológicos de las ciencias que, a finales del s. XIX, estaban sumidas en una profunda crisis. Su discípulo Heidegger señala en el curso que impartió en Marburgo el semestre de verano de 1925 que «en las crisis adquiere la investigación científica cierta tendencia filosófica. Con ello las ciencias quieren decir que les hace falta una interpretación originaria que ellas mismas no están preparadas para realizar». (Heidegger, 2006b, p. 18). El mismo Heidegger se propone, como veremos en el curso de este trabajo, radicalizar el lema de la fenomenología Husserliana, «Heidegger pretendía atrapar de modo originario la investigación fenomenológica atendiendo a su propio lema». (Redondo Sánchez, 1999, p.115).

La obra tradicionalmente considerada fundacional de la fenomenología es '*Investigaciones Lógicas*' (1900), «con esta obra irrumpe en el mundo lo que sería la investigación fenomenológica. Se convirtió en el libro básico de la fenomenología» (Heidegger, 2006b, p. 42). Para Heidegger es el segundo volumen de esta obra el que contienen lo esencial, aunque pasó desapercibido y fue catalogado como una nueva recaída de la filosofía en la psicología. Señala Heidegger que el motivo de este malentendido es la interpretación que el propio Husserl hace de su obra afirmando que

² En su conocido ensayo *La Filosofía como ciencia estricta* (1911) Husserl sostiene que naturalizar la conciencia es incurrir en el «absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza» (Husserl, 2014, p. 68) y, también «No existe en el dominio psíquico ninguna diferencia entre fenómeno y ser, y si se considera a la naturaleza como ser que se manifiesta en fenómenos estos mismos fenómenos no constituyen un ser que aparecería a su vez por medio de fenómenos» (ibid.). En estas afirmaciones Husserl expone la necesidad de ir más allá de las nociones de la psicología científica de la época para fundar una fenomenología que se constituiría como ciencia. Afirma la posibilidad y el proyecto de realizar una filosofía como ciencia estricta que no acabe conduciendo a una filosofía positivista. Se trataría de una filosofía fenomenológica como base de toda psicología y de toda filosofía posterior.

la fenomenología es psicología descriptiva. «Dicha interpretación es totalmente inadecuada para lo que en la obra efectivamente se hace». (ibid., p. 42). De hecho esta autointerpretación de su obra resultó tener tal éxito «que el término fenomenológico se usaba en todo tipo de escritos filosóficos y psicológicos para significar una descripción directa de la consciencia basada en la introspección». (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 47).

Relacionar el ámbito de investigación fenomenológica con la psicología descriptiva, como si la tarea de la misma consistiera en un análisis introspectivo que nos diera acceso a la consciencia es enormemente problemático y, en efecto, muchas de las críticas que ha recibido la fenomenología desde las ciencias cognitivas han venido motivadas por este error que lleva a considerar la fenomenología una ciencia introspectiva de carácter descriptivo. Especialmente los filósofos analíticos de la mente han considerado la fenomenología como introspeccionista y su método como estéril a la hora de entender la mente. En esta línea se inscribe la *heterofenomenología*³ de Daniel Dennet que defiende la futilidad de la descripción en primera persona. Desde esta corriente se distinguen entre informes directos, en primera persona, e informes indirectos, en tercera persona, de lo que se experimenta. Al quemar a un sujeto con un hierro candente en la pierna se podría analizar qué es lo que ocurre en el cerebro desde una perspectiva de tercera persona: qué partes del cerebro se estimulan eléctricamente, cómo se activa el proceso de envío de la señal nerviosa, etc., pero habría que preguntar directamente al sujeto qué siente cuando se le presiona en la pierna con el hierro candente para entender la experiencia y el proceso cerebral completamente. Igualmente habría que preguntar al sujeto, en el caso de que éste fuera un yogui entrenado en la resistencia al dolor, qué mecanismos activa conscientemente en su mente para omitir la experiencia subjetiva de estar quemándose la pierna con un hierro candente. Según esto, parece que todos los datos que se puedan obtener en tercera persona sobre el funcionamiento del cerebro resultan estériles si no se pueden correlacionar con la

³ Daniel Dennet en su obra '*La consciencia explicada*' cuestiona profundamente la metodología de la fenomenología, acusándola de lo que él denomina '*presunción de la primera persona del plural*'. Según Dennet todo fenomenólogo habría pecado de un exceso de confianza en ese principio descriptivo por el cual el individuo puede volverse sobre la corriente de las propias vivencias de su consciencia y ver lo que ahí se muestra extrayendo datos válidos intersubjetivamente o con carácter universal. Dice Dennet «que cuando estamos utilizando nuestros poderes de observación interna, no estamos haciendo nada más que llevar a cabo un acto improvisado de teorización» (Dennet, 1995, p. 80). Todo el capítulo 4º de esta obra está dedicado a cuestionar el método de la fenomenología y la supuesta validez con la que se presenta la evidencia cartesiana como algo totalmente libre de error. La descripción pura por la que aboga la fenomenología no es posible, así que opta por lo que denomina *descripción impura*, dando valor también a lo que es observado externamente, a los datos en 3ª persona. Afirma además, que ese exceso de confianza en el introspeccionismo y la perspectiva en primera persona fue lo que ocasionó en psicología la caída de la corriente introspeccionista y su sustitución por el conductismo. Para Dennet «el mundo heterofenomenológico del sujeto será un postulado teórico estable e intersubjetivamente confirmable». (ibid., p. 94).

experiencia consciente del sujeto, como señalan Gallagher y Zahavi (2013) «la única razón por la que los estados del cerebro o los estados funcionales tienen la gran importancia que tienen es por su putativa correlación con estados mentales identificados sobre otras bases, a saber, bases experienciales». (p. 41). En cualquier caso el mismo Husserl se percató del error en su interpretación de la fenomenología como psicología descriptiva de carácter introspectivo y años más tarde tratará de corregir su propia interpretación.

El proyecto fenomenológico en ningún momento, ni siquiera en sus orígenes parecía querer limitarse a una mera ciencia descriptiva de la experiencia humana en primera persona, en su trasfondo latía la necesidad de replantear las bases gnoseológicas de las ciencias desde una nueva perspectiva fenomenológica que renovara la tradición desde Descartes hasta Kant, pasando por Hume y el empirismo. El enfoque fenomenológico no atiende a puntos de partida metafísicos previos como pueden ser el realismo, el materialismo, el dualismo o el idealismo. El rasgo característico de la fenomenología es ese '*ir a las cosas mismas*', de ahí que la fenomenología atienda únicamente al modo en que las cosas son experimentadas, sin considerar planteamientos que atañan a la totalidad de lo real y que determinen o delimiten el curso de los análisis marcando una pauta de investigación. Si bien, es necesario recalcar que «algunas personas confunden la fenomenología con una explicación subjetiva de la experiencia; pero una explicación subjetiva de la experiencia debe distinguirse de una explicación de la experiencia subjetiva». (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 45)

El científico cognitivista o el filósofo de la mente darán prioridad a los datos en tercera persona, mientras que el fenomenólogo atenderá a la experiencia subjetiva, no quiere decir esto último que su ciencia se reduzca a una psicología descriptiva, pero sí que valorará lo experimentado, lo vivenciado como materia prima de su ciencia sin realizar ninguna consideración previa sobre la constitución del mundo, la realidad, o el sujeto. A partir de la vivencia tratará de alcanzar una explicación de la experiencia que apele a la subjetividad y que tenga carácter universal. Y como la experiencia es siempre experiencia de la consciencia acabará tratando de un modo u otro con el rasgo *sine qua non* la consciencia sería una mera ilusión flotando en el vacío: la intencionalidad. La intencionalidad manifiesta la característica fundamental de la consciencia, a saber, el estar incardinada en el mundo. Ya sea una percepción, una expectativa, un juicio, un

recuerdo, un deseo o un sentimiento, todos ellos hacen referencia de múltiples formas al mundo y cada uno de ellos con su peculiar modo de estimular y activar un acto psicológico concreto o, como dirá el Husserl de las *'Investigaciones Lógicas'* (1900), una vivencia, vinculando lo percibido, lo esperado, lo juzgado, lo recordado, lo deseado o lo sentido con la autoconsciencia y ésta, a su vez, referirá intencionalmente desde su algo al mundo.

Las implicaciones que contiene en su seno, como se puede adivinar ya, la misma idea de intencionalidad son innumerables. Al abordar el estudio de la intencionalidad en primer lugar hay que considerar que la intencionalidad nos sitúa ante una situación dilemática: como primera opción nos aparece la posibilidad de un estudio exclusivamente naturalista de la consciencia; la segunda opción reconoce, en el estudio de la intencionalidad, la necesidad de incluir una explicación de tipo fenomenológico de la experiencia subjetiva para poder alcanzar una comprensión adecuada de aquello en lo que consiste la consciencia humana.

Así, en el estudio y análisis de la intencionalidad se dirime el valor de la experiencia subjetiva o su carácter accesorio a la hora de comprender la consciencia y, consecuentemente, la posibilidad de estudiar la consciencia con los instrumentos de las ciencias naturales. Además, en el núcleo mismo de los múltiples análisis sobre la intencionalidad reside, también, el misterio y la posibilidad de una refundación gnoseológica de las ciencias. Por otro lado, la intencionalidad plantea la cuestión del alcance y valor de la descripción de carácter introspectivo: ¿aquello que da acceso a la intencionalidad es una simple descripción en primera persona o esa descripción puede ir más allá de sí misma y alcanzar la esencia de la experiencia subjetiva? A esto hay que añadir que el concepto de intencionalidad nos coloca en un espacio de singular interés, pues la intencionalidad es acota ese lugar fronterizo entre consciencia y autoconsciencia obligándonos a reflexionar cuáles de aquellos contenidos procesados por la mente ascienden hacia la autoconsciencia y cuáles otros pasan por el anonimato de lo que no es apercebido. De otro modo, habrá que cuestionarse qué contenidos de la experiencia pueden ser calificados como intencionales. En fin, habrá que comprobar la fiabilidad de esa conexión automática que nos lleva a relacionar de forma casi inmediata consciencia con intencionalidad y ésta, a su vez, con autoconsciencia. Todo esto nos conduce inevitablemente a plantearnos la posibilidad de que existan distintos niveles de

consciencia y distintos procesos mentales algunos de los cuales podrían ser llamados intencionales y autoconscientes y otros no. Incluso deberemos considerar si existe algo que pueda ser llamado consciencia y cuál es el significado mismo de la palabra.

Parece imposible dudar de la complejidad de los temas que envuelven el estudio de la intencionalidad como característica fundamental de la consciencia humana. No se trata solo de optar por dos actitudes completamente distintas en el estudio de la consciencia: la fenomenológica y la naturalista; no consiste meramente en dilucidar la posibilidad de refundar epistemológicamente las ciencias a partir de la misma noción de intencionalidad; no es suficiente con determinar el alcance y el valor de las descripciones introspectivas de cara a la comprensión de la consciencia humana; no basta con analizar los límites que separan autoconsciencia de consciencia en el mismo seno de la intencionalidad, sino que hay que advertir, además, que cada enfoque distinto dentro del estudio de la intencionalidad ha dado a su vez, en muchas ocasiones, lugar al desarrollo de nuevas antropologías filosóficas, inaugurando así planteamientos innovadores en el análisis del ser humano.

En este trabajo se opta por un enfoque fenomenológico en el estudio de la intencionalidad, sin olvidar que hay una extensa corriente filosófica, especialmente la filosofía analítica de la mente y del lenguaje que ha tratado de suprimir y devaluar el concepto de intencionalidad en la explicación de la consciencia. Filósofos que han tratado de naturalizar la intencionalidad, reducir su alcance explicativo, negar directamente su utilidad en el estudio de la consciencia o trasladar la problemática al ámbito de la filosofía del lenguaje son entre otros Bertrand Russell (1872-1970), que trata de caracterizar lingüísticamente la intencionalidad además de desarrollar diversos argumentos para señalar que el concepto no es irreducible; Willard Van Orman Quine (1908-2000), que opta también por un análisis lingüístico de la intencionalidad dudando que la misma sea realmente una cuestión susceptible de ser tratada científicamente; John Searle (1932 -), que reubica la problemática de la intencionalidad dentro de la lógica de la filosofía del lenguaje;⁴ Roderick M. Chisholm (1916-1999), que también desarrolla

⁴ Para Searle la fenomenología difícilmente puede captar la lógica de la intencionalidad, de hecho sostiene que es «importante destacar que esta discusión no tiene pretensión alguna de hacer fenomenología. Hablamos de la estructura lógica de la intencionalidad. La fenomenología, en su mayor parte, es incapaz de acceder a esa estructura». (Searle, 2006, p. 221). No obstante hay que tener en cuenta que eso que Searle denomina estructura lógica de la intencionalidad se refiere a la semántica de las oraciones que expresan estados intencionales. El error según Searle a la hora de explicar la intencionalidad ha consistido en confundir intencionalidad e intensionalidad. Para este filósofo del lenguaje la mayoría de las frases que expresan estados intencionales son frases intensionales, es decir, su valor de verdad no se puede obtener con criterios extensionales, aplicando el predicando al conjunto de cosas al que refiere, porque los verbos que tradicionalmente se han usado para expresar estados de

un programa de interpretación lingüística de la intencionalidad basado en la noción de inexistencia intencional y la clarificación de las condiciones de satisfacción de los enunciados intensionales al igual que Searle; Frederick Irwin Drestke (1932-2013), que inicia un programa de semántica de la información para tratar de explicar la intencionalidad en términos no intencionales; Daniel Dennet (1942 –) que con su noción de heterofenomenología devalúa los informes en primera persona y las explicaciones de tipo fenomenológico; Ruth G. Millikan (1933–), que desarrolla un programa teleosemántico⁵ para naturalizar la intencionalidad a partir de la teoría darwiniana de la evolución de las especies por selección natural; Jerry Fodor (1935 –), que pone en marcha el proyecto computacional según el cual pensar sería calcular, instaurando así la teoría computacional de la mente. La lista es interminable, pero se pueden citar algunos más como Tim Crane (1962 –), Jaegom Kim (1934 –) o Donald Davidson (1917- 2003) que también tratan de naturalizar el estudio de la intencionalidad desde distintos enfoques.

En el otro bando se sitúan los filósofos que han optado decididamente por un estudio de la intencionalidad desde la fenomenología, concediendo plena validez al concepto y señalando su irreductibilidad a la hora de estudiar la consciencia. Algunos de ellos son: Franz Brentano (1838 - 1917), que revitaliza el uso del término dentro de la psicología a mediados del s. XIX, con su obra de referencia clave *Psicología desde el punto de vista empírico* (1874); Edmund Husserl (1859 - 1938), que inicia el desarrollo de la fenomenología y el enfoque fenomenológico en el estudio de la intencionalidad;

consciencia intensionales como desear, creer, imaginar o recordar no se refieren a un estado de cosas del mundo, sino a un estado de cosas en la mente del sujeto que protagoniza dicho estado intencional. Así, se tratarían de representaciones de una representación. Los criterios más conocidos para determinar que un enunciado es intensional y no extensional son dos: el de sustitución y el de inferencia existencial. Considerando este análisis Searle elimina la carga gnoseológica presente en los análisis fenomenológicos y la sustituye por lo que denomina dirección de ajuste. Según ésta dirección de ajuste la estructura de los estados intensionales muestra un ajuste que va de la mente al mundo o del mundo a la mente. De ese modo la verdad de los enunciados que expresan estados intensionales se podría clasificar fácilmente: aquellos enunciados referidos a la cognición, la percepción o la memoria tendrían una dirección de ajuste que va desde la mente al mundo, mientras que los referidos a la volición tendrían una dirección de ajuste que va del mundo a la mente. El mismo Searle sostiene que «la estructura formal de la intencionalidad que he descrito no es un asunto trivial. Se trata de la estructura de nuestra vida consciente. En rigor, es la estructura de nuestra vida mental, tanto de nuestra vida mental consciente como inconsciente» (Searle, 2006, p. 220). Puede parecer un tanto precipitado resolver el problema de la estructura de nuestra vida consciente, tanto de la vida mental consciente como inconsciente, exponiendo las condiciones de verdad de los enunciados intensionales en contraposición a los extensionales y señalando la '*dirección de ajuste*' que hay que considerar a la hora de verificar la verdad de dichos enunciados. La constitución de los objetos a partir de la experiencia y la posibilidad de una ideación de carácter universal en la actividad de la consciencia quedan sin tratar, en definitiva se diluye la cuestión del ser de la intencionalidad en el tratamiento lingüístico de la misma.

⁵ Las teorías teleosemánticas recurren a principios evolutivos y biológicos para tratar de explicar la fijación del significado, la fijación del contenido semántico. Como apunta Jaume Rodríguez (2012) «para estas teorías el concepto de función biológica es pues fundamental, no sólo porque este constituya su principal recurso naturalizador, sino porque permite dar cuenta de la naturaleza normativa del propio contenido y encararse en los casos de indeterminación». (p. 132). Algunos de los rasgos compartidos por estas teorías de la familia teleosemántica son, señala Jaume Rodríguez, que tienen como objetivo naturalizar la intencionalidad, son realista intensionales asumiendo la psicología popular, son favorables a la teoría representacional de la mente y están comprometidas con el externismo.

Martin Heidegger (1889 - 1976), que replantea la problemática de la intencionalidad desde un enfoque ontológico y propone un nuevo proyecto de ontología fundamental fenomenológica⁶ que despliega en su obra cumbre '*Ser y tiempo*' (1927); J.P. Sartre (1905 - 1980), que aborda el estudio del '*ego*', también influenciado por los análisis husserlianos, en su ensayo '*La trascendencia del Ego*' (1934); Merleau Ponty (1908 - 1961), que desarrolla en la '*Fenomenología de la percepción*' (1945) un nuevo concepto de intencionalidad, la *intencionalidad operante*⁷, para apuntar el papel fundamental e inadvertido que juega el cuerpo dentro de la explicación de la consciencia humana. Consolida, además, al apuntar las deficiencias de la psicología clásica⁸ en la explicación de ciertos trastornos, las afirmaciones de Husserl sobre la necesidad de una fenomenología como fundamento de la psicología. También se pueden nombrar a Jan Patocka (1907 - 1977) con su obra '*El movimiento de la existencia humana*' (1987) o Mikel Dufrenne (1910 - 1995) con '*La fenomenología de la experiencia estética*' (1953).

En este estudio me ocupo de la reubicación ontológica que tiene lugar en el estudio fenomenológico de la intencionalidad tras las críticas que recibe el proyecto de Husserl a manos de Heidegger. Pero para llegar hasta ese punto será necesario hacer un recorrido previo: En un momento inicial repasaremos cuestiones imprescindibles y preliminares para poder comprender la problemática en toda su amplitud. Después, analizaremos el desarrollo del programa de estudio fenomenológico de la intencionalidad en Husserl, atendiendo especialmente a la transformación que la

⁶ Señala Heidegger en el §7 *El método fenomenológico de la investigación* de su '*Ser y tiempo*' que «Fenomenología quiere, pues, decir *ἀποφαίνεσθαι*: es decir, permitir ver lo que se muestra tal y como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo». (Heidegger, 2004, p.78). Unas páginas más adelante escribe «Fenomenología es la forma de acceder a lo que debe ser el tema de la ontología y la forma demostrativa de determinarlo. La ontología solo es posible como fenomenología» (Ibid., p.80). Finalmente anticipa una definición de aquello que entiende por fenomenología, «Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes –ontología-. En la dilucidación hecha de los problemas de la ontología surgió la necesidad de una ontología fundamental que tenga por tema el ente óntica-ontológicamente señalado, el ser-ahí». (Ibid., p.82). Estas notas nos dan ya pistas sobre la torsión a la que se verá sometida la fenomenología husserliana a manos de Heidegger. Pasará de ser un proyecto de filosofía como ciencia estricta encargada del análisis de la conciencia pura y sus esencias como fundamento de las ciencias a ser ontología como filosofía encargada del estudio del ser. El giro hacia el ser afecta inevitablemente también a la intencionalidad como rasgo fundamental de la consciencia, pues el estudio del ser se produce fenomenológicamente y la intencionalidad solo se alcanza a través del método fenomenológico.

⁷ Como señala Paredes Martín la intencionalidad operante «es una intencionalidad que pertenece al propio cuerpo, en cuanto que es dador de sentido con relación a los objetos. [...] El carácter no representacional de este tipo de intencionalidad está en consonancia con la idea de un modo de operar y con la noción de 'arco intencional', en cuanto remite a la unidad del cuerpo propio y de sus objetos. Esto supone que la intencionalidad corporal no tiene un significado ni un campo de acción principalmente epistemológico. Supone además que se trata de una intencionalidad del cuerpo fenoménico, como precisa Merleau Ponty, es decir, el cuerpo en tanto que él mismo proyecta en torno a sí un determinado medio». (Paredes Martín, 2007, p. 272).

⁸ Mediante el repaso de la historia de determinados casos clínicos y los errores y lagunas en la explicación de los mismos, entre otros la afasia, la anosognosia, los casos de los miembros fantasmas o la aloquiria, Merleau Ponty postula que las cualidades sensibles que nos ofrecen las percepciones de nuestro cuerpo no son necesariamente ni directamente los efectos de una situación exterior al organismo. De otro modo que la percepción y su forma no se corresponde unívocamente con los estímulos y su forma, sino que representa la forma en la que el cuerpo va al encuentro de los estímulos. Esta tesis implica que el cuerpo aporta ya parte de lo conocido y la forma de conocerlo. El estudio detallado de estos casos se encuentra en la primera parte, titulada "*El cuerpo*", de su obra '*Fenomenología de la percepción*'. (1945).

concepción de la misma va sufriendo conforme avanza su pensamiento. En último lugar, el análisis se centrará en la crítica de la que son objeto los fundamentos de la fenomenología huserliana a manos de Heidegger y el consecuente traslado de la problemática de la intencionalidad a un nuevo ámbito: el ontológico.

En el desarrollo del trabajo se ha privilegiado el resalte de las tensiones entre los distintos enfoques sobre el tema, así como la exposición de argumentos y contraargumentos de tal modo que se haga visible la transformación que sufre el concepto de intencionalidad cuando es desplegado y comprendido en el seno de pensamientos distintos.

Madrid, 10 de septiembre 2014.

1. Cuestiones preliminares.

1.1. Historia de un concepto: la intencionalidad.

Como ya se dijo en la introducción la historia del concepto se remonta hasta Aristóteles, aunque su uso comienza a generalizarse durante el periodo escolástico. La intencionalidad no ha significado siempre necesariamente una propiedad de la consciencia o el modo en que ésta se hace manifiesta. En otros momentos históricos la acepción del concepto de intencionalidad no estaba tan claramente delimitada dentro del ámbito de la consciencia. La intencionalidad no ha indicado reflexividad en todos sus usos. El concepto también ha sido empleado para referirse a aquello en lo que consiste la propia vida mental. El uso del término comienza con las primeras traducciones latinas de la filosofía árabe y griega. Paredes Martín apunta en *'Teorías de la intencionalidad'* algunos de los múltiples usos que ha tenido el concepto a lo largo de la historia. Durante la Edad Media hubo una corriente que tendía a relacionar la intencionalidad con la voluntad, en esta línea se puede citar «la concepción agustiniana de la *intentio animi* en *De Trinitate* y cabe mencionar su contribución, en conjunto, a la concepción de la *intentio* referida a la voluntad». (Paredes Martín, 2007, p.17). Los análisis de Avicena (908- 1037) respecto a la intencionalidad ya comienzan a ubicar la problemática en el ámbito del conocimiento. Las intenciones «son constructos cognitivos o lo que viene a ser lo mismo, aquello que el sujeto cognoscente capta de los objetos». (Ibid., p. 17). Avicena distingue entre intenciones primeras (*intentiones primae*) e intenciones segundas (*intentiones secundae*) que se corresponden respectivamente con los objetos de conocimiento y los conceptos lógicos aplicables a las cosas conocidas. Esta clasificación de Avicena apunta ya un tímido y primer intento de desglosar el mecanismo de la intencionalidad y su funcionamiento en la consciencia.

Dentro de la Escolástica destacan sobre todo Santo Tomás de Aquino (1224 - 1274), Duns Scoto (1266 - 1308) y Ockham (1280/1288 - 1349). Tomás de Aquino conoce el significado que Avicena le da al término aunque el uso que hace de la *intentio* es más ambiguo, se refiere a ella como a un acto de voluntad pero considera «también un significado referido a la similitud o a las imágenes que se captan de las cosas, desde

la perspectiva del conocimiento como “*assimilatio*”». (ibid, p. 17). En este sentido continúa la vía de investigación que persigue con el análisis de la intencionalidad exponer el funcionamiento de la consciencia. Las intenciones se presentan como semejanzas e imágenes cognitivas de aquellas cosas que conocemos en nuestro trato con el mundo. Divide a su vez las intenciones en tres tipos: *intentio sensibilis*, *intentio intelligibilis* e *intentiones logicae*, anticipando el problema que señala la división cuerpo-mente en la dilucidación de aquello en lo que consiste la intencionalidad. A partir de este momento comienzan a generarse fuertes ambigüedades en el uso y aplicación del concepto puesto que con la *intentio* se podía hacer referencia tanto al *contenido* como al *objeto del pensamiento*. Es en esta época cuando aparece la interpretación de la intención como una relación, que «tiene su origen en Duns Scoto, quien presentó la *intentio secunda* como una relación de lo que es predicable a aquello de lo que puede ser predicado». (ibid, p.18). Ockham opta por una simplificación del concepto. En la misma línea que las consideraciones de Ockham se encuentran las aportaciones de Pedro Auréolo (1280 - 1322), pues sostuvo que la *intentio* no era más que una formación que hacía el propio entendimiento a partir de los objetos de la percepción, reduciéndola simplemente a un concepto nombrado.

Muchas de las elaboraciones de las Escolástica y la tradición antigua serán recibidas e integradas por Brentano. Al hablar de Brentano es imprescindible tener en cuenta la influencia que Aristóteles tuvo en su pensamiento, no hay que olvidar que se doctoró en la universidad de Tubinga con su disertación '*Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*' (1862). Por otro lado, es necesario señalar que una de las cuestiones que más intensamente han problemantizado el estudio de la intencionalidad ha sido la que se refiere a la *inexistencia intencional* de los objetos, esta cuestión fue ya anticipada por el propio Brentano en la interpretación que hace de un pasaje del *De anima* de Aristóteles en 1867,

cuando Aristóteles, para diferenciar la forma (*eidos*) en cuanto realizada en una cosa de su recepción en el alma, se refiere a una cierta inexistencia material de las formas sensibles en el sentido percipiente, Brentano utiliza el término escolástico *objective*, como modo de ser de una forma en cuanto forma percibida, no con el significado alemán de la época, sino como él dice con el de los aristotélicos medievales. (Paredes Martin, 2007, p. 19)

Posteriormente en su obra '*Psicología desde el punto de vista empírico*' (1874) Brentano desarrollará ampliamente el problema de la intencionalidad y la inexistencia intencional de los objetos, ésta será presentada como la característica que distingue a los fenómenos psíquicos de los físicos:

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente equívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto, si bien no todos del mismo modo. En la representación hay algo representado; en el juicio 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, intencionalmente, un objeto. (Brentano, 1874, p. 82)

El planteamiento de la problemática que sugiere la inmanencia psicológica de los fenómenos psíquicos en términos de inexistencia intencional o de contenido intencional del fenómeno dará lugar a multitud de enredos y debates a la hora de resolver el modo de correlación o interrelación entre el objeto intencional y el objeto real. No es de extrañar que Brentano adoptara esta terminología, pues «estos rasgos de su estilo, según Ortega, hacen que su figura se halle mucho más próxima al pensamiento antiguo que al moderno inmediatamente anterior». (Lafuente, 2009, p. 180). Es relevante advertir, como señala Paredes Martín (2007), que «la concepción de Brentano experimentó variaciones en escritos posteriores, encontrándose en él también la referencia una “*relación intencional*”». (p. 21). Sea como fuere lo destacable es que la obra de Brentano se convirtió en una referencia clave en el estudio de la intencionalidad, además de inaugurar una perspectiva que ponía en cuestión muchos de los análisis de la psicología posterior. A partir de las aportaciones de Brentano el uso del concepto de intencionalidad en el estudio de la consciencia será un recurso reiterado por un sinnúmero de

autores y especialistas entre los que se encuentran fenomenólogos, psicólogos o filósofos de la mente y del lenguaje. Algunos de ellos son el propio Husserl (1859 - 1938), Carl Stumpf (1848 - 1936), Alexius Meinong (1853 - 1920), Twardowski (1866 - 1938) o Cristian Freiherr Ehrenfels (1859-1932) y otros muchos que no es necesario nombrar aquí. La verdadera innovación de Brentano y aquello por lo que, en parte, su obra fue tan relevante en su época es que supo reunir en un solo tema, las cuestiones a las que ya se estaban enfrentando muchas otras disciplinas de forma directa o indirecta. En este sentido apunta Pablo Redondo que:

desde la mitad del s. XIX reinó una determinada filosofía científica poseedora de un ámbito y método propios con los que intentaba dar un fundamento a las diferentes disciplinas que se dirigen a la conciencia. Al final de siglo la filosofía científica tiene la conciencia como tema. Brentano fue el primero en proponer un sentido de la intencionalidad como el “dirigirse a algo”. (Pablo Redondo, 1999, p. 117).

La influencia de Brentano en el desarrollo de la fenomenología husserliana es decisiva. A Husserl le parecen grandes aportaciones la división de la intencionalidad en tres categorías: representaciones, juicios y emociones, o el intento de distinguir entre fenómenos psíquicos y fenómenos físicos o, también, la propuesta según la cual todo fenómeno psíquico tiene en su base una representación, no obstante matizará y transformará algunos puntos de las tesis de Brentano. Husserl cuestionará aquello que se entiende por representación y los criterios que Brentano ofrece para distinguir entre fenómenos. El mismo Husserl se había planteado como objetivo de su pensamiento el desarrollo de una fenomenología que pudiera servir de fundamento a toda filosofía y a toda psicología trataba, por lo tanto, de culminar las aspiraciones de esa filosofía científica que anhelaba encontrar el principio para las disciplinas que se dirigían en sus respectivos ámbitos de estudio a la conciencia. Comparte con Brentano, además de lo señalado, la crítica decidida a la psicología anterior, concretamente a lo que denominará la *ingenuidad de la gnoseología psicologista*, y las limitaciones que impone a la investigación psicológica el naturalismo:

Además, si la gnoseología pretende estudiar los problemas de las relaciones entre la conciencia y el ser, sólo puede tener presente el ser como correlato de la conciencia,

como algo “mentado” al modo de la consciencia: como percibido, evocado, esperado, representado por imágenes, fantaseado, identificado, diferenciado, creído, supuesto, valorado, etcétera. Se ve pues que el estudio tiene que referirse a un conocimiento científico de la esencia de la consciencia, a lo que la consciencia misma “es” por esencia, en todas sus formas pero al mismo tiempo a lo que ella significa y también a los distintos modos –en relación con la esencia de dichas formas– en que enfoca el orden del objetivo –con claridad o sin ella, presentando o representando, como signo o como imagen, inmediatamente o por medio del pensamiento, en uno u otro modo de la atención y así en una cantidad infinita de otras formas– y en los que eventualmente “manifieste” lo objetivo como ente “válido”, “real”. (Husserl, 2014, p. 56).

A partir de Husserl el estudio de la consciencia y la intencionalidad se generaliza ampliamente y se convierte en tema recurrente dentro de las ciencias cognitivas y de la filosofía. Para Gallagher y Zahavi (2013) las discusiones filosóficas y psicológicas sobre la consciencia han estado dominadas en el siglo XX por una serie de cuestiones fundamentales como «la naturaleza de la consciencia [...], la estructura intencional de los estados mentales [...], así como discusiones sobre la metodología requerida para el estudio de la mente». (p. 22). A medida que avanza el siglo XX los enfoques en el estudio de la intencionalidad van distanciándose hasta que son identificables dos formas de abordar su análisis, el de la filosofía analítica y el de la fenomenología. Frege y Russell pusieron las bases de lo que se ha venido denominando filosofía analítica y Husserl como ya hemos subrayado inicia una aproximación al estudio de la consciencia que llama fenomenología. Citando a Jacob, apunta Paredes Martín la importancia mayúscula de la teoría de Brentano afirmando que

vista retrospectivamente, ha dado lugar a las dos grandes tradiciones filosóficas del s. XX: la tradición fenomenológica inaugurada por Husserl, y la tradición analítica inaugurada por Frege y Russell. Esto al menos es lo que cabe afirmar, si no de toda la obra de Brentano –como hace Jacob–, sí al menos en lo que respecta al tema de la intencionalidad». (Paredes Martín, 2007, p. 23).

Generalmente se suelen situar a otros dos pensadores como los iniciadores de las dos grandes corrientes en las que aglutina la clasificación académica a los filósofos a lo largo del siglo XX, Wittgenstein como el iniciador de la corriente analítica puesto que

sus análisis fueron mayoritariamente aceptados por los integrantes del llamado *Círculo de Viena* y sirvieron para fundar lo que se ha venido llamando filosofía lenguaje en cuyos presupuestos de base se encuentra el 'giro lingüístico', es decir, la idea de que todos los problemas filosóficos son en realidad problemas lingüísticos y resolviendo las dificultades del lenguaje resolveremos también todos los problemas filosóficos o, en última instancia, descubriremos que son falsos problemas. En el otro bando se sitúa a Heidegger como iniciador de la corriente hermenéutica dentro de la filosofía contemporánea que ha tenido una fuerte influencia en muchos de los filósofos postmodernos. Aunque el propio Heidegger repudiaba ser encasillado y se encarga personalmente de renunciar a las etiquetas tanto del existencialismo como de la hermenéutica. Los iniciadores propiamente de la filosofía hermenéutica son más bien Paul Ricoeur (1913 - 2005) y Hans Georg Gadamer (1900 - 2002). En cualquier caso, se podrían establecer dos recorridos el de la filosofía analítica y el de la filosófica continental que se extienden a lo largo de todo el siglo XX y en su inicio encontraríamos respectivamente a Ludwig Wittgenstein y a Martin Heidegger como figuras más llamativas. Este análisis histórico no es falso, sin embargo lo cierto, como señala Paredes Martin recurriendo a la obra de Pierre Jacob *'L'intentionnalité. Problèmes de philosophie de l'esprit'*, es que el verdadero origen de estas dos rutas de investigación filosófica se puede rastrear en el seno del concepto de intencionalidad a partir de la obra de Brentano y siguiendo su evolución. Por un lado tendríamos a Husserl, maestro de Heidegger e iniciador de la corriente fenomenológica. En el otro lado, se situaría Russell, maestro a su vez de Wittgenstein, uno de los primeros gérmenes de la filosofía analítica.

Retomando ahora nuestro análisis histórico sobre el estudio de la intencionalidad, lo que resulta verdaderamente curioso es que ambas corrientes (continental y analítica) a pesar de que muchos de sus programas de investigación se centraban en el mismo objeto de estudio: la consciencia y la intencionalidad, no han intercambiado conocimientos, ni puesto en marcha un programa de aprendizaje y enriquecimiento mutuo. La comunicación entre estos dos enfoques en el estudio de la intencionalidad ha sido no solo rara, sino más bien algo extraordinario y excepcional. En este sentido apuntan Gallagher y Zahavi (2013) que «hasta 1990 era incluso inusual encontrar filósofos de estas dos escuelas que hablaran entre ellos». (p. 23).

En cualquier caso el desarrollo de la fenomenología y de la filosofía analítica de la mente se vio fuertemente frenado por el conductismo. Esta corriente psicológica propugna la investigación de la psicología humana centrándose en la noción de conducta como centro adecuado para el estudio psicológico del ser humano. Se trata de una aproximación al estudio de la psicología animal y humana centrandose en la conducta como clave interpretativa. Algunos de sus representantes son John Watson (1878 - 1958), Burrhus Frederick Skinner (1904 - 1990) o Jacob Robert Kantor (1888 - 1984). En el mismo orden destacan sus obras *'El conductismo'*, *'Sobre el conductismo'* y *'La evolución científica de la psicología'*. El conductismo dominó el panorama psicológico hasta los años 50 y supuso evidentemente un desplazamiento en el estudio de la experiencia subjetiva y el interés por la descripción de la consciencia puesto que lo que daba el acceso privilegiado a la psicología humana era la conducta y los experimentos conductuales de los que se pudieran extraer resultados y conclusiones claras. Posteriormente, como indican Gallagher y Zahavi (2013), «el conductismo fue finalmente reemplazado por enfoques cognitivos que volvieron al interés inicial en los procesos interiores de la vida mental, esta vez armados con modelos computacionales desarrollados por la ciencia computacional». (p. 24).

El desarrollo de las ciencias cognitivas a partir el 1950 revitalizó en parte el método de descripción introspectiva que caracteriza a la fenomenología. Tanto la filosofía analítica de la mente como las neurociencias en algún momento necesitaron recurrir a las explicaciones introspectivas para poder interpretar sus experimentos con más precisión y llegar a resultados más concluyentes. Sin embargo, desde las ciencias cognitivas acabará considerándose la introspección como un método inútil a la hora de explicar la consciencia y, simultáneamente, la fenomenología como introspeccionista, ninguna de las dos cosas son ciertas. En primer lugar el recurso a la primera persona es necesario para comprender ampliamente la experiencia subjetiva, en segundo lugar la introspección que persigue la fenomenología no es empírica, sino de carácter universal y esencial. Sin embargo, cuando las ciencias cognitivas empezaron a emerger con fuerza a partir de los años 50 el modelo más en consonancia con el enfoque naturalista en el estudio de la consciencia que estas proponían era sin duda el de la filosofía de la mente.

Desde que las llamadas ciencias cognitivas se agruparon en un núcleo de investigación interdisciplinar la fenomenología, como enfoque específicamente

filosófico en el asunto de la consciencia y la intencionalidad, quedó relegada a un segundo plano, cuando no apartada y descartada completamente, siendo considerada un planteamiento irrelevante. A pesar de todo, en los últimos años la fenomenología parece haber recobrado fuerza como disciplina a tener en cuenta en el estudio de la consciencia. Gallagher y Zahavi citan en su libro tres desarrollos contemporáneos en los que la fenomenología ha vuelto a ser considerada de interés de cara a explicar la consciencia: la explicación de la consciencia fenoménica, cuyo interés se recobra a partir de los años ochenta; la llegada de la noción de cognición corporizada que, en contra de que lo que el funcionalismo pretendía hacer creer, demuestra que la mente no puede ser considerada de forma descorporeizada y el desarrollo de la ciencia neuronal que muestra que tecnologías como la grabación de imágenes del cerebro resulta de poco provecho sin los informes de la experiencia de los sujetos. Estos nuevos enfoques en la investigación de la consciencia han hecho que los planteamientos de fenomenólogos de conocido renombre como Husserl o Merleau Ponty hayan vuelto a cobrar vigencia en los análisis.

En lo que respecta al movimiento fenomenológico es Husserl el pensador que impulsa todos los desarrollos posteriores y, además, en lo que se refiere a la cuestión de la intencionalidad, Paredes Martin (2007) señala que es Husserl también el que más intensamente se ocupa del «modo de enfocar el tema de la intencionalidad y de las subsiguientes modulaciones que ha experimentado». (p.23). Considerando la vigencia que aún parece tener la fenomenología en algunos aspectos, que fue Husserl el que más intensamente se ocupó de enfocar el estudio de la intencionalidad y que es este pensador, además, uno de los ejes sobre los que gira este estudio se hace imposible omitir un análisis más pormenorizado del pensamiento de Brentano en relación a la intencionalidad, pues fue la filosofía de Brentano la que influyó de manera determinante en Husserl y en el planteamiento de la fenomenología. Nos ocupamos por lo tanto en el siguiente apartado de esbozar concisamente el estudio de la intencionalidad desde el enfoque de Brentano. Comprender el planteamiento del asunto de la intencionalidad en Brentano es imprescindible para poder abordar una verdadera comprensión, más amplia, profunda y completa, de las cuestiones que trataremos más adelante.

1.2. El origen de la intencionalidad: Franz Clemens Brentano (1838-1917).

No sin razón se ha afirmado en algunas ocasiones que la obra de Brentano supuso una auténtica '*revolución intelectual*' dentro de la filosofía germano-austriaca (cf. Paredes Martín, 2007, p. 51). En qué términos puede ser la filosofía de Brentano considerada una revolución es algo que necesita ser aclarado. Sabemos que el pensamiento de Brentano se centró preferentemente en el estudio e interpretación de la filosofía aristotélica, así como en la revisión crítica de algunas de las corrientes de pensamiento más influyentes en el desarrollo de la ciencia psicológica de la época. A pesar de esto es difícil encontrar referencias a Brentano en los manuales de historia de la psicología. La monumental obra de Sahakian '*Historia y sistemas de la psicología*', por ejemplo, contempla una brevísima referencia al pensador desvinculándolo de la transición de la psicología a la fenomenología. El capítulo 7º titulado '*Gotinga la transición a la psicología fenomenológica*' no incluye ninguna sección dedicada a Brentano, Sahakian decide introducir una breve apartado dedicado a Brentano, pero dentro del capítulo 8º '*La escuela austriaca de la psicología del acto*', si bien zanja la aportación del pensador a la psicología en cuatro páginas. Además, esta obra se puede considerar una excepción dentro de la historiografía de la psicología porque la mayoría de los manuales de psicología ni siquiera lo citan. Se puede decir, por lo tanto, que la revolución intelectual que provocó el pensamiento Brentano no se circunscribe exclusivamente al ámbito de la psicología y tampoco al de la filosofía. Brentano optó más bien por desarrollar un pensamiento interdisciplinar considerando las aportaciones tanto de psicólogos de profesión como de filósofos consagrados a la hora de abordar su análisis de la psicología.

Quizás fue esta peculiaridad de la obra de Brentano la que ocasionó que sus aportaciones tuvieran poca acogida dentro del panorama oficial de la psicología de la época. A mediados del s. XIX la psicología estaba dominada por la nueva '*Psicología Fisiológica*' fundada por Gustav Theodor Fechner (1801-1887) y por Ernst Heinrich Weber (1795-1878). Este último desarrolló una ley, la '*ley de Weber*' que afirmaba que los estímulos percibidos por el sentido humano son constantes. La ley de Weber mantiene que entre los estímulos y las intensidades de estimulación hay una relación reglada. Fechner destacó con su obra '*Elementos de psicofísica*' (1860) obra en la que

trata de salvar el abismo entre la materia y el alma. Fechner parte de un enfoque pansiquista y abandona la noción de materia inactiva de sus predecesores sustituyéndola por la de materia vital y defendiendo que toda la naturaleza está imbuida de alguna cualidad psíquica. Fechner sostenía que la psicofísica era una teoría exacta de la relación de cuerpo y mente, es decir, la consideraba una ciencia al igual que la química. Tanto Fechner como Weber trataron de cuantificar matemáticamente las relaciones entre cuerpo y mente centrándose en los estímulos y las sensaciones. Otra figura destacada de la época es Wilhelm Wundt (1832-1920), fundador de lo que vino a llamarse *Psicología experimental*. Wundt destacó especialmente por poner en marcha el primer laboratorio de psicología del mundo en 1874 en la Universidad de Leipzig, fundó además la revista '*Philosophische Studien*' para publicar los resultados de la investigación psicológica, dirigió 186 tesis doctorales⁹ y algunos de los psicólogos europeos y americanos de más prestigio fueron sus alumnos. Sus discípulos extendieron la tradición de fundar laboratorios dedicados a la experimentación psicológica. El enfoque dentro de la investigación psicológica de Wundt era explicativo, mecanicista y experimentalista.

Resulta comprensible que en un panorama dominado por el experimentalismo, la aplicación de los resultados de la fisiología al estudio de la psicología, el cientifismo y el naturalismo la propuesta de desarrollar una psicología descriptiva pasara completamente desapercibida. Aunque el propio Brentano insistió en repetidas ocasiones sobre la importancia trascendental que podría tener el desarrollo de la psicología como ciencia, su enfoque en el estudio de la misma no fue, en su época, muy exitoso. Es remarcable la concepción que Brentano tenía de la psicología pues para él no era otra cosa más que la cima y la cúspide de la ciencia, llega a afirmar que

Todas las otras ciencias son una preparación para la psicología; ésta depende de todas pero, por su parte, es necesario que ejerza una influencia más poderosa sobre ellas. Es necesario que renueve la vida entera del hombre, que acelere y asegure el progreso. Y si, por un lado parece ser la cumbre sobresaliente de la estructura de la ciencia, por otro, está destinada a volverse la base de la sociedad y de sus posesiones más nobles, y, por

⁹ La mayoría de las investigaciones de estas tesis doctorales se dedicaron al estudio de la sensación y la percepción, aunque no todas. Se puede consultar con más detalle el instrumental del que se disponía en el laboratorio así como los temas que se investigaron bajo la guía de Wundt en la obra de Sahakian (cf. Sahakian, 1982, p. 214)

esto mismo, a volverse también la base de todo el esfuerzo de los investigadores. (Brentano, 1995, p. 15).

Estas razones son las que ofrece para sostener que la psicología debe ser objeto de los mayores y mejores esfuerzos de los investigadores. Así, la '*revolución intelectual*' que induce Brentano en la psicología consiste en cuestionar el enfoque de los anteriores desarrollos dentro de la disciplina, en especial los de la *Psicología fisiológica* y los de la *Psicología experimental*. Pero Brentano también mantiene intensas disputas con algunos de los más destacados representantes del asociacionismo, empirismo y evolucionismo británico, como George Berkeley (1685-1735), David Hume (1711-1776) o John Locke (1632-1704). Se enfrenta especialmente a algunas tesis que John Stuart Mill (1806-1873) defiende en su '*Lógica*'. Disiente de algunos de los principios del evolucionismo psicológico de Herbert Spencer (1820-1903). A esta lista de interlocutores en disputa habría que añadir también a Alexander Bain (1818-1903), Thomas Reid (1710-1796), William Hamilton (1788-1856) o Johann Friedrich Herbart (1776-1841) entre otros. Además de los ya citados representantes de la psicología fisiológica Gustav Theodor Fechner y Ernst Heinrich Weber y de la experimental, Wilhelm Wundt.

En este espacio fronterizo entre la psicología experimental de la época y la filosofía la obra de Brentano tuvo como consecuencias una revolución, extemporánea si se quiere, pero revolución. El mismo Sahakian (1982) declara: «La influencia de Brentano se extendió en una doble dirección, fructificando en lo que iban a ser conocidos como movimiento fenomenológico y de la gestalt». (p. 280). El pensamiento de Brentano se desarrolla con un objetivo claro, establecer nítidamente los límites entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos de cualquier otra índole, es decir, encontrar aquellos rasgos característicos que nos permitan distinguir e identificar aquello en lo que consiste un fenómeno psíquico. Los criterios que ofrece la *Psicología fisiológica* para distinguir los fenómenos psíquicos no satisfacen al pensador austriaco, tampoco los de la psicología experimental. Por esta razón trata de enfocar la problemática de la demarcación de lo psicológico de un modo distinto. Hay que considerar, como señala Heidegger, que en Brentano «se observa una mezcla peculiar del filosofar aristotélico-escolástico con el planteamiento cartesiano». (Heidegger, 2006b, p. 37). Prejuicios como el dualismo cartesiano entre extensión y pensamiento, la clasificación de la

intelección y la sensibilidad en la denominada experiencia interna y externa correlativamente y la tendencia a su vez a conectar ambas con los fenómenos psíquicos y físicos son presupuestos de la tradición a los que Brentano se tuvo que enfrentar. No en vano reconoce Heidegger (2006b) que «lo decisivo se halla en su *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874), en la que por fin se libera de trasplantar el método de la fisiología (de las ciencias naturales) a la investigación de la vida psíquica». (p. 37). Realmente, como apunta Heidegger, toda la *Psicología desde un punto de vista empírico* de Brentano parece ser una tenaz lucha para librarse de prejuicios del pasado, en especial del dualismo cartesiano que postula dos sustancias separadas como fuente de estímulos diferentes y realidades distintas, pero también lucha contra los planteamientos de sus contemporáneos. El resultado final no ha sido tan fructífero como se podría esperar y, en parte, Brentano reprodujo los mismos errores de la antigua tradición filosófica. Al integrar parte de los fenómenos físicos en los psíquicos o señalar que la percepción interna es una verdad absoluta frente el carácter relativo de la verdad de la percepción externa puede Brentano haber reelaborado, pero esta vez más concienzudamente, la misma cadena de malentendidos sobre los que sustentan parte de los análisis psicológicos de la época (esto es algo de lo que nos ocuparemos más adelante). Sin embargo, de lo que no cabe duda es que consiguió replantear las cuestiones desde una nueva perspectiva que posteriormente ha servido de inspiración para otros pensadores, sobre los que ha ejercido una influencia innegable. Por eso nos vamos a detener ahora en las principales innovaciones que Brentano adelanta en su *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Puesto que se trata de una obra descatalogada que ninguna editorial española tiene en venta (sólo está disponible en inglés y alemán), las citas han sido extraídas de la única traducción al español que se hizo, la de José Gaos en 1935, publicada en la *Revista de Occidente*, con prólogo de José Ortega y Gasset. Esta traducción se debió en parte al interés de Ortega por dilucidar la influencia de Brentano en el pensamiento de Husserl.

1.2.1. Las aportaciones de Brentano. 'Psychologie vom empirischen Standpunkt' (1874): la delimitación de los fenómenos psíquicos.

Las definiciones y enfoques tradicionales de la psicología no satisfacen a Brentano. George Berkeley, por ejemplo, la define como *ciencia de la mente*. John Stuart Mill sostuvo que la meta de la psicología era encontrar las causas de las actividades cognoscitivas y emocionales de los seres humanos o el mismo Wilhem Wundt la definió como la *ciencia de la experiencia inmediata*, incluyendo a la fisiología como el instrumento necesario para construir una ciencia de la psicología. Fechner defendió desde su psicofísica «el derecho a suponer la existencia del alma en el hombre, los animales y las plantas, debido a la adecuada interacción de los órganos de estos seres para adaptarse a las condiciones externas». (Sahakian, 1982, p. 220). Curiosamente entre muchos representantes de la nueva psicología experimental se usaba con frecuencia el término *alma* dentro de los desarrollos teóricos y algunos de ellos todavía debatían en pleno s. XIX sobre el prejuicio platónico-aristotélico de la existencia del alma y la posibilidad de una pervivencia de ésta tras la muerte o, también, sobre la existencia de una sustancia esencial como sustrato último del yo. Frente a todos ellos Brentano propondrá una breve, pero concisa definición de psicología, la psicología es, dirá, *la ciencia de los fenómenos psíquicos*.

Su '*Psychologie vom empirischen Standpunkt*' (1874) comienza con un repaso de algunas definiciones de psicología que se han dado a lo largo de la historia. La palabra psicología significa etimológicamente la *ciencia del alma* y fue Aristóteles el encargado en su ensayo '*Peri Psychis*' de esbozar una primera clasificación de las ramas que se podrían incluir en el seno esta ciencia. Una fuente de ambigüedades y conflictos para el posterior desarrollo de la psicología fue que el mismo Aristóteles contempló dentro del ámbito de la psicología el estudio de la vida vegetal y la vida animal. Sin embargo, en su tratado desecha la idea de que pertenezca a la psicología estudiar el funcionamiento de los órganos que hacen de intermediarios entre el deseo y la parte del cuerpo hacia la que el deseo se dirige en su movimiento. Se aproxima más a la noción moderna de psicología con esta corrección. Así, el estudio de dichos órganos, reconoce, está más próximo al estudio del cuerpo que al estudio del alma. El reino entero de la vida vegetal al carecer de consciencia, así como el del cuerpo al ser una cuestión más fisiológica que

psicológica fueron desechados y el ámbito de la psicología parecía ir circunscribiéndose exclusivamente al alma. Estas observaciones son recogidas y desarrolladas por planteamientos posteriores hasta que la terminología moderna acaba refiriéndose al alma como el *sustrato esencial de las representaciones*, mientras que el cuerpo y sus órganos se consideraban fuera del estudio de la psicología. Al delimitarse el ámbito de la psicología exclusivamente al alma y dejar de lado la vida animal y la vida vegetativa surgió la necesidad de demarcar claramente ambos campos de estudio. Las ciencias naturales se ocuparían de estudiar las propiedades y leyes de los cuerpos físicos, mientras que la psicología como ciencia se ocuparía de estudiar las leyes y propiedades que descubrimos directamente en nosotros, en la percepción interna.

Establecida esta distinción, anticipada ya por las observaciones que el propio Aristóteles hizo en su obra, los investigadores se enfrentaban a la realidad como quien se enfrenta a dos ámbitos claramente diferenciados: por un lado, tenemos el reino de lo físico, que cae del lado de la percepción externa, por otro, el reino de lo psíquico que cae del lado de la percepción interna, ciencias naturales y ciencias psicológicas pueden abarcar la totalidad de lo real, pueden cubrir con sus desarrollos todas las posibilidades de las ciencias empíricas. Estas observaciones son cuando menos dudosas, siempre que se establecen nítidas fronteras entre ciencias corroboramos que solo se hace para que sean violadas ilegítimamente y se cruce de un lado a otro del control fronterizo sin los permisos pertinentes, en este mismo sentido Brentano apunta que «como siempre pasa cuando dos ciencias se tocan entre sí, aquí las disputas de frontera entre las ciencias naturales y las ciencias psíquicas son inevitables» (Brentano, 1935, p 21). Fisiólogo y psicólogo no pueden aquí desarrollar sus investigaciones completamente al margen el uno del otro. Hay notables similitudes y relaciones entre propiedades físicas y propiedades psíquicas, por lo tanto toda distinción de este tipo parece que «tiene algo de artificial» (ibid, p. 23).

Gran parte de estos problemas han venido de asumir la definición de la psicología como ciencia del alma en oposición a las ciencias naturales. Una definición más correcta y que Brentano acepta completamente es la que ya hemos adelantado unas líneas más arriba, aquella que entiende la psicología como *ciencia de los fenómenos psíquicos*. Al comprender la psicología como una ciencia, en primer lugar, de *fenómenos*, –es decir, encargada de todo aquello que se muestra a nuestra consciencia,

no hay que olvidar que los conceptos *fenómeno* y *apariencia* se usan muchas veces en oposición a aquello que existe realmente— se nos está diciendo que el ámbito de estudio exclusivo de la psicología son aquellas cosas que se dan en nuestra consciencia; en segundo lugar, al afirmar que son fenómenos *psíquicos* se nos da a entender que dentro de todo lo que se puede mostrar a nuestra consciencia hay un tipo peculiar de fenómenos que son los que verdaderamente interesan a la psicología, los que podríamos denominar con todo derecho psíquicos. Esta definición nos pone en ventaja respecto a otras definiciones. Primero sitúa en el mismo nivel a la psicología frente a las ciencias naturales, la primera se encarga del estudio fenómenos psíquicos, la segunda de los físicos. No parece haber, por lo tanto, una delimitación tan estricta como aquella que se establecía al entender la psicología como ciencia del alma frente a las ciencias naturales. Ciencia psicológica y ciencias naturales quedan situadas en un mismo plano y, en todo caso, parece ser la psicología la destinada a ocupar el máximo rango dentro de la jerarquía de las ciencias. Esto se comprende fácilmente si atendemos a las explicaciones que ofrece Brentano. Hemos supuesto que el uso de la palabra fenómeno implica “lo aparente” frente a lo real, pero Brentano insiste en algunos pasajes en la tesis de que las propiedades físicas y las sensaciones no existen realmente, ni se encuentran en las cosas por lo que habría que concluir que lo verdaderamente aparente no son los fenómenos psíquicos, sino los físicos. Recurre a algunos casos explicados por John Locke para ejemplificar su tesis. El filósofo británico aplicando calor en una de sus manos y frío en la otra, demostró que al introducir las en un mismo cubo de agua la sensación en una era cálida y en otra fría con esto se sintió legitimado a afirmar que ni la sensación de frío ni la de calor existían realmente en el agua. A este ejemplo añade Brentano otro, dice que presionando nuestros ojos podemos experimentar los mismos fenómenos visuales que serían causados por los rayos que emanan de un objeto coloreado. Del mismo modo, los fenómenos de engaños visuales en la percepción debido a las distintas distancias y tamaños de los objetos percibidos son otro claro ejemplo. Estas observaciones anticipan ya las conocidas ilusiones perceptivas con las que se ha criticado el proceder de las ciencias cognitivas, pues estas tratan de explicar la experiencia perceptiva en términos objetivos donde también cuentan patrones de significación y aspectos contextuales, conocidos ejemplos son la ilusión Müller-Lyer o la ilusión de Ebbinghaus. (cf. (Gallagher y Zahavi, 2013, p. 151). La clave a la que

apunta este cuestionamiento sobre la realidad de las sensaciones y el estatus de los objetos físicos es que, finalmente, Brentano acaba afirmando que las sensaciones parecen no existir fuera de nuestros sentidos. De otro modo, las sensaciones no son propiedades de los objetos sino de nuestros propios sentidos. Por lo que fácilmente se podría concluir que las sensaciones no existen realmente en los objetos y que si tomamos como absolutamente fiables los objetos de la experiencia sensorial podemos acabar en un engaño. Estos objetos son los que Brentano sitúa en la percepción externa. La percepción externa es y puede ser fuente de engaño e ilusión, sin embargo, la percepción interna, la propiamente psicológica jamás induce a error. Brentano afirma que los objetos de la percepción interna y los fenómenos que de ellos proceden no provocan engaños o contradicciones, es más, de un modo cartesiano sentencia «Por el contrario, de su existencia tenemos ese conocimiento claro y la certeza completa que nos son proporcionados por la visión inmediata». (Brentano, 1935, p. 28). Con otras palabras lo que Brentano quiere afirmar rotundamente es que nadie puede dudar de que un estado psíquico que percibe en él mismo exista, y que su existencia sea tal y como percibe el propio estado psíquico, mientras que si se puede dudar de la correspondencia de ese estado psíquico con un estado de cosas real. Así concluye que «entonces, no está razonablemente fundado, con el pretexto de unificar desde un mismo punto de vista a la ciencia de la naturaleza y la ciencia psíquica, el definir la psicología como la ciencia de los fenómenos psíquicos». (ibid, p.29).

Se enfrenta, en resumen, a aquel presupuesto dentro de la psicología que considera los estados psíquicos son el resultado de la acción de sustancias externas y son explicables de un modo causal. La psicología es la ciencia de los fenómenos psíquicos y estos deben ser estudiados por sí mismos. Hay en este planteamiento, aún siendo una objeción al naturalismo, un gran peso de la tradición filosófica. Sin ir más lejos se perfila aquí la distinción kantiana entre *fenómeno* y *noumeno*, según la cual lo que es real en sí mismo no llega a aparecer nunca, y sólo se muestra el fenómeno, también está presente Descartes con el postulado de la evidencia apodíctica del cogito frente a la incertidumbre que genera cualquier otra verdad. Por eso es la percepción interna la única que se muestra como indubitable y fiable. Se puede concluir afirmando que Brentano acepta que los fenómenos psíquicos son verdades por sí mismos, son verdades absolutas, mientras que los físicos son verdades solo en un sentido secundario,

son verdades relativas. A esto se debe también que sitúe el dominio de los fenómenos psíquicos como el lugar que nos pertenece más íntimamente y, consecuentemente, la psicología en sí misma en la cúspide de las ciencias. Desde la perspectiva de Brentano la psicología está llamada a convertirse en la base de la sociedad. Tanto estética y ética como lógica y política tienen su base y fundamento en la psicología, siendo así, acaba el pensador considerando a la psicología como la condición fundamental para que el progreso de la humanidad sea posible. Puede que estas observaciones no fueran las más acertadas de Brentano, al igual que su consideración de los fenómenos físicos como verdades relativas frente al carácter absoluto de los psíquicos, afirmación que le sirve para asignar a la psicología una posición preeminente. Sin embargo, lo interesante es que su definición de la psicología como la ciencia de los fenómenos psíquicos y la importancia que le dio a la misma le obligó a esbozar los rasgos distintivos de los fenómenos psíquicos, frente a la anterior tradición filosófica y en oposición a la psicología fisiológica y experimental; es aquí donde se encuentran las principales innovaciones de Brentano.

Una vez que Brentano ha dividido el mundo en fenómenos físicos y fenómenos psíquicos se ve impelido a distinguir con claridad los rasgos característicos de aquellos fenómenos que son objeto de estudio de la psicología. Cuestiona aquella idea que asocia a la sensación un fenómeno físico y a la fantasía un fenómeno psíquico. Sostiene Brentano que toda representación que se construye mediante sensación o fantasía, por ejemplo, pertenece al grupo de los fenómenos psíquicos. Es importante señalar que Brentano insiste en que la '*representación*' no es un término que él use para referirse a '*lo representado*' sino al acto mismo de representar. Dicho esto son representaciones la audición, la visión, la imaginación, la sensación, todas ellas son actos de representar, en este caso un sonido, un objeto coloreado, una fantasía, o la sensación de frío. Del mismo modo señala también como pertenecientes al ámbito de lo psíquico todos los cambios anímicos como la tristeza, la cólera, el amor, el odio, el apetito, la esperanza, el miedo, la admiración, etc. Zanja la cuestión afirmando «estos ejemplos bastarán para hacer intuitiva la distinción de ambas clases». (Brentano, 1935, p. 65). Aunque no sería de extrañar que nos quedaran dudas sobre la distinción. Parece Brentano querer establecer un límite aquí entre el mundo real y el psicológico, el fenómeno psicológico pertenece a la acción de la consciencia que consiste en representar, todo acto de representación de la

conciencia constituye un fenómeno psicológico y aquello que es representado, es decir, lo que cae del lado del mundo, el fenómeno físico. La representación por lo tanto puede ser tan diversa como la propia actividad de la conciencia: oír, escuchar, ver, saborear, hablar, pensar, emocionarse, sentir, imaginar, todos son actos de representación y fenómenos psíquicos, aquello que representan o a lo que refieren es el fenómeno físico. Por lo tanto, todo fenómeno psíquico es en definitiva una representación o tiene por base una representación.

Después de esbozar este primer intento de caracterización de los fenómenos psíquicos, se enfrenta a los rasgos distintivos que se han postulado tradicionalmente como característicos de los fenómenos psíquicos frente a los físicos. Se ha afirmado que los fenómenos psíquicos se distinguen por carecer de extensión y ser temporales, mientras que los físicos son extensos, espaciales y atemporales. Apoyarían esta caracterización pensadores como Descartes y Spinoza, también Kant que considera el espacio como la forma de la intuición del sentido externo. Por otro lado, el psicólogo Alexander Bain afirma en apoyo de esta tesis que la esfera del mundo objetivo, de lo externo queda circunscrita por la propiedad de la extensión. Pero este criterio se muestra problemático nuevamente a la hora de distinguir entre fenómenos psíquicos y físicos. Psicólogos como Herbart, Mill, Spencer o Berkeley afirman que los fenómenos de muchos sentidos externos están completamente exentos de extensión, incluyen aquí el olfato, el sonido, la visión. Pero es que la tesis correlativa de que los fenómenos psíquicos carecen de extensión también ha sido atacada. Hay fisiólogos que hablan de ciertos sentimientos de placer que aparecerían en los órganos externos. Incluso en casos de amputación en los que sentimientos de placer y dolor seguirían apareciendo como localizados en un miembro, a pesar de tratarse de un fenómeno psíquico, lo que contradice la idea también de que los fenómenos psíquicos carecen de extensión y localización. Todas estas objeciones a la tradición y, en parte, esta gran confusión que surge a la hora de distinguir los fenómenos psíquicos de los físicos fuerza a Brentano a buscar un criterio que nos permita distinguir más claramente aquello que caracteriza a los fenómenos que estudia la psicología. La extensión y la localización espacial, así como la carencia de extensión y su temporalidad como rasgos distintivos de fenómenos físicos y psíquicos han quedado censuradas porque en parte dan lugar a multitud de malentendidos. Por ejemplo, Brentano se detiene en explicar detalladamente que la

sensación de dolor causada, por ejemplo, en un pie es también, a pesar de que pueda parecer lo contrario, un fenómeno psíquico, aún estando ubicada espacialmente en un lugar del cuerpo. En primer lugar tendríamos la representación del dolor, por los nervios sensitivos, el fenómeno del dolor y, posteriormente, sobrevendría el sentimiento de dolor concomitante. Al igual que cuando oímos una melodía agradable, tenemos la representación de la melodía y posteriormente sobrevendría la sensación de placer concomitante. El primer fenómeno sería la pura representación, el segundo el fenómeno de placer que tendría por base la representación.

Todas estas observaciones revelan la dificultad titánica de la tarea que se propuso Brentano, tratar de distinguir entre fenómenos psíquicos y físicos evitando la herencia de una tradición dualista. Esto le lleva a afirmar en algunas ocasiones que en la fantasía se dan también fenómenos físicos. Hay que señalar que no reside aquí precisamente el acierto de Brentano porque mantener esta distinción y asociarla a su vez a una percepción externa e interna no hace sino plantear la problemática sobre bases equivocadas pues en última instancia todos los fenómenos de los sentidos son también fenómenos psíquicos en tanto que son procesados por la mente. A pesar de esto, no hay que subestimar el gran aporte de Brentano a la psicología y a la fenomenología, Brentano fue un pionero y precursor de la fenomenología al plantear una psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos. Su gran aportación consistió en ese esfuerzo permanente por aislar lo propiamente psíquico. Ni la carencia de extensión, ni la temporalidad parecían características que pudieran determinar claramente aquello en lo que consiste el fenómeno psíquico. Por eso Brentano recurrió a una característica inspirada en parte por la tradición escolástica y aristotélica. Así, Brentano acaba afirmando que la nota positiva de todo fenómeno psíquico es su *inexistencia intencional*. Decir que en los fenómenos psíquicos hay una inexistencia intencional o mental quiere decir, con expresiones similares, que en los fenómenos psíquicos se encuentra una referencia a un contenido, o bien una dirección a un objeto o, por último, que contienen una objetividad inmanente. Es decir, que los fenómenos psíquicos son *intencionales*.

Hay psicólogos como Hamilton que han negado la propiedad indicada a buen número de fenómenos psíquicos. Para Hamilton todos los fenómenos que pueden ser agrupados bajo el nombre *sentimientos* carecerían de objeto intencional. Sostiene que

en los sentimientos de dolor y placer la conciencia no representa para sí el estado psíquico, sino que de alguna manera se encuentra fundida con el propio acto. Así, afirma, el sentimiento se distingue porque en él no hay nada fuera de lo subjetivamente subjetivo. Brentano, en primer lugar, objeta a Hamilton lo ridículo de la expresión pues si no hay algo objetivo estaría claro que tampoco puede haber sujeto. Por otro lado, para Brentano no hay duda de que la alegría, la tristeza, la afirmación y la negación el amor y el odio, etc, siguen claramente a una representación y se refieren a ésta.

Así, de forma definitiva y como criterio general Brentano afirma que aquello que distingue a los fenómenos psíquicos es su intencionalidad. Todos ellos se refieren a un objeto. Además de esto, señala también que los fenómenos físicos se perciben siempre en la conciencia externa, mientras que los fenómenos psíquicos están siempre contenidos en la conciencia interna. Esto quiere decir que los fenómenos psíquicos aparecen siempre mediante la percepción interna, luego van acompañados de una evidencia inmediata. Continuando esta línea de argumentación, apunta Brentano también que los fenómenos psíquicos, según esto, son los únicos que constituyen una verdad absoluta, es decir, son los realmente reales. Estas afirmaciones de Brentano llevan a concluir que la única percepción real es la percepción interna que se da en la conciencia interna y que se presenta con evidencia inmediata, mientras que la percepción externa está siempre sujeta a errores. Añade a esto, además, que los fenómenos que conforman la vida psíquica se ordenan en una única serie sucesiva, mientras que los fenómenos físicos se presentan en multitud de series sucesivas y simultáneas, — se refiere aquí, concretamente, a los procesos fisiológicos del cuerpo —. Se aproxima Brentano con estas afirmaciones al concepto conciencia. Al sostener que los fenómenos psíquicos se presentan como una unidad, afirma que la conciencia interna se manifiesta focalizada en una serie de fenómenos ordenados unitariamente y secuenciados, mientras que en la conciencia externa o lo que denomina '*percepción externa*', pueden darse multitud de fenómenos físicos sin que estos lleguen a entrar en el proceso consciente. En este punto Brentano alcanza lo que denomina '*unidad de la conciencia*' donde se plantea la cuestión de la contigüidad de los fenómenos psíquicos y la descripción del tiempo inmanente, tema que será objeto de intensas investigaciones por parte de Husserl.

De este modo Brentano afirma que los rasgos característicos principales de los fenómenos psíquicos residen en su intencionalidad, en ser representaciones o tener representaciones por base, pertenecer a la consciencia y la percepción interna, y ser los únicos que se presentan con evidencia inmediata y, por lo tanto, ser los únicos que, estrictamente, pueden ser considerados reales, además de intencionales. En cualquier caso el pensador austriaco reconoce que de todas estas características la que mejor distingue los fenómenos psíquicos es sin duda su intencionalidad. Es necesario detenernos aquí en algunas de las observaciones de Brentano. Sostiene no sólo que los fenómenos psíquicos son, en sentido estricto, los únicos reales, estos son además los únicos que realmente son percibidos. Puesto que todos los fenómenos que caen del lado de lo físico no son objeto de evidencia inmediata y, consecuentemente, están sujetos a error, confusión y engaño. Reside aquí, latente, en estos planteamientos de Brentano, la posibilidad de un análisis de la consciencia en clave idealista y esencialista, análisis que años más tarde desarrollará Husserl. Brentano, a pesar de sus notables avances en la delimitación de la psicología y su objeto de estudio, aun habiéndose sacudido el peso del experimentalismo y el naturalismo, después de haber conseguido, también, anticipar los desarrollos de la fenomenología, no pudo en última instancia librarse de la pesada carga dualista de la tradición cartesiana.

1.2.2. Las aportaciones de Brentano. *'Psychologie vom empirischen Standpunkt'* (1874): la clasificación de los fenómenos psíquicos.

Como se acaba de explicar si todo fenómeno psíquico se caracteriza, fundamentalmente, por ser una representación y ser intencional, habrá que investigar cuantos modos distintos de representación podemos encontrarnos. A lo largo de la historia del pensamiento se han dado multitud de intentos de clasificar los fenómenos psíquicos y, curiosamente, se pueden encontrar ciertos parecidos en todos ellos.

Brentano comienza su repaso por los clásicos con Platón. La división tripartita del alma según Platón en concupiscible, irascible y racional revelaría la existencia de distintas actividades psíquicas: deseo, voluntad y razón. Esta sencilla división sirvió de base para la posterior división aristotélica. La clasificación de las actividades del alma en Aristóteles, bastante más influyente en la tradición posterior, perduró como herencia

de la filosofía clásica durante siglos. Aristóteles, por su parte, sostiene la existencia de tres almas distintas en el hombre: vegetativa, sensitiva e intelectual. Asigna a cada una de ellas tareas específicas, así a la vegetativa corresponde la nutrición, el crecimiento y la reproducción; a la sensitiva los sentidos, la fantasía y las emociones y, por último, a la intelectual el pensamiento y la voluntad. Introduce como novedad respecto a Platón la catalogación de las mismas según sean comunes o no a los distintos seres vivos. El alma vegetativa, según Aristóteles, se puede encontrar en todos los seres vivos, hombre, animales e incluso plantas. La sensitiva es ya específica de hombres y animales, mientras que la intelectual sería exclusiva de los hombres. Respecto a los fenómenos psíquicos los divide Aristóteles según pertenezcan a la parte mortal del alma o a la parte inmortal. La parte mortal es también propia de animales y hombres, la parte inmortal es peculiar de los hombres. En un sentido moderno divide Aristóteles los fenómenos psíquicos que pertenecen a la parte inmortal del alma en *pensamiento* y *apetito*. A la primera clase pertenecen actividades como la percepción sensible, la fantasía, la memoria, la previsión empírica, la abstracción, la formación de juicios universales o la deducción científica. A la segunda, los deseos, sentimientos y emociones.

Las divisiones aristotélicas siguen en vigor durante la Edad Media y prolongan su influencia hasta la Edad Moderna. Wolff, por ejemplo, divide las facultades del alma en superiores e inferiores y las relaciona a su vez con el aspecto cognoscitivo y apetitivo del alma. Pero la verdadera clasificación de inspiración aristotélica que ha tenido gran influjo es la llevada a cabo por Tetens (1736 - 1807) y Mendelssohn (1729 - 1786), dividieron estos pensadores las actividades psíquicas en tres clases coordinadas asignando a cada clase una facultad específica: sentimiento, intelecto y facultad activa es la clasificación de Tetens. Mendelssohn varía la terminología y las llama facultad cognoscitiva, facultad sensitiva o aprobativa y facultad apetitiva. El propio Kant, contemporáneo Tetens y Mendelssohn se apropió de esta clasificación para postular sus conocidas tres facultades.

Por otro lado, pensadores como Descartes (1596 - 1650), Leibniz (1646 - 1716), Spinoza (1632 - 1677), el citado Wolff (1679 - 1754) o Platner (1744 - 1818) han considerado la facultad representativa la fundamental, argumentando que el conocimiento de la conciencia interna acompaña a todos los fenómenos. Es difícil imaginarse un ser capaz de tener voliciones o sentimientos sin poseer previamente la

capacidad de conocer, del mismo modo resulta muy difícil representarse la idea de una emoción o de un deseo que no contenga en sí el conocimiento de un objeto al que se dirige. Brentano cita también al psicólogo Lotze (1817 – 1881) que en su obra *'Psicología médica'* hace un exhaustivo análisis de las tres facultades señaladas por Kant, oponiéndose a la tendencia que considera sentimiento y voluntad como dos facultades igualmente primitivas al no tener ninguna peculiaridad que emane ni de la consciencia, ni de la facultad representativa.

Al ser consideradas sentimiento y voluntad dos facultades igualmente originarias fueron asociadas y comprendidas como una única facultad. Advierte Lotze que el admitir tres facultades en el alma no quiere necesariamente decir que desde el momento de su origen se puedan distinguir tres procesos completamente independientes en la actividad psíquica del ser humano, muy al contrario señala que «los sucesos del curso representativo son los empalmes de los sentimientos, y que de éstos, del placer y el dolor, se derivan las apetencias y repulsiones» (Brentano, 1935, p. 124). No obstante, lo que quiere puntualizar Lotze es que, a pesar de surgir en muchos casos una emoción, o un deseo de un proceso de representación esto no nos puede llevar a reducir las emociones a representaciones, o a unificar en una misma facultad sentimientos y voliciones. Vemos con esto que la influencia de Kant en los psicólogos de la época fue notable y algunos de ellos, entre los que Brentano cita a Lotze y a Hamilton se dedicaron a desenvolver y desarrollar la clasificación Kantiana.

No obstante, Brentano no está completamente de acuerdo con la clasificación Kantiana, a su juicio no es adecuada para señalar las clases supremas. Se opone también a las explicaciones de Lotze y Hamilton referentes a la imposibilidad de deducir un fenómeno psíquico de otro. Si cada fenómenos psíquico, puntualiza, se debe atribuir a una clase fundamental distinta entonces no habría que distinguir simplemente entre representación sentimiento y apetito, sino entre los fenómenos psíquicos que producen cada uno de los sentidos, es más, también sería necesario distinguir entre los fenómenos psíquicos que produce el mismo sentido estimulado de forma distinta. Recurre aquí Brentano a John Stuart Mill, que consideraba el fenómeno de cada color como un hecho último del que no se podía derivar otro, según Brentano esta suposición obligaría a postular una facultad primitiva para cada color, además se trataría de una facultad que

no se podría derivar de otra. Tomando el criterio de Mill como cierto habría que distinguir un sinnúmero de clases supremas de fenómenos psíquicos.

Así, en lo referente a la división de la actividad psíquica, por un lado, Brentano, parece aceptar la clasificación tanto de los predecesores de Kant, Tetens y Medelssohn, como del propio Kant o de Hamilton y Lotze, aunque se opone frontalmente a la idea de éstos de que las facultades y sus capacidades no se pueden derivar unas de otras. Resulta significativo en este punto exponer la explicación que da Hamilton para señalar la distinción entre las tres clases de fenómenos psíquicos. Sostiene el psicólogo que en los fenómenos de conocimiento la consciencia distingue claramente un objeto conocido de un sujeto cognoscente; en los fenómenos de sentimiento la consciencia no se opone al estado psíquico reflexivamente, sino que, dice, está fundida con él y, por último, en los fenómenos de apetito y voluntad la consciencia distingue un objeto, al igual que en los fenómenos de conocimiento pero lo muestra con una diferencia, en este caso el objeto no se representa simplemente, puesto que la representación incluye una tendencia hacia el objeto: es buscado o esquivado, anhelado o rechazado.

En la clasificación de los fenómenos psíquicos y no solo en su caracterización cobra una importancia crucial la intencionalidad. En el libro I había señalado ya que eran la representación y la intencionalidad lo que distinguía a los fenómenos psíquicos de otros, si bien la intencionalidad era el rasgo característico fundamental. Ahora apunta Brentano que es la intencionalidad la que sirve también de fundamento para las clasificaciones de los distintos tipos de fenómenos psíquicos, es decir, el objeto y el modo al que se refiere el fenómeno al mismo, que contiene intencionalmente, es el criterio para establecer de qué tipo de fenómeno se trata:

Según esto, el punto de vista desde el cual Hamilton ha dividido los fenómenos psíquicos en las diversas clases supremas, es manifiestamente, si descendemos al fundamento último, el de la inexistencia intencional, como en Aristóteles. Hamilton piensa que en algunos fenómenos psíquicos no se encuentra ninguna inexistencia intencional de un objeto; tales son, para él, los sentimientos. Pero también aquellos en los cuales se encuentra dicha inexistencia, muestran, según él, una diferencia fundamental en la modalidad de esta inexistencia, y deben dividirse en pensamientos y deseos. (Brentano, 1935, p. 131).

Tomamos el criterio de la intencionalidad para distinguir entre fenómenos psíquicos, como señala Brentano que hicieron no solo Hamilton, sino el propio Kant y Lotze entre otros y también que hay tres clases fundamentales de los mismos: representación, sentimiento y voluntad. Esta misma clasificación ha sido también aceptada por la escuela de Herbert que la toma como base para ordenar las exposiciones de psicología empírica. Alexander Bain, también representante de la escuela inglesa, ha hecho divisiones similares, sustituyendo la representación por el pensamiento o el intelecto, y aceptando las otras dos clasificaciones, sentimiento y voluntad. Entiende éste último la voluntad como un fenómeno psíquico procedente de los fenómenos físicos. Herbert Spencer, dentro de la corriente del evolucionismo británico, divide en su obra '*Principios de psicología*' las actividades psíquicas en dos: cognoscitivas y afectivas, atribuye a las primeras la memoria y la razón y a las segundas los sentimientos y la voluntad. Incluye así en una misma categoría los sentimientos y la voluntad. Esta clasificación no está acorde con los planteamientos de Brentano, ni con la psicología empírica que como hemos visto aceptan plenamente la división de origen aristotélico.

Brentano se sitúa, por lo tanto, en la línea que partiendo de Aristóteles, continua en Wolff, Tetens y Medelssohm, Kant, Hamilton, Lotze y Bain. Se encuentra más lejos Herbert Spencer y, especialmente, de John Stuart Mill que admite una clase suprema para cada fenómeno psíquico. Los criterios, que tienen su origen en Aristóteles, para distinguir entre los distintos tipos de fenómenos son su pertenencia exclusiva al hombre o, por el contrario, si son comunes a hombres y animales y, por último y en especial, el carácter intencional de los mismos. Siguiendo esta línea de desarrollo Brentano clasifica las actividades psíquicas, finalmente, en tres categorías fundamentales:

a-Representaciones.

b-Juicios.

c-Fenómenos de amor y odio. (también los llama *emociones, interés o amor*)¹⁰

¹⁰ Respecto a la clasificación de Brentano Paredes Martin la cita de la siguiente manera: representaciones, juicios y fenómenos volitivos con ingredientes de la afectividad (cf. Paredes Martin, 2007, p. 55)

Para el pensador austriaco todos los fenómenos psíquicos pueden reducirse y explicarse a través de estas tres clases fundamentales, es más, en todos ellos encontraremos en su origen, si investigamos, una representación. El criterio fundamental para clasificar y entender estos fenómenos, como ya he señalado anteriormente, fue el diferente modo de referencia al objeto inmanente. A este respecto apunta «cuanto más se ha desarrollado la psicología, tanto más ha encontrado que las propiedades comunes y las leyes dependen de las diferencias fundamentales en el modo de referirse al objeto, más que de otras cualesquiera». (Brentano, 1935, p. 146).

Reconoce Brentano que las expresiones elegidas para clasificar los distintos fenómenos psíquicos están sujetas a equívocos, pero aclara que el vocabulario no ofrece expresiones más precisas y unitarias que se correspondan mejor a los fenómenos. Explica después lo que se puede entender por representación, para Brentano oír, ver, imaginar son acciones psíquicas que constituyen todas ellas una representación, de este modo resultaría imposible desde los planteamientos del pensador austriaco poner en marcha una actividad psíquica que no se refiera a algo representado. Esto es así porque, como señala Paredes Martín (2007), «implícitamente Brentano se atiene a la diferencia entre acto de conciencia y el objeto hacia el cual se dirige» (p.54). Incluso el fin de los nombres, admite Brentano, es provocar representaciones. En cuanto a los juicios sostiene Brentano que entiende «admitir algo (como verdadero), o rechazarlo (como falso), de conformidad con la acepción filosófica usual» (Brentano, 1935, p. 149). Hay que tener en cuenta que este admitir o rechazar del que habla Brentano no se encuentra en el juicio puramente, sino que también podemos encontrar muchos otros actos psíquicos en los que también reside un juicio, es decir, una admisión o un rechazo, Brentano cita entre ellos el recuerdo o la percepción. En estos casos habría que subordinar dichos fenómenos a la clase del juicio. Por último, todos aquellos fenómenos que no queden contenidos en las dos primeras clases se deben incluir en la tercera clase. Como hemos visto hay cierta ambigüedad en la nomenclatura de esta clase. Se refiere Brentano a ella con el nombre de emociones, fenómenos de interés y fenómenos de amor. Hay que entender por lo tanto, que todo fenómeno psíquico que no sea preferentemente una representación o un juicio cae del lado de los *fenómenos de interés*. Dentro de la generalidad del término Brentano incluye todas las emociones que están asociadas a una excitación física notable como pueden ser la cólera, el miedo o el

apetito violento. Pero el término también es aplicable a otro tipo de fenómenos, Brentano dice a toda *resolución* y a todo *propósito*. Por último aclara que todo placer o dolor por algo puede denominarse interés. Consecuentemente los deseos, la esperanza y la resolución voluntaria de cualquier acto serían fenómenos de interés que tienen lugar por algo.

Una vez quedan perfiladas las distintas actividades psíquicas y los fenómenos psíquicos concomitantes a ellas Brentano trata de profundizar en el análisis de los criterios de división entre unas y otras. Ya sabemos que el modo de referencia intencional al objeto inmanente es fundamental para determinar el tipo de fenómeno psíquico que es objeto de estudio, pero la cuestión aquí consiste en dilucidar en qué consiste eso que Brentano denomina *modo de referencia intencional*. El recurso, en este caso, es la experiencia interna. Representación y juicio constituyen dos modalidades completamente distintas de la consciencia. Así, en la representación el objeto es recibido en la consciencia simplemente como representado, mientras que en el juicio el objeto sería recibido en la consciencia de un doble modo simultáneamente, como representado y como afirmado o negado. Lo mismo sucedería con los fenómenos de interés, la consciencia recibiría la representación como deseada, amada u odiada, etc. No obstante, se trataría en ambos casos de un juicio o de un fenómeno de interés que tendría de modo subordinado, en su base, una representación.

A la hora de distinguir entre representación y juicio dentro de la experiencia interna se han ofrecido diferentes criterios. Brentano sostiene, contraponiéndose a algunos de sus contemporáneos, que la diferencia es una diferencia en las actividades mentales mismas, es decir, representación y juicio son, esencialmente, dos formas completamente distintas de referirse al objeto. El juzgar es una manera de referirse al objeto distinta del simple representar. Pero como decimos otros especialistas ofrecieron soluciones que no estaban en consonancia con las tesis de Brentano. Alexander Bain afirmaba que la diferencia entre juzgar y representar, como actividades de la consciencia, venía dada, básicamente, por las consecuencias enlazadas a ambas actividades mentales. Según esto, la diferencia entre el representar y el juzgar consistiría en el influjo que ejercen sobre la voluntad ambos fenómenos psíquicos como consecuencia. El juicio como obra de ese influjo se convertiría en un acto de *belief* (creencia). James Mill y Herbert Spencer han incurrido en errores parecidos a ojos de

Brentano. Estos pensadores han tratado de explicar la diferencia entre la representación y el juicio como fenómenos psíquicos a partir del asociacionismo. De este modo una representación sería una creencia cuando una asociación inseparable se ha consolidado en la consciencia entre ambos fenómenos. Cuando el hábito de representarse unidos dos caracteres se ha fijado en la consciencia, la representación de uno supondría automáticamente la representación del otro. A esta argumentación Brentano objeta que la asociación no puede ser la única diferencia entre representación y juicio, no puede bastar porque de lo contrario ambos actos considerados serían el mismo tras la asociación. Se trataría de un único e idéntico acto. El acto anterior que consistiría en una representación y el posterior que sería un juicio (una creencia como lo denomina Bain, Spencer y Mill) serían el mismo acto si forzosamente aparecen siempre asociados en la consciencia de forma consolidada. Tanto las consecuencias de los actos, como su carácter asociativo son rechazados por Brentano como criterio para distinguir entre juicios y representaciones.

Tampoco acepta la tesis que defiende que el criterio para discriminar representaciones de juicios consiste en la diferencia de intensidad con la que se dan unos y otros. ¿Es posible que un aumento en la intensidad de la representación de un objeto eleve la simple representación a asentimiento o rechazo? Brentano responde negativamente a esta cuestión argumentando que la consecuencia contradictoria de aceptar el anterior criterio de distinción sería que un juicio se reduciría, simplemente, una representación pero más intensa y una representación, inversamente, sería un juicio menos intenso. Es decir, en último término se trataría del mismo fenómeno psíquico que variaría solamente en la intensidad con la que aparece en la consciencia.

Rechaza igualmente la tesis que sostiene que la diferencia entre ambos actos consiste en el contenido de los mismos. El juicio se ha definido en ocasiones como un acto de pensamiento compuesto o relacionante. Comprendiéndolo así la diferencia entre el juicio y la representación consistiría en una diferencia de contenido. Si pensamos cierta unión o relación entre caracteres nuestro pensamiento sería un juicio por su contenido. Si nuestro pensamiento no tuviese una relación semejante por contenido, entonces se trataría de una representación. Brentano defiende la posibilidad de que se den representaciones que asocian caracteres sin que sean necesariamente juicios. Explica que hay numerosas representaciones que se componen por varios caracteres.

Aquí recurre a un ejemplo del árbol rojo. Afirma que si proferimos la sentencia *Algún árbol es verde*, el verde unido como propiedad a un árbol puede formar, efectivamente el contenido de una sentencia declarativa en la que afirmamos la existencia de un árbol verde, pero si en el mismo modo alguien nos preguntara ¿hay algún árbol rojo? y decidiéramos guardar silencio en lugar de responder, continuaríamos representándonos un árbol rojo en nuestra consciencia, no como juicio, sino como representación. Coincide Brentano en este asunto con John Stuart Mill que en su *Lógica* sostiene que definir la creencia o el juicio es uno de los problemas metafísicos más complejos. Acepta Brentano la idea de Stuart Mill que excluye la yuxtaposición de caracteres como rasgo distintivo de los juicios.

Renuncia Brentano tanto a las consecuencias de los actos psíquicos, como al asociacionismo, pero también a la intensidad y al contenido de los mismos como criterio para distinguir juicios y representaciones. Hay que indicar que entra Brentano en este punto en una fuerte disputa con John Stuart Mill tratando de dilucidar el criterio exacto para distinguir entre juicios y representaciones, disputa de la que en parte sale ganador. Aunque se traslada el curso de las argumentaciones al ámbito de la filosofía del lenguaje y la lógica, trataré de exponer lo más brevemente posible en que consiste esta discusión.

Sostiene Stuart Mill y aquí coincide con Brentano, que para explicar la representación y el juicio deben admitirse facultades primitivas distintas, en otras palabras, que representación y juicio son dos clases completamente distintas de referencia a un contenido. Admitido esto Stuart Mill traslada el análisis a la predicación. Para el filósofo británico la predicación no consiste simplemente en asignar una característica a un sujeto o decirnos algo sobre el mismo, sino que la predicación es una afirmación. De otro modo, no solo manifiesta un orden de ideas, sino que incita a la creencia en él, esta aseveración le lleva a defender que en la conexión entre sujeto y predicado reside la esencia del juicio. Frente a esto Brentano afirma, en primer lugar, que no se puede admitir que la esencia del juicio consista en la predicación, en segundo lugar, que no todos los juicios ponen en conexión caracteres con un sujeto, sostiene que hay juicios en los que se afirma o se rechaza un carácter aislado. Ejemplifica su tesis Brentano con un sencilla proposición 'A existe', en una afirmación así no se está poniendo en relación, según piensa Brentano, la existencia con el sujeto A, sino que

decir 'A existe', es tanto como decir simplemente A. El objeto que se admite no es la unión del carácter de existente con A, sino que es la existencia misma. Seguidamente sostiene Brentano que para admitir un todo, hay que admitir también las partes y lo vuelve a ejemplificar sosteniendo que quien admite la proposición hay un hombre sabio debe admitir implícitamente que existe un hombre también. Así, la proposición *hay algún hombre sabio* como un todo contiene en su sentido, es decir, fuerza a admitir la existencia de hombres en general y, después, entre ellos, la existencia de uno sabio. Es decir, que afirmar *hay algún hombre sabio* es tanto como decir: *existen hombres y alguno de los existen es sabio*. Si comparamos esta proposición con la original: “A existe”, veremos, sin embargo, que ésta no puede ser desglosada en sus partes componentes. No hay ninguna diferencia entre la admisión de A y la conexión de A con su carácter de existente, luego, concluye Brentano, el auténtico sentido de la proposición es la afirmación de A y no la unión del carácter de existente con el sujeto A. Así en la proposición A existe, no se relaciona ningún carácter con el sujeto mediante la predicación, sino que el juicio consiste simplemente en la afirmación particular de A. Brentano realiza la misma operación con la proposición “A no existe”, a su juicio en este caso se demuestra aún más a las claras que el único sentido de la proposición es la negación de A, y no una supuesta conexión de un carácter del predicado con el sujeto.

Brentano da curso a esta argumentación acerca del verdadero sentido de las proposiciones porque pretende, también, demostrar la posibilidad de reducir todas las proposiciones categóricas a proposiciones existenciales. Brentano ya tuvo su antecedente en el mismo Kant que en la crítica del argumento ontológico sostuvo que la existencia no era un predicado real, no es un concepto de algo que pueda añadirse como predicado a otra cosa. Para Kant la existencia era la posición de una cosa o de ciertos caracteres en sí mismos. Sentencia exactamente «que se puede mostrar, con la mayor claridad, que toda proposición categórica puede traducirse en una proposición existencial, sin ninguna alteración del sentido». (Brentano, 1935, p. 177). Los ejemplos que usa Brentano son los siguientes: “algún hombre está enfermo”, “ninguna piedra está viva”, “todos los hombres son mortales”, “algún hombre no es docto” que se corresponderían sucesivamente después de la reducción existencial con “un hombre enfermo existe”, “una piedra viva no existe”, “un hombre inmortal no existe”, “un hombre indocto existe”. Brentano sostiene que tras la reducción existencial las cuatro

clases de juicios categóricos que los lógicos suelen distinguir, las consabidas oraciones declarativas de Aristóteles en su tratado "*Sobre la interpretación*", a saber, las universales afirmativas, las particulares afirmativas, las universales negativas y las particulares negativas quedarían reducidas a dos. Según Brentano ningún juicio afirmativo es universal, ni ningún juicio negativo universal pues ambos tipos pueden ser traducidos a una oración existencial particular de carácter negativo o a otra oración existencial particular de carácter afirmativo correlativamente. De este modo Brentano demuestra que el *existe* y el *no existe* son equivalentes de la copula 'es' y que de ningún modo pueden ser considerados predicados que añadan algo al sujeto. Según Brentano carece de significado totalmente tomado por sí solo. Nuestro pensador sentencia «la reductibilidad de las proposición categóricas, más aún, la reductibilidad de todas las proposiciones, que expresan un juicio, a proposiciones existenciales, es indudable». (Brentano, 1935, p. 182).

Con esta extensa línea de argumentación que se adentra en el ámbito de la lógica y la filosofía del lenguaje, Brentano está convencido de haber demostrado que todas las proposiciones categóricas son proposiciones existenciales y esto le sirve de base para refutar a aquellos que afirman que la diferencia fundamental entre un juicio y una representación es que el juicio tiene por contenido una reunión de caracteres, caracteres predicados, obviamente, de un sujeto. Para Brentano la unión de varios miembros es algo que pertenece a la naturaleza de la expresión verbal y no un carácter esencial de los juicios: la unión de sujeto y predicado, de antecedente y consecuente no es el rasgo fundamental de la clase de los juicios como fenómenos psíquicos. Añade a esto que si se hubiera reconocido desde el principio esta peculiaridad de la predicación y de las proposiciones existenciales nadie hubiera tenido la ocurrencia de afirmar que las representaciones se distinguen por tener como contenido una idea simple, mientras que los juicios contienen ideas compuestas.

La peculiaridad que distingue juicios de representaciones debe ser, entonces, el diferente modo de referencia al objeto intencional. Señalaba Brentano que un objeto puede estar intencionalmente de doble modo. Un objeto que es amado está en la conciencia primero representado y luego amado. Esto mismo ocurre para el juicio. Como fenómeno psíquico el juicio contiene intencionalmente un objeto que nos representamos y, a la vez, afirmamos o rechazamos. Recurre para proseguir con la

explicación Brentano a las antítesis, en la representación se pueden dar antítesis. Representarnos un sonido alto y otro bajo, claridad y oscuridad, calor y frío son todas ellas actos psíquicos que representan objetos antitéticos. Frente a las antítesis de la representación, las de los fenómenos de amor y odio, o del juicio son de un tipo muy distinto pues no se dan en el objeto, el objeto representado es el mismo. La antítesis reside en la referencia a el objeto y no en el objeto mismo. Una antítesis exactamente del mismo tipo aparece en la clase de los juicios, es decir, una antítesis que reside en el modo de referencia al objeto. La intensidad de la que se hablaba antes no está relacionada con la súbita transformación de la representación en emoción, voluntad o juicio a medida que se incrementa o disminuye su fuerza, sino solamente con la vivacidad y claridad con la que se presenta el fenómeno. La intensidad referida a los fenómenos de interés o a los juicios muestran un género nuevo de la misma intensidad pues pueden modular el grado de certeza en los juicios, o el grado de vehemencia, mesura o desmesura en los sentimientos pero, apunta Brentano, ningún tipo de intensidad es inherente por sí misma a la representación. Dice el pensador austriaco que el bien y el mal moral, entran en la esfera de la actividad psíquica cuando el amor y el odio se asocian a los fenómenos representativos.

Para Brentano el amor y el odio se manifiestan como virtud o maldad en los juicios la aprobación y la negación se manifiestan como conocimiento o error. Según esto, se encontrarían aquí las bases psicológicas de la ética. Se pueden establecer leyes especiales para los fenómenos de amor y odio, aunque no sean completamente independientes de las leyes del curso de las representaciones. Al igual ocurre con los juicios, para ellos también habría un ámbito de leyes específicas y están en relación con la lógica, de aquí que Brentano también concibiera la psicología como base de la lógica. Tendríamos pues las leyes generales del curso y desarrollo de las representaciones, las leyes especiales y específicas de los fenómenos de amor y odio, de las que se podría derivar una fundamentación de la ética y las leyes específicas de los juicios de las que se podría derivar el desarrollo y fundamentación de la lógica.

Es pues, principalmente, la experiencia interna, junto con el distinto modo de referencia al objeto intencional lo que nos permite identificar los fenómenos psíquicos y distinguirlos unos de otros. Baste hasta aquí para tener una introducción reducida pero suficientemente esclarecedora del contexto científico y filosófico en el que se revitalizó

el uso del concepto de intencionalidad, así como de los primeros esbozos que el propio Brentano perfiló alrededor del mismo. El pensamiento de Brentano encontró una gran acogida y continuidad en el desarrollo incipiente de la fenomenología bajo el magisterio de Husserl. Nos adentramos ahora, por eso, en las principales objeciones que Husserl dirigió a su maestro.

1.2.3. El revisionismo crítico de Brentano: Edmund Husserl.

La admiración por Brentano es compartida tanto por Husserl como por Heidegger, ambos reconocen el valor que tuvo el nuevo enfoque de Brentano en el estudio de los fenómenos psíquicos. Heidegger sostiene que el verdadero mérito de Brentano consiste en haberse librado del molde naturalista impuesto por las ciencias naturales en el estudio de la consciencia. *'Psychologie vom empirischen Standpunkt'* (1874) representa un giro en el estudio de la psicología precisamente porque *'empírico'* no significa, en este caso, *'positivo'*, es decir, no promulga un enfoque inductivo, cientificista, sino que anticipa ya el lema husserliano que impele a *'ir a las cosas mismas'*. Heidegger (2006b) lo expresa con mayor claridad al reconocer que *«Empírico, no significa aquí inductivo en el sentido de las ciencias naturales, sino lo mismo que sachlich, —conforme a las cosas— sin construcciones»* (p. 38). En este mismo sentido el respeto de Husserl por la obra de Brentano y sus aportaciones es reconocido y expresado reiteradamente. Husserl conoció personalmente *in situ* la doctrina de Brentano cuando asistió a sus cursos en Viena. Sin duda fue el nuevo planteamiento suscitado por Brentano en relación a la psicología así como su revitalización de la noción de intencionalidad en el estudio de los fenómenos psíquicos lo que movió a Husserl a desarrollar parte de sus investigaciones en el mismo sentido. No obstante, la revisión crítica que lleva a cabo Husserl de las doctrinas de Brentano es severa. Husserl no duda en reconocer entre las grandes aportaciones de Brentano la delimitación de los fenómenos psíquicos como aquellos que contienen intencionalmente un objeto. Por otro lado, también es favorable a la tesis que divide fundamentalmente los fenómenos psíquicos en tres tipos: representaciones, juicios y voliciones. Sin embargo, el centro de la crítica husserliana se dirige directamente a la comprensión de la intencionalidad que lleva a cabo Brentano. Para desentrañar esta comprensión errónea, tiene que recurrir inevitablemente a la

revisión de otros conceptos previos que configuran la forma de entender la intencionalidad en Brentano.

Como señalé en los apartados anteriores el objetivo fundamental de Brentano en su obra fue, en primer lugar, establecer un criterio claro de demarcación de los fenómenos psíquicos, en segundo, clasificar los fenómenos psíquicos y encontrar, asimismo, los criterios que permitían distinguir entre distintos tipos de fenómenos psíquicos. Los fenómenos psíquicos los relaciona Brentano con la percepción interna, los físicos con la externa. Además de esto afirma rotundamente que la evidencia, es decir, la imposibilidad de cuestionar la verdad y la realidad de lo que se muestra, pertenece solo a los fenómenos psíquicos. Dicho esto advierte que los fenómenos físicos se muestran con verdad, pero se trata solo de una verdad relativa porque pueden dar lugar a errores, ilusiones y, sobre todo, porque carecen de evidencia. Sostenía también Brentano que el fenómeno psíquico consistía en el acto de representar, este acto podía involucrar desde percepciones simples a fenómenos de amor, odio, duda, expectación, deseo, afirmación, rechazo, miedo, alegría, etc. Todos estos fenómenos eran, a su vez, intencionales, porque en todos ellos se podía identificar intencionalmente un objeto al que se dirigían. De otro modo, dijimos que la consciencia tenía intencionalmente un objeto en sí o mostraba una referencia a un contenido y, añadiendo una tercera expresión a la lista, la intencionalidad consistía en la inmanencia de la consciencia, en el objeto inmanente. Este enorme esfuerzo que hizo Brentano por aislar los fenómenos psíquicos de los físicos le obligó a exigir demasiado de su propia terminología a la hora de describir la intencionalidad. La tensión que se genera en el uso de los conceptos de Brentano se aprecia claramente cuando distingue entre fenómeno psíquico y físico relacionando el primero con un acto y el segundo con el objeto al que se dirige ese acto. La consecuencia directa de sostener que la audición, por ejemplo, se corresponde con el fenómeno psíquico y el sonido o la armonía oída con el fenómeno físico es la necesidad de postular un mundo externo, ajeno en cierto modo a la propia vida psíquica, en el que residen los fenómenos físicos. Sin embargo, el propio Brentano se contradice en algunas ocasiones al afirmar que en los actos de fantasía, también podemos distinguir entre un fenómeno psíquico y otro físico. Como señala Paredes Martín

Brentano se atiene a la diferenciación entre acto de consciencia y el objeto hacia el cual se dirige. Oír un sonido, ver un color, sentir calor o frío, placer, dolor, etc., se distinguen de sus respectivos objetos, el sonido que se oye, el color que se ve, etc., siendo aquellos fenómenos psíquicos y éstos fenómenos físicos. Por ello también incluye los contenidos de la fantasía —es decir las imágenes en cuanto distintas del acto de fantasear— entre los fenómenos físicos, lo cual no resulta inmediatamente evidente. (Paredes Martin, 2007, p. 54).

La comprensión de la intencionalidad en términos de objetividad inmanente le planteó a Brentano no pocos enredos metafísicos y epistemológicos. Reconocer que la consciencia contiene en sí, inmanentemente un objeto, parece que nos fuerza a distinguir entre el objeto inmanente y el objeto real. El objeto inmanente consiste en una *inexistencia intencional*, es decir, no existe realmente, solo en la consciencia. Esto obliga a admitir que para reconocer la existencia del objeto inmanente deberemos admitir que existe algún tipo de relación entre el objeto inmanente y el objeto real. Se puede decir, por otro lado, que puedo tener intencionalmente un deseo y que el objeto inmanente consiste simplemente en los fenómenos psíquicos que conforman ese deseo sin que haya ninguna correspondencia con la realidad. Equiparar la inexistencia intencional, como hace Brentano, bien a la referencia a un contenido, a la dirección a un objeto o bien a la objetividad inmanente parece plantear más cuestiones de las que resuelve. La primera de ellas es qué tipo de relación se establece entre los dos términos en relación y cuáles son esos dos términos. Si hay una dirección a un objeto, podríamos preguntarnos ¿qué dos términos se encuentran en ambos lados de la línea direccional? Pero también, ¿qué se dirige al objeto?, ¿cómo se dirige?, ¿cómo se presenta el objeto?, etc. En ocasiones puede llegar a parecer que Brentano trata con sus distinciones de aislar aquello que pertenece exclusivamente a la actividad psíquica y aquello otro que queda fuera de la misma o, también, aquello que es consciente evidentemente y aquello otro que no lo es. Aunque superó en innovación con sus planteamientos a sus predecesores, además de abrir nuevas rutas de investigación, el lastre de la tradición está presente todavía en Brentano. La crítica de Husserl se centra especialmente en un análisis de la terminología usada por Brentano para desvelar los malentendidos de los que es presa, además reelabora bajo un planteamiento completamente nuevo el concepto de intencionalidad. Por otro lado, las asociaciones realizadas por Brentano entre

conciencia interna, percepción interna, fenómeno psíquico y evidencia, frente a conciencia externa, percepción externa, fenómeno físico y falta de evidencia son erróneas y el error se debe, fundamentalmente, a un uso precipitado y falto de la necesaria reflexión de términos como “percepción”, “conciencia interna”, “fenómeno” o “representación”. Veámoslo.

La crítica a la obra de Brentano por parte de Husserl, se concentra especialmente en la investigación 5ª en los capítulos 2º: *La conciencia como vivencia intencional* y 6º: *Resumen de los equívocos más importantes del término representación y contenido*, además en el apéndice: *Percepción externa e interna. Fenómenos físicos y psíquicos*, todos ellos incluidos en el 2º tomo de las '*Investigaciones Lógicas*'. Husserl comienza dudando de la clasificación realizada por Brentano en el §9 *La significación de la delimitación de los fenómenos psíquicos hecha por Brentano*. Reconoce Husserl el valor de la distinción hecha por Brentano, pero sostiene que éste «reside en ofrecer con el concepto de fenómeno psíquico una clase de vivencias rigurosamente delimitadas que abarcan todo lo que caracteriza en cierto sentido estricto la vida psíquica, la existencia psíquica». (Husserl, 2009, p. 490). Así, para Husserl la verdadera aportación de Brentano consiste en haber conseguido ofrecer un criterio para identificar los fenómenos psíquicos, señala que «vemos en la definición de Brentano, según la cual los “fenómenos psíquicos” son aquellos fenómenos que contienen intencionalmente un objeto, una definición esencial, cuya realidad está asegurada naturalmente por los ejemplos». (Ibid, p.492). Acepta además aquella otra definición de Brentano que admite que los fenómenos psíquicos o son representaciones o descansan en representaciones. Sin embargo, discrepa Husserl de la deducción hecha por Brentano afirmando que todos aquellos otros fenómenos que no sean psíquicos son físicos. Duda Husserl que encontrar un criterio para distinguir los fenómenos psíquicos nos autorice a deducir una frontera nítidamente trazada entre lo físico y lo psíquico. Ya reconocía el mismo Brentano en su obra, como apunté en una cita anterior en el epígrafe 2.1.2, que la distinción entre físico y psíquico *tiene algo de artificial*. La tarea de establecer un límite inexpugnable entre lo físico y lo psíquico parece cada vez más irrealizable. Apunta en este sentido Escudero Pérez (2013) que el camaleónico dualismo antropológico, en sus distintas versiones, ha dado lugar a un grave problema, el problema mente/cuerpo y «ninguno de los

innumerables intentos tradicionales de plantearlo y de resolverlo resulta, sin embargo, suficientemente convincente y concluyente» (p. 21).

Con su criterio de la intencionalidad Brentano creyó haber resuelto el problema además de haber establecido la delimitación entre la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos y las ciencias naturales como ciencia de los fenómenos físicos. Pero es mucho lo que Husserl tiene que objetar sobre las tesis de Brentano y en especial sobre la comprensión de la intencionalidad. La crítica a Brentano se articula en torno a unos ejes centrales que son la revisión del concepto de fenómeno psíquico y la introducción del término *vivencia* en los análisis fenomenológicos, la aclaración de la noción de intencionalidad, la renuncia a comprender la intencionalidad como producto de una relación empírica entre un objeto externo y otro interno, la sustitución de la noción de objeto inmanente por la de objeto intencional y, por último, la corrección de los equívocos de la noción de percepción a los que está sujeta la concepción de Brentano. Trataré estas cinco cuestiones aisladamente.

En primer lugar, hay que considerar que para Husserl muchos de los fenómenos psíquicos de los que habla Brentano, como desear, amar, representar, juzgar, temer, percibir, etc. no son, en su mayoría, fenómenos psíquicos simples con un objeto al que se dirigen o que contienen intencionalmente, son más bien, lo que Husserl denomina *vivencias*. Dichas vivencias pueden contener en su interior múltiples actos psíquicos relacionados de diversas formas unos con otros. Husserl acepta la definición esencial de fenómeno psíquico, sin embargo sostiene que el término *fenómeno* está cargado con multitud de equívocos por lo que concluye que «mejor será, pues, no hablar ni de fenómenos psíquicos, ni en general de fenómenos, tratándose de las vivencias de la clase a que nos referimos». (Ibid., p. 494). A pesar de esta rotunda declaración Husserl continúa usando a lo largo de todas las investigaciones el término fenómeno, vivencia y acto de un sentido aproximadamente parecido, especialmente vivencia y acto, pues ambos pueden ser denominados fenómenos en tanto que aparecen a la consciencia. De modo que podemos considerar que las vivencias y los actos son dos términos intercambiables.

Sostiene Husserl que la terminología de Brentano solo era útil con objeto de delimitar la clase de los fenómenos psíquicos. Por otro lado, todas las vivencias por igual tienen derecho a ser estudiadas con un enfoque fenomenológico. Es importante

destacar un equívoco muy perjudicial, dice Husserl, de cara a la investigación, se trata de la afirmación teórica de Brentano que sostiene que toda vivencia intencional es un fenómeno y, consecuentemente, siendo fenómeno psíquico toda vivencia debería obligadamente contener una referencia a un objeto. Para Husserl no todas las vivencias tienen que contener necesariamente una referencia a un objeto, pero además, no todas ellas tienen que poder convertirse forzosamente en objeto de otras vivencias. La explicación que Husserl ofrece es la siguiente

Como fenómeno designa en su acepción predominante (aceptada también por Brentano) un objeto aparente como tal, esto implica que toda vivencia intencional no sólo tiene referencia a objetos, sino que ella misma es objeto de ciertas vivencias intencionales; principalmente pensamos aquí en aquellas vivencias que nos dan el fenómeno de algo, en el sentido más estricto, o sea, en las percepciones: “todo fenómeno psíquico es objeto de la conciencia interna”. Pero ya hemos dicho que graves dudas nos impiden asentir esta afirmación. (Ibid.).

Todos estos son aspectos de la teoría de Brentano con los que Husserl se muestra en total desacuerdo. La primera medida, como hemos adelantado ya, para resolver los problemas de la tesis de Brentano, es sustituir la noción de fenómeno psíquico por la más amplia de vivencia —aunque como he apuntado el término fenómeno sigue siendo usado reiteradamente en sus *'Investigaciones Lógicas'*—. Señala que poco le importan todas las otras caracterizaciones de fenómenos psíquicos con las que entra en disputa Brentano; recordemos, carencia de extensión, temporalidad, etc., porque «hacen insostenibles los conceptos brentanianos de fenómeno, especialmente de fenómeno físico y de percepción interna y externa». (Ibid., p. 491). Es precisamente esa disputa entre lo externo y lo interno, lo físico y lo psíquico de lo que duda Husserl tal y como ha sido planteada por Brentano. Por eso acaba rechazando también la tesis que postula que todo fenómeno psíquico es objeto de la conciencia interna.

Reorientar la psicología descriptiva de Brentano hacia la vivencia implica aceptar por un lado la tesis de Brentano que sostiene que el rasgo distintivo de los fenómenos psíquicos es su intencionalidad, pero, por otro, cuestionar aquella idea que afirma que la intencionalidad es, sencillamente, la inmanencia de un objeto en la consciencia. Por eso reconoce Husserl que todas las vivencias no contienen necesariamente un objeto

intencional en su interior. La objetualidad de las vivencias dependerá de los contenidos de éstas, puede que haya vivencias que contenga en su seno un objeto plenamente constituido y otras que su rasgo intencional no sea sino una percepción, una sensación, o un estímulo simple aislado, éstas últimas no contienen un objeto, pero si un carácter intencional. Tampoco se puede extraer a modo de conclusión de lo que acabamos de decir que aquellas vivencias que no contengan en su seno un objeto intencional completo se refieran a fenómenos físicos; son vivencias y como tales pertenecen a la existencia psíquica.

Tal y como plantea la problemática Husserl no se puede resolver fenomenológicamente la descripción de la consciencia recurriendo a una clasificación que aisle lo físico de lo psíquico. La cuestión es más compleja, entonces, de lo que se podría presumir en un primer momento. Esto obliga a revisar el concepto de fenómeno en su conjunto. Afirma Husserl «el término fenómeno dice preferentemente relación a los actos de representación intuitiva». (Ibid, 770). Por representación intuitiva entiende Husserl igualmente tanto la percepción como la representación en sí misma. Así que los fenómenos se pueden referir a diversos actos psíquicos. Pueden ser fenómenos los recuerdos, las representaciones imaginativas, pero también las percepciones. Un fenómeno puede ser considerado *la vivencia concreta de la intuición*. También el *objeto intuito* en la consciencia. Advierte sobre la necesidad de distinguir las sensaciones de los objetos aparentes a la consciencia de las propiedades de los objetos, pues aunque el objeto pueda aparecer como una compleción de sensaciones motivadas por sus propiedades, dicha compleción no es el objeto, por lo tanto sensaciones y propiedades del objeto son cosas distintas. Así, en esta primera aproximación podemos decir que Husserl subordina el concepto de fenómeno psíquico de Brentano al concepto más versátil de *vivencia*. Las vivencias se pueden referir tanto a los fenómenos psíquicos como a los físicos Brentanianos. Por otro lado, no todas son intencionales en el sentido de Brentano, habrá algunas que constituyan simplemente un rasgo intencional y no un objeto, por eso mismo no todas las vivencias pueden convertirse en objeto intencional de nuevas vivencias, es decir, no todas son objeto de la consciencia interna, a no ser que se produzca un vuelta de la mirada sobre ellas mismas.

Todas estas puntualizaciones sobre la teoría de Brentano muestran a las claras que el proyecto de fenomenología como ciencia estricta de Husserl era cuando menos

tremendamente ambicioso y complejo. La intencionalidad no es aquí solo el objeto que se manifiesta en la consciencia, ni la dirección de la consciencia hacia algo, sino que consiste en el mismo modo en que se constituye intencionalmente dicho objeto. Vivencias y actos son términos intercambiables en esta fase temprana de la fenomenología de Husserl y tanto unos como otros, podemos decir, se muestran a través de fenómenos. Por otro lado, concibe la posibilidad de que se den actos (vivencias) no intencionales. Esta innovación de Husserl tiene amplias consecuencias en el estudio de la consciencia.

En segundo lugar, Husserl apunta la necesidad de distinguir dos usos del término intención. Una vez que ha señalado su proposición de evitar por completo la expresión fenómeno psíquico —tal y como la entendió Brentano— y la correlativa sustitución de ésta por la de *vivencias intencionales*, afirma que hay distinguir dos tipos de intención. La intención expresa la cualidad de las vivencias, es decir, que estas se refieren a algo objetivo en el modo de la representación o en cualquier otro modo posible. Mantiene el uso del concepto de acto como sinónimo al de vivencia, dice, *porque está arraigado en el lenguaje de muchos psicólogos*, pero advierte que esos actos no deben entenderse como la actividad de un yo o un sujeto como agente. Hay, en muchas ocasiones, distintos actos operando simultáneamente en la consciencia y sin embargo no identificamos el objeto intencional, dice Husserl. Esto se debe a que el objeto intencional no es siempre considerado, no es siempre atendido. Aclara Husserl que

«teniendo en cuenta que la expresión de objetos intencionales está recibida históricamente, y es muy usada de nuevo desde Brentano, acaso no sea inadecuado hablar de intención en un sentido correlativo, sobre todo ya que tenemos para la intención en el sentido del atender (que tendremos motivo para no considerar como un acto especial), justamente ese término de atender». (Ibid., p. 499).

Así, considera Husserl que el término intención presenta a los actos psíquicos con la naturaleza de un *apuntar hacia*, de estar dirigidos, enfocados digamos hacia algo, su objeto. Esto puede ser considerado como un apuntar teórico o práctico. Sin embargo, afirma Husserl que esta explicación de la naturaleza de los actos psíquicos no se ajusta por igual a todos los actos por eso subraya la necesidad de distinguir dos conceptos dentro de la intencionalidad, uno estricto, y otro lato. El primero, se reserva a la

intención tal y como la venimos considerado en este estudio, la presencia de algo hacia lo que se dirige el psiquismo. El segundo, para aquellos actos psíquicos en los que el objeto intencional no pueda ser perfilado tan claramente. Sostiene Husserl aquí que la introducción de la noción nueva *carácter de acto* ayudará a evitar malentendidos.

La tercera cuestión que revisa Husserl es la conocida polémica de la inexistencia intencional y la multitud de problemas que implica su aceptación como tesis metafísica. Para Husserl hablar de *objeto inmanente* es un error en los planteamientos a la hora de realizar un estudio fenomenológico de la consciencia. Primero nos obliga a cuestionarnos el estatus ontológico de ese objeto que realmente no existe, pero verdaderamente es el único que percibimos. La segunda dificultad viene a la hora de establecer la correspondencia entre el objeto en la consciencia y el objeto real en el mundo externo. Husserl sostiene que afirmar que los objetos entran en la consciencia, por ejemplo, los objetos fantaseados, percibidos o representados es un error de expresión. Por otro lado, decir que los fenómenos psíquicos contienen un objeto intencionalmente es también otro error. Es curioso apreciar como Husserl aquí tilda de error eso que había considerado el mismo como la característica esencial de los fenómenos psíquicos. Se comprende, pues, que para Husserl la intencionalidad no se explica afirmando meramente la inmanencia de un objeto en la consciencia e identificando dicho objeto. Eso que llamamos intencionalidad, puede ser objeto de análisis mucho más exhaustivos y profundos a los ojos de Husserl.

Para Husserl todas las expresiones anteriores y modos que tratan de explicar la intencionalidad nos conducen a dos malentendidos fundamentales. El primero de ellos consiste en asumir que se produce un proceso real entre la consciencia, también podemos situar aquí el término *yo*, y el objeto que está intencionalmente, conscientemente representado. El segundo, que la intencionalidad consiste en una relación entre dos entidades que se sitúan en el mismo plano en el interior de nuestras consciencia, por un lado, el acto psíquico y, por otro, el objeto inmanente. Podría esto entenderse como dos contenidos psíquicos recíprocos, dependientes el uno del otro. Husserl reconoce que es inevitable recurrir al término de referencia pero defiende que «debemos, al menos, evitar las expresiones que invitan formalmente a considerar de un modo falso la relación como si fuese una relación real psicológica o una relación inherente al contenido real de la vivencia» (Ibid., p. 494). Así, la consideración del

objeto inmanente lleva a dos malentendidos fundamentales. El primero postular una relación real empírica entre la consciencia y el objeto. El segundo, imaginar que hay en la consciencia dos componentes o elementos que se relacionan entre sí constituyendo el objeto, el acto y el objeto mismo.

Respecto al primer malentendido explica Husserl que cuando nos sumergimos en un acto psíquico, en una vivencia, como en la lectura de una narración o en el desarrollo de una demostración matemática no es posible identificar un yo aislado como punto de referencia de los actos psíquicos que se están desarrollando. Es decir, el yo parece estar en todo momento ahí sin poder identificarlo en ningún lugar por eso no es sostenible decir que hay una relación entre el yo o la consciencia y el objeto en cuestión que nos ocupe intencionalmente. Decir esto «es una pura trivialidad, puesto que el yo no es para nosotros nada más que la 'unidad de la conciencia', el respectivo *haz* de vivencias» (Ibid, p. 497). Esta afirmación quiere explicar la traducción fenomenológica del sentido que se le da a la expresión *el yo se representa*, o *el yo tiene un objeto por objeto intencional*, que fenomenológicamente hablando quiere decir que en el yo fenomenológico se haya cierta vivencia. Hay una complexión concreta de vivencias que constituye el objeto y en ellas aparece fundido el yo como parte del acto. No hay por lo tanto una relación entre el yo y el objeto intencional. Se debe excluir la tesis que sostiene que la referencia al yo forma parte del contenido de la vivencia intencional.

El segundo malentendido está causado por la expresión escolástica inexistencia intencional o mental de un objeto. Sugiere esta expresión que las vivencias intencionales tienen diversos modos de referirse a un objeto, pero esto no quiere decir que hay dos cosas distintas que estén presentes en el modo de la vivencia. Para Husserl no encontramos primero el objeto vivido y después el acto —vivencia— que se dirige a él. Tampoco se pueden entender esos dos elementos presentes en la consciencia en el sentido de una parte y un todo. Husserl sentencia sin dejar margen a dudas, solo hay una cosa en la consciencia, la vivencia intencional y el carácter descriptivo esencial de la misma constituye la intención respectiva. Así la vivencia intencional conforma de una vez el representar el objeto, o el juzgar sobre él o el alegrarse en relación a él. Husserl argumenta su posición del siguiente modo

Si está presente esta vivencia hállase implícito en su propia esencia, que quede *eo ipso* verificada la referencia intencional aun objeto, que haya *eo ipso* un objeto presente intencionalmente; pues lo uno y lo otro quieren decir exactamente lo mismo. (Ibid., p. 495).

Así, según Husserl, en la vivencia intencional es imposible distinguir un acto psíquico y un objeto contenido inmanentemente al cual se dirige intencionalmente el acto. La vivencia tiende intencionalmente a un objeto, pero es ese tender precisamente en lo que consiste la presentación del objeto. Referencia al objeto y vivencia intencional son insolubles. Para resolver estos problemas provocados por una errónea concepción de la intencionalidad como una vivencia intencional relacional entre elementos que no se pueden deslindar, Husserl propone sustituir la terminología de Brentano y no volver a usar en adelante la expresión objeto inmanente. Es éste el siguiente elemento que critica Husserl de los planteamientos de Brentano.

En quinto lugar, como consecuencia de los malentendidos a que da lugar la noción de inexistencia intencional y la sinónima de objeto inmanente en la comprensión de la intencionalidad Husserl propone sustituirlas directamente por una expresión de nuevo cuño, la de 'objeto intencional'. Defiende Husserl que los contenidos inmanentes son en realidad intencionales y que lo verdaderamente inmanente a la consciencia son los contenidos que integran el acto, es decir, aquellos que pertenecen a la consistencia real de las vivencias intencionales. Esta puntualización sitúa al objeto de la consciencia fuera de la inmanencia, el objeto es más bien constituido a partir de la inmanencia de la consciencia, pero no es inmanente, sino intencional. Husserl reserva aquí un ámbito exclusivo a la consciencia, su propia inmanencia, que es en la que se apoya la constitución intencional, el tender intencionalmente una vivencia hacia su objeto. Señala muy certeramente en este punto que «no vemos sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no oímos sensaciones de sonido, sino la canción de la cantante, etcétera». (Ibid., p. 496). Queda con esta apreciación impugnada la distinción de Brentano entre el acto y el objeto al que refiere intencionalmente como dos términos que entran en relación en el seno de la consciencia. Eso que llamaba Brentano acto forma parte de la constitución inmanente de la consciencia y es ahí donde tiene lugar la intencionalidad,

donde se produce la referencia intencional a un objeto y donde se constituye intencionalmente el objeto.

En sexto y último lugar Husserl explica las confusiones en las que cae Brentano en la interpretación de la noción psicológica de percepción. Brentano distingue entre percepción interna y percepción externa según la cualidad de la evidencia. Dicho esto establece las asociaciones a las que aludimos en apartados anteriores, solo la percepción interna tiene la cualidad de la evidencia, ésta se corresponde con la conciencia interna y a su vez, todo fenómeno psíquico va acompañado, por tanto, de la conciencia interna. El error de Brentano, según Husserl, consiste en que no comprende adecuadamente el sentido de la palabra percepción. Su confusión consiste en tomar por objetos externos los contenidos de conciencia presentantes de los mismos. El sentido propio de la palabra percibido se refiere a los objetos externos y el impropio a los contenidos que presentan dichos objetos. Al mezclar ambos sentidos Brentano, afirma Husserl, hace partícipes a los contenidos presentantes de los objetos de las mismas ilusiones, engaños y falibilidad que puede sufrir la percepción de los objetos externos. Ambos, contenidos presentantes y objetos externos, quedan designados como fenómenos físicos.

Este curso de argumentación lleva al error de postular la evidencia solo de los fenómenos psíquicos, es decir, de aquellos que contienen intencionalmente un objeto. Los fenómenos físicos no pueden ser en el planteamiento de Brentano afirmados con evidencia. Sin embargo, objeta a esto Husserl que «puedo dudar de que exista un objeto externo, o que sea exacta percepción alguna referente a tal objeto; pero no puedo dudar del contenido sensible de la percepción en cada caso». (Ibid., p. 773). Para Husserl hay percepciones evidentes tanto de contenidos físicos como de contenidos psíquicos y aquí se distancia claramente de Brentano. El centro de la discusión se sitúa en lo que Husserl denomina percepción adecuada y percepción inadecuada que analiza en la Investigación 6ª *Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento*. Para el fundador de la fenomenología no está justificado relacionar percepción interna y externa con evidencia y falta de la misma correlativamente. El primer par de conceptos se define más bien por los fenómenos psíquicos y los físicos, mientras que a la evidencia y la no evidencia corresponde lo que Husserl denomina percepción adecuada y percepción inadecuada. La primera de ellas es aquella cuya intención perceptiva se refiere exclusivamente al contenido presente en realidad a ella, mientras que la segunda es una

percepción cuya intención, explica Husserl, no encuentra cumplimiento en el objeto presente, sino que sirve para que la atención tienda hacia otro objeto trascendente. De este modo en el primer tipo de percepción, la adecuada, el contenido de la sensación y el objeto de la percepción coinciden, en el segundo contenido y objeto no coinciden, puesto que el contenido sirve de base para representar lo que él mismo no es. Con otras palabras aclara Husserl que «no puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente; justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos» (Ibid., p. 775). Así, pues, una percepción es adecuada cuando el objeto intencional está plenamente focalizado en la consciencia, cuando apercibimos que lo percibimos. Mientras que una percepción es inadecuada cuando el contenido de la percepción y el objeto intencional no coinciden. Las percepciones inadecuadas constituyen intenciones parciales que tienden hacia algo trascendente o hacia la constitución de un objeto intencional. Con esto Husserl zanja su polémica con Brentano. La evidencia se puede dar tanto en los fenómenos psíquicos como en los fenómenos físicos. Esto es así porque el criterio de la evidencia para distinguir los fenómenos psíquicos no es el más preciso. Este criterio es sustituido por el de percepción adecuada y percepción inadecuada, en la primera la intención está completa, realizada, mientras que en la segunda no se da dicha completitud, representa más bien momentos o intenciones parciales, por eso su contenido y el objeto intencional no coinciden. La distinción de Husserl entre percepción adecuada y percepción inadecuada atraviesa la distinción de Brentano entre percepción interna y percepción externa y, por lo tanto, la consecuente distinción entre lo psíquico y lo físico.

Husserl no hace otra cosa más que impugnar por completo la división de Brentano entre fenómenos psíquicos y físicos. Esta división tiende a clasificar las vivencias entre aquellas que son actos y no actos y, del mismo modo los fenómenos entre aquellos que son físicos y aquellos otros que son exclusivamente psíquicos. Los primeros consistirían en objetos, propiedades y relaciones y los segundos irían unidos a la conciencia de un yo. Con la reorientación de la psicología descriptiva hacia el concepto de *vivencia* Husserl reconoce que dentro de las vivencias pueden acontecer tanto fenómenos psíquicos como físicos, que ambos pueden ir acompañados de evidencia y entran por igual en el estudio de la consciencia. Aún reconociendo la

validez de la característica atribuida como rasgo distintivo a los fenómenos psíquicos por Brentano, Husserl se ve obligado a ampliar el reducido margen de acción del concepto de fenómeno psíquico por el de vivencia. Así mismo, la intencionalidad no es simplemente la presencia de un objeto intencional en la consciencia. La tarea de analizar críticamente la intencionalidad se convierte en Husserl en un proyecto de dimensiones gigantescas. La intencionalidad no consiste ya en el objeto inmanente, sino el objeto intencional. Las vivencias intencionales o actos que constituyen este objeto conforma una amplia gama de modos en los que la consciencia se puede dirigir a su objeto, por eso distingue Husserl entre contenidos de la consciencia y actos de la percepción, entre contenido vivido y objeto percibido, entre actos fundamentantes y actos fundados, etc. Por otro lado sostiene, consecuentemente con su eliminación de la noción de objeto inmanente, el error de tratar de comprender la intencionalidad de un modo relacional entre actos y objeto o entre yo y objeto. La intencionalidad en las *'Investigaciones Lógicas'* se aproxima más que en ningún otro momento precedente a la descripción fenomenológica de la consciencia humana. No es de extrañar que esta obra sea considerada como la obra fundacional de la fenomenología. Husserl afirma aquí «Fenomenología quiere decir, por consiguiente, la teoría de las vivencias en general y, encerrados en ellas, de todos los datos, no sólo reales, sino también intencionales, que pueden mostrarse con evidencia en las vivencias». (Ibid., 772).

Después de haber repasado la transformación crítica que sufre la psicología tras la irrupción de Brentano en el panorama de la Psicología fisiológica y experimental, tras comprender como revitaliza el uso del concepto de intencionalidad en la explicación y delimitación de los fenómenos psíquicos y, finalmente, una vez que hemos ubicado la intencionalidad en un lugar preeminente en la descripción de la consciencia en la obra considerada el inicio de la fenomenología, estamos ya en disposición de abordar con garantías el desarrollo de la noción de intencionalidad en las principales obras de Husserl y comprender el giro que sufre la misma en el pensamiento heideggeriano.

2. Edmund Husserl: La intencionalidad en la consciencia.

*“Consciencia de algo es una expresión muy comprensible
de suyo y sin embargo sumamente incomprensible a la vez”
-Edmund Husserl-*

Todo el periplo recorrido hasta aquí nos ha hecho visible las diversas formas, casi innumerables, en las que el tema de la intencionalidad puede ser tratado. Desechamos desde la introducción las aproximaciones naturalistas y cognitivistas y nos adentramos en los orígenes de este término fenomenológico. Decir que la intencionalidad es un término fenomenológico es admitir que se ha convertido en un concepto esencial en la descripción de la consciencia que esta disciplina pretende. Husserl apuesta decididamente, tras sus críticas a Brentano, por el estudio fenomenológico de eso que es la intencionalidad. Si bien hay que advertir que todas las críticas a Brentano reseñadas en el apartado posterior están extraídas de su obra temprana (un momento en el que la fenomenología estaba en ciernes) *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) —a partir de ahora 'IL'—, esta obra puede ser considerada tanto la obra fundacional de la fenomenología como el 'germen' mismo de la fenomenología posterior. Entrecomillamos la palabra porque las posiciones que Husserl sostendrá en obras posteriores como *La idea de fenomenología* (1907) —a partir de ahora 'IF'—, *Ideas I* (1913) —a partir de ahora 'IDI'—, *Filosofía como ciencia estricta* (1911) —a partir de ahora 'FCE'—, *Meditaciones cartesianas* (1931) —a partir de ahora 'MC'— o la *Crisis de las ciencias europeas* (1936) corrigen, matizan y desechan algunos de los presupuestos en los que se basaba esta obra. Esta evolución en la fenomenología husserliana y, más concretamente, en la propia noción de intencionalidad son el objeto de análisis de los siguientes apartados.

El *a priori* de todos los desarrollos fenomenológicos es lo que se conoce como *reducción fenomenológica*. El método fenomenológico solo es posible a través de la reducción porque lo que fenomenológicamente se muestra a la consciencia solo se “ve” una vez que la actitud natural ha quedado reducida. En el cotidiano existir estamos tan completamente inmersos en el fluir de las operaciones de la consciencia, en el mundo mismo en el que existimos que no tenemos posibilidad de reflexionar sobre dicha actividad consciente. La *epoché* fenomenológica permite esa operación de vuelta sobre

nosotros mismos, sobre nuestra consciencia, para fijar la mirada allí y ver qué ocurre. La reducción es el *a priori* metodológico de la fenomenología, sin ella no es posible la fenomenología. La reducción detiene el fluir de las vivencias y del mundo natural, posibilitando ese momento de vuelta sobre la actividad consciente. Se puede señalar, como el propio Husserl hace, que tras la reducción fenomenológica el yo se desdobra obteniendo como resultado un «yo reflexionante y un yo objeto de reflexión» (cf. Vigo, 2003, p. 107), o también podríamos señalar una consciencia reflexiva que observa y otra consciencia operativa que actúa. De un modo u otro la figura que más claramente puede expresar lo que ocurre en la reducción es ese movimiento de exterioridad por el que el sujeto observa desde su “estar fuera” lo que ocurre en la consciencia, o dentro, sin tomar partido por ninguna de las suposiciones o implicaciones que conllevan las propias operaciones de la consciencia. De ningún modo este giro reductivo se limita a un giro posicional o espacial que señale tan solo un punto de vista nuevo con el que observar el mundo natural (aquel que no se posiciona sobre la existencia o inexistencia del mismo, ni el resto de tesis que implican la actitud natural tanto prácticas como teóricas), lo verdaderamente relevante de este nuevo enfoque es que –según señala Husserl repetidas veces a lo largo de su obra– tras la reducción queda un residuo fenomenológico y este no es otro que la consciencia pura o trascendental, que no es sino el ámbito propio de estudio de la fenomenología.

Si existe, entonces, la posibilidad de estudiar la consciencia al margen del mundo y la actitud natural con la que nos posicionamos ante el mismo, es forzoso que la misma noción de intencionalidad, que señala ese carácter peculiar de la consciencia de ser consciencia de algo, pueda ser también analizada fenomenológicamente, es decir, suspendiendo la actitud natural. La intencionalidad es el espacio en el que vive la consciencia, pero este espacio está dado por la actitud natural, en todo momento la *intentio* apunta a su contenido a su objeto. Nos encontramos aquí con una paradoja: la misma *epoché, conditio sine qua non* de la fenomenológica, atraviesa conceptualmente toda la noción de intencionalidad tensando su comprensión. Si la intencionalidad expresa la peculiaridad de la consciencia y, por otro lado, el objeto de estudio de la fenomenología es la consciencia pura o reducida, forzosamente estamos impelidos a admitir, si no queremos incurrir en contradicción con los presupuestos de base de Husserl, que debe ser posible una comprensión pura de la intencionalidad, con otras

palabras, una intencionalidad también sometida a la suspensión de la actitud natural. Una intencionalidad que pueda ser sujeto de una consideración exclusivamente ideal.

2.1. El *a priori* de la intencionalidad husserliana: *la epoché*.

El estudio de la intencionalidad en Husserl debe ir precedido de una consideración de aquello en lo que consiste concretamente la reducción fenomenológica. Fundamentalmente, como ya hemos señalado, la reducción es suspensión de la actitud natural, es decir, de aquella actitud que nos lleva a admitir una innumerable cantidad de tesis acerca del mundo, de los objetos y de la existencia de ambos para poder lidiar con la realidad. Hay que recordar que Husserl ya señalaba en '*FCE*' que la causa de todos los errores de la psicología moderna no se debía a otra cosa que a la reiterada actitud naturalista que imponía su método al resto de disciplinas, según esto la psicología no habría hecho otra cosa más que tratar de imitar a las ciencias naturales. El naturalismo en la psicología desemboca en la naturalización de la consciencia y la naturalización de las ideas. La naturalización de la consciencia conlleva, también, la naturalización los datos intencionales inmanentes a la misma. Para el naturalista la naturaleza entera, incluyendo la consciencia puede ser considerada como una unidad del ser espacio-temporal. El naturalista solo ve naturaleza y ante todo naturaleza física. Ante este planteamiento Husserl subraya que la naturalización de la consciencia lleva al absurdo de naturalizar algo cuya esencia excluye el ser como naturaleza. En la consciencia solo se muestra el ser como fenómeno y este ser no está sujeto en ningún caso a los modos de estudio del naturalismo y el empirismo tradicional. Según esto estudiar la consciencia fenomenológicamente implica comprender que cada acto de consciencia es también "consciencia de" y que, por lo tanto, al estudio de la esencia de la consciencia pertenece el estudio de la significación y la objetividad como tal, lo que conduce forzosamente a una reflexión sobre los modos de *ser-mentado* y *ser-dado* en la consciencia el mundo.

Esos datos intencionales inmanentes a la consciencia, esa diversidad de modos de *ser-mentado* o *ser-dado* un objeto en la consciencia son accesibles solo a través de la reducción fenomenológica que pone en suspenso la actitud natural haciéndonos visible la forma de significar, objetivar, nombrar, etc. que tiene la consciencia. Es precisamente por esta razón que Husserl se esforzará sobremanera en esta obra de carácter

programático en diferenciar nítidamente entre psicológica y fenomenología. La fenomenología se ocupa de la consciencia pura, de la conciencia en la actitud fenomenológica, mientras que la psicología se ocupa de la consciencia empírica, de la conciencia en la actitud natural. Señala Husserl que con esta distinción

daremos en una ciencia de cuyo enorme alcance no se han dado cuenta aún los contemporáneos que, en verdad, es una ciencia de la consciencia y no es, sin embargo, psicología: una fenomenología de la consciencia en oposición a una ciencia natural de la consciencia. (Husserl, 2014, p.7).

Es fácil encontrar en este envite de Husserl contra la psicología empírica similitudes con algunas de las polémicas que ya enfrentaron a Brentano con algunos de los presupuestos de la *Psicología experimental*. Esta lucha contra el psicologismo lleva también a considerar la reducción desde una nueva perspectiva; la *epoché* indica Husserl en 'MC' inhibe la validez del ser del mundo objetivo, inhibe el valor del ser de todos los hechos aperecidos objetivamente, pero inhibe además el yo psicológico, puesto que el yo que medita en la *epoché* no es el yo psicológico. Apunté en el epígrafe anterior que tras la *epoché* se podía considerar que el yo quedaba desdoblado en un yo observador y otro actuante, también decíamos en una conciencia reflexiva y una operativa, pues bien, la reducción deja al margen la conciencia operativa y el yo actuante y obtiene como resultado de esta suspensión que la operación de vuelta reflexiva sobre las operaciones de la propia consciencia debe ser independiente cualquier consideración sobre el yo psicológico particular. Aclara Husserl esto diciendo que «Ese yo y la vida del yo que me queda necesariamente en virtud de tal *epoché* no es un trozo del mundo, y decir 'yo soy, ego cogito' no significa ya: 'Yo, este hombre, soy'». (Husserl, 1986, p. 35). Así, la reducción no solo nos lleva a poner entre paréntesis el mundo, sino el propio yo psicológico que somos. Unas líneas más abajo señala Husserl que «Por la *epoché* fenomenológica yo reduzco mi yo natural humano y mi vida psíquica –el reino de mi experiencia psicológica de mí mismo- a mi yo fenomenológico-transcendental, al reino de la experiencia fenomenológico-transcendental de mí mismo» (Ibid., p. 36).

La reducción fenomenológica nos pone entonces ante la suspensión del mundo, de la actitud natural, de nuestro yo psicológico y en definitiva de todo aquello que no

pertenezca a un análisis puramente inmanente de aquel amplio campo señalado por Descartes, la certeza apodíctica del cogito: la subjetividad trascendental. Según esto podemos entender que el ego trascendental es el lugar último de toda validez y de toda mostración. Este yo trascendental se configura como fundamento del mundo en la actitud natural, y el mundo a su vez presupone al yo trascendental.

El papel de la reducción es, como venimos diciendo, fundamental para el desarrollo de la fenomenología, no solo señala el espacio a estudiar por la fenomenología, sino que posibilita también el acceso a dicho espacio y se constituye como *a priori* metodológico del análisis. Todas estas referencias y explicaciones de Husserl nos llevan a la consideración de que la consciencia tiene un ser propio que es el ser absoluto; por ser ella misma fundamento del mundo se yergue como el único ser absoluto, mientras el resto es ser relativo. Es este ser absoluto el que queda abierto al estudio tras la reducción. No obstante, según lo dicho hasta aquí, parece que puede hablarse de distintas reducciones. Aquella que pone en suspenso la existencia del mundo o reducción filosófica, aquella otra que trata de buscar lo eidético de la consciencia pura, reducción fenomenológica, y aquella otra que pone al descubierto el yo puro o trascendental, la reducción trascendental. En este sentido señala Husserl que «por ello hablaremos, e incluso preponderantemente, de reducciones fenomenológicas (aunque también y en vista a su unidad total, de la reducción fenomenológica en singular), o, bajo el punto de vista epistemológico, también de reducciones trascendentales». (Husserl, 1993, p. 76). Es fácil entender según esto que si comprendemos la reducción de un modo progresivo habrá que hablar de reducciones en plural, si queremos señalar su sentido unitario como método de la fenomenología habrá que hablar entonces de reducción fenomenológica y si, por último, queremos resaltar su valor epistemológico al poner al descubierto esa estructura de ser de la consciencia pura, deberemos referirnos a la misma como reducción trascendental.

En cualquier caso, sea cual sea el sentido que se le aplique a la reducción, ésta señala que la región pura de la consciencia tiene un ser propio que puede ser estudiado por sí mismo al margen del mundo y del propio yo psicológico. Invita esto, como señalé en el epígrafe anterior, a considerar la intencionalidad desde una doble perspectiva. La intencionalidad marca aquello en lo que la consciencia está volcada en cada momento. Pero ese objeto transitivo que señala la ocupación de la consciencia puede ser

considerado de un doble modo: desde la actitud natural consustancial al existir cotidiano en el que la consciencia está permanentemente ocupada y no hay cuestionamiento alguno del modo de darse los objetos o desde el residuo que queda tras la reducción fenomenológica. Es decir, la intencionalidad es aquello que la consciencia percibe, desea, sueña, imagina, representa, con todas sus presuposiciones e implicaciones, pero la intencionalidad consiste también en todas aquellas estructuras trascendentales inmanentes al propio ser de la consciencia que permiten que la consciencia pueda hacer todas esas cosas, que permiten en definitiva la trascendencia de los objetos. Así, la tensión a la que queda sometida la intencionalidad tras el a priori metodológico de la reducción consiste en que la misma intencionalidad puede ser considerada desde dos pares conceptuales antitéticos de los que se sirve Husserl a lo largo de su obra para llevar a cabo sus análisis: el primero hechos y esencias, el segundo inmanencia y trascendencia. Los hechos y la trascendencia caen del lado del mundo y de los objetos considerados desde la actitud natural; la inmanencia y la esencia caen del lado de la consciencia considerada tras la reducción fenomenológica, es decir, como consciencia pura. Estos pares conceptuales hay que tenerlos muy presentes a la hora de adentrarnos en los análisis de la intencionalidad que hace Husserl en sus obras.

2.1.1-La intencionalidad en la '*V Investigación Lógica*'.

A la 5ª *Investigación* le dio Husserl el título siguiente: *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos*. Apunta este título muy concretamente a aquello que nos ocupa, la intencionalidad de la consciencia. Por otro lado, la inclusión del concepto de vivencia señala esa corrección a la que aludimos en el apartado 1.2.3 que llevo a Husserl a considerar el concepto de vivencia más adecuado a la hora de estudiar la consciencia que el de fenómeno corrigiendo los malentendidos en el uso de la palabra de los que fue presa Franz Brentano. Obviamente, no todos los fenómenos son intencionales. Sólo aquellas vivencias sobre las que tenemos la posibilidad de volvernos reflexivamente, o dicho de otro modo, que se pueden convertir en objetos de otras vivencias son intencionales. Esta afirmación anticipa ya una solución a alguna de las cuestiones que se plantearon en la introducción a este estudio, concretamente aquella que aludía a la necesidad de comprobar la fiabilidad de esa conexión que nos conducía de forma casi automática a conectar consciencia con intencionalidad y ésta, a su vez,

con autoconsciencia. Aquí Husserl afirma que hay fenómenos que no son intencionales y sirven, meramente, como componentes o ingredientes en la constitución de un objeto intencional. De entre la infinidad de experiencias que puede tener la consciencia en un instante, habrá algunas que pasen completamente desapercibidas, otras que residan en un horizonte de realidad oscuramente indeterminada (cf. Husserl, 1993, p. 65), lo que Husserl denominaría 'halo' de campo de nuestras percepciones actuales, otras que sean tan solo componentes de un objeto intencional constituido y otras que efectivamente se configuren como vivencias intencionales.

Lo significativo de la vivencia de cada acto, nos dice Husserl en esta investigación, reside en ser vivencia intencional. Pero antes de aclarar que es una vivencia intencional es necesario repasar los tres conceptos de consciencia que considera Husserl en el § 1. *Multivocidad del término consciencia*. Según Husserl el término consciencia refiere básicamente a tres cosas distintas:

- a la consistencia fenomenológica real del yo empírico.
- a la percepción interna de las vivencias psíquicas propias.
- a un nombre colectivo para referirnos tanto a los actos psíquicos como a las vivencias intencionales.

De estas tres definiciones aclara Husserl que la más primitiva es la segunda. De cara a los análisis que realiza se sirve principalmente de la tercera noción de consciencia. Por otro lado, en esta 5ª investigación no aparece todavía plenamente desarrollada la teoría de la reducción fenomenológica, aunque se pueden apreciar aquí notables intentos de aislar o reducir lo fenomenológico, dejando al margen la actitud natural. Habla ya en estas líneas de un enfoque fenomenológico puro de la vivencia «de tal suerte que quede eliminada toda referencia a una existencia empírico-real». (Husserl, 2009, p. 476). Distingue Husserl entre el concepto popular de vivencia y el concepto fenomenológico. El primero de ellos se referiría a la vivencia asociada al yo empírico, mientras que el segundo se referiría a la vivencia asociada a la consciencia. Abandona Husserl también la teoría Kantiana del *yo puro* (síntesis de apercepción trascendental) y se enfrenta a la tesis del *yo conscio* de P. Natorp según la cual el yo no puede ser percibido porque sería convertido, entonces, en objeto de percepción. Tomar al yo como

objeto de percepción no es posible según Natorp, puesto que el yo se encuentra fundido en cada uno de sus actos con su propio objeto de percepción resulta inviable la percepción del mismo. Ante este *yo conscio* irrepresentable Husserl propone únicamente la existencia de un *yo empírico*. Afirma Husserl que no puede defender la existencia de ese yo primitivo, declara «he de confesar que no logro encontrar de ninguna manera ese yo primitivo, centro necesario de referencia». (Ibid., 485). La referencia al objeto se da a través del yo empírico y del sujeto empírico al completo, este yo además puede ser objeto de autopercepción sin dificultad, «la autopercepción del yo empírico es una experiencia de todos los días, que no ofrece dificultades de comprensión». (Ibid., p. 486). Es en el yo empírico, en el cuerpo del yo, en el yo como persona espiritual y en el sujeto empírico al completo en el que tienen lugar las vivencias intencionales. Estas afirmaciones de Husserl nos sitúan en el tercer concepto de conciencia de los dados, a saber, consciencia como nombre colectivo que refiere tanto a actos psíquicos como a vivencias intencionales. Por lo demás, afirma también en esta *5ª investigación* que hay seres reales e ideales, el criterio para distinguir entre ambos es que los primeros son temporales mientras que los segundos se caracterizan por ser atemporales. Según esto, una descripción fenomenológica sería, como señala García Baró (1986), «aquella que por atenerse a lo dado absolutamente, no toma cuenta el objeto, el contenido intencional, sino sólo y exclusivamente la vivencia, el contenido ingrediente de la conciencia» (p. 47).

Se puede notar que algunas de las tesis de esta *5ª Investigación*, aún siendo distintas a los posteriores desarrollos de la fenomenología ya empezaban a marcar el camino que Husserl continuaría en las obras posteriores: no habla de reducción fenomenológica en ningún momento, pero cita en repetidas ocasiones la noción de vivencia pura y estudio fenomenológico puro de la vivencia. Renuncia a la teoría *del yo puro* kantiano como síntesis de apercepción trascendental pero, sin embargo, recurre puntualmente a un *yo fenomenológico puro* como fundamento del *yo empírico*, es ese *yo puro* el que constituye intencionalmente al *yo empírico*. Para Husserl el contenido del *yo empírico* puede ser aprehensible de un modo fenomenológicamente puro. Estas ideas le llevan a admitir nuevamente en *IDI* y en *MC* un *yo puro* absoluto o *ego trascendental*. Por último, hay ya una primera referencia a ese mundo eidético, en el que se basa la consciencia pura en sus obras posteriores, en su distinción entre seres reales e

ideales. Esta distinción se puede registrar especialmente en la división que hace en el mismo seno de la intencionalidad entre contenido intencional y contenido real. Estas divisiones apuntan a esa tensión entre inmanencia y trascendencia presente en todas las explicaciones que Husserl elabora sobre la noción de intencionalidad. La complejidad del tratamiento de la intencionalidad en esta 5ª *investigación* es acusada y requiere, por eso, que avancemos paso a paso.

Husserl parte de una diferenciación que hay que tener presente en todo momento, la que establece entre el contenido vivido y el objeto percibido. Sostiene que ambos son cosas distintas. Los contenidos vividos son las sensaciones expositivas, mientras que los actos o vivencias intencionales se refieren a la intención aperceptiva en la consciencia. Es decir, aquella que nos lleva a atender a una vivencia y no a otra. Expone como ejemplo aclaratorio aquel individuo que escucha una palabra en un idioma desconocido, solo escucha sonidos, mientras que otro que conoce el idioma no se limita a los contenidos vivenciados, sino que su intención aperceptiva extrae un significado del lenguaje, este no aparece como una amalgama de sonidos sin sentido. Aclara Husserl que «vemos entonces intelectivamente que el ser contenido sentido es muy distinto que el ser objeto percibido, el cual es presentado por el contenido pero no es consciente realmente». (Husserl, 2009, p. 501). Redundando en lo mismo señala Husserl también que son «vividos, pues, muchos contenidos, mientras que percibido un solo un objeto». (Ibid.). Por otro lado, usa Husserl el concepto de acto y vivencia de una forma prácticamente intercambiable. Los fenómenos pueden ser compartidos por cualquier clase de actos o vivencias. Así, los fenómenos pueden referirse a recuerdos, percepciones, fantasías, deseos, representaciones, etc. Esta referencia depende del carácter de acto. Es por esto que sugiere Husserl sustituir la palabra consciencia en alguna ocasión por la expresión de referencia intencional o la de vivencia. En cualquier caso las tesis que parece haber planteado ya Husserl con toda claridad son que en la descripción fenomenológica se hace necesario separar de forma nítida el contenido vivenciado del objeto intencional. Además, admite que tanto las vivencias concretas como los objetos pueden ser analizados atendiendo a sus partes componentes. Estas partes, por lo demás, están separadas. Define Husserl vivencias como los «acontecimientos reales que cambiando de momento a momento, vinculados unos con

otros muy variamente constituyen la unidad de la consciencia». (García Baró, 1986, p. 46).

Es coherente, según lo dicho hasta aquí, que para Husserl toda la variedad de la consciencia reside en el contenido o en la referencia intencional. La consciencia no vendría a ser más que la complejión de las vivencias, pues la vivencia es el mentar el mundo. Se hace necesario ahora ahondar en la noción de vivencia intencional y sus partes tal y como la describe Husserl.

Como venimos señalando una distinción fundamental para la comprensión de la intencionalidad tal y como la conceptualiza el Husserl de la *5ª investigación lógica* es la que se establece entre el contenido real y el contenido intencional. El contenido real se refiere al contenido fenomenológico real de un acto (la totalidad de sus partes), mientras que el contenido intencional se refiere a las intelecciones –sostiene Husserl– de la fenomenología pura que se aplican a estas consistencias reales que provienen del contenido real. Para delimitar con más precisión esta distinción fronteriza que realiza Husserl entre contenido real y contenido intencional podemos añadir que el primero se sitúa el plano de las ciencias empíricas y la psicología descriptiva, mientras que el segundo se ubica en el plano de eso que Husserl comienza a denominar fenomenología pura. El mismo Husserl refiere en una nota a la dificultad de esta distinción y como en la primera edición de las *'IL'* se usaba la expresión 'contenido real o fenomenológico' aclarando que tanto el adjetivo 'fenomenológico', como el adjetivo 'descriptivo' eran entendidos exclusivamente con referencia a los componentes reales de las vivencias. Pero este planteamiento en los análisis cambia, como el propio Husserl indica en la nota citada, la 27ª, de la edición que se maneja

Esto responde al natural punto de partida, el del plano psicológico. Pero al reflexionar repetidamente sobre las investigaciones llevadas a cabo y al considerar más profundamente los temas tratados –en especial a partir de aquí–, se hace cada vez más sensibles que la descripción de los objetos intencionales, como tales, (tomados como son conscientes en la vivencia de acto concreta), representa otra dirección, la dirección de las descripciones puramente intuitivas y adecuadamente realizables, frente a la de los componentes reales de los actos. Y esa dirección también debe ser designada como fenomenológica. (Husserl, 2009, p. 511).

Una vez más, aparece aquí perfilada esa tensión presente en el seno de la explicación de aquello que es la intencionalidad y que la lleva a oscilar desde la trascendencia a la inmanencia; desde los datos reales de la consciencia, el contenido real, hasta el plano fenomenológico puro (descripciones puramente intuitivas en este caso); desde los hechos a las esencias; desde los contenidos vivenciados hasta la aprehensión objetivante de los mismos por parte de la consciencia.

Se hace, pues, absolutamente necesario distinguir entre contenido real y contenido intencional de una vivencia. Dentro de todo *acto intencional* o *toda vivencia intencional* podremos distinguir siempre su contenido real y su contenido intencional. Matiza Husserl que

Contenido en sentido *real* es la pura y simple aplicación del concepto más general de contenido (del válido en todas las esferas) a las vivencias intencionales. Al oponer, pues al contenido real el *intencional*, ya esta palabra indica que se toma en cuenta la peculiaridad de las vivencias intencionales o de los actos como tales. (Husserl, 2009, p. 513).

Ahora bien, Husserl enumera distintos modos de entender ese contenido intencional de las vivencias, tres conceptos, en definitiva, de contenido intencional: el objeto intencional del acto, la materia intencional del acto (que se opone a su cualidad intencional) y por último su esencial intencional. Puesto que cualidad intencional se opone a materia intencional concluiremos que son cuatro los conceptos o modos de entender ese contenido intencional de la vivencia. Tenemos, por tanto, objeto intencional del acto (vivencia), materia intencional del acto (vivencia), cualidad intencional del acto (vivencia) y esencia intencional del acto (vivencia).

En primer lugar, encontramos el objeto intencional del acto. Defiende Husserl que en todo acto es representado un objeto y, como tal, este objeto está sujeto a diversas intenciones. Cada intención se refiere al objeto, lo *mienta* de un modo u otro. El objeto puede ser presa de una intención judicativa, afectiva, apetitiva, perceptiva, etc. Hay, también, actos parciales y actos totales. El ejemplo al que alude Husserl es la percepción de un cuchillo sobre la mesa, que nos lleva a señalar nominalmente: 'el cuchillo está sobre la mesa'. Según Husserl el objeto del acto total sería el cuchillo, el objeto del acto parcial sería la mesa. El cuchillo es el objeto sobre el que se enuncia algo, se juzga algo,

en este caso una relación de posición sobre la mesa. Pero, en último lugar, el acto tiene por objeto pleno y total, no el cuchillo, ni la mesa, sino una situación de hecho sobre la que se juzga y que puede ser representada como idéntica en una representación. Así, las vivencias o los actos señalan a objetos intencionales, refieren a los mismos. Pero dentro de los actos se pueden distinguir actos simples y compuestos, fundados y fundamentantes. Los actos parciales se integran en un acto total unitario. Los actos parciales son «actos inherentes como partes del acto complejo» (Ibid., p. 514). Así la función del acto total consiste en la «unitariedad de la referencia intencional» (Ibid., 2009, p. 515). El acto total sería aquel en el que vivimos preferentemente, aquel en el que reside la vivencia intencional, los actos subordinados son aquellos en los que se da la vivencia intencional pero solo en la medida de su importancia para la constitución del acto total. En este sentido, dice Husserl, es el carácter de acto que despliega mayor actividad el que abarca la unidad de todos los actos parciales constituyéndose en acto total. En relación a esto hay que señalar que hay múltiples combinaciones en las que unos actos se pueden enlazar con otros, en la que unos actos parciales se pueden integrar en otros totales, en definitiva, innumerables modos en los que unos actos pueden fundamentarse en otros que los hacen posible en concreto, modos que, advierte Husserl, la investigación sistemática y psicológico descriptiva todavía no ha analizado y estudiado en profundidad pues no está más que comenzando su estudio. Destaca en este punto el papel de la atención, pues es ella justamente la que nos hace pasar de un acto a otro peregrinamente. Por otro lado, en los actos compuestos desempeña un papel fundamental como factor que destaca unos caracteres de acto y no otros. Aquello a lo que atendemos son los objetos intencionales, pero el modo en que atendemos o referimos a dichos objetos dependen de los caracteres de acto, y de aquello que la atención destaca.

Manifiestamente nos hallamos aquí ante un caso de un hecho general, no aclarado todavía suficientemente a pesar de todos los esfuerzos, el hecho de la atención. No hay seguramente nada que haya impedido tanto el recto conocimiento sobre este punto como el desconocer la circunstancia de que al atención es una función selectiva propia de los actos, en el sentido anteriormente precisado de vivencias intencionales; y que, por ende, no cabe hablar de su comprensión descriptiva mientras se confunda el ser vivido, en el sentido de la simple existencia de un contenido en la conciencia, con el objeto intencional. (Ibid., 2009, p. 519).

Llegamos así al segundo modo posible de entender el contenido intencional: la materia del acto y también al tercero, la cualidad de acto. Dijimos que, en aras de la claridad expositiva, separaríamos en el análisis la materia de acto y la cualidad del mismo. Tal y como señala Husserl el factor que lleva a destacar unos caracteres de acto y no otros es la atención. El referirse a un objeto es una peculiaridad inherente al contenido esencial de las vivencias. Las vivencias tienen esa peculiaridad y por eso las llamamos por definición vivencias o actos intencionales. Ahora bien, las vivencias refieren al objeto intencional de una manera concreta, así el carácter de acto determina esta manera de referirse al objeto intencional, el acto puede ser preferentemente judicativo, representativo, afectivo, apetitivo, etc. Por otro lado, el objeto intencional de los actos constituye su materia y el modo exacto en que el carácter de acto refiere al objeto. Husserl pone el ejemplo de dos actos judicativos completamente distintos:

-2 x 2 = 4

-Ibsen es considerado el principal fundador del moderno realismo en el arte dramático.

Ambos ejemplos son juicios, pero tienen un contenido distinto que determina la forma en la que el carácter de acto refiere a ellos, este concepto de contenido es el de materia intencional del acto. La cualidad por otro lado, se refiere a aquello que hace de un juicio una afirmación o, por ejemplo, de la representación de una misma situación objetiva, un deseo, una pregunta, una afirmación, etc. Husserl sostiene aquí

La cualidad solo decide si lo representado ya en un modo determinado es presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etcétera. La materia debe ser para nosotros, pues, aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación que no solo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta. (Ibid., p. 523).

Husserl en obras posteriores abandona esta terminología y adopta otra más sencilla, especialmente en el caso de la materia y la cualidad del acto puede apreciarse cierta ambigüedad con el carácter de acto y los distintos modos de referencia

intencional, así, como al hablar de cualidad intencional, parece confundirse esta con los distintos tipos de actos intencionales que pueden llevarse a cabo. En cualquier caso Husserl aclara esta situación afirmando que «la cualidad de acto es sin duda alguna un momento abstracto del acto, que sería absolutamente inconcebible separado de toda materia». (Ibid., p. 524). Es precisamente por esta indisolubilidad de materia y cualidad del acto por lo que los dos en su unión dan acceso al cuarto elemento en análisis de la intencionalidad: la esencia intencional. Husserl sostiene que materia y cualidad de acto son dos componentes sin los cuales no se puede dar vivencia alguna y que la unión de ambos constituye. Afirma Husserl que dos sujetos tienen la misma representación cuando «la cosa se nos muestra en el mismo sentido de aprehensión o sobre la base de la misma materia» (Ibid., p. 525). Esto es muy importante pues para dilucidar el concepto que nos ocupa de esencia intencional. Puesto que aunque pueda haber diferencias fenomenológicas en las representaciones de un sujeto y otro, por ejemplo, dos juicios serían el mismo cuando todo lo que puede decirse válidamente sobre la situación objetiva juzgada según uno de los juicios, puede decirse según el otro, así la esencia intencional como unión de cualidad y materia, sería la misma para ambos juicios.

Así tenemos, en síntesis, que la intencionalidad de la consciencia en este primer Husserl de Investigaciones se ubica en un terreno de arenas movedizas en las que Husserl trata ya de prefigurar una comprensión eidética de la consciencia. Prueba de ello es su fundamental división entre el contenido real, situado en el plano empírico, y el contenido intencional, situado en el plano fenomenológico. No menos importante es advertir que toda vivencia de la consciencia tiene unos ingredientes '*reel*', son los componentes de la vivencia previos a la constitución del objeto intencional, estos componentes, datos o sensaciones expositivas son las que presentan el objeto, pero no son el objeto en sí. Así, toda vivencia o acto de la consciencia se podrá descomponer en sus partes y estas ser analizadas por separado. El objeto intencional solo se constituye una vez que tiene lugar la aprehensión objetiva por parte de la consciencia de esos datos expositivos. La constitución del objeto, por lo demás, es simultánea a la propia vivencia, al propio acto de consciencia. Entre los actos los hay parciales y totales, fundamentantes y fundados, siempre hay uno que se puede considerar el acto total o dominante al que están subordinado los demás. Este acto deviene en acto dominante porque su carácter de acto es el prioritario sobre los demás, por ejemplo en un juicio de una situación objetiva,

hay percepciones, suposiciones, expresión y finalmente el juicio sobre la situación, el carácter de acto dominante es el juicio. Hay multitud de formas de entretenerse unos actos con otros y como muy bien señala Husserl la investigación acerca de estos modos está sin desarrollar. Por último, en todo acto podemos identificar su materia y su cualidad, la materia determina la forma en que se lleva a cabo la aprehensión objetiva, y la cualidad no es otra cosa más que el tipo de intención que se lleva a cabo: perceptiva, expresiva, representativa, judicativa, volitiva, etc. Materia y cualidad, son inseparables en el seno del acto y constituyen la esencia intencional del mismo. Cuando dos actos coinciden en su misma esencia intencional, podemos decir que se trata de la misma vivencia intencional, aunque como muy bien apunta Husserl la esencia intencional no tiene porque agotar necesariamente el contenido fenomenológico de la vivencia. Es interesante resaltar, como Husserl señala en todo momento que la parte de los contenidos intencionales y el objeto intencional es meridianamente distinta a la parte de los contenidos 'reel' ingredientes de la consciencia. Al hacer esta meridiana distinción apunta ya Husserl a la posibilidad de un análisis exclusivamente eidético de la consciencia, pues las sensaciones expositivas son solo las que posibilitan la consciencia que, de por sí, tendría un ser propio que se pondría a actuar eidéticamente de forma paralela a la presentación de los contenidos ingredientes.

2.1.2-La intencionalidad en '*Ideas I*'.

Dice Husserl en el inicio del capítulo 3º de '*IDI*' casi de pasada y de forma inadvertida que «no se ha hecho prácticamente nada con decir y ver con evidencia intelectual que todo representarse se refiere a algo representado, todo juzgar a algo juzgado, etc.» (Husserl, 1993, p. 211) y señala así la cuestión central de la intencionalidad. En efecto, advertir, como hizo Brentano, que la consciencia es intencional no es más que señalar un campo de investigación, situarse en la orilla de un océano desconocido. La cuestión por desentrañar, el verdadero enigma, consiste en cuestionarnos todas aquellas preguntas que la misma noción de intencionalidad contiene en su interior: ¿qué es concretamente la intencionalidad? ¿cómo funciona? ¿cuáles son los mecanismos que la ponen en marcha? A algunas de estas preguntas trata de responder Husserl en '*IDI*'.

El planteamiento de 'IDI' parte ya de unas bases claramente definidas, a diferencia de los planteamientos de las 'IL' que se movían en ocasiones en una ambigüedad que afectaba tanto a la elaboración conceptual como a los propios fundamentos de los que partían los análisis. Husserl abarcó tal diversidad de temas y desde enfoques tan distintos en las 'IL' que, aún teniendo validez y vigencia como fuente intelectual a la que recurrir reiteradamente en variopintas investigaciones a realizar, en algunos aspectos muy concretos no tenía un procedimiento de investigación nítidamente estructurado. No obstante, la amalgama conceptual de Husserl se va aclarando y el mismo marca un nitidez un camino a seguir en sus investigaciones, así en la obra de 1907 'IF' marca el paso definitivo a la fenomenología concebida desde un punto de vista idealista. Esa tensión presente en la explicación de la intencionalidad en la *Investigación 5ª*, que obligaba a diferenciar entre los contenidos ingredientes, las sensaciones expositivas y los contenidos intencionales se expresa en la forma de una fenomenología entendida ya sin reservas como fenomenología trascendental. Decía Husserl en la obra citada:

Lo que en mis *Investigaciones lógicas* se llamaba fenomenología psicológica descriptiva concierne, sin embargo, a la mera esfera de las vivencias en lo que hace a su contenido ingrediente. Las vivencias son vivencias de yo que viven, y en esta medida, están referidas empíricamente a objetos de la naturaleza. Más para una fenomenología que quiere ser gnoseológica, para una doctrina de la esencia del conocimiento (a priori) queda desconectada la referencia empírica. Surge así una fenomenología trascendental, que era propiamente la que se expuso en fracciones en las *Investigaciones Lógicas*. (Husserl, 1982, p. 17).

El objetivo es, pues, una fenomenología que quede desconectada de toda referencia empírica y posibilitar así sus aspiraciones gnoseológicas, convertirse en el fundamento del resto de disciplinas. Señalaba ya Husserl en 'IL' lo siguiente en referencia a esa relación antitética entre inmanencia y trascendencia

Es indiferente para esta distinción –lo advierto expresamente una vez más–, la posición que se tome frente a los problemas de lo que constituya el ser objetivo, el ser verdadero y real ser del mundo o de otro objeto cualquiera y de cómo se defina el ser

objetivo como 'unidad' frente al ser pensado subjetivo como 'multiplicidad' e igualmente el sentido en el que se puedan oponer el ser inmanente y el ser trascendente metafísicamente considerados, etc. Trátese más bien de una distinción anterior a toda metafísica y que se halla en la puerta de una teoría del conocimiento o sea, que supone no haber dado respuesta a ninguna de las cuestiones que toda teoría del conocimiento está llamada a resolver. (Husserl, 2009, p. 504).

No quiere Husserl aquí decir más que la fenomenología se sitúa en ese ámbito abierto por la *epoché*, donde las presuposiciones de carácter metafísico quedan en suspenso. Sostiene que la fenomenología se queda a las puertas de una teoría del conocimiento, puesto que lo que se dirime en la fenomenología sería aquello que constituye la teoría del conocimiento, pero no la respuesta en sí a los interrogantes que puede plantear una teoría del conocimiento. Posteriormente, en su '*FCE*' (1911) ya reconoce abiertamente esa aspiración de fundamento que yace en la fenomenología al admitir que «la separación crítica de los métodos psicológico y fenomenológico señala que el método fenomenológico es el verdadero camino hacia una teoría científica de la razón y también hacia una psicología que satisfaga». (Husserl, 2014, p. 22). Todas estas correcciones van marcando el camino a lo que ya en '*IDI*' (1913) se presenta como una fenomenología trascendental que pretende describir eidéticamente la consciencia. Es decir, admite la existencia de un catálogo de esencias inmanentes a la consciencia que explicarían en sí mismas la realidad en su totalidad así como la producción y funcionamiento de las distintas disciplinas del conocimiento por parte del hombre. Señala Husserl en esta obra que

Dicho más exactamente: es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar dentro del ámbito de su universalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abarcarlas en lo que respecta a cuanto en ellas es visible con directa evidencia intelectual, o al menos tendría que serlo si ellas fuesen verdaderos conocimientos. (Husserl, 1993, p. 142)

Para Husserl la consciencia tiene un ser propio, y este ser propio del que habla Husserl marca el ámbito de estudio de la fenomenología, que se ubica en la inmanencia absoluta, es decir, en la consciencia pura. Señala Husserl en algunos momentos que

incluso si el ser del mundo no existiera, este ser propio de la consciencia no se vería afectado. Una vez que ha marcado nítidamente el campo de la fenomenología trascendental mediante la reducción y señalado que éste se ubica en la inmanencia absoluta de la consciencia frente a la trascendencia del mundo Husserl se dispone a desarrollar la fenomenología como ciencia eidética.

Decía pocos años antes Husserl, en su obra programática, en relación a los fenómenos, que el fenómeno muestra no el ser natural sino el ser que se da en el mismo fenómeno, tras el cual no hay otro. De otro modo, esta afirmación de Husserl viene a decir que cada fenómeno (vivencia de la consciencia) tiene un ser propio que puede ser considerado, conceptualizado e idealizado al margen de la propia vivencia. Afirmaba también «la contemplación y estudio de los fenómenos capta la esencia como ser esencial y en ningún modo postula la existencia». (Husserl, 2014, p. 18). Según esto el conocimiento de esencia que se deriva del estudio de los fenómenos en sí mismos no puede contener en ningún sentido una afirmación relativa a algún tipo de existencia individual. El estudio de los fenómenos significa, entonces, (y esto puede parecer un contrasentido) ver de otro modo que ver por experiencia. Pues lo que nos interesa de los fenómenos no son las propias vivencias reales y empíricas que los activan, sino la estructura esencial al ser de la consciencia que estos revelan. Se puede decir, usando otras palabras, que esa estructura eidética está ahí (contenida en la inmanencia de la consciencia) se den fenómenos (vivencias) que la activen o no. Así se entiende que Husserl insista en que conocer y comprender ese plano de esencias inmanentes puede llevarnos a comprender la totalidad de lo real, así como a fundamentar las distintas ciencias y, según el caso, resolver o replantear sus problemas, pues todas ellas sin excepción son explicables en términos de *eidōs* en la consciencia pura.

Después de esta exposición parece indiscutible que la tensión entre inmanencia y trascendencia, hechos y esencias sigue en '*IDI*' muy presente. El ámbito que verdaderamente interesa a Husserl es el esencial, la inmanencia, pero como veremos para analizar ese ámbito, para desarrollar sus análisis no puede prescindir por completo de la trascendencia del mundo de los objetos, ni de los hechos del mundo fáctico. Según Husserl, después de la desconexión el mundo como hecho desaparece y ante nosotros aparece el mundo como *eidōs*. Señala como ejemplos de seres eidéticos, abstraídos de la realidad natural y pertenecientes al ámbito de la consciencia pura la serie aritmética de

los números, o las figuras geométricas y sus relaciones. Desconectar el mundo a través de la reducción no significa desconectar estos seres ideales que están en la inmanencia. En un mismo sentido, se pueden obtener esencias de todas las vivencias. Dice Husserl «el ser que se trata de señalar no es otro que el de las vivencias puras, la consciencia pura con sus correlatos puros» (Husserl, 1993, p. 75).

Declara Husserl, de un modo similar al que lo hace en obras anteriores, que «es inherente a la esencia de todo '*cogito*' ser consciencia de algo» (Husserl, 1993, p. 82). En efecto el '*cogito*' cartesiano no hacía sino señalar desde su apodicticidad esa característica que venimos diciendo que es propia de la consciencia: la intencionalidad. Ahora bien, el '*cogito*' señalaba sin distinción, ni análisis ulterior alguno, todo tipo intención. Husserl comienza separando '*cogito*' de '*cogitatum*', es decir, la diferencia entre la vivencia y lo vivido, de otro modo, entre la percepción y el percepto. El fenómeno, la vivencia o el acto son siempre '*cogito*', aunque las esencias de la consciencia pura, como señala Husserl, pueden encontrarse, analizarse y extraerse tanto del '*cogito*' como del '*cogitatum*'. Esto conducirá a Husserl a acuñar dos de los conceptos más conocidos de su pensamiento *noesis* y *noema*. Le sirven ambos para conceptualizar claramente esa relación entre '*cogito*' y '*cogitatum*' y para simplificar en parte el aparato conceptual desarrollado en '*IL*' –del que el mismo Husserl reconoció que era demasiado artificioso e inútil para su propósito–, pero antes de adentrarnos en el análisis de este par conceptual, veamos como el Husserl de '*IDI*' comprende las vivencias.

Para tomar la esencia de la consciencia como tema de estudio hay que considerar que todo suceso individual tiene una esencia que puede ser apresable eidéticamente, y esta esencia a su vez puede ser objeto de investigación. Por lo tanto, todo el conjunto de vivencias puede estar sujeto a consideración según su esencia. No obstante del infinito conjunto de vivencias que podemos tener las hay de muchos tipos, sostiene Husserl aquí una definición de vivencia prácticamente idéntica a la que mantenía en '*IL*', afirma:

Por vivencia en el sentido más amplio entendemos todo aquello con que nos encontramos en la corriente de las vivencias; así, pues no sólo las vivencias intencionales, las *cogitationes* actuales y potenciales, tomadas en su plena concreción, sino cuanto ingrediente encontremos en esta corriente y sus partes concretas. (Husserl, 1993, p. 82).

Volvemos aquí, una vez más, a la idea que ya venía defendiendo Husserl desde la 5ª *investigación* que sostiene que no todas las vivencias (fenómenos) son intencionales. Todas las '*cogitationes*' potenciales que no han llegado a la actualización no son intencionales, del mismo modo advierte Husserl que no todo ingrediente en la unidad concreta de una vivencia intencional tiene el carácter fundamental de la intencionalidad, es decir, la propiedad de ser consciencia de algo (el ejemplo al que vuelve a recurrir aquí es el referido a los datos de las sensaciones). El blanco del papel, dice Husserl, es un contenido exhibidor, sostén de una intencionalidad, la percepción del papel, pero como contenido ingrediente en sí mismo no puede ser considerado intencional. La novedad aquí es que, aún reconociendo la multitud de tipos de fenómenos que se pueden distinguir antes de alcanzar el estrato de la intencionalidad defiende sin embargo que «toda *cogitatio* puede convertirse en objeto de la llamada percepción interna, y ulteriormente en un objeto de valoración reflexiva» (Husserl, 1993, p. 85). Con esto quiere decir Husserl que aunque la intencionalidad se ubique en un estrato de consciencia superior bajo el cual se acumulan y aglutinan multitud de vivencias como componentes ingredientes de la consciencia, como constitutivos del '*halo de campo*' de otras vivencias o, meramente, como vivencias potenciales esperando a ser actualizadas, el '*cogito*' tiene la posibilidad de focalizar su atención en cualquiera de ellas para centrar su análisis ahí, es decir, virtualmente cualquier vivencia puede convertirse en vivencia intencional siempre y cuando sea objeto de reflexión por parte de otra vivencia. Toda *cogitatio*, por tanto, puede ser objeto de una percepción interna y convertirse en vivencia intencional. Prefiere en este punto Husserl, sustituir la expresión percepción interna y percepción externa «a la que se oponen graves reparos» (Ibid., p. 86), por las expresiones actos de dirección inmanente y de dirección trascendente. Era esta una de las correcciones que Husserl hacía a Brentano, concretamente la última de las cinco que tratamos en el epígrafe 1.2.3. *El revisionismo crítico de Brentano: Edmund Husserl*. Husserl habla más concretamente de actos de *referencia intencional de dirección inmanente* y de actos de *referencia intencional de dirección trascendente*. Distinguimos la dirección inmanente de la trascendente del siguiente modo: las vivencias de dirección inmanente son aquellas cuyos objetos intencionales pertenecen a la misma corriente de vivencias que ellas mismas, mientras que las vivencias de dirección trascendente son aquellas cuyos objetos intencionales no pertenecen a la misma corriente de vivencias

que ellas mismas, es decir, son vivencias que se refieren intencionalmente a objetos, a la realidad en sentido estricto, a las vivencias de otros yo, etc. En una vivencia inmanente, la reflexión se centra en la propia percepción, en la propia vivencia que está siendo experimentada de tal modo que originariamente aparecen fundidas y sólo puede ser separadas por abstracción. En una vivencia trascendente, los fenómenos constituyen algo que va más allá de la propia vivencia por sí misma. Ensayo aquí Husserl también otra distinción en la que establece el ser como vivencia y el ser como cosa, según esto al ser como cosa (realidad natural, espacial) le es absolutamente imposible ser perceptible de modo inmanente y aparecer en la corriente inmanente de las vivencias, en este sentido afirma Husserl también que las cosas son absolutamente trascendentes. No hace aquí más que desarrollar aquella idea apuntada en 'IL' que venía a afirmar que los contenidos vivenciados, las sensaciones expositivas eran distintas de los contenidos intencionales, de los objetos y sus propiedades.

Hasta aquí hemos recogido ya algunas de las principales tesis de 'IDI': que hay infinidad de vivencias; que no todas ellas son intencionales; que las hay de dirección inmanente (referidas a sí mismas) y de dirección trascendente (referidas a otras cosas); que el ser de la vivencia es siempre inmanente mientras que el ser de la cosa es trascendente. Pero justo en este punto podemos señalar algo más: el hecho de que existan vivencias no intencionales no significa que estas no sean conscientes. Esto lo aclara Husserl reconociendo que

Todas las vivencias son conscientes quiere decir, pues que no son solo consciencia de algo, ni existen como tal consciencia, sólo cuando ellas mismas son objetos de una consciencia refleja, sino que ya antes de toda reflexión están ahí como "fondo" y por ende en principio prestas a ser percibidas. (Husserl, 1993, p. 103)

Este matiz acerca de la consciencia de todas las vivencias, aún cuando estas no son apercibidas reflexivamente apunta a la idea de que la intencionalidad es algo más que la consciencia, la intencionalidad sería más bien como la luz que enfoca una región de la misma. Esta idea de enfocar o focalizar es desarrollada por el mismo Husserl con el símil del 'rayo' como veremos más adelante. Por otro lado, se hace necesario aludir aquí a otro hecho de gran importancia, reconocer que el ser absoluto es el ser del fenómeno y que el ser de la cosa es siempre contingente, puesto que dicha cosa no es

requerida como necesaria en su darse nos lleva a admitir finalmente que el mundo es contingente. En el § 46 *Indubitabilidad de la percepción inmanente, dubitabilidad de la trascendente* de 'IDI' Husserl afirma que frente a la tesis contingente del mundo se alza a tesis necesaria de mi *yo puro*. Aparece aquí otro distanciamiento frente a sus postulados de 'IL', mientras en esta obra se desmarcaba de las tesis kantianas y de P. Natorp en referencia al *yo puro* y al *yo conscio* –reconociendo la existencia solo de un *yo empírico*–, ahora, una vez que delimita claramente el terreno de la conciencia pura como tema de estudio fenomenológico ve la necesidad de admitir un *yo puro* en los análisis fenomenológicos. Así en una nota del § 57 *La cuestión de la desconexión del yo*, admite lo siguiente:

En las *Investigaciones Lógicas* defendí en la cuestión del *yo puro* un escepticismo que no puede mantener en los progresos de mis estudios. La crítica que dirigí contra la densa *Einleitung in die Psychologie* de Natorp no es, pues, certera en un punto capital. (La refundición recién aparecida de la obra de Natorp ya no he podido, por desgracia, leerla ni tomarla en consideración). (Husserl, 1993, p. 133).

Retoma Husserl con esto la tesis del *yo puro* en sus análisis fenomenológicos. Si tras la reducción queda la región de la conciencia pura, absoluta, trascendental, es lógico admitir aquí un *yo puro* paralelo al *yo empírico*. En la conciencia pura es donde se generan la infinidad de vivencias que constituyen la consistencia real de la conciencia. Así, según Husserl, en el análisis de la totalidad de las vivencias se puede adoptar una doble actitud. En primer lugar una actitud psicológica, en la que la mirada se dirige a las vivencias asimiladas de un modo natural y, en segundo lugar, una actitud fenomenológica, que se vuelve hacia la conciencia pero desconectando las posiciones trascendentes, es decir, atiende a la vivencia pura. Husserl reconoce que «todas las unidades empíricas, y así también las vivencias psicológicas, son índices de complejos de vivencias absolutas». (Ibid., p. 128). Se trata por tanto de atender a la conciencia pura y a las esencias que en ella residen, a las vivencias puras. La fenomenología es aquí una ciencia eidética que se ocupa de la conciencia trascendentalmente purificada.

Al inicio de la sección tercera de 'IDI' el propio Husserl reconoce que el campo de las vivencias que se abre tras las reducciones es ilimitado, denomina a este campo, *el infinito campo del apriori de la conciencia* al que según Husserl nunca se

había atendido con suficiente dedicación. El objetivo es, por tanto, apresar las esencias y las relaciones esenciales que se muestran en ese *apriori* de la consciencia pura. No obstante la fenomenología como ciencia descriptiva de esencias se enfrenta a sus dificultades. Apunta Husserl que las esencias de los conceptos matemáticos o geométricos no ofrecen dificultades porque se trata de conceptos que son ya de por sí ideales, tienen el carácter de ideas. A estos conceptos se oponen los conceptos descriptivos para explicar y delimitar esencias tomadas directamente de la intuición. Habría que tener en cuenta, según esta consideración, una nueva distinción también entre esencias ideales y esencias morfológicas.

Estamos ya en disposición, con todas las tesis adelantadas, de comprender esa estructura fundamental con la que Husserl explica la consciencia y, consecuentemente, la intencionalidad. Después de la reducción nos queda, dijimos, el reino de la consciencia pura o trascendental como ser absoluto. La corriente entera de las vivencias puede ser sometida, en opinión de Husserl, a un estudio de carácter científico acerca de su esencia que persiga la integridad sistemática.

Es necesario, en este análisis, considerar que todo acto, toda vivencia y todo fenómeno se refiere a un *yo puro*. Los actos son actos del yo puro, que proceden, entonces, del yo puro. Ninguna de las vivencias es independiente, todas dependen del yo puro. Además las vivencias aparecen siempre fundidas y anudadas unas a otras dentro de la corriente de vivencias con un horizonte vagamente determinado. Atender a una vivencia reflexivamente es atender, en cierto sentido, a la corriente entera de las vivencias en la que ésta está inserta. Es señalar y objetivar lo que está sucediendo, aperebirse de ello. Así,

La intencionalidad caracteriza la consciencia en su pleno sentido y lo que autoriza para designar a la vez la corriente entera de las vivencias como corriente de consciencia y como unidad de una consciencia. La intencionalidad puede ser descrita aquí «como rótulo general de estructuras fenomenológicas universales» (Ibid., p. 198).

No pierde, por tanto, la importancia fundamental que le viene dando ya desde 'IL' adoptada desde Brentano. Reconoce que apunta ésta a una característica fundamental de las vivencias y en ella se desvelan las estructuras universales, a pesar de

todo lo difícil que pueda ser describir dicha característica y de las múltiples formas en las que se puede manifestar.

Para desentrañar la intencionalidad se hace necesario distinguir todas las vivencias consideradas como contenidos primarios y los elementos de las vivencias que llevan en sí lo específico de la intencionalidad. Estos datos primarios son los datos sensibles sobre los que opera la capa intencional. Husserl dice literalmente que hay una *capa animadora* sobre los elementos sensibles que es la que les da sentido: así surge de lo sensible (que está al margen de cualquier intencionalidad) la vivencia intencional. De modo que «los datos sensibles se dan como materia para conformaciones intencionales u operaciones de dar sentido en diversos grados». (Ibid., p. 203). Ahora bien la pregunta que podemos hacernos es si los caracteres originarios de la intencionalidad pueden tener concreción sin una base sensible. A la posibilidad de una intención sin base sensible la llama Husserl forma sin materia, a la posibilidad de un dato sensible sin intención la llama Husserl materia sin forma. Estas consideraciones llevan a Husserl a rechazar tanto la expresión contenido primario, como la de 'vivencia sensible' la primera por inadecuada y la segunda porque aglutina en su seno multitud de expresiones que pueden dar lugar a equívocos como percepción sensible, intuiciones sensibles, alegría sensible, etc. En ocasiones, explica Husserl, se ha tendido a denominar “sensibles” a vivencias que contienen datos intencionales, especialmente ocurre esto con la esfera de la voluntad y el sentimiento. Por todas estas razones Husserl acuña un nuevo término que exprese la unidad de los datos sensibles y, al mismo tiempo, su contraste con los caracteres de forma, se trata de la noción de *datos hyléticos materiales*. Por otro lado, la consciencia, basándose en esos datos materiales alude *eo ipso* a aquello de lo que es consciencia, no obstante considerando Husserl que tanto hablar de elementos de consciencia como de elementos intencionales puede llegar a ser problemático propone aquí la noción de elemento noético o, simplemente *noesis*.

Con estas distinciones Husserl trata de solventar el ingenuo dualismo antropológico entre alma y cuerpo heredado por la tradición desde los planteamientos cartesianos. Afirma Husserl que desde los psicólogos *filosóficos* se había tendido siempre a atribuir los elementos sensibles al cuerpo y a las actividades de sus sentidos, mientras que el lado *noético* –aquello que aporta la intencionalidad– se había dirigido a lo psíquico. La última versión de estos planteamientos es la de Brentano con su

distinción entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos, que como vimos en el primero de los cinco puntos tratados en el apartado 1.2.3 es ya impugnada por Husserl desde 'IL'. En 'IDI', Husserl añade

Brentano no encontró sin duda, el concepto de elemento material –y esto estribó en que no hizo justicia a la distinción de principio entre los 'fenómenos físicos' como elementos materiales (datos de las sensaciones) y los 'fenómenos psíquicos' como elementos objetivos que aparecen en el apresar noéticamente los primeros. (Ibid., p. 206).

Así, los equívocos reinantes desde Brentano, señala Husserl han hecho que los conceptos de lo psíquico no apunten exclusivamente hacia lo intencional, prefiere por esto usar en adelante *noesis*. Pues bien, el ser fenomenológico de las vivencias tiene una capa *noética* y una capa material. Así habrá que distinguir entre consideraciones fenomenológico *hyléticas* y consideraciones fenomenológico *noéticas*. La parte fundamental y verdaderamente fructífera para Husserl está en el plano *noético*. En los análisis de lo *noético* cobra especial relevancia el punto de vista de la función, de lo teleológico puesto que hace posible la unidad sintética de la consciencia.

La fenomenología trascendental debe considerar las vivencias en sus elementos, complejos, clases y subclases. La *hylética pura* se subordina a la fenomenología de la consciencia trascendental. Así alcanzamos una vez más en este punto la noción de consciencia pura. En su análisis hemos visto que el ser fenomenológico de la misma tiene una capa *hylética* y otra *noética*. Ahora bien, la *hylética* tiene valor solo «porque suministra posibles tejidos de hilo intencional». (Ibid., p. 209). Hay pues, una consciencia absoluta y pura, desconectada de la realidad empírica y el sentir empírico, donde se constituyen las objetividades en función de esencias puras e intuiciones puras. Ellas marcan el modo de funcionamiento de la intencionalidad. A su vez, se hace ya absurdo decir que la intencionalidad es exclusivamente psíquica, mientras que lo físico es exclusivamente sensible. Dos conceptos de nuevo cuño salvan los problemas: *datos materiales o hyléticos*, y *datos formales o noéticos*. Ambas capas constituyen el ser fenomenológico de la vivencia. No obstante, falta aquí un concepto esencial para cerrar el círculo de la intencionalidad: El *noema*. Apunta esta expresión al correlativo contenido *noemático* de toda *noesis*. El par *noesis-noema* se convierten en referencia obligada y reiterada a partir de ahora para Husserl. Encontramos en la intencionalidad,

por lo tanto, una capa hylética, otra noética y una última noemática. Afirma Husserl que «consciencia de algo es una expresión muy comprensible de suyo y sin embargo sumamente incomprensible a la vez» (Husserl, 1993, p. 212), pues bien, lo *noemático* está en el lado de ese algo.

La *noesis* es el acto de dar sentido, la vivencia intencional que se refiere de múltiples modos a su contenido intencional, el noema es lo referido, Husserl dice 'lo juzgado en cuanto tal', 'lo percibido en cuanto tal', 'lo sentido como grato en cuanto tal', etc. Esta expresión 'en cuanto tal' quiere señalar que no hemos dejado en ningún momento la reducción y seguimos ubicados en el plano de la consciencia pura y la fenomenología trascendental. Las vivencias intencionales son aquellas de las que se puede sacar un sentido claro, si nos detenemos reflexivamente en ellas, contienen además un plano *noético* y otro *noemático*. A cada una de las vivencias le pertenece de suyo un sentido *noemático* propio. «En el noema se encuentran, dice Husserl, capas esencialmente distintas, que se agrupan en torno al puro sentido objetivo». (Ibid., p. 221).

Tanto *noesis* y *noema* entran dentro de esa búsqueda de esencias inherentes a la consciencia pura que la fenomenología trascendental persigue. Sostiene Husserl que hay una correlación eidética entre el *eidós* del noema y el *eidós* de la noesis. *Noesis* y *noema* no son independientes por lo tanto, van unidos, existe entre ellos según dice Husserl una relación que se expresa en la correlación que se da entre la *morfología universal y pura de los noemas* y la *morfología universal y pura de las vivencias noéticas*. Esta correlación no es exactamente una relación espejo, señala Husserl. Por otro lado, a pesar de existir esta indisoluble no independencia entre noesis y noema, es posible el análisis separado de ambos. Dentro del noema se pueden encontrar distintos caracteres, en las representaciones por medio de signos, por ejemplo, tenemos el signo y lo significado entre los que se da una referencia mutua. Por otro lado las representaciones pueden aparecer como modificaciones de algo que se ha vivido, representación de un recuerdo que aparece como vivido, o de una percepción, etc. Las intencionalidades aparecen, en general, montadas unas sobre otras en forma de noesis o noema, se «encajan unas en otras de un modo *sui generis*» (Ibid., p. 245), señala Husserl.

Distingue por otro lado diferentes grados dentro de los contenidos noemáticos. Así si tenemos un recuerdo de un recuerdo, se trata de algo recordado en segundo orden,

o si nos representamos algo visto el día anterior en un museo, será una representación de segundo orden en el recuerdo. Pero estos datos *noemáticos* no son vivencias, pues la vivencia, el acto está en la *noesis*, recordar, ver, representar, etc. Sostiene Husserl en este sentido que hay una frontera entre la intencionalidad *noemática* y la *noética*, pero que es siempre la *noética* la que contiene a la *noemática*. Es aquí donde hace aparición el símil del rayo para ejemplificar la intencionalidad. Explica Husserl que

esto resulta más claro si dirigimos un rayo de la atención del yo a los objetos conscientes. El rayo atraviesa los noemas de la serie gradual –hasta llegar al objeto del último grado, pues no atraviesa a éste, sino que se fija en él. (Ibid., p. 247).

Habla, por lo demás, en otros pasajes del *rayo visual* de la consciencia, o de la *mirada del espíritu*, con la que el *yo puro* se vuelve hacia algo. Juega en la intencionalidad, por lo que Husserl dice en estos pasajes, un papel fundamental la atención, el enfoque al que hemos hecho referencia algunas líneas más arriba como símil de la intencionalidad. En el vasto campo de la consciencia, el rayo –intencional– que surge del *yo puro*, enfoca una diminuta porción de la misma, esa que cae dentro de la intencionalidad, todo lo demás sigue siendo consciencia, pero consciencia no apercebida. Así, dentro de la esencial estructura *noético-noemática*, que está constantemente en movimiento enlazándose y encajándose según sus leyes esenciales es la atención la que selecciona aquellas *noesis* y *noemas* que son su objeto momentáneo. Reconoce Husserl que una tarea fundamental y esencial tanto de la fenomenología universal como de la psicología moderna consiste en elaborar una teoría de la atención que, según él, está todavía por investigar. En cualquier caso aclara Husserl que la multiplicidad de posibles direcciones de la mirada es inherente a la multiplicidad de intenciones fundadas unas en otras.

Hay en '*IDI*' un idealismo declarado que contempla la posibilidad de describir la consciencia enteramente en base a intuiciones puras y esencias puras. La intencionalidad se plasma en el par *noesis-noema*, que expresa la correlación esencial existente entre los actos y las vivencias psíquicas y aquello a que refieren. Dentro de las *noesis* se integran los datos *hyléticos* y los componentes *noéticos*, los primeros refieren a los datos sensibles, los segundos a las vivencias que los activan dándoles aprehensión. La *noesis* en su conjunto refiere siempre al noema o su objeto. Esta correlación se da

continuamente en la forma de distintas capas y estratos *noéticos* y *noemáticos* en las vivencias, por eso Husserl distingue entre esencias de la *noesis* y esencias del *noema*. Es más distingue además entre '*esencias inmanentes*' y '*esencias trascendentes*', las inmanentes son las que pertenecen a la *noesis*, pues son el resultado del análisis fenomenológico trascendental que realiza la consciencia sobre sus propias operaciones. Las trascendentes pertenecen al *noema*, pues son aquellos elementos puros y esenciales que constituyen la objetividad como tal: lo juzgado en cuanto tal en el acto de juzgar, lo percibido en cuanto tal en el acto de percibir, lo imaginado en cuanto tal en el acto de imaginar, lo recordado en cuanto tal en el acto de recordar.

Por otro lado, y volviendo una vez más al símil del rayo como intencionalidad explica Husserl que hay dos modos de conciencia, la tética y la sintética. La sintética se dirige desde el *yo puro*, a través de multitud de rayos, a su objeto, mientras que la tética lo hace solo a través de uno. Y es que en la vivencia intencional están en juego también multitud de síntesis que operan ya, al igual que la ley de correlación entre *noesis* y *noema*, de forma necesaria: síntesis continuas, de tiempo, politéticas, colectoras, disyuntoras, etc. No viene al caso en este estudio hacer un análisis exhaustivo de estos desarrollos husserlianos. Lo destacado para nuestros objetivos es advertir que aquí la intencionalidad toma la forma de una correlación estructural *noesis-noema* ubicada en el plano enteramente formal, pues incluso los datos *hyléticos* que señala Husserl como componentes de la *noesis* son extraídos una vez que la reducción ha sido ya llevada a cabo. En cualquier caso, la reducción operada sobre la estructura intencional *noetico-noemática* fuerza a Husserl a distinguir entre '*esencias inmanentes*' y '*esencias trascendentes*'. Esto se debe en parte a que Husserl tiene como base una filosofía de corte idealista. La tesis inicial es clara: hay esencias inmanentes y trascendentes y las primeras son más importantes que las segundas porque la consciencia del Yo es el sujeto (trascendental), esa instancia principal que constituye el mundo, que lo explica y fundamenta (en general lo inmanente tiene prioridad sobre lo trascendente: lo inmanente es originario, lo trascendente secundario y derivado). Esto implica una constante embrollo a la hora de delimitar qué esencias son originarias o si hay elementos de las esencias que son en parte inmanentes y en parte trascendentes: ¿significa esa clasificación que la esencia de un fenómeno –una mesa, un árbol, el número cinco- está a la vez en los '*hechos*' y también está en las vivencias de la consciencia ('dentro' de

ellas)? Pero si así fuera ¿no se está duplicando de un modo absurdo y redundante el reino ideal y puro de las esencias? Algunas de las tesis idealistas de Husserl, como vemos, conducen invariablemente a contradicciones y serias dificultades de comprensión.

2.1.3-La intencionalidad en '*Meditaciones Cartesianas*'.

Es en las '*MC*' donde Husserl propone el pensamiento de Descartes como modelo de autorreflexión. Analiza las similitudes entre su filosofía y la filosofía cartesiana, entrando en un fructífero debate con el pensador francés.

El axioma fundante de toda ciencia debía ser, para Descartes, la absoluta certeza del '*ego*'. La auténtica revolución cartesiana fue, explica Husserl, demostrar que la evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica, solo la evidencia del '*ego*' lo es. Se convierte así ese campo de evidencia apodíctica señalado por Descartes, el '*ego cogito*' en un amplio campo de investigación. Como apunté antes el '*cogito*' cartesiano incluía no solo el pensamiento, sino todas aquellas operaciones que la consciencia puede llevar a cabo. Acaba así, en manos de Husserl, el '*cogito*' convirtiéndose en el ámbito propio de estudio de la fenomenología: la subjetividad trascendental. Debemos de volvernos hacia el '*ego cogito*' como base apodícticamente cierta y última de todo juicio, sobre la que ha de fundamentarse toda filosofía radical, toda filosofía primera. Para el '*ego*' el mundo se convierte, meramente, en un fenómeno de ser. «En suma: no solo la naturaleza corporal sino la totalidad del concreto mundo circundante de la vida hay no es para mí, desde ahora, algo existente sino sólo un fenómeno de ser». (Husserl, 1986, p. 26). Repite Husserl aquí la idea de que el ser de la consciencia es anterior y previo al ser del mundo, por lo tanto, todo lo que el mundo es, lo es porque es para mí. Nuevamente al *epoché* o reducción cobra un valor fundamental, es la única que puede dar acceso a eso que es previo al mundo. Al igual que en obras anteriores, como '*IDI*', sostenía que el ser absoluto era el ser de la consciencia pura, mientras que el ser del mundo era un ser solo relativo, ahora defiende Husserl que el ser del '*ego puro*' (yo puro) es en sí anterior y previo al ser natural del mundo. La base del ser natural presupone constantemente la base del ser trascendental. Así, de un modo u otro todo el valor de fundamentación del ser trascendental, del '*ego puro*', pasa por la apodicticidad de su evidencia.

El '*ego*' por lo demás, sostiene Husserl, es accesible a sí mismo. Sin embargo, ofrece en cada momento solo un núcleo de lo que puede ser accesible. Así, la expresión *ego cogito*, significa el presente viviente mismo. De este modo hemos de considerar que el '*ego cogito*' se situaría justo en el presente, extendiéndose hacia el pasado un horizonte de vivencia indeterminado, igual que hacía el futuro. Husserl se desmarca de Descartes precisamente en ese punto que lleva a constituir al yo como sustancia pensante. Al considerar el '*cogito*' como sustancia Descartes se convierte en el fundador del realismo trascendental, pues la sustancia pensante tiene la posibilidad de relacionarse con el mundo natural, con la extensión mediante la causalidad

Lamentablemente, esto es lo que sucede en Descartes con el giro, en apariencia insignificante, pero no por ello menos funesto, que convierte al ego en *substantia cogitans*, en la humana y separada *mens sive animus* y el punto de partida de conclusiones regidas por el principio de causalidad, en una palabra, el giro mediante el cual Descartes llegó a ser el padre del absurdo realismo trascendental. (Ibid., p. 34)

Husserl sostiene que Descartes, a pesar de haber hecho un de los descubrimientos más grandes no capta su sentido propio, no atraviesa las puertas de su propio descubrimiento hacia el camino de la fenomenología trascendental. Tras la reducción fenomenológico-trascendental solo queda el *yo puro* y entre el *yo puro* y el mundo, entre el yo puro y los objetos no hay relación. Ni el mundo, ni los objetos son partes del yo. El yo trascendental, más bien, fundamenta el mundo, al tiempo que el propio mundo presupone al yo trascendental para su existencia. Estos planteamientos de base expuestos en la primera meditación son de los que se sirve Husserl para desarrollar, nuevamente, por cauces similares a los ya recorridos en *Ideen I*, su concepción de la intencionalidad.

El descubrimiento cartesiano del '*ego*' abre la posibilidad, por tanto, de una fundamentación trascendental del conocimiento. La posibilidad de una ciencia apriórica que se movería dentro del reino de la posibilidad pura y de la percepción pura

El contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental de sí mismo no es la mera identidad del yo soy, sino una estructura apodíctica y universal de la experiencia del

yo que se extiende a través de todas las dadidades particulares de la experiencia real y posible de sí mismo. (Ibid., p. 41).

La evidencia del '*ego cogito*' nos pone ante la corriente de las múltiples *cogitationes*. La vida de la consciencia puede consistir en juicios, representaciones, percepciones, valoraciones, voluntades, etc. Una vez más advierte Husserl que para describir esta vida fenomenológicamente debe permanecer fuera todo lo psicofísico. La fenomenología contempla los datos de la vida del mundo solo como realidad presupuesta para nosotros. Así, la universalidad de la descripción y la experiencia trascendental nos da un mundo completamente exento de prejuicios. Esta descripción puede convertirse en la base para una crítica radical y universal. Dentro de esta descripción fenomenológica sigue jugando aquí un papel fundamental el par *cogito-cogitatum*, o *noesis-noema*. Husserl aclara la situación afirmando que tras la reducción no perdemos el mundo sino que lo conservamos como noesis con su correspondiente correlato noemático. El fenomenólogo se ocupa así de objetos pero solo en tanto que correlatos intencionales de la consciencia. Se refiere Husserl aquí a la fenomenología como *egología trascendental*. Es de suma importancia distinguir, insiste Husserl, entre una *egología trascendental descriptiva* de una pura psicología interior. La primera es propia de la fenomenología y la segunda de la psicología. Puesto que esta distinción nunca se ha hecho con la suficiente claridad todos los intentos modernos para distinguir una teoría psicológica de la conciencia de una teoría filosófica han sido infructuosos.

El primer paso de una descripción como la que acabamos de señalar es la separación entre *cogito* y *cogitatum*. Husserl advierte que la teoría tradicional de la consciencia ha olvidado realizar esta separación y la estructura formal de la intencionalidad, como consecuencia de este olvido, ha quedado oculta. El hecho de que en el seno del *ego trascendental* puedan distinguirse dos elementos la noesis y sus correlatos *noemáticos* nos muestra que en la consciencia hay siempre un ineludible carácter bilateral. La correlación entre noesis y noema es inevitable e inseparable, aún pudiéndose considerar aisladamente de cara a su análisis y estudio. Por otro lado, los objetos intencionales se presentarán en la consciencia dependiendo de los modos de ser de la consciencia, podemos poner, como ejemplo, los modos de la veracidad: ser cierto, ser posible, ser probable; o también los modos de ser temporales subjetivos ser presente, ser pasado, ser futuro. Estos modos de ser con los que se presenta el objeto intencional a

la consciencia pertenecen al ámbito de la descripción *noemática*. En los modos del cogito mismo, de la noesis, podemos citar la percepción, el recuerdo, la retención, la imaginación, que constituyen todos ellos diferencias modales inherentes a la noesis. Así dice Husserl que «Ahora comprendemos que, en efecto, por la *epoché* universal respecto del ser o no ser del mundo, no hemos perdido sin más el mundo para la fenomenología; lo conservamos *qua cogitatum*». (Ibid., p. 51).

Ahora bien, a esta estructura esencial a la consciencia *cogito-cogitatum* le es inherente una actividad sintética que es la que permite que tengan lugar las vivencias, las percepciones y las objetivaciones como tales. Husserl pone el recurrente ejemplo de la visión de una caja o la visión de un cubo, realmente solo vemos uno de sus lados o una de sus caras, a medida que nos movemos vemos otras partes, sin embargo percibimos un único y solo objeto debido a esa actividad sintética de la consciencia. De otro modo, las sucesivas apariciones de los contenidos expositivos de un objeto no son meras vivencias inconexas porque reside en su fondo la actividad sintética de la consciencia, lo mismo ocurre con la percepción que el ego tiene de sus propias noesis o del tiempo subjetivo. Husserl llega a referirse a un objeto como una *unidad de multiplicidades fluyentes*, esta expresión hace explícita esa actividad sintética de la consciencia sin la cual las percepciones se presentarían de forma aislada y sin sentido. Recuerdan estos análisis al papel que tiene el entendimiento en la analítica trascendental kantiana.

El '*cogito*' tiene en cada caso consciencia de su '*cogitatum*' pero esto no ocurre en el vacío, sino que se produce ya en una estructura descriptiva de multiplicidades pertenecientes ya de forma esencial e inherente a la composición *noético-noemática*. Es esto lo que denominaba Husserl en '*IDI*' la correlación entre la morfología universal de las noesis y de los noemas.

El objeto intencional es presentado entonces en '*MC*' como una unidad idéntica de modos cambiantes *noético-noemáticos* de la consciencia. Estos modos pueden ser tanto intuitivos como no intuitivos. Así, se abre a la tarea de la descripción del ego trascendental desvelar la estructura sintética *noético-noemática* de todas las *cogitationes*. Esta tarea de descripción de las síntesis de la consciencia muestra el '*cogito*' como vivencia intencional, la intencionalidad es aquí presentada por Husserl simplemente como la posibilidad de una teoría descriptiva de la consciencia. Dentro de

la vida intencional juega un papel fundamental la actividad sintética. La forma principal de síntesis es la identificación. La identificación es la forma de síntesis que domina a todas las demás. Transcurre en la forma de la continua consciencia del tiempo. Según esto la temporalidad objetiva estaría constituida por las apariciones continuamente cambiantes del cubo o la caja que hemos nombrado antes. Es necesario distinguir entre la consciencia del tiempo y el tiempo mismo, así como entre la vivencia del tiempo inmanente y los modos temporales de aparecer. Estas distintas dimensiones temporales en la consideración de la consciencia apuntan a otra peculiaridad de la vida intencional, la intencionalidad no se agota como tal con la consideración de las *cogitationes* actuales. Allí donde apunta el foco que ilumina la región consciencia tenemos una intencionalidad en acto, cumplida o cumpliéndose, pero eso no significa que el estudio y análisis de la misma se agote en los límites nítidamente marcados por el punto de enfoque, al contrario esa intencionalidad presupone en su seno conexiones con otras muchas que están latentes o en potencia. Quiere esto decir que existe la posibilidad de intencionalidades que estén predelineadas respecto a su contenido. Husserl expone la tesis que defiende que es inherente a toda vivencia un horizonte que cambia de acuerdo con la modificación de su conexión con la consciencia y la modificación de las fases de su propio fluir. Llegamos aquí a un aspecto crucial del análisis intencional en 'MC' que pasa inadvertido en obras anteriores de Husserl. Aquí es señalado como rasgo fundamental de la intencionalidad el *horizonte*. Este horizonte consiste en una referencia implícita a todos aquellos procesos que constituyen la vivencia intencional, tanto a los que la misma vivencia presupone, o aquellos a los que podría dar lugar. El horizonte no son más que las potencialidades de la consciencia que activa una vivencia intencional que está siendo vivida por el '*cogito*'. Hay, según esto, en la consciencia caminos marcados, potencialidades a las que ésta se puede ajustar. Husserl llega a declarar «*cogitatum qua cogitatum* no es representable jamás como algo dado de un modo acabado, tan sólo se aclara mediante la explicitación del horizonte de los horizontes constantemente evocados de nuevo». (Ibid., p. 62).

El análisis intencional está dirigido por la idea, dice Husserl, de que todo cogito, es en cuanto consciencia, «mención de lo mentad en él». (Ibid., p. 63). Esto nos viene a decir que la consciencia es en cada momento en la forma de su mención. Aunque esta mención no se reduce a ella misma, pues tras ella reside es estructura universal *noético-*

noemática. Por eso, señala Husserl, esta mención es un *mentar más allá de sí mismo* (*über-sich-hinaus-meinen*). El '*cogitatum*' ocupa el lugar de lo *co-mentado* intuitivamente.

Pasa en '*MC*' ha considerarse la intencionalidad preferentemente del lado del *cogitatum*. El objeto intencional constituye el hilo conductor trascendental. El tipo más general en el que está incluido todo lo particular es *ego-cogito-cogitatum*. El objeto se explicita en una serie de actos o vivencias *noéticas* claramente diferenciadas. Así el objeto intencional puede servir para elaborar una teoría de la constitución trascendental del objeto.

3. Martin Heidegger: La intencionalidad en la existencia.

*“Mi objetivo esencial es, ante todo,
plantear el problema y tratarlo de tal
manera que lo más esencial de toda
la tradición occidental se concentre en la
simplicidad de un problema fundamental.”*

-Martin Heidegger-

La crítica de Heidegger a su maestro alcanza su máxima expresión durante los años que éste pasa en Marburgo de 1923 a 1928. Las obras emblemáticas de este proceso de cuestionamiento de la fenomenología tal y como la entendía Husserl son '*Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*' —a partir de ahora '*PRL*'—, que aparece en el semestre de verano de 1925. '*Problemas fundamentales de la fenomenología*' —a partir de ahora '*PRF*'—, que aparece el mismo año que '*Ser y Tiempo*' (1927) —a partir de ahora '*SuZ*'— y, por último, '*Principios metafísicos de la Lógica*' —a partir de ahora '*PRM*'—, obra que corresponde al último curso que dictó Heidegger en Marburgo en el semestre de verano de 1928, un año después de la aparición de '*SuZ*'. Ya en '*SuZ*' realiza Heidegger una reinterpretación de la fenomenología no en clave idealista, como hace el Husserl de '*IDI*' o '*MC*', sino en clave ontológica. Husserl, recordemos, en su implacable lucha contra el naturalismo y el psicologismo señala numerosas veces la imperiosa necesidad de distinguir entre el ser del fenómeno y el ser natural, entre el ser contingente y relativo del mundo y el ser necesario y absoluto de la propia consciencia advierte, además, que los fenómenos son lo que son por sí mismos, es decir, que detrás del ser de los fenómenos no hay otros fenómenos, los fenómenos son lo que aparece a la consciencia tal y como aparece y es por eso, precisamente, que a través de la reducción, se puede ver esa región de ser absoluto que muestran los fenómenos. Esta exégesis le sirve a Husserl para señalar que es posible una descripción de la consciencia en clave idealista y, además, para defender que dicha descripción debe conducir a una comprensión fundamental del ser humano y del conocimiento.

Frente a esta aspiración fenomenológica husserliana a una descripción eidética de la consciencia Heidegger le da un nuevo impulso a la fenomenología pero desde otros parámetros. En primer lugar, nunca compartió con Husserl la idea de una fenomenología como *ciencia estricta*, rechaza la idea de una filosofía como ciencia,

aunque insiste en la seriedad y el rigor de la práctica filosófica. En segundo lugar, acusa a Husserl de no ajustarse verdaderamente al lema de la fenomenología, a saber, el de '*ir a las cosas mismas*', pues la fenomenología debe ante todo cuestionarse el sentido del ser. Heidegger llega a afirmar en '*SuZ*' que «Tomada por su contenido es la fenomenología la ciencia del ser de los entes 'ontología' [...] De la investigación misma resultará esto: el sentido metódico de la descripción fenomenológica es una interpretación». (Heidegger, 2004, p. 82). Una página más adelante, ofrece la siguiente definición de filosofía

La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del '*ser ahí*', la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna. (Ibid., p.83).

Aunque Heidegger no se sentía cómodo con los etiquetados de su pensamiento como *existencialismo* o *fenomenología hermenéutica*, lo cierto es que esta definición que ofrece de filosofía en las primeras páginas '*SuZ*' nos da muchas pistas de la reorientación que toma la fenomenología en su pensamiento. En tercer y último lugar, hay que señalar que para Heidegger la fenomenología se convierte en análisis ontológico del ser en lugar de descripción de esa región de la consciencia pura, la subjetividad trascendental, que Descartes señaló –para Husserl– como ámbito de estudio. Sin embargo, todo esto es avanzar a un desarrollo posterior que es, en buena medida, consecuencia de los nuevos planteamientos que Heidegger propone sobre la cuestión que nos ocupa en este estudio: la intencionalidad. Reconoce Heidegger que fue el mismo Husserl el que liberó la intencionalidad de las restricciones a las que estaba sometida bajo la interpretación de Brentano (que seguía siendo analizada desde un enfoque exclusivamente psíquico según Heidegger). Afirma que

Husserl liberó al problema de esta restricción mediante su concepto de consciencia intencional, en la '*Quinta Investigación lógica*'. Preparó una nueva fase al demostrar que la intencionalidad determina la esencia de la consciencia en general, la esencia de la razón como tal. (Heidegger, 2009, p. 156)

El reconocimiento del valor de la fenomenología tal y como fue planteada por Husserl no finaliza aquí, Heidegger concede, también, en 'PRL' que la fenomenología ha alcanzado tres descubrimientos esenciales: la *intuición categorial*, el *sentido originario del apriori* y la *intencionalidad*. Estos tres descubrimientos están íntimamente relacionados unos con otros. Conviene tratar en último lugar la intencionalidad para centrarnos con más conocimiento en la propuesta de Heidegger. Respecto a la *intuición categorial* dice Heidegger algo que apunta ya a la estrecha relación que existen entre estos tres conceptos. Para Heidegger la intuición categorial hace referencia a la estructura misma de la intencionalidad y tiene, además dos cualidades, la primera que no prejuzga cual es la manera originaria del intuir, no se sitúa por lo tanto el campo de la percepción sensorial como el ámbito originario; la segunda, que hace referencia a la simple y directa aprehensión de lo dado corporalmente tal y como se muestra, así con el término intuición no se hace referencia a ninguna manera especial de percibir o comprender ámbitos del ser habitualmente cerrados a una mirada superficial. Lo fundamental para Heidegger es que la intuición categorial demuestra que hay un aprehender simple de lo categorial y ese aprehender está implícito en la más cotidiana de las percepciones. Sostiene Heidegger que todo lo categorial se apoya en lo sensible, esto quiere decir que lo categorial se funda, de alguna manera, en lo sensible. No es pues una instancia que haya existido en sí y por sí misma, al modo en que pueden hacerlo las ideas platónicas, las esencias husserlianas, o las categorías del entendimiento en Kant. Es importante apuntar que con esto Heidegger no quiere decir que las categorías del entendimiento sean algo sensible, pero sí que se apoyan en algo sensible, han surgido de lo sensible como tal. Recurre Heidegger aquí, para defender su tesis de la fundamentación sensible de las categorías a la sentencia de Aristóteles presente en '*De Anima*' que afirma «He aquí que el alma jamás intelige sin el concurso de una imagen». (Aristóteles, 2010 p.131). Según esto, habría que sustituir más bien la idea de un intelecto puro, por la de un acto categorial puro. Dentro de los llamados actos de ideación distingue Heidegger entre las intuiciones categoriales puras que son aquellas que tienden a la generalización, sin incluir contenido objetual alguno, ni individuación y las intuiciones categoriales mixtas que sí que incluyen componentes sensibles. Conceptos categoriales puros serían por ejemplo la unidad, la multiplicidad, la relación y demás categorías que señala Kant. En el campo de lo sensible la ideación nos da, por

ejemplo, el color, las imágenes de las cosas, los sonidos, son todos ellos componentes sensibles, pero también contiene un componente no sensible, matiza Heidegger, ver una silla de color amarillo tendría como uno de sus componentes sensibles el amarillo, pero en el hecho de *ser-de-color-amarillo* el '*ser*' constituiría un elemento categorial específico no sensible. Según este análisis vemos que la noción de sensibilidad es mucho más amplia y difícil de determinar de lo que la tradición filosófica ha creído. En defensa de la fenomenología argumenta Heidegger que no se debe confundir a ésta con mero sensualismo que se limite al análisis de los contenidos de sensación. El ser, matiza Heidegger, no es un elemento real de los objetos, en este caso de la silla. «De la misma manera que la madera, el peso, la dureza o el color no están en ella como están el tapizado o los tirafondos» (Heidegger, 2006b, p. 83). Sostiene Heidegger que uno de los grandes descubrimientos de la fenomenología reside en que lo no sensible o lo ideal no se puede identificar sin más con lo inmanente, con lo subjetivo. Heidegger apreció este descubrimiento, probablemente, en las '*IL*', porque lo que es difícilmente discutible es que Husserl no mantenga una posición idealista en obras como '*MC*' o '*IDI*'; a pesar de todos sus esfuerzos por otorgar un papel relevante a la trascendencia del mundo como correlato del '*ego puro*', siguió dándole un protagonismo fundante y prioritario al ser esencial de la consciencia como fundamento, a la consciencia trascendental. Aún sí, el mismo concepto de intuición categorial invita a considerar la fenomenología desde una perspectiva no esencialista. Este concepto parece enfrentarse, en definitiva, a la vieja tradición kantiana. Es fácil recordar las dos facultades del alma reseñadas en la '*KrV*' por Kant, sensibilidad y entendimiento y relacionarlas a su vez con los conceptos que Husserl usaba en *IDI* para explicar el componente material y formal de toda *noesis*, recordemos que allí denominaba Husserl a éstos como datos materiales o *hyléticos* y datos formales o *noéticos* respectivamente, ambas capas se encontraban presentes en toda *noesis* y el correlato de la misma era el *noema*. Afirmaba también una correlación universal entre la estructura formal de toda *noesis* y la estructura formal de toda *noema*. Estos pares de conceptos llevan fácilmente a considerar el asunto del modo siguiente

La sensibilidad se caracteriza por ser receptividad el entendimiento por ser espontaneidad (Kant); lo sensible, la materia y lo categorial la forma; de tal modo que la espontaneidad del entendimiento sería principio formador de la materia sentida. De un

solo golpe volvemos al viejo mito de un intelecto que, montando y encolando, da forma a la materia del mundo. (Ibid., pag. 97).

Considerar las categorías como ideaciones siempre anexas a una intuición nos lleva a liberarlas de su carga esencial tan defendida por el idealismo y el racionalismo. Los componentes categoriales del entendimiento no residen en la inmanencia de la consciencia de una forma pura y permanente, sino que se muestran en sí mismos en determinados actos de ideación. La intuición categorial resuelve también el archiconocido problema de los universales concerniente a la existencia de estos en las cosas, antes de las cosas o su catalogación como meros nombres o *flatus vocis*. La intuición categorial solventa la dificultad afirmando que las categorías existen pero en acto, en su actualización en cada acto de ideación. El aspecto decisivo de este desarrollo heideggeriano es que señala que para evitar estos malentendidos en la comprensión de la intuición categorial se hace imprescindible considerar a la misma dentro del propio movimiento de la intencionalidad. Argumenta Heidegger que la intuición categorial se librá de todos los consabidos errores que la tradición filosófica ha cometido en su comprensión siempre y cuando se entienda a la misma dentro de la estructura fundamental del intuir que no es otra que la intencionalidad. Así, la intuición categorial se muestra dentro de un acto intencional, viene constituida y activada por algo previo a ella misma que es la actividad intencional de lo que Heidegger denomina *dasein*, evitando hacer referencia así a cualquier sustrato constitutivo y previo que pueden sugerir otros términos más frecuentemente usados por la tradición anterior a él como consciencia, sujeto, alma, espíritu, etc.

El siguiente descubrimiento crucial dentro de la fenomenología para Heidegger es el *sentido originario del apriori*. Declara Heidegger que el *apriori* está mezclado con cuestiones tradicionales, íntimamente relacionado con el tiempo y, además, todavía no ha sido suficientemente explicado su sentido por todo ello considera que es necesario ocuparse más detenidamente de su significado. Tradicionalmente se ha asociado lo apriorístico a aquello que es previo y anterior a algo, normalmente a la experiencia. Así un conocimiento *apriori* ha sido lo contrario de un conocimiento empírico, intuitivo, o de la experiencia. Tanto para Kant como para Descartes las categorías y el conocimiento *a priori* se encontraban en el interior del sujeto. Por otro lado, contraponer lo *apriori* a lo *aposteriori* es admitir la supremacía del conocimiento subjetivo sobre el objetivo.

Sería, por lo tanto, ese estrato de categorías universales que residen en la inmanencia las que posibilitan el aparecer del mundo. El conocimiento de esas categorías ha sido denominado conocimiento *apriori*, mientras que la experiencia, la sensibilidad es lo *aposteriori*. Ha desembocado la tradición filosófica así, según señala Heidegger, comprendiendo lo apriorístico como una esfera particular e inherente a la subjetividad. Sin embargo, «la fenomenología ha mostrado que el *apriori* no se restringe a la esfera de la subjetividad; es más, que en principio no tiene en absoluto nada que ver con la subjetividad». (Ibid., p. 101). Esgrime Heidegger aquí un argumento de gran claridad para explicar su tesis. Sostiene que la fenomenología ha probado en sus análisis que tanto en el ámbito de lo ideal abstracto, como en el ámbito de lo sensible concreto hay algo *apriori*. Es la intuición categorial, precisamente, la que pone de manifiesto que este *apriori* reside tanto en lo ideal como en lo real. Hay ideas abstractas o categorías que remiten a la estructura racional de las cosas, dijimos unidad, pluralidad, relación, siguiendo a Leibniz, o recurriendo a Kant, podemos citar también existencia, cualidad, negación, etc. Son ideaciones que remiten al campo de lo ideal, en el que se da cierto *resalte* –dice Heidegger– de ideas. Pero es que en la percepción del mundo sensible, corporeizado, individualizado, del mundo concreto de las cosas también hay un *resalte* de ideas similar, así color, volumen, materialidad, espacialidad, son ideas que remiten no a un mundo de categorías ideales apriorísticas, sino al mundo del conocimiento sensible, pues los elementos citados están ya presentes en toda individuación real; son elementos que refieren a la estructura de contenido de todas las cosas sensibles, es decir, son su *apriori*. Así el *apriori* está contenido tanto en el conocimiento ideal de categorías, como en el conocimiento que aparece a través de los contenidos expositivos de las sensaciones para generar una individuación perceptiva. Heidegger sentencia, «hay algo en el ser de lo ideal y en el ser de lo real que es *apriori*, que es estructuralmente anterior». (Ibid.). Es justo en este punto donde Heidegger hace una de las observaciones más sorprendentes y reveladoras de lo que será su camino en los años inmediatamente posteriores a la publicación de *Prolegómenos*, puntualiza Heidegger que todo esto muestra que «en la fenomenología el *apriori* no es un rasgo de actuación, sino un título de ser». (Ibid.). Es decir, que tanto en el ámbito ideal, como en el real, podemos vislumbrar un campo apriorístico que nos invita a *pre-comprender* las cosas, a aprehenderlas de cierta forma, y ese campo es el del ser. La fenomenología ha llevado,

según Heidegger, a comprender que el *apriori* tiene un alcance universal, que no pertenece exclusivamente al ámbito de la subjetividad, que se puede hacer patente en una intuición simple puesto que se funda en el ámbito del ser y, por último, que el *apriori* no hace referencia a una secuencia temporal en el orden del conocer, ni tampoco a una secuencia temporal en el orden del ser, hace referencia más bien, dice Heidegger, «a una secuencia de construcción del ser de lo ente en la *estructura-de-ser* del ser». (Ibid., p. 102). Y una vez más aquí sostiene Heidegger que la auténtica comprensión del sentido originario del *apriori* depende del descubrimiento y comprensión del auténtico sentido de la intencionalidad. El *apriori* tiene un alcance universal y es indiferente a la subjetividad, se puede acceder a él a través de una aprehensión simple y, en tercer lugar, la anticipación de la estructura apriorística se debe entender como carácter del ser de lo ente. Estos tres aspectos fundamentales para comprender el verdadero sentido del *apriori* pasarían desapercibidos, advierte Heidegger, si no se llega a una verdadera comprensión de la intencionalidad. La intencionalidad, como vemos, constituye el verdadero sentido y la correcta comprensión tanto de la intuición categorial, como del sentido originario del *apriori*.

Siendo Heidegger, como fue, uno de los principales críticos de la fenomenología no vaciló tampoco en reconocer sus virtudes. Apunta que gracias a la fenomenología se ha señalado la complejidad y la amplitud de ese ámbito que viene llamándose '*lo sensible*'; reconoce, además, que tanto la intuición categorial, como el *a priori* y la misma intencionalidad se deben a los desarrollos de la fenomenología, es más, recuerda Heidegger que el estudio de la intencionalidad se '*libera*' tras el tratamiento que hace de la misma Husserl. No duda Heidegger, a su vez, en fundamentar los descubrimientos de la fenomenología todos ellos en la comprensión de la intencionalidad. No obstante, a la hora de determinar qué es la intencionalidad los planteamientos Heideggerianos están radicalmente enfrentados a los de Husserl. Se centra este choque, especialmente, en determinados puntos donde los tesis básicas de maestro y discípulo corren por caminos opuestos, estos planteamientos conducen a una comprensión completamente distinta de aquello que es la intencionalidad, me refiero al lugar tópico de toda teoría del conocimiento donde se tematiza la relación sujeto-objeto, par conceptual que corre paralelo, en el caso de Husserl, al de inmanencia y trascendencia y también al tratamiento de la noción de cosa y mundo que empuja a

Heidegger a reinterpretar la noción de percepción en un sentido distinto al de Husserl. Me ocupo de estos dos puntos por separado pues es imprescindible asimilar la crítica a las tesis básicas en las que se sustentan los desarrollos de la fenomenología para exponer la perspectiva de la intencionalidad que Heidegger desarrolla y defiende. Estos dos focos de crítica implican, irreversiblemente, la negación de la posibilidad de llevar a cabo una reducción tal y como es descrita por Husserl.

3.1-Deshaciendo la *epoché*: el giro ontológico de la fenomenología.

Decíamos en el epígrafe 2º que toda la fenomenología husserliana se apoyaba en un presupuesto metódico sin el cual no era posible ni siquiera iniciar la investigación, la reducción que llevaba progresivamente a desconectar la actitud natural, las vivencias propias del yo empírico y psicológico y, por último, nos ponía frente al '*ego transcendental*'. Planteaba la posibilidad de un análisis descriptivo del ser absoluto de la consciencia, desvinculándolo al mismo de su inserción en el mundo. Este planteamiento básico, aparentemente sencillo, que es el punto de arranque de la fenomenología de corte idealista es el que Heidegger en ningún momento estuvo dispuesto a aceptar.

Así, el campo básico de estudio de la fenomenología lo constituyen las vivencias, pero para acceder a un análisis descriptivo riguroso de ese campo parece ser necesario aniquilar el mundo natural mediante la reducción trascendental. El giro idealista definitivo de la fenomenología aparece claramente perfilado en '*IDI*' en el § 49 *La consciencia absoluta como residuo de la aniquilación del mundo*. Aquí se expone que tras la reducción queda el ser absoluto que es el ser inmanente. Por otro lado, añade Husserl, que como el mundo de las *res* trascendentes está íntegramente referido a la consciencia habrá que concluir que el único ser necesario lo constituye la consciencia. Este análisis estaba ya perfilado en párrafos anteriores de la obra, algunos de los cuales ya hemos citado, como el § 44 *El ser meramente fenoménico de lo trascendente y el ser absoluto de lo inmanente* o el § 46 *Indubitabilidad de la percepción inmanente, dubitabilidad de la trascendente*. Los presupuestos de la fenomenología de Husserl que Heidegger rechaza completamente aparecían ya en su tratado programático de 1911, aquí afirma el filósofo que la fenomenología debe ser la ciencia originaria, del comienzo y, unida a este planteamiento, la idea de que ese comienzo radical y absoluto

se encuentra en la región de la consciencia pura a la que se accede a través del método radical de las reducciones. En primer lugar, Heidegger defiende en todo momento que el ser originario es un ser pre-teórico. Su comprensión de la filosofía está alejada de una filosofía como *ciencia estricta* que defiende Husserl. Afirma Rodríguez García (1997), en el capítulo 2º *El darse a sí misma de la vida*, del libro dedicado a la interpretación de la obra temprana de Heidegger que para el pensador «la vida se comprende a sí misma originariamente de manera pre-teórica y la fenomenología es justamente el saber de ese estrato originario» (p. 27). Estas afirmaciones marcan ya el itinerario que Heidegger tomó en Marburgo. Lejos de sus intereses estaba desarrollar una fenomenología como ciencia de esencias en clave idealista, desde su enfoque la consciencia como tal no podía ser descrita teóricamente como pretendía la fenomenología puesto que olvidaba un ámbito más originario aún que el de consciencia pura, el del ser. A esto hay que añadir que los propios planteamientos de Husserl, analizados cuidadosamente, están cargados de una enorme tensión conceptual entre exterioridad e interioridad, trascendencia e inmanencia, contenidos ingredientes de la consciencia (vivencia) y objeto intencional (constituido y distinto de la propia vivencia), materia intencional y cualidad intencional, hechos del mundo y esencias de la consciencia, capa *hylética* material y capa *noética*, sujeto y objeto, etc, siempre con la finalidad de mantener a salvo y libre de objeción el análisis idealista que inaugura en '*IDI*'. Heidegger fue muy consciente en todo momento de ese titánico esfuerzo con el que su maestro parecía tratar de alcanzar el sincretismo entre elementos permanentemente antitéticos y, por eso, imprimió una nueva dirección a la fenomenología más acorde con sus planteamientos. Hay que decir aquí que Heidegger se distancia constantemente, por ejemplo, del neokantismo y se aproxima a la conocida como *Lebensphilosophie*, –*filosofía de la vida*–. Heidegger recoge aportaciones de Nietzsche (1844 - 1900), Bergson (1859 - 1941), Dilthey (1833 - 1911), Scheler (1874 - 1928) o Spengler (1880 – 1936) entre otros, alejándose netamente de los planteamientos idealistas. En este sentido lanza Escudero Pérez, en referencia al idealismo fenomenológico de Husserl, la siguiente cuestión al aire: «¿ofrece ese giro la ruta apropiada para la fenomenología o se trata más bien de un peculiar extravío por el que terminan arruinándose sus más brillantes y prometedores hallazgos» (Escudero Pérez, 2013a, p. 2). Ciertamente puede ser que el enfoque netamente idealista que acaba dándole Husserl a la fenomenología devalúe

aquellos aspectos más reveladores del análisis fenomenológico, como pueden ser la nueva comprensión de la percepción, la disolución de las fronteras entre fenómenos físicos y psíquicos, la visualización de la complejidad y amplitud del problema de la consciencia, la reinterpretación de la intencionalidad en clave de vivencia, de rayo que atraviesa distintos estratos de consciencia hasta que se detiene en su objeto, etc.

Uno de los puntos de apoyo de la tesis idealista, como advierte muy certeramente Escudero Pérez (2013a) es que «La tesis de la hipotética “aniquilación del mundo” se sustenta sobre la idea de que originariamente lo que hay, en un punto cero, en el absoluto comienzo, es un sujeto sin mundo» (p. 6). Indiscutible parece que si Husserl admite la preeminencia del ser absoluto de la consciencia sobre el ser relativo de lo mundano y afirma además que dicho ser no se vería afectado en su existencia, aunque el mundo no existiera, la necesidad de reconocer un sujeto *pre-mundano*, un sujeto constituido sin necesidad de la experiencia previa del mundo. Apunta, por otro lado, Escudero Pérez, que si la estructura universal a la que debe ajustarse todo análisis fenomenológico de las vivencias es la del *noesis-noema* o la del *ego-cogito-cogitatum*, con qué derecho la reducción fenomenológica desemboca en último término en el '*yo puro*' o el '*ego trascendental*', estrictamente la reducción suspende o pone entre paréntesis elementos estructurales que vienen siendo imprescindibles para el análisis fenomenológico. Si la intencionalidad se muestra en la dirección *ego-cogito-cogitatum*, ¿cómo es posible si omitimos el '*cogitatum*' o incluso el acto vivencial y dejamos solo el '*yo puro*'. Además, hay un elemento que desmienten la posibilidad de un '*yo puro*' que constituye el mundo o que '*pone*' el mundo desde sí mismo: es lo que Heidegger denomina como *ser-en-el-mundo*. Es más, la misma distinción que acuña Husserl entre *esencias inmanentes* y *esencias trascendentes* nos pone ante la situación dilemática siguiente: si las esencias se contienen en la pura inmanencia de la consciencia pura, cómo apresa esta, entonces, las esencias trascendentes. Estos focos de crítica y objeción fueron nítidamente señalados por Heidegger.

3.1.1- Primer itinerario errado: De la inmanencia del sujeto a la trascendencia del objeto.

Heidegger se negó en todo momento a admitir que el sujeto o la consciencia contuvieran en su interior un catálogo de esencias posibilitadoras de la experiencia. Son numerosos los pasajes en los que explica los contrasentidos a los que puede conducir una concepción semejante. Heidegger sostiene que toda la teoría del conocimiento del s. XIX ha puesto en la base de sus planteamientos siempre la relación *sujeto-objeto*, pero se ha olvidado de tematizar convenientemente que es el sujeto. Afirma que Kant, por ejemplo, se ocupa de la relación entre la consciencia y el objeto pero sin atender al significado de dicha relación y olvidando como el problema toca de lleno al 'ser' del ente. Para Heidegger el problema fundamental del ser comienza precisamente en la relación *sujeto-objeto*.

El aspecto crucial de esta discusión consiste, según Heidegger en que la cuestión de cómo las vivencias intencionales se pueden relacionar con algo objetivo está mal planteada desde sus orígenes. Suponer un sujeto y situarlo dentro de la esfera de lo inmanente y un objeto y situarlo al mismo tiempo dentro de la esfera de lo trascendente da lugar continuamente a construcciones teóricas que no son útiles de cara a los análisis y que incurren reiteradamente en contradicciones. Heidegger impugna totalmente la idea de una esfera inmanente al sujeto, argumenta de la siguiente manera: «La idea de un sujeto que tiene vivencias intencionales dentro de su propia esfera y todavía no está fuera, sino encerrado en su cápsula es un absurdo que interpreta erróneamente la estructura ontológica fundamental que somos nosotros mismos». (Heidegger, 2000, p. 94). De este modo Heidegger inserta al sujeto en la estructura de *ser-en-el-mundo* imposibilitando toda concepción aislada del mismo. El sujeto, dice, no se encuentra encapsulado o aislado. Tampoco hay un depósito de esencias en él, previas a su actualización en el mundo. Esta demarcación entre lo externo y lo interno, entre el sujeto y el objeto, entre la inmanencia y la trascendencia ha llevado reiteradamente a errores en la interpretación de la intencionalidad. Al reubicar la intencionalidad en el ámbito de la analítica existencial del *dasein*, es decir, de la ontología fenomenológica fundamental que desarrolla en 'SuZ' en 1927, queda ésta desvinculada de la referencia a la polaridad *sujeto-objeto*. Son numerosas las declaraciones en las que repite una y otra

vez que la intencionalidad anula la polaridad entre sujeto y objeto. Por ejemplo afirma que en relación a su noción de intencionalidad «se objeta que desaparecería el problema de la relación *sujeto-objeto*. Ciertamente, pero esto es justamente la finalidad del concepto de intencionalidad: dejar de un lado este *pseudoproblema*» (Heidegger, 2009, p. 157). Dice Heidegger que la intencionalidad no es ni objetiva ni subjetiva porque «pertenece a la existencia del *dasein* y hace posible que este ente, el *dasein*, existiendo, se comporte respecto a lo subsistente» (Ibid., p. 95). Una página más adelante insiste: «Para el *dasein* no hay un dentro; por esta razón es también absurdo hablar de un fuera» (Ibid., p. 96). La rotundidad de Heidegger a la hora de negar la tradicional escisión entre la inmanencia y la trascendencia tan propia de la tradicional teoría del conocimiento es abrumadora. Atendiendo a esto resulta un sinsentido tratar de postular ese ámbito ideal de estudio fenomenológico que reside en la consciencia aislada y pura, resultado de la *epoché*. Si no se puede distinguir la exterioridad de la interioridad puesto que el *Dasein* está ya en cada momento arrojado en su trato con los entes es obvio que tampoco es posible practicar *epoché* alguna. La disolución de la demarcación inmanencia-trascendencia tal y como la entendía Husserl en la fenomenología idealista dentro del giro ontológico que le imprime Heidegger termina anulando toda posibilidad de reducción trascendental. Lo trascendental es, desvela Heidegger, la intencionalidad en sí misma. De otro modo, no es que haya objetos trascendentes que la intencionalidad capta desde sus estructuras universales y apriorísticas, sino que la intencionalidad es, en sí misma, pura trascendencia. Heidegger interpreta, pues, la intencionalidad como la '*ratio cognoscendi*' de la trascendencia, y la trascendencia misma como la '*ratio essendi*' de la intencionalidad. En 1928 realiza Heidegger un análisis más pormenorizado de las distintas formas de entender la trascendencia, aunque lo fundamental sigue sosteniendo que la intencionalidad es pura trascendencia. El centro de todos los errores en la interpretación de la intencionalidad por parte de la tradición filosófica reside, aclara Heidegger, en que la ontología tradicional ha tendido a tomar inicialmente todo ente como algo subsistente, así al ocuparse del estudio del sujeto supuso que había algo subsistente en él. Si se considera al sujeto como algo que subsiste la intencionalidad de alguna manera acaba siendo, también, algo que subsiste, la consecuencia es que parece forzoso explicar la intencionalidad en términos de relación entre entes subsistente recurriendo a la consabida distinción entre inmanencia y trascendencia, reservando para

la inmanencia subsistente del sujeto un espacio ideal que constituye el fundamento del mundo.

3.1.2-Segundo itinerario errado: De la percepción al mundo óptico natural.

Juega un papel fundamental en la reinterpretación heideggeriana de la intencionalidad la descripción que lleva a cabo sobre el matiz característico de las vivencias que nos dan las cosas del mundo. Otro aspecto crucial está representado, también, por el análisis de la propia noción de percepción. Heidegger, al igual que Husserl en su diatriba con Brentano, dedica amplios pasajes de sus obras a dilucidar aquello en lo que consiste primordialmente la percepción. Pero vayamos por partes.

Respecto a nuestro acceso a las cosas del mundo, señala Heidegger que hay distintas formas de entender aquello que sea una *cosa*. Dice en 'SuZ' que «nosotros llamamos al ente que hace frente en el “*curarse de*” un “*útil*” [...] Al ser “*útil*” le es inherente siempre un todo de referencias utilitarias al que puede ser este útil que es Un “*útil*”». (Heidegger, 2004, p. 125.). Con esto nos quiere decir que las cosas se nos aparecen primeramente no como cosas de la naturaleza sino como útiles, insertados de una totalidad de referencias utilitarias, anteceditos por la urgencia del para qué. Lo ente no aparece al *dasein* primordialmente como naturaleza física, no hace gala de un mostrarse en el que exponga en primer término cualidades como color, dureza, composición, forma, volumen, etc. Lo ente aparece de un solo vistazo como un útil. Así, por ejemplo una sartén aparece con referencia a la cocina, al alimento, etc., dentro de un conjunto de referencias utilitarias con las que está íntimamente relacionada. Este desarrollo sirve a Heidegger para problematizar la noción de vivencia tal y como había sido entendida por la fenomenología anterior. Señala Rodríguez García

lo que se da en la visión natural no tiene nada que ver con la visión objetiva de la percepción: no se da un objeto físico con determinadas propiedades intersubjetivamente permanentes (tipo materia, peso, color, extensión, etc), que luego variaría en función de la historia personal de cada uno. El mundo circundante no ofrece primariamente esa clase de objetos. (Rodríguez García, 1997, p. 24).

Así lo inmediatamente vivido no son sensaciones, ni contenidos expositivos provenientes de la capa *hylética* material de la noesis, o contenidos objetivos que después de captados desvelan un significado u otro. Para Heidegger el significado es lo primario y anterior a todos estos elementos. En un mismo sentido señala Di Silvestre (2004) que hay «tres posibles modos como el ente percibido puede ser visto» (p. 337). Se refieren estos a lo percibido como cosa del mundo circundante (*Umweltding*), lo percibido como cosa natural (*Naturding*) y lo percibido como cosidad (*Dinglinckheit*). Así, atendiendo a las tres formas posibles en las que puede ser percibido algo, en cada vivencia hay que distinguir entre lo que Heidegger denomina *Vor-gang*, suceso y *Er-ignis*, apropiamiento. El acontecer objetivado de las vivencias en cuanto algo objetivo no tiene relación con el *dasein* más que en un mínimo sentido de vivencia y es el apropiamiento, el acontecer que no es objetivo en el que el *dasein* se apropia de la vivencia el que puede ser denominado propiamente vivencia. Apunta en este sentido Rodríguez García (1997) «lo vivido son primordialmente las cosas mismas y éstas son ante todo sentidos, significados que inmediatamente comprendo, con los que estoy constantemente operando». (p. 27). El cuestionamiento de la descripción que promulga la fenomenología husserliana como prioritaria a la hora de analizar la consciencia se convierte con estos planteamientos en un rechazo frontal de la posibilidad de una descripción idealista.

Heidegger enumera en '*SuZ*' cuatro conceptos distintos de mundo en el §14 *La idea de la mundanidad del mundo en general*. Primero, como concepto óptico se refiere a la totalidad de los entes que pueden ser *ante los ojos*, después señala que mundo puede aludir, entendido en sentido ontológico al ser de los entes señalados en primer lugar, la tercera definición, comprendida nuevamente en sentido óptico marca ese campo en el que un ser fáctico, como ser ahí, viven, el mundo en que un *dasein* vive. La cuarta y última definición de mundo se refiere a la mundanidad. La mundanidad es un concepto ontológico-existencial que pertenece como tal a una determinación existencial del *dasein*. Heidegger reserva para el término mundo el tercero de los mencionados. Así mundanidad refiere a una forma de ser, del ser ahí. Puntualiza sutilmente Heidegger aquí lo siguiente:

Una ojeada a la ontología hecha hasta aquí muestra que el no ver la estructura del “ser ahí” que es el “ser en el mundo” trae consigo un pasar por alto el fenómeno de la mundanidad. En cambio, se intenta hacer una exégesis partiendo del mundo partiendo del ser de los entes que son *ante los ojos* dentro del mundo y que encima no son, en absoluto, inmediatamente al descubierto, es decir, partiendo de la naturaleza. La naturaleza es – comprendida ontológico-categorialmente– un caso límite del ser de los posibles entes intramundanos. [...] la naturaleza en el sentido del conjunto categorías de las estructura del ser de determinados entes que hacen frente dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la *mundanidad* (Heidegger, 2004, p. 121).

La descripción fenomenológica tal y como la comprendió Husserl se centraba en la naturaleza comprendida *ontológico-categorialmente* que es solo uno de los modos posibles del ser de los entes que hacen frente al *dasein*. Si la intencionalidad es resultado y expresión del *ser-en-el-mundo* del *dasein*, es absurdo darle prioridad en su descripción a una estructura eidética universal concebible al margen del mundo y un sinsentido aún mayor sería concebir que esa estructura puede subsistir por sí misma, como si este no fuera más que un correlato de la apodicticidad de un sujeto puro. Con lo dicho hasta aquí, parece claro que entender la percepción de un modo exclusivamente naturalista es, sin duda, anular la amplitud de los procesos que tienen lugar en ella misma. Dice Heidegger en '*PRL*' que tanto el *ser percibido* y la estructura misma de ese *ser percibido* son formas de la intencionalidad, concretamente afirma que «pertenecen, por tanto, a la percepción en cuanto tal, es decir, a la intencionalidad». (Heidegger, 2006b, p. 61). Pero la percepción puede referirse a las cosas del mundo entorno, a las cosas de la naturaleza, a la cosicidad, o a lo ente en su modo de *ser-intendido*, es decir, en cuanto objeto de la intencionalidad del *ser-ahí*. En nuestro trato con los entes percibimos en el modo de *ser-intendidos* los mismos la percepción en cuanto tal. En un sentido aún señala dos años más tarde en Problemas que en el trato natural con las cosas podemos resaltar su índole de útiles o su índole de cosas, en el primer lugar se pone de relieve su utilidad en el segundo su carácter de cosas materiales. Es la utilidad lo que da la constitución de la cosa. En cualquier caso, sostiene Heidegger que «El ser percibido de algo subsistente no es, en sí mismo, subsistente, sino que pertenece al *dasein*, lo que no quiere decir que pertenezca al sujeto y a su esfera inmanente. El ser percibido pertenece al comportamiento intencional perceptivo». (Heidegger, 2000, p. 100). Entre

percibir, lo percibido y el ser percibido las teorías tradicionales de la percepción han dejado sin atender el tercer término. Las teorías tradicionales han identificado los tres términos normalmente en el único concepto de percepción, pero este proceder, según Heidegger, deja sin atender una necesaria aclaración ontológica de la percepción. La percepción es un dirigirse hacia perceptivo a lo percibido que incluye indisolublemente tres elementos o momentos en su proceder: percibir, lo percibido y el ser percibido. Este ser percibido aparece, dentro de la estructura existencial fundamental que es el *ser-en-el-mundo*, para el *dasein* no como cosa natural, sino como útil. Privilegiar el concepto ontológico natural del mundo en el análisis fenomenológico, a modo husserliano, sobre el concepto ontológico del mundo es desatender el aparecer del ente tal y como se muestra originariamente al *dasein*.

Estos aspectos críticos señalados por la nueva ontología fenomenológica de Heidegger, especialmente los equívocos a los que da lugar una división forzada entre exterior e interior, así como un análisis reduccionista de aquello que es la percepción donde se prioriza lo categorial y la materialidad sobre otras dimensiones del *Er-eignis* o apropiamiento que tiene lugar en la vivencia conducen definitivamente a Heidegger a transformar radicalmente la noción de intencionalidad defendida por la fenomenología idealista y negar frontalmente la posibilidad de toda reducción.

3.1.3-La reducción de la reducción: la intencionalidad como trascendencia del *dasein*.

Los itinerarios transitados por la fenomenología de corte idealista, en opinión de Heidegger equivocados, llevan al filósofo a identificar dos grandes errores en el tratamiento que se le ha dado a la intencionalidad, no sólo por la fenomenología, sino por la misma tradición que parte desde la escolástica.

La primera de ellas se refiere a la tendencia a concebir la intencionalidad como una relación subsistente entre dos entes subsistentes, un objeto físico subsistente, que se sitúa allí y un sujeto psíquico subsistente que se sitúa aquí. Invita esta concepción a creer que sin la intencionalidad persiste tanto la subsistencia del sujeto psíquico, como la del objeto físico. Para Heidegger «El sujeto en sí mismo está estructurado intencionalmente haya o no haya objeto» (Ibid., p. 84).

En cuanto a la 2ª gran tergiversación se refiere a la tradicional suposición que invita a considerar que hay un aspecto esencial de las vivencias que pertenece exclusivamente al sujeto. De otro modo la subjetivización de la intencionalidad, es decir, la tendencia a explicarla en términos subjetivos es ya un craso error, pues la intencionalidad es, desde el enfoque heideggeriano, como ya se ha señalado, pura trascendencia.

Estas dos grandes tergiversaciones son resultado de los dos itinerarios equivocados que la tradición emprendió a la hora de analizar y explicar aquello en lo que consiste la intencionalidad: el primero, basado en el presupuesto de base que separa inmanencia de trascendencia, forzando a postular dos entidades distintas que entrarían en una peculiar relación para conformar la intencionalidad, situándose respectivamente una en la esfera de lo interno, la otra en la esfera de lo externo; el segundo, la concepción de que hay una parte de las vivencias que pertenecen inherentemente al sujeto y que, en su versión idealista, conduce a postular la existencia de un depósito de esencias que una vez apresadas podrían explicar la consciencia en su conjunto fundamentando la totalidad de la experiencia y el conocimiento humano. Esta última tesis idealista tiende en sus análisis siempre a priorizar lo óptico natural sobre la estructura ontológica fundamental del *ser-en-el-mundo*. El mismo Heidegger advierte que Husserl a pesar de llevar a la práctica las reducciones no es capaz de eliminar por completo la actitud natural de la intencionalidad. Los errores en la interpretación de la intencionalidad están causados por una actitud natural y excesivamente ingenua de las cosas. Heidegger aspira en su filosofía a fundamentar sus posturas siempre sólidamente, por eso no se limita a atacar las tesis básicas sobre las que se construye la fenomenología idealista inopinadamente, sin razonamiento y rigor filosófico. Para alcanzar con solidez la nueva concepción de intencionalidad que trata de prefigurar debe, primero, combatir los hitos de la fenomenología que trata de transformar. Se pueden identificar dos hitos fundamentales –dejando al margen los densos y ricos desarrollos que Husserl pone en marcha a la hora de desarrollar su ciencia–, estos son básicamente la existencia real de un ámbito inexplorado en el sujeto al que denomina consciencia trascendental o pura, yo puro o ego trascendental y, en segunda posición, la posibilidad de operar una reducción fenomenológica progresivamente que, poniendo en suspenso la actitud natural, escale en el ámbito de las vivencias hasta alcanzar las

vivencias puras de la consciencia. El primero de estos postulados, la existencia de una consciencia pura es exhaustivamente desmontado en '*PRL*', en el § 11 *Crítica inmanente a la investigación fenomenológica: examen crítico de las cuatro características de la consciencia pura*. Apunta Heidegger que la suposición de la existencia de una consciencia pura tal y como es descrita por Husserl presupone cuatro tesis fundamentales: que dicha consciencia es un ser inmanente, que lo inmanente es lo dado absolutamente, que lo absoluto es lo permanente y, por último que el ser absoluto no necesita de realidad, ni de *res* alguna. La consecuencia directa de las tesis husserlianas es que en este ser absoluto constituido por la consciencia pura se encuentra el ser esencial de las vivencias, su *eidós*.

Para desmontar la tesis de la inmanencia de la consciencia Heidegger sencillamente sentencia que inmanencia tal y como la entiende Husserl significa '*ser-en-lo-otro*'. Si la inmanencia de la consciencia se refiere a ese campo de la subjetividad trascendental marcado por la apodicticidad del *ego cogito*, habrá que admitir que cada vivencia esencial que tiene lugar en consciencia pura, viene determinada por esa operación reflexiva que le permite convertirse en consciencia de algo, en intencionalidad. Hay que recalcar aquí que Husserl reconocía en *IDI* que «El cogito en general es la intencionalidad explícita» (Husserl, 1993, p 273), por lo tanto todo lo que aparece en el *cogito* desde su pura inmanencia como intencionalidad explícita contiene a su vez la referencia a eso otro que 'actualiza' la intencionalidad. Con otras palabras Heidegger sostiene que todo acto reflejo o toda vivencia refleja contiene en sí una referencia a lo reflejado, se trata de una relación real de inclusión de lo uno en lo otro. Dice Heidegger que «la inmanencia no es una característica de lo ente mismo, sino una relación entre dos entes que forman parte de la región de las vivencias». (Heidegger, 2006b, p.136). Respecto a la segunda característica, la consciencia como ser absoluto, una vez que queda la tesis de la inmanencia en entredicho, se hace inviable afirmar el carácter absoluto de la consciencia trascendental, pues ella misma necesita de ese ser otro para ser. No se trata aquí del ente mismo, sino del ente –aclara Heidegger– en cuanto objeto de reflexión. El tercer rasgo característico que la consciencia es lo permanente, porque en ella se da lo dado de forma absoluta, de tal modo que podría sobrevivir a la aniquilación del mundo de la que habla Husserl en el § 49 de *IDI*, se basa en la idea de la anterioridad de la consciencia frente al mundo, la consciencia como lo

constituyente *apriori* frente al mundo natural, en un sentido tanto kantiano como cartesiano. Esta caracterización de la consciencia atribuye a la misma «un ser formal anterior a todo lo objetivo» (Ibid., p. 138), ser del que la consciencia no goza. En cuanto a la última caracterización después de la crítica a la inmanencia, al carácter absoluto y constituyente de la consciencia se hace extremadamente difícil aceptar que la consciencia pueda, desde su carácter absoluto, existir sin el mundo, ser sin lo otro. Para Heidegger la expresión consciencia pura, en definitiva, suplanta y sustituye el ser vivencial propio del consciencia por un ser esencial e ideal, la individuación particular que tiene lugar en una relación intencional por una supuesta estructura apriorística de la intencionalidad. La fenomenología idealista tiende a confundir el ser esencial de la intencionalidad con el ser del objeto intencional, y describe como intencionalidad aquello que no es más que la estructura de la mostración del objeto. Ser inmanente, ser absoluto en el sentido de darse absolutamente, ser absoluto en el sentido de ser constituyente y ser puro, frente a toda individuación del ser ideal son rasgos que se han extraído de la consciencia con miras a estudiar a hacer de la trama de las vivencias de la consciencia una región científica pura, objeto de estudio de la fenomenología. Sin embargo, esto no es posible por los errores de base de que se parte.

Y, si no es posible trazar esa frontera límite infranqueable entre lo puro de la consciencia y los entes intramundanos, entre el ego trascendental y el ser del mundo, pierde todo sentido y propósito la segunda gran tesis sobre la que sustenta el método fenomenológico, la reducción fenomenológica. El propósito último de la reducción fenomenológica es dejar en suspenso la consciencia real y fáctica y acceder a la consciencia pura. Pero una consciencia que prescinde de la realidad natural, del hombre factico como tal es un sinsentido. Para Heidegger la reducción lleva a suspender la realidad de lo intencional, puesto que la intencionalidad es la trascendencia del *dasein* que se proyecta en su modo de dirigirse a los objetos, de percibir, de *ser-intentio*, y esa peculiaridad de ser del ser ahí, se da ya de forma indisoluble en su actuar en el mundo, en su trato con los entes, en el aparecerse de los objetos en cuanto *Er-eignis*. Ciertamente no se puede acceder a una región de las vivencias puras de la consciencia si, previamente se «prescinde no sólo de la realidad sino de toda individuación de las vivencias» (Ibid., p.142). La reducción fenomenológica niega tanto el ser de lo intencional como el ser de las vivencias intencionales. El error que reside en la base de

todo análisis fenomenológico es que cree posible la contemplación ideativa de la consciencia pero la consciencia es un ente cuyo qué, solo consiste –matiza Heidegger– en ser. El análisis fenomenológico busca en la consciencia únicamente el qué de su contenido pero no atiende a su ser. Estos planteamientos cambian completamente la noción de la intencionalidad, ya no se trata de una improbable descripción ideativa de la intencionalidad como estructura de la consciencia que contiene en cada vivencia, formalmente, lo que ella es. Ahora, desde el nuevo enfoque ontológico se resitúa, como ya adelantábamos antes, la cuestión dentro de analítica del Dasein, la intencionalidad habrá que comprenderla ahora dentro de los comportamientos del propio Dasein, No obstante se hace necesario interrogarse por algo que toda la fenomenología anterior parece haber dejado sin atender, ¿cuál es el ser de lo intencional?

Toda la teoría del conocimiento anterior, en opinión de Heidegger, tanto la realista como la idealista fracasa a la hora de determinar y apresar la intencionalidad. La cuestión consiste, dice el filósofo, en la posibilidad de representarse ese nexo estructural entre el mundo y el sujeto sin necesidad de recurrir a una teoría de corte idealista o realista. En el curso de 1928 afirma Heidegger, tratando el tema de la intencionalidad, que

Este concepto no produce solo una modificación del concepto tradicional de consciencia y de espíritu, sino que la concepción radical del fenómeno que con él se mienta dentro de una ontología del *dasein* lleva a una fundamental superación de esta posición. (Heidegger, 2009, p. 158)

La elección del término *dasein* pretendía evitar el uso de conceptos tradicionales al uso como consciencia, sujeto, hombre, espíritu, alma que dieran lugar fácilmente a la tradicional dicotomía externo-interno, *sujeto-objeto*. La analítica del *dasein* se configura una vez que Heidegger advierte que dentro de la determinación fundamental de la fenomenología, la intencionalidad está aún sin resolver la cuestión por el sentido del ser. El sentido del ser es un problema que está constantemente presupuesto por la fenomenología y constantemente esquivado. Hablar del ser de la consciencia, del ser del fenómeno, del ser de la naturaleza, ser de los actos, etc. remite en última instancia al sentido del ser mismo. La fenomenología tal y como la desarrolló Husserl se puede entender, informa Heidegger, como *descripción analítica de la intencionalidad en su a*

priori. El problema reside en que lo que de apriorístico en la intencionalidad no sirve para describir aquello que es la intencionalidad. Cuando la fenomenología trata de describir la intencionalidad de una forma pura atendiendo a la estructura apriorística que la determina, ya sea *noesis-noema* o *ego-cogito-cogitatum*, con sus correspondientes correlaciones y esencias, se olvida de cuestionarse por el ser de los actos, por el ser de las vivencias, omitiendo el sentido existencial inherente que hay en toda vivencia de consciencia. La omisión del ser en cuanto tal y el ser de lo intencional determina la explicación que despliega la fenomenología acerca de la intencionalidad

No solo el ser de lo intencional, esto es, el ser de cierto ente determinado, queda sin determinar sino que se dan divisiones originarias en lo ente (conciencia y realidad) sin haberse aclarado, o la menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello, precisamente el ser, con miras a lo cual se distingue. (Heidegger, 2006b, p. 163).

La intencionalidad, una vez queda insertada en la ontología fundamental se ubica en el plano existencial del *dasein*, de sus comportamientos. Al igual que la fenomenología anterior cometía un error al centrarse, en su análisis de la percepción, en el percibir y lo percibido, ignorando la dimensión fundamental del ser percibido, así ocurre también con el resto de comportamientos el representar, el juzgar, el desear. Los comportamientos tiene la forma de un *dirigirse-a* algo con lo que se relacionan. Este *dirigirse-a* es lo que la fenomenología ha designado como intencionalidad. No hay en la intencionalidad un objeto de consciencia que analizar, ese enfoque se aleja del esclarecimiento filosófico de la intencionalidad. Para Heidegger la intencionalidad abarca tanto la *intentio* como el *intantum*. La intencionalidad es una estructura de las propias vivencias y no algo que se añada a las mismas o que las constituya como tales. La *intentio* es ese dirigirse a algo, remitir a algo. Se da, y aquí presenta Heidegger una innovación radical frente a Husserl una inherencia mutua entre la *intentio*, el modo de *ser-intentido* (ser percibido, ser imagen, ser juzgado, ser amado, etc) y el *intantum*. No hay pues aquí ni correlación estructural, ni sujeto aislado al que el mundo le aparece solo como una posibilidad, toda correspondencia es anulada y en su lugar aparece la inherencia, de otro modo, *intentio*, *ser intentido*, e *intantum* se pertenecen unos a los otros, se contienen en su pluralidad en un lugar que no está ni dentro ni fuera.

La diferencia de enfoque entre discípulo y maestro se plasma en los rótulos de sus filosofías, Husserl pretende construir una fenomenología idealista como ciencia originaria, por eso trata de determinar de antemano las estructuras de las vivencias intencionales independientemente de su inserción fáctica, de cómo sea cada una de ellas. Esta pretensión le lleva a privilegiar el universo eidético apriorístico que supuestamente está en la consciencia pura, separada del mundo mediante la *epoché*; prioriza el ámbito de lo óptico natural en la explicación de la intencionalidad y, por eso, al omitir la referencia al ser del *dasein* y a la mundanidad la complejidad de la misma noción de intencionalidad desborda los análisis. Heidegger por el contrario, desarrolla una ontología fundamental que convierte a la fenomenología en interrogación por el sentido del ser, indaga en el ámbito en el que ocurren las vivencias propiamente, sitúa la intencionalidad dentro del análisis existencial que prioriza lo ontológico del mundo en el que se pone de manifiesto la estructura de ser del *dasein*. Rechaza la posibilidad de una descripción eidética de la intencionalidad y la separación en su seno de distintos elementos, al admitir la inherencia mutua de los distintos momentos de la intencionalidad reconoce que ella misma es pura trascendencia y es aquello en lo que consisten las vivencias del *dasein*. De este modo Husserl admite la posibilidad de una descripción del yo puro (consciencia pura) en base a una fenomenología eidética, mientras que Heidegger al priorizar el *er-eignis*, apropiación de la vivencia por parte del *dasein*, niega la posibilidad de una consciencia pura, ubicando al *dasein* en la facticidad. La intencionalidad en el primero es una intencionalidad que se centra en el par conceptual, tomado de la tradición filosófica, sujeto objeto, en el segundo la intencionalidad se centra en los comportamientos del *dasein* diluyendo la separación sujeto objeto. Heidegger se siente legitimado en parte a operar esta torsión en la comprensión de la intencionalidad porque está convencido que el auténtico fundamento del fenómeno de la intencionalidad reside en la existencia, en el *ser-en-el-mundo* del *dasein* y es precisamente eso lo que la fenomenología olvida, cuestionarse por el ser de lo intencional con profundidad. Un simple análisis de la constitución de la objetividad a partir de la intencionalidad deja sin desvelar la inabarcable dimensión de la existencia del *dasein*, que es la que determina la consciencia.

El problema de la intencionalidad se convierte bajo el tratamiento Heideggeriano en el problema del trato con los entes del *dasein*. La intencionalidad se convierte en

trascendencia originaria porque abre el ser-en del *dasein*. Distingue Heidegger entre el concepto teológico y el concepto epistemológico de trascendencia. La tradición ha tendido a combinar el concepto teológico de trascendencia con el concepto ontológico, dejando de lado la cuestión del ser. El primero de los conceptos de trascendencia, plantea la posibilidad de un conocimiento teológico del objeto, el segundo de un conocimiento en sentido epistemológico. En relación a la trascendencia, observa Heidegger, ha habido siempre una mezcla de problemas distinta índole en el mismo concepto. No obstante para Heidegger en 1928 la trascendencia no significaba ni relación de lo interno con lo externo, ni del sujeto con el objeto. Trascendencia es, dice Heidegger el mismo movimiento de la existencia por el que el *dasein* se dirige a los entes, supera los entes. La aprehensión de los entes por parte del *dasein* es posible porque este movimiento de trascendencia. Así la trascendencia es, en este sentido, la constitución originaria del *dasein*. La figura de la trascendencia se convierte así en un elemento crucial que sirve a Heidegger para reinterpretar la noción de intencionalidad que se sitúa en el comportamiento mismo del *dasein* en su ir hacia los entes, aprehenderlos y superarlos.

4. Conclusiones: La intencionalidad como la estructura misma de las vivencias.

Desde que Franz Brentano revitalizó el uso del concepto de la intencionalidad en el ámbito de la psicología, se ha recurrido al mismo reiteradamente. Ha sido prácticamente imposible elaborar una teoría de la consciencia que no haga referencia a la intencionalidad, bien para servirse de ella o bien para tratar de negar su utilidad y reducir su valor explicativo. Especialmente insistentes han sido los intentos de naturalizar la intencionalidad, aunque la adopción del concepto por parte de la fenomenología de Husserl ubicó ya de forma irreversible la noción de intencionalidad como cita obligada en el estudio de la consciencia.

Brentano la usó para distinguir claramente el ámbito de lo psicológico, los fenómenos psíquicos son fenómenos intencionales, dijo, y con esto incurrió una vez más en el dualismo antropológico. Se libró del molde naturalista en el estudio de la consciencia pero reelaboró los errores del dualismo. Lo que es fenómeno psíquico parecía entonces referir a una realidad interna al propio sujeto, mientras que lo que no lo era debía acotar el mundo de lo externo, de lo físico. Asociaba también a estos ámbitos la percepción interna y la percepción externa, la conciencia interna y la conciencia externa respectivamente, en un intento de aislar lo 'propriadamente psíquico' que le condujo a elaborar un aparato conceptual que apuntaba continuamente al dualismo entre lo interno y lo externo, lo psíquico y lo corporal, el conocimiento evidente y el que carece de certeza. Husserl al enfrentarse a los descubrimientos de Brentano se percató de que, efectivamente, un aspecto fundamental de lo psíquico consistía en esa cualidad señalada por Brentano, '*ser consciencia de algo*', admitió también la clasificación hecha por el mismo y se basó en ella de cara a sus análisis, sin embargo supo ver en todo momento que indicar la intencionalidad como rasgo de la consciencia no era señalar el hallazgo de un gran descubrimiento sino, más bien, de un enigma casi indescifrable. Por este motivo la intencionalidad se transformará en la filosofía de Husserl en uno de los temas capitales en el estudio de la consciencia. Husserl trató desde un principio superar los errores terminológicos en los que había caído Brentano, sustituye el concepto fenómeno como término central en el estudio de la consciencia por el de vivencia, para advertir que no todos los fenómenos son intencionales. Suprime también la expresión objeto inmanente, sustituyéndola por la de objeto intencional para no dar lugar a

malentendidos. Plantear la intencionalidad en términos de un objeto inmanente podría dar lugar a concebir algún tipo de relación empírica entre un objeto interno inmanente y uno externo, esto es un error en la comprensión de la intencionalidad según Husserl. Al hablar de objeto intencional se suprime esta posibilidad. Supuso un avance, también, su reconocimiento explícito de que la consciencia no es la intencionalidad en sí misma, sino una parte de ésta, el foco que ilumina la región de la que el sujeto se apercibe. Esta afirmación condujo a Husserl a distinguir entre la intencionalidad en acto y la intencionalidad en potencia, admitió en este mismo sentido un '*horizonte*' de la intencionalidad en '*MC*' y lo que denominaba '*halo de campo*' en '*IDI*'. Apuntan estas nociones al hecho de que en la corriente de vivencias intencionales siempre se muestran de fondo, en segundo o tercer plano, otras vivencias como componentes previos. Del mismo modo pueden las vivencias intencionales proyectar otras vivencias potenciales futuras en el flujo de la consciencia. Este curso de argumentación fuerza a Husserl a admitir que las vivencias intencionales aparecen siempre enlazadas unas con otras, encajadas formando estratos, lo que puede llevar a la configuración de cursos de vivencias predelineadas en su intención. Estas observaciones de Husserl revelaron la complejidad de la misma noción de intencionalidad frente al análisis más modesto que promulgaba la teoría de Brentano sobre las características de los fenómenos psíquicos. Decía Brentano, recordemos, todos los fenómenos psíquicos se caracterizan por ser intencionales y, también, todos son representaciones o se basan en representaciones. Con sus análisis Husserl señaló que no todos los fenómenos eran intencionales, que estrictamente un fenómeno podría ser cualquier cosa que apareciera a la consciencia.

Revisa cuidadosamente también Husserl la noción de percepción de Brentano. Para el fundador de la fenomenología Brentano confunde los objetos externos con los contenidos presentantes de los mismos, atribuye de este modo a la percepción en sí el mismo carácter dudoso e ilusorio que pueden llegar a tener la percepción de los objetos externos. Para Husserl cuando percibimos algo, de lo que no cabe duda es de que estamos siendo sujetos de un proceso de percepción y que nos apercibimos de ese mismo proceso, incluso cuando percibimos en la fantasía o tenemos una ilusión óptica. Por eso Husserl afirmará que podemos tener percepciones adecuadas y vivencias intencionales tanto de fenómenos psíquicos como de fenómenos físicos. Estas correcciones en relación a la percepción llevan a Husserl a alejarse cada vez más

nítidamente de esa frontera 'infranqueable' que estableció Brentano entre la psicología como ciencia de los fenómenos psíquicos y las ciencias naturales como ciencia de los fenómenos físicos, entre lo interno temporal y lo externo atemporal, entre el pensamiento y la extensión en definitiva.

Husserl, en efecto, hace un esfuerzo aún mayor que el de su predecesor Brentano para superar la arraigada tradición dualista y esto se puede apreciar con claridad en '*IL*'. En esta obra distingue dentro de la intencionalidad el objeto del acto intencional, la materia del acto intencional, la cualidad del acto intencional y la esencia del acto intencional formada por los dos elementos anteriores. Por otro lado, afirma en un mismo sentido que el contenido ingrediente '*reel*' es un contenido expositivo, pero que por sí mismo no es intencional hasta que un acto se apodera de él, le da una intencionalidad. No obstante, la enorme influencia que tuvo el proyecto cartesiano en Husserl acaba conduciéndolo a una reelaboración, si cabe más compleja que la de Brentano del dualismo. Mientras que en '*IL*' los planteamientos de Husserl se mueven todavía en el ámbito de la psicología descriptiva y el introspeccionismo sin posicionarse claramente por una postura idealista, a partir de 1907 comienza a operarse un giro que culmina en 1913 con los planteamientos de '*IDI*'. En esta obra entra en disputa con Descartes y reconoce que la evidencia de Descartes y el modelo de la misma, a saber, el '*ego cogito*' acotan el campo de investigación prioritario de la fenomenología, la subjetividad trascendental, declara que hasta ese momento no se le había prestado suficiente atención ha dicho campo de estudio y se plantea como tarea propia de la fenomenología la descripción de la *consciencia pura*, es decir, analizar, catalogar y comprender el conjunto de esencias que conforman la *consciencia pura* y las relaciones que se dan entre ellas. Un análisis semejante servirá para comprender mejor al hombre y a las ciencias mismas, reconoce por tanto, también las aspiraciones gnoseológicas de la fenomenología, pues la fenomenología es aquí la ciencia primera y fundamento de toda psicología y de toda filosofía. Dentro de este marco general presenta siempre la *consciencia pura* como el ser absoluto, (en el sentido de su prioridad y de su carácter fundante) mientras que el mundo es descrito como relativo. Reelabora la duda cartesiana en lo referente a la substancia extensa pero de un modo más suave, pues concede que el mundo está ahí como correlato aunque la consciencia pura puede subsistir sin él. De este modo solo los contenidos de la consciencia son ciertos y

evidentes, mientras que el mundo es cuestionable y carece de evidencia apodéctica. Es justo aquí donde se configura el planteamiento de la intencionalidad, porque la misma aparece como incluida en ese residuo que queda tras operar la reducción fenomenológica, es decir, las estructuras universales y formales que constituyen la intencionalidad están contenidas en la inmanencia y subsisten aunque no hay mundo. Según esto la estructura *noesis-noema*, o la paralela *ego-cogito-cogitatum*, son apreciables tras la reducción fenomenológica. Del mismo modo dentro de este marco en el que el principio fundante y absoluto lo constituye la consciencia, la intencionalidad es comprendida como una estructura formal. En la *noesis* distingue una capa *hylética* o material referida a los contenidos sensibles y otra capa *noética* cada una de ellas con sus respectivas esencias puras y, por otra parte, en el *noema*, donde también identifica otra fuente de contenidos esenciales. Se produce una correlación estructural entre las formas de la *noesis* y las del *noema* que es identificable y analizable. Lo relevante de todos estos análisis es que teóricamente, según los planteamientos de Husserl, son posibles después de aplicada la reducción fenomenológica. Parece difícil extraer las esencias de toda *noesis* y de todo *noema* con objeto de alcanzar una descripción trascendental de la consciencia pura dejando 'en suspenso' toda referencia al mundo y todo posicionamiento práctico o teórico sobre él mismo. Hay que sumar a esto que en 'IDI' Husserl distingue entre esencias de dirección inmanente y esencias de dirección trascendente haciendo aún más problemático la presuposición de que las esencias se encuentran contenidas en la inmanencia de la consciencia en un *ego puro* como fundamento del mundo. Por último la descripción de la intencionalidad, al situarse en un plano estrictamente formal que persigue la obtención de esencias privilegia lo *óptico natural*, frente a lo ontológico. Habría que cuestionarse si realmente la intencionalidad está conformada por un impredecible número de contenidos sensibles (analizables eidéticamente) que son animados por la *noesis* adquiriendo un sentido. Decía antes, citando a Husserl que el blanco del papel, la coloración, no era intencional, pero si servía de soporte a una intencionalidad, la percepción del folio. ¿Consiste realmente la intencionalidad en la activación de todos estos mecanismos de percepción, objetivación, reflexión, imaginación para constituir el resultado de una vivencia en un instante? Además, en el caso de consistir en eso ¿es posible estudiar y analizar estos mecanismos de un modo puro, tras aplicar las reducciones fenomenológicas? ¿Realmente percibimos

una forma, un volumen, un color, una textura y después objetivamos la percepción como puerta, o tal vez vemos directamente la puerta de una vez en un solo instante, sin semejante proceso de intermediación? ¿Es cierto que tenemos un *eidos* para cada color y tras el escorzo de la aprehensión sensible asociamos la multitud de tonos marrones que podemos percibir al *eidos* puro e inmanente de la forma marrón? ¿Qué ocurriría en tal caso si llegamos a percibir un color del que no se conoce su existencia y no tiene asignado ningún nombre? ¿Seguiría habiendo un *eidos* inmanente que se correspondiera con tal color? La multitud de preguntas que suscitan los planteamientos de Husserl nos indican que proyectar una fenomenología en clave idealista puede ser tremendamente problemático. Aventurarse a extrapolar el análisis eidético que se puede obtener de disciplinas como las matemáticas o la geometría a la totalidad de la consciencia y el mundo en su conjunto puede hacernos ver la insuficiencia del estrecho marco de análisis que propone el idealismo, cuando es llevado hasta el extremo que lo lleva Husserl.

La crítica que dirigió Heidegger a su maestro fue demoledora. Lo destacable aquí es que esa crítica originó una comprensión de la intencionalidad totalmente distinta. Afirmar que la *consciencia pura* o el *ego puro* constituyen el ser absoluto y el fundamento del mundo, conduce irreversiblemente a conceder que podrían perseverar, existir, sin que el mundo existiese. Así, esa prioridad absoluta atribuida a la consciencia pura incluye, como anexo, la presuposición de un sujeto *pre-mundano*. En el momento inicial, antes del mundo, ya habría sujeto, uno puro, con todo el mundo en potencia contenido en la inmanencia de su *consciencia trascendental*. Heidegger se opone radicalmente a la idea de una inmanencia que representa lo interno del sujeto y una trascendencia que refiere a la proyección del mismo hacia el mundo. Es más se opone a la contraposición sujeto-objeto defendida por toda la epistemología clásica. No hay un dentro porque tampoco hay un fuera. La inmanencia representa para Heidegger *ser-en-otro*. La inmanencia no es una determinación de la consciencia, sino una relación de dos entes dentro de una vivencia. El sujeto no 'vive' aislado, ajeno al mundo, no hay una consciencia pura y este hecho ha sido ignorado por la tradición que parte desde Descartes y llega hasta el mismo Husserl. La tradición filosófica ha ignorado la estructura ontológica fundamental en que consiste el ser humano, el *dasein*. Este es *ser-en-el-mundo* y en esta medida no es posible una reducción fenomenológica que

privilegie una supuesta estructura inmanente que conforma y explica la intencionalidad. Enfocar así el análisis de la intencionalidad devalúa la dimensión ontológica que todo lo penetra, en especial, al ente que es ontológicamente señalado por él mismo: el *dasein*.

No hay un sujeto *pre-mundano* previo a su *ser-en-el-mundo*, por eso concebir la intencionalidad como una relación subsistente entre un sujeto subsistente y un universo de cosas subsistente no es posible. Husserl distingue constantemente entre el *ser de la naturaleza* y el *ser del fenómeno*, entre el *ser del mundo* y el *ser de la consciencia* y, sin embargo, anula esa dimensión ontológica fundamental con sus planteamientos idealistas. La intencionalidad no se puede explicar correctamente en términos exclusivamente subjetivos pues la intencionalidad es, según Heidegger, la trascendencia del *dasein*; la estructura peculiar que caracteriza la existencia del *dasein* como trascendencia. No hay una relación entre *noesis* o *noema*, ni el mundo es correlato de la *noesis*. Entre *intentio*, modo de *ser-intendido* e *intentum*, entre *percepción*, *ser-percibido* y *percepto* se da una inherencia mutua, se pertenecen unos a otros. Las cosas no aparecen al *dasein* primariamente como un sustrato de contenidos sensibles de los que mediante múltiples operaciones de consciencia activadoras de esencias, configuran un sentido y una intencionalidad. Las cosas aparecen insertadas en el mundo desde su utilidad, el aspecto fundamental para el *dasein* es el *Er-eignis*, acontecimiento apropiador. No es posible prescindir de toda individualización de las vivencias a la hora de analizar una *supuesta estructura* que constituye la intencionalidad de las mismas. Igualmente, no es posible un análisis exclusivamente idealista de la intencionalidad porque ésta no es algo que constituye las vivencias, ni que las explique en función de un análisis intencional que las descomponga, la intencionalidad es la misma forma de las vivencias en las que destaca en primer lugar el aspecto ontológico. Queda así la intencionalidad situada en el plano del comportamiento del *dasein*. Es la aperturidad del ser de los entes lo que proporciona la posibilidad de descubrir intencionalmente los entes como algo presente y no su estructura ontológico-categorial. La intencionalidad, en definitiva, está fundada en la aperturidad del *dasein* al ser, afectándolo en su propio ser. La intencionalidad no es una propiedad de la consciencia que se añade a las vivencias o que las explique, sino que las vivencias mismas tienen ya la forma de la intencionalidad, son intencionales, consisten en un *dirigirse-a*, sin importar la vivencia en concreto de que se trate en cada caso. El '*ser*' del comportamiento del *dasein* consiste

en un *dirigirse-a* que se explica en función de su *ser-en* y del *ser-cabe*. Este *dirigirse-a* no es neutral ni objetivo, depende en su misma forma del *dasein*. En la medida en que la intencionalidad no la tiene ningún sujeto es en cada cosa uno de los modos fundamentales de ejercerse el '*ser*' del *dasein*.

La intencionalidad es en sí misma un concepto clave tanto en filosofía como en psicología. Ella misma pone de relieve que a la hora de explicar la consciencia hay multitud de dimensiones que se solapan unas a otras: la científico-natural, la ontológico-existencial, la psicológica, la de la fenomenológica-idealista, etc. Algunos enfoques han querido sobreponerse al resto y mostrar que sus análisis y estudios son preferentes y de importancia crucial, especialmente el de las ciencias cognitivas y sus denostados esfuerzos por suprimir la noción de intencionalidad a la hora de explicar la consciencia. A pesar de todo, se hace hoy día impracticable una estudio de la consciencia que prescindiera por completo de las aportaciones de la fenomenología husserliana y de la variante heideggeriana de la misma: la ontología fundamental.

Bibliografía:

- Aubenque, P. (2008). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Escolar y mayo.
- Acero, J.J. (2002). Intencionalidad y significado: seis problemas en la relación entre pensamiento y lenguaje. *Azafea. Revista de filosofía*, nº 4, pp. 85-96.
- Aristóteles (2010). *Acerca del Alma*. Madrid. Gredos.
- Brentano, F. (1995). *Psicología desde el punto de vista empírico*. Recuperado de: https://lacavernadefilosofia.files.wordpress.com/2008/10/brentano_psicologia_desde_un_punto_de_vista_empirico.pdf.
- Crane, T. (2008). *La mente mecánica. Introducción filosófica a mentes, máquinas y representación mental*. México: FCE.
- Dennet, D. (1995). *La consciencia explicada. Una teoría interdisciplinaria*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Di Silvestre, C. (2004). La interpretación de la intencionalidad en la obra temprana de Heidegger. *Anuario Filosófico*, nº XXXVII/2, pp. 329-359.
- Escudero Pérez, A. (2004). El idealismo trascendental y el problema del mundo externo. *Éndoxa. Series filosóficas*. nº 18, pp. 141-170.
- Escudero Pérez, A. (2010). Del comportamiento y el fenómeno: el a priori de correlación. *Éndoxa. Series filosóficas*. nº 25, pp. 235-266.
- Escudero Pérez, A. (2011a). Dos lecturas de *Ser y tiempo*. *Factotum*, nº 8, pp. 36-47.
- Escudero Pérez, A. (2011b). Ser y tiempo: una obra interrumpida. *Eikasia*, nº 41, pp. 133-150.
- Escudero Pérez, A. (2012). La teoría de las categorías en una ontología hermenéutica. *Eikasia*, nº 44, pp. 129-159.
- Escudero Pérez, A. (2013a). ¿Es aniquilable el mundo? Un obstáculo al giro idealista en la fenomenología. *La caverna de Platón. Revista de filosofía*. Recuperado de: <http://lacavernadeplaton.com/articulosbis/mundofenomenologia1314.htm>
- Escudero Pérez, A. (2013b). El principio de exterioridad: ensayo de ontología. *Factotum*, nº 10, pp. 36-54.

- Escudero Pérez, A. (2014) Del existir corpóreo. *Atlantis. Revista de pensamiento y educación*. nº 3, pp. 21-37.
- Gallagher, S. y Zahavi, D. (2013). *La mente fenomenológica*. Madrid: Alianza editorial.
- García-Baró, M. (1986). La filosofía primera de Edmund Husserl en torno a 1900. *Diánoia*, vol. 32, nº 32, pp. 41-69.
- Heidegger, M. (1999). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *¿Qué es metafísica?* México: Séneca.
- Heidegger, M. (2004). *Ser y tiempo*. Barcelona: RBA coleccionables.
- Heidegger, M. (2006a). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2006b). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza editorial.
- Heidegger, M. (2009). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Heidegger, M. (2010). *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza editorial.
- Husserl, E. (1982). *La idea de fenomenología*. Madrid: FCE.
- Husserl, E. (1986). *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Husserl, E. (1993). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Madrid: FCE.
- Husserl, E. (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta.
- Husserl, E. (2014). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Prometeo.
- Husserl, E. (2009). *Investigaciones Lógicas* (vol. I y II). Madrid: Alianza editorial.
- Jaume Rodríguez, A.L. (2012). ¿Qué es la teleosemántica? Una perspectiva cartesiana. *Factotum*, nº 9, pp. 129-137.
- Jorba Grau, M. (2011). La intencionalidad: Entre Husserl y la filosofía contemporánea. *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 8, pp. 77-88.

- LaFuente, E. (2009). La psicología de Brentano. Una aproximación desde Ortega. *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 30, nº 2-4, pp.177-185.
- Levinas, E. (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Madrid: Síntesis.
- Levinas, E. (2006). *De la existencia al existente*. Madrid: Arena.
- Lohmar, D. (2004). El concepto de intuición categorial en Husserl. *Anuario filosófico*. vol. 37, pp. 33-64.
- Merleau Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Planeta De Agostini.
- Merleau Ponty, M. (2003). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: FCE.
- Ortega Rodríguez, I. (2005). El movimiento de la existencia humana, de Jan Patocka. *Δαιμων. Revista de Filosofía*, nº 36, pp. 159-168
- Paredes Martín, M^a. C. (2007). *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Síntesis.
- Pöeggler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza editorial.
- Redondo, P. (1999). Heidegger ante la fenomenología de Husserl. *Contrastes: Revista internacional de filosofía*. nº 4, pp. 113-131.
- Rodríguez García, R. (1994). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.
- Rodríguez García, R. (1997). *La transformación hermenéutica de la Fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Madrid: Tecnos.
- Sáez Rueda, L. (2001). *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.
- Sáez Rueda, L. (2002). *El conflicto entre continentales y analíticos*. Barcelona: Crítica.
- Sáez Rueda, L. (2009). *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Saiz Roca, M. (2011). *Historia Básica de la Psicología*. Madrid: Síntesis.
- Sahakian, W.S. (1982). *Historia y sistemas de la Psicología*. Madrid: Tecnos.
- Sartre, J.P. (1968). *La trascendencia del ego*. Buenos Aires: Calden.
- Searle, J.R. (2006). *La mente. Una breve introducción*. Colombia: Editorial Norma.

-Varela, F. (1998). *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.

-Vigo, Alejandro G. (2003) Trascendentalismo y concreción. Motivos anticartesianos y protohermenéuticos en el pensamiento tardío de Husserl. *Escritos de Filosofía*. nº 43, pp. 99-123.