



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

MAESTRÍA EN FILOSOFÍA

CONCIENCIA INTENCIONAL Y TRASCENDENCIA INMANENTE. SOBRE LO UNO Y
LO MÚLTIPLE EN LA FENOMENOLOGÍA DE LAS INVESTIGACIONES LÓGICAS DE
EDMUND HUSSERL

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

JONATAN MONTES VILLEGAS

DIRECTOR DE TESIS:

DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

PUEBLA, PUE.

SEPTIEMBRE 2024

Índice

Introducción	4
1 La filosofía de la Modernidad: una ciencia de la conciencia	10
1.1 Descartes y el paradigma formal objetivista	12
1.2 El empirismo y el paradigma escéptico-subjetivista.....	18
1.2.1 Locke.....	19
1.2.2 Berkeley	23
1.2.3 Hume.....	26
1.3 El psicologismo.....	34
1.3.1 Naturalismo positivista	35
1.3.2 Mill y el arte de la lógica	39
2 Inexistencia intencional e irrupción fenomenológica.....	48
2.1 Psicología intencional: Franz Brentano	48
2.1.1 Los fenómenos psíquicos y su contenido.....	49
2.1.2 La unidad de la conciencia.....	54
2.1.3 Evidencia y existencia intencional de los objetos.....	59
2.2 La tarea fenomenológica de clarificación del acto de conocer	65
2.3 Ensayos previos a Investigaciones lógicas	73
2.3.1 Acerca de la lógica de los signos (Semiótica)	73
2.3.2 Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental	79
2.3.3 Objetos intencionales	84
3 Actos de conciencia intencional y la experiencia ontológica de los objetos	98
3.1 De la multivocidad de la expresión y la unidad del significado	100
3.1.1 Expresión y sentido.....	100
3.1.2 Significación y unidad intencional.....	103

3.2	Vivencias intencionales y contenido representativo	106
3.2.1	Unidad de conciencia intencional	107
3.2.2	El objeto intencional y su contenido	109
3.2.3	Cualidad, materia y esencia intencional.....	113
3.2.4	Cualidad representativa y modalidad.....	114
3.2.5	Aprehensión identitaria	118
3.3	Presentación identificativa y diferencia fenomenológica	122
3.3.1	Acto de conocer y síntesis identificadora	124
3.3.2	Cumplimiento y presentación objetual	128
3.3.3	Diferencia fenoménico-fenomenológica.....	130
3.3.4	Evidencia y verdad.....	132
3.3.5	Formas categoriales	135
3.3.6	La experiencia del ser en la doble identificación de los objetos.....	142
	Conclusiones	148
	Bibliografía	154

Introducción

Pensar la filosofía de un tiempo y autor determinado resulta ser una tarea que más temprano que tarde nos exige una mirada hacia la tradición de la que es parte, como parte del tema propio del filosofar debemos cuestionarnos el origen del marco conceptual de tal o cual tendencia. Podríamos considerar esta exigencia desde el flujo histórico que marca un “desde” y un “hacia” de los datos conceptuales que se presentan en el entorno de un problema fundamental. Este flujo se ve motivado por la experiencia del pensar que busca dar claridad al sentido que ha despertado su interés. De este modo, la filosofía adquiere una determinación y dirección particular atendiendo el campo de interés, vuelto a las cosas, tematizando sus respectivos despliegues. La fenomenología de Edmund Husserl manifiesta una determinación particular al exponer un trato con el movimiento filosófico de la Modernidad y de su diversificación en las distintas corrientes que se apropiaron del siglo XIX en sus últimas décadas.

Nuestro trabajo se centra en la motivación que ha dado pie al origen del pensar llamado fenomenológico, atendiendo los indicios que despertaron el interés por la aclaración analítica de toda teoría del conocimiento que terminara describiéndose en su *opera prima* propiamente fenomenológica como crítica del conocimiento. Dicho análisis pretende abordar el problema del conocimiento lejos del escepticismo que niega la plena patencia de las cosas, subsumiéndolas a los procesos cognitivos de la conciencia para encontrar en ella y en su contenido la legalidad para hablar de lo existente en cuanto tal. Ya no era licito hablar de lo que es desde lo que se nos presenta, habría que dar con su idea fundamento desde lo que la conciencia puede experimentar del ser de las cosas. “Así, el centro del debate con la filosofía moderna y su principal cuestionamiento se orientó hacia la “voluntad de fundar”, o a la noción protagónica del “fundamento”, que en el racionalismo se había interpretado como *absolutum et inconcussum*.”¹

Husserl aborda el problema del fundamento retrotrayéndose a la posibilidad misma de conocimiento que, para el filósofo, ésta se encuentra en la experiencia misma de las cosas, lo que hay antes de toda teoría. Pero esta anterioridad no debe entenderse en términos de contenido puro que debe abstraerse racionalmente, sino de la comparecencia de lo ponente, la peculiaridad específica de un “intuicionismo racionalista” que “abre camino a la fenomenología pura como el

¹ Rizo-Patrón, *Husserl en dialogo. Lecturas y debates*, 18.

campo fundamental de trabajo filosófico; como el campo de los orígenes auténticos, en cuanto exigidos por el sentido de la problemática específicamente filosófica.”² De este modo, lo que nos interesa es abordar este campo de origen, el lugar donde se lleva a cabo la experiencia fundamental de las cosas y de la que queda destacar descriptivamente el modo en que se captan.

Como decíamos, los inicios del trabajo fenomenológico consideran estos modos de captación desde un interés epistemológico al que necesariamente le va el problema ontológico de la captación del ser. Si hablamos de un carácter ponente de las cosas entonces nos las vemos con su existencia, emitimos juicios acerca de esta y la ciencia trata con ella, cuestionándola en pos de la aprehensión de sus propiedades y las leyes que la rigen. De esta forma, la posibilidad del conocimiento tiene que ver con el correlato de sentido y ser en tanto que ha de hacerse patente una objetividad de lo presente. Veremos cómo el asunto para Husserl no tiene en cuenta la objetividad misma como la realidad que se antepone a nuestra captación, sino de lo que se nos da así como existente. El sentido tiene que ver con este modo de captación, en la evidencia de esta experiencia y de la que es posible decir algo; describe la referencia a partir de los contenidos inmanentes de la conciencia, pero no el objeto que es trascendente. No obstante, es posible mentar un objeto en su mismidad, un correlato objetivo que abogue por el contenido de su identidad en la conciencia.

Tal correlato ha de plantear una aproximación metodológica en el que se empalmen ambas referencias en el terreno que le es más propio, que no es otro que el de la objetividad como teoría de los objetos en general. Nosotros queremos limitarnos a este punto de coyuntura en el que una experiencia del ser marca la posibilidad de su identificación, la comprensión de una teoría formal del objeto es un resultado que se exhibe como requisito para todas las ciencias, pero solo después de aclarar el sentido de la objetividad misma. Tal aclaración debe de tomar en cuenta el acto de referencia en el que se presenta un objeto, el lugar de origen de todo correlato objetivo donde el sentido y el ser de algún modo han de coincidir. Esto es lo que queremos tratar en el presente escrito, cómo se lleva a cabo la tarea analítica del conocimiento a partir de la aclaración de la posibilidad de darse un sentido del ser a partir de la experiencia primigenia de los objetos. Dicha tarea solo es posible si se pone atención en los actos y las características el modo en que el objeto es referenciado o, mejor dicho, intencionado.

² Husserl, *Textos breves*, p. 266.

La propuesta fenomenológica de Husserl no se sustenta sin el concepto clave de *intencionalidad*, el cual dirige toda tematización respecto a la realidad que comparece, donde el ser, lo que aparece pueden ser pensados como tales. No es que uno en la cotidianidad piense al ser y haga en cada caso el ejercicio de su objetivación, esta se da sin más en las vivencias cotidianas. Ya bien lo decía Eugen Fink: “entre el filosofar y el cumplimiento normal de la vida reina una tensión extraña.”³ De antaño, el eterno problema es cómo aprehendemos teóricamente aquello que ya se manifiesta a tal punto de su inadvertencia temática. ¿Es acaso lo mismo lo que se vive que lo que ha de destacarse objetivamente como su identidad? El punto focal del nuestro problema descansa en última instancia en esta cuestión, cómo debemos interpretar la experiencia de los objetos en cuanto nos las vemos con su ser. En este sentido, la pregunta que también nos debe competir se dirige hacia lo que aquí opera de trasfondo. Como veremos a lo largo de este escrito, la voluntad de fundamento tiene que ver con hacer visible este fondo. Husserl, en cierta medida, piensa igual, pero su propuesta no ha de plantear una otredad ajena a la experiencia misma, sino que esta presenta la forma de extrañeza misma para con la filosofía, la sombra a la que es preciso dar luz.

Aquí queda solo más que destacar la función objetivante que no pone nada más, a este tipo de funciones el propio Fink los ha denominado *conceptos operatorios*, “su comprensión conceptual se mueven *en* un campo conceptual, *en* un medio conceptual que ellos mismos no pueden tener ante los ojos.”⁴ El concepto de intencionalidad ha de emplearse de esta forma, no dice nada de la experiencia o del ser que ellos mismos no destaquen en la manifestación propia de su esencia. Con esto no hablamos de fundamentos, sino de un campo de posibilidades al que no le va ninguna pretensión, la intencionalidad viene a ser ante nosotros la universalidad formal de la que ha de valerse toda consideración temática, ya sea que se trate de algo real, algo ideal, un sentido, una indicación, etc. Y en lo que respecta a toda consideración epistemológica, el ser en su identidad. Si nuestra pregunta tiene que ver con la posibilidad de una aprehensión identitaria de las cosas, esta debe retrotraerse a la operatividad intencional que hace de las vivencias una experiencia con sentido. Como sabemos, la cotidianidad es contingente en lo que se presenta, varían los contenidos referenciales de modo que una intención se da en una multiplicidad total y, al mismo tiempo, tiende a valer para una unidad como el punto de referencia. Así, el problema que intenta despejar la

³ Fink, Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl, *Cahiers de Royaumont, Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*, 193.

⁴ *Ibíd.*, 195.

fenomenología de Husserl es cómo se presenta ante nosotros la unidad en su multiplicidad y cómo es que esto pretende desapegarse de las tendencias de la Modernidad.

Conceptualmente, la intencionalidad es el *medium* que hace posible ver y tematizar el proceso anónimo de objetivación del que solo cabe hablar de su evidencia. Que el mundo es algo para nosotros expresa la generalización de que hay un modo particular de darse la experiencia de un objeto. La intencionalidad indica esta correlación, la hace suya en la labor fenomenológica de comprender el problema de lo uno y lo múltiple desde las posibilidades del vivenciar en cuanto intencional.⁵ En este sentido, el campo conceptual de la intencionalidad funciona de medio para ver el campo de las vivencias que experimentan algo así como el ser de los objetos. De qué manera la intencionalidad nos hace comprensible este fenómeno fundamental es lo que también nos ocupa en esta investigación. Destacando así, que lo fenomenológico de la fenomenología de Husserl encuentra, desde sus inicios, su centro operativo en la intencionalidad.

Como anticipábamos, nuestro trabajo comprende cierto carácter histórico al pensar los orígenes de la fenomenología en el interés y diálogo con la filosofía Moderna. Así que nuestra pretensión consiste en tratar lo que tal filosofía tiene que decir respecto al problema del fundamento y la aprehensión de la identidad. Descartes fue el primero que se concentró en el estudio de los procesos psíquicos y encontrar en la conciencia el punto de apoyo para un conocimiento cierto e incuestionable de lo que es. Es por eso, que abordaremos directamente su filosofía con el propósito de destacar los puntos que convergen con el problema fenomenológico que hemos venido planteando. Así mismo, haremos un breve recorrido por los tres grandes exponentes del empirismo inglés [Locke, Berkeley y Hume], los cuales se ubican en un punto antagónico a la propuesta cartesiana inmanentista, apoyándose solo de la experiencia fenoménica. Seguido a ello, trataremos con el denominado *psicologismo* que viene a apropiarse de las propuestas empiristas de una manera mucho más radical. Como indicaremos en su momento, es difícil presentar un esquema homogéneo de esta corriente, sus representantes son tan variados como sus propuestas. Nos

⁵ En los últimos años de su vida, Husserl reconoce que toda su labor fenomenológica se verá marcada desde un inicio por la elaboración sistemática de la correlación entre lo uno del objeto de experiencia y la multiplicidad de sus modos de darse: “La primera vez que surgió este *a priori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse (durante la elaboración de mis “Investigaciones lógicas” alrededor del año 1898) me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *a priori* de correlación.” Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, 207.

enfocaremos principalmente en dos exponentes que creemos que integran bien, en líneas generales, lo que Husserl pretende combatir del psicologismo, a saber, Auguste Comte y John S. Mill.

Estas propuestas encontrarán su articulación histórica en el trato e interpretación tanto del contenido como de los procesos psíquicos. Es aquí donde se ubica el cuestionamiento referente a una teoría del conocimiento, en las dificultades que estriban sobre la comprensión del ser y la comprensión de la conciencia. Ante la imposibilidad de ser conscientes del ser en sí, el contenido de la conciencia tiene una función representativa sustituta que ha de comprender la unidad cognoscitiva de lo que es. Con esto, los estados psíquicos estarán referidos a la representación, como el sentido objetivo presente en la conciencia. Bajo estos términos, analizaremos la filosofía de Franz Brentano, figura importante para la fenomenología, pues introduce el concepto clave de inexistencia intencional en el que se destaca el acto de representar como el sentido de objetivación que caracteriza a la conciencia. La propuesta de Brentano tendrá sus dificultades a la hora pensar que es lo que se entiende por representación, mostrando necesario hacer la distinción entre acto, contenido y objeto.

Finalmente, abordaremos la propuesta husserliana que comienza con la apropiación de la filosofía de Brentano, involucrándose en un dialogo con él y sus alumnos. Si bien nuestro interés se fija en la obra de Husserl *Investigaciones lógicas*, retomamos algunos ensayos previos que dan cuenta de las primeras intelecciones que guiaran al filósofo durante más de una década en lo que refiere a este retroceso hacia el campo de las posibilidades que hemos venido distinguiendo. Los temas ahí tratados tienen un enfoque particular, pero creemos que enriquecen la perspectiva histórica que también queremos acentuar; evidentemente, los trabajos previos a las *Investigaciones* no se reducen a ellos, se dejan de lado varios textos importantes, no obstante, nos parece suficiente lo tratado ahí para los temas que abordaremos en la obra principal. Respecto a la obra de 1900/01 nos centraremos en las Investigaciones que el propio Husserl distingue como específicamente fenomenológicas, a saber, la Primera, Segunda, Quinta y Sexta. Nuestro trabajo se centrará expositivamente en lo que estas últimas tienen que decir, tomando las primeras como complementarias, así como ciertos pasajes de los Prolegómenos que nos introducirán a los diversos temas que nos competen.

Tal como señala Ulrich Melle, el trabajo filosófico de Husserl estuvo dedicado a la investigación y descripción de las vivencias de la conciencia. La correlación entre el sentido y el ser que hemos

puesto como fundamental tiene que ver primariamente con un análisis de la conciencia, pero sin ubicarse en el sentido inmanente que caracteriza a la filosofía precedente. Continuando con las palabras de Melle: “Husserl habla metafóricamente de la conciencia como un territorio y, debido a la enorme complejidad de las estructuras de la conciencia, de un bosque. Husserl intento construir camino a través de este bosque.”⁶ Nosotros queremos abordar uno de estos caminos, de los primeros de la fenomenología que intenta dar claridad al problema del conocimiento, en la recuperación del terreno propio de la experiencia intencional de los objetos.

⁶ Melle, La fenomenología de la voluntad de Husserl, *Ideas y Valores*, No. 95, 65.

1 La filosofía de la Modernidad: una ciencia de la conciencia

Una apropiación del llamado, por el propio Edmund Husserl, comienzo fenomenológico, en su irrupción efectiva que concretamente representan las Investigaciones Lógicas de 1900/01, debe determinar su posición histórica con el fin de explicitar las relaciones que guarda con su época de modo que muestre su legitimidad y límites respecto al pensar que pretende apropiarse. Si su determinación histórica va de la mano de su reflexión filosófica, el asunto marca una tendencia de antaño por los orígenes. De lo que se trata es del sentido eminente de la filosofía de retrotraerse al fundamento, que en lo que respecta a esta fase en específico, busca la legitimidad en el análisis del conocer mismo.

Dicho análisis apela a los datos originarios en el que el enigma del conocer y su correspondiente clarificación, conllevan la tematización de aquellos en la autorreflexión como captación filosófica, de modo que: “el fundamento establecido en la idea fenomenológica de la fundamentación es el “sí mismo” que se manifiesta solamente en la reflexión pura sobre sí mismo.”⁷ Para Husserl el sí mismo responde a las posibilidades de “ser en sí” de la esfera ideal de la objetividad dada su estrecha relación con la conciencia. Y, dicho sea de paso, es en esta relación donde reside el enigma del conocimiento. Es pues, en un sentido lato, que las investigaciones de Husserl buscan despejar el enigma de la conciencia en su inherente condición cognoscente, dadas sus posibilidades ideales. El análisis se da en el ‘ver’ en su retroceso autorreflexivo que apunta a la experiencia fundamental que hace patente “el suelo verdaderamente firme de comprobaciones filosóficas”⁸, o al menos, esa es la pretensión de Husserl con la fenomenología en el marco de una psicología descriptiva que resalta el origen intuitivo de toda vivencia gnoseológica, pero eso es algo que veremos detalladamente más adelante.

Pues bien, el análisis versa sobre la conciencia en su estado originario, accediendo de manera metódica a la instancia última de vida intuitiva; que desde su tema dé razón de su ejecución, es decir, la vida que es la conciencia, desde el conocimiento (común) que tiene aquella de sí misma, nos dé la pauta de su posibilidad operante en el entendimiento de la realidad. Esta realidad de las

⁷ Fink, ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl?, *Diálogos, Revista del departamento Univ. de Puerto Rico*, 173.

⁸ Husserl, *Textos breves*, 263.

cosas debe plantear su origen en la conciencia como lo que fenoménicamente nos ocupa, y es solo en la autorreflexión o introspección donde las cosas mismas encuentran su validez en la referencia objetiva que le son propias. Si se quiere retomar un sentido filosófico, podemos decir que el retroceso a la conciencia originaria permite discernir y dar claridad a las condiciones de posibilidad ontológica respecto de su mostración óntica

La tarea de la filosofía se ha visto encaminada a buscar un método que dé acceso a este ámbito originario. Por su parte, Husserl buscará en el acceso y análisis de la conciencia originaria repensar el problema epistemológico donde opera una intuición de verdad de los seres individuales de la realidad. Pero evidenciar esto, fuera de hipostasis metafísicas, es el trabajo de un análisis fenomenológico, en el retroceder “a las cosas mismas”. De lo que a la aproximación fenomenológica se refiere, el tema de la conciencia guiará el estado de la cuestión epistemológica. Si de lo que se trata es de examinar la percepción inmanente que pone en juego el carácter ideal de todo en cuanto es, es necesario introducirse en la tendencia de la cuestión. Nos hemos remitido líneas arriba a un fragmento para un prólogo a *Investigaciones lógicas* redactada por Husserl en 1913, ahí mismo se hace expreso estas tendencias en la conciencia o la subjetividad en las que la inmanencia o la trascendencia apuntan a un dominio del ser como característica científica de la filosofía:

Las tendencias a una filosofía inmanente, puramente intuitiva, a una filosofía a partir de <<orígenes>> últimos y, por otra parte, a una filosofía <<idealista>>, <<racional>>, a partir de intelecciones fundamentales de evidencia apodíctica, atraviesan la historia entera de la filosofía, y en especial la filosofía de la Modernidad desde Descartes. Pero tales tendencias, operativas en las distintas formas históricas de los llamados *empirismo* y *racionalismo*, no pueden nunca consumarse en éstos ni hallar en ellos un cumplimiento coherente.

En las presentes investigaciones estas tendencias están vivas [...] en una figura peculiar, que nunca antes pudo alcanzarse, de rechazo del psicologismo y en general del naturalismo⁹

Es por esta razón que, antes de adéntranos plenamente en los análisis fenomenológicos y apropiarnos de la propuesta de las *Investigaciones Lógicas*, debemos plantear, en rasgos generales y en lo que respecta a nuestros temas de interés, dichas tendencias, con el fin de tener más claro la

⁹ *Ibíd.*, 265.

posición de Husserl respecto a la conciencia. Su peculiaridad radica en el campo fenomenológico que abre el concepto de intencionalidad en esta confrontación viva con la modernidad.

1.1 Descartes y el paradigma formal objetivista

Husserl será un ávido lector de Descartes en particular, comprobando en su filosofía el designio de un nuevo método de investigación que, por un lado, destaque la estructura meramente formalista de la ciencia filosófica y por el otro, permita el acceso al contenido de un conocimiento puro, esto es, libre de toda sospecha, en la legitimidad de su evidencia. El programa general de Descartes consiste en un proyecto de ‘matemática universal’, en el que, en primera instancia, se piense en los modelos de la geometría y la aritmética pues en ellas residen los conocimientos de los cuales no cabe dudar; su conocimiento no reside en la experiencia y remiten a una apropiación deductiva de los mismos mediante el uso de la mera razón.

El asunto principal para Descartes es que para que se pueda erigir una ciencia o un conocimiento, en sentido estricto, de las cosas, esta debe de valerse únicamente de conocimientos evidentes: “no deben ocuparse de ningún objeto acerca del cual no puedan tener certeza igual a la de las demostraciones aritméticas y geométricas.”¹⁰ Pero aquí surge la pregunta de ¿qué podemos entender por evidente? La evidencia es aquello que se muestra clara y distintamente. Es precisamente la implementación de un método el que mediará, a partir de sus reglas, un análisis que depure de todo prejuicio nuestro conocimiento de las cosas. Así ya lo tiene como precepto Descartes en su Discurso del método:

No admitir como verdadera cosa alguna que no supiese con evidencia que lo es: es decir evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender en mis juicios nada más que lo que se presenta tan clara y distintamente a mi espíritu, que no hubiese ninguna ocasión de ponerlo en duda.¹¹

La claridad y la distinción son alcanzadas solo mediante el uso correcto de nuestro entendimiento en la medida en que se vayan despejando las oscuridades de las palabras de las que están hechos los prejuicios que necesariamente designan de alguna manera lo que reconocemos como conocido o, en el énfasis cartesiano, lo supuestamente conocido. Es claro que hay algo que busca ser

¹⁰ Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, 7.

¹¹ Descartes, *Discurso del método*, 114.

significado, una existencia tal que se busca objetivar. Descartes orienta sus reglas al recorrido propio de las cosas a partir el acto de intuir y de deducir, siendo estas dos las únicas vías de acceso seguro a las cosas, fuera de todo encubrimiento vulnerable de falsedad.

El método intenta retrotraer el conocimiento hasta su formas más simples, “debe contener los primeros rudimentos de la razón humana y desarrollarse hasta obtener verdades de cualquier asunto que sea”.¹² Se trata pues de un examen del conocimiento en general, incluso de uno tan fiable como el matemático y presentar ante nosotros su verdad o falsedad, y aún más importante, reconocer las directrices y condiciones que posibiliten el conocimiento en general, de modo que la claridad y distinción no versen solo sobre las cosas en general, sino de su acceso a ellas. En este sentido, las ciencias gozaran de fiabilidad en la medida en que se remitan al método de “una ciencia en general, que explique todo aquello que puede preguntarse acerca del orden y la medida no adscrito a ninguna materia en especial, y que esa ciencia [...] es llamada matemática universal”.¹³

Son dos condiciones las que regulan esta ciencia y que se remiten fundamentalmente a la operatividad antes señalada de la intuición y la deducción de modo que, en primera instancia, el orden tenga como objetivo las cosas más sencillas y fáciles. La intuición es definida por Descartes como “una concepción del puro y atento espíritu, tan fácil y distinta [...] una concepción no dudosa de la mente pura y atenta que nace de la luz de la razón”¹⁴. Se trata de una captación de lo presente, de la cosa dada como algo existente; empero no se puede hablar de un juicio o testimonio que se apoye por los sentidos, es la cosa misma objetivada ante el pensamiento, lo que presenta la idea tal como se presenta.¹⁵ Aquí es importante distinguir la idea que se capta y lo real a lo que hace referencia; el conocimiento versa, primigeniamente, sobre la significación pero que, en este sentido intuitivo, es captado claramente en la presencia. Por otra parte, la deducción es lo que se sigue de otras cosas conocidas con certeza en donde se marca un movimiento continuo del pensamiento que debe de empezar por una intuición clara. Es en este movimiento donde se ejecuta el análisis, en un ir y venir de la concatenación intuitiva que responde a la eficacia y legitimidad del conocimiento. Es el ejercicio de la enumeración o la inducción “tan diligente y cuidadosa de todo

¹² Descartes, *Reglas...*, 12.

¹³ *Ibid.*, 14.

¹⁴ *Ibid.*, 9.

¹⁵ Cf. Villoro, *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*, 22.

aquello que se refieren a una cuestión dada”¹⁶, el orden explícito que nos permite pasar de ideas simples a ideas complejas sin temor de volverse oscura la relación.

El orden ante todo debe dar prioridad al origen intuitivo, deducción e inducción valen de acuerdo con la intuición claramente captada. La verdad reside en el entendimiento puro que capta, y esto último limita al conocimiento a lo que puede ser captado así.¹⁷ Conviene advertir que la regresión finaliza donde no sea posible una descomposición más, la distinción es la escisión absoluta que pone en captación lo totalmente independiente que no puede deducirse de otra. Aquí Descartes ve la dificultad de conciliar este carácter absoluto con lo intuido en la presencia que de suyo es una expresión lingüística que designa. Lo distinto por sí refiere a una abstracción que solo el entendimiento puro conoce: “tales son la figura, la extensión, el movimiento, etc., y concebimos todas las demás como compuestas, en cierto modo, de éstas.”¹⁸ Pero no se intuye la idea abstracta, se intuye lo significado, no es que se formen dos ideas distintas o se concatene lo absoluto con la cosa, se trata más bien de una igualación de lo más conocido con algo que no lo es, y aquí el entendimiento debe ayudarse de la imaginación para que pueda dirigirse a la cosa en el estatus de verdad que la intuición le ha reconocido en la presencia. El conocimiento propiamente dicho, empieza de lo absoluto a lo relativo, del *representarse la verdadera idea de la cosa para que el mismo entendimiento pueda dirigirse*; “Entonces, la tesis de que la comprensión clara de toda idea entraña la mostración de lo significado, solo podrá mantenerse apelando a una hipótesis: la existencia de naturalezas puramente inteligibles, *dadas* al entendimiento en ideas ‘innatas’.”¹⁹

El orden que hemos venido exponiendo lleva al absoluto como modo de acceso a la verdad, aquí se haya la unidad de medida, en la concepción de una mente pura. El asunto devendrá para Descartes en la necesidad de fundamentar el acto intuitivo en su absoluta simplicidad de ser pensado. La filosofía cartesiana intenta ahora dar legalidad misma a la razón cuando, en sus *Meditaciones metafísicas*, el pensamiento otorga el acto puro de claridad y distinción de un Yo que en su mismidad fundamenta todo origen de representación verdadera:

¹⁶ Descartes, *Reglas...*, 21

¹⁷ En el examen de lo que puede ser claramente captado, la restricción cabe para las facultades de la imaginación, los sentidos y la memoria, en la medida en que se circunscriban ya sea a nosotros o a las cosas mismas como lo que es el conocimiento humano y hasta donde se extiende. Cf. Descartes, *Reglas...*, 26-27.

¹⁸ Descartes, *Reglas...*, 39.

¹⁹ Villoro, *La idea y el ente...*, 37.

Entre mis pensamientos, algunos son como imágenes de las cosas, y solo a estos les conviene con propiedad el nombre de ideas: como cuando me represento a un hombre, o una Quimera, o al Cielo, o un Ángel, o a Dios mismo. Otros, además, tiene otras formas: como cuando quiero, temo, afirmo o niego; es cierto que concibo entonces algo como sujeto de la acción de mi conciencia²⁰

Las ideas vienen a ser una especie de copia de las cosas puestas en la conciencia por el pensamiento, su función es de carácter cognoscitivo pues ostentan formalmente lo que en el pensamiento debe ser representado. La representación viene a ser el carácter constatable de la idea, pone en evidencia el carácter objetivo de la cosa, como esencia, que no es otra cosa que la entidad o ser de la cosa. El representar es la concepción de las formas que se dan en el pensamiento que, por un lado, dan nota del acto ideal, y por el otro, presentan las cosas formalmente (*realitas formalis*), tal como han sido concebidos. Es importante destacar que la representación juega un papel mediador entre la conciencia (*res cogitans*) y las cosas (*res extensa*); la objetividad representa, es imagen, pero es realidad en cuanto idea y esencia. El 're' de representación parece jugar una doble función que trae la imagen formal al pensamiento como suceso espiritual, y fundamenta su significado en la regresión hacia la sustancia objetivante que es el sujeto.²¹

La vuelta al sujeto se da en la medida en que se percate del pensar en cuanto forma presupuesta de conciencia que basa su legalidad en el conocimiento innato de sí: "Con el nombre de pensamiento, comprendo todo lo que está en nosotros de modo tal, que somos inmediatamente conscientes de ello."²² Se trata de reconocer lo que ya estaba en nosotros, el suceso espiritual lleva en sí las dos aristas de pensamiento y conciencia que versan sobre el conocimiento interior de ideas inteligibles en el despliegue de su evidencia, y sobre la reflexión de esto mismo en tanto que infiere el *subjectum* pensante. El pensamiento no remite al pensar como fundamento de su evidencia, esto sería lo mismo que confundir el entendimiento como facultad con la cosa que entiende (tal como lo hizo Hobbes en su objeción segunda²³). Como decíamos, el pensamiento es atribuido a un sujeto, no puede estar en la nada sin un punto de apoyo. El ser conscientes de nuestro pensamiento es la forma en que se descubre la sustancia misma pensante: "ningún accidente o acto puede darse sin

²⁰ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 28.

²¹ Es importante recalcar el carácter que comprende el término representación en la asunción de la 'idea' cartesiana por la tradición moderna bajo el doble sentido que hemos referido. Es a partir de Descartes donde se adecuan las ideas con representación en el concepto que afianza una estructura gnoseológica fundamental para la Modernidad. Cf. Xolocotzi, *Articular lo simple*, 30-35.

²² Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 129.

²³ Cf. *Ibíd.*, 140-141.

una sustancia, de la cual sea acto. [...] no conocemos la sustancia por sí misma y de un modo inmediato, sino solo por ser sujeto de ciertos actos.”²⁴ Con lo que Descartes concluye que todo acto intelectual, llámese entender, querer, imaginar, sentir, presuponen el pensamiento, la percepción o la conciencia.

Visto con detenimiento, Descartes concentra su interés en los procesos psíquicos de autoconciencia, en donde reside toda validez formal, es decir, toda propensión epistemológica hacia las cosas encuentra su apoyo en el desglose de ideas que llegan a la idea del pensamiento como la idea formal de la sustancia. No hay nada más evidente que el ser consciente de todas esas ideas, este es el principio fundamental del innatismo cartesiano, pues resulta que la posibilidad de verdad de toda idea formal recae en el reconocimiento de la idea en el pensamiento, la presencia en su formalidad ha estimulado el ser consciente que no solo ha dado cuenta de sí, sino también de las ideas inherentes a su constitución ontológica. Todo lo que pueda ser referenciado como realidad objetiva obtiene su apoyo en la mera conciencia de ello y su verdad radica en una manera de ser que no es el de las cosas, sino el de la *luz* de la conciencia.

Si retomamos la intención originaria de Descartes sobre una ciencia general del orden y la medida que propone un conocimiento lejos de toda duda, son la geometría y la aritmética las que nos dan indicios de una ciencia de estas características. Sin embargo, el asunto aquí ya no se limita a la abstracción de las cosas por medio de la imaginación, entonces recordemos la cuestión que se plantea Descartes al respecto: “de qué manera pensamos que debe ser concebido nuestro objeto para demostrar acerca de él, [...] todo lo que hay de verdad en la aritmética y en la geometría.”²⁵ Con las meditaciones posteriores ahora todo puede ser desdeñado de su contingencia material de modo que ya no sea necesario un acto de abstracción de las estructuras esenciales respecto a la cantidad y la extensión; el problema encuentra su radical diferencia en la asunción de las ideas respecto a la realidad:

Cuando en nuestra niñez hemos visto por primera vez una figura triangular trazada sobre un papel, esa figura no ha podido enseñarnos la manera de concebir el triángulo geométrico, pues no lo representaba mejor de como representa un mal lápiz una imagen perfecta. Mas como la idea verdadera del triángulo estaba ya en nosotros, y nuestro espíritu podía concebirla más fácilmente

²⁴ *Ibíd.*, p. 143.

²⁵ Descartes, *Reglas...*, 57.

que la figura, [...] por eso al ver dicha figura compuesta no la hemos concebido a ella misma, sino más bien al verdadero triángulo.²⁶

La primacía de la aritmética y la geometría versaba en la posibilidad de abstraer ideas universales tales como igualdad, dimensión, unidad, igualdad, figura, etc. Empero, una matemática universal remite a la estructura general de las cosas, el orden versa sobre las ideas y sus modos (afecciones y juicios), sobre una reconstrucción del conocimiento del mundo que ya no encuentra su legalidad en su remisión a las cosas (que sigue siendo importante para una efectividad epistemológica), sino en la conciencia de su necesidad como la más universal constitución ontológica que puede ser conocida. Se trata pues, de un ser que es conciencia que, en el carácter bifuncional de su percepción interna y reflexión, encuentra el orden en el pensamiento y la medida en su existencia.

La *mathesis universalis* intenta implementar una forma deductiva de la existencia en general, el asunto recae en la legalidad de toda presentación de la realidad; desde el punto de vista epistemológico, la matematización de los objetos consiste en revelar el ser objetivo de su idea, que es lo mismo que hablar de su pura verdad entitativa. De lo que se trata aquí es partir de la base objetiva de las ideas, consideradas como objetos verdaderos en su pura posibilidad, tal como son las verdades matemáticas:

Todas las demostraciones de las matemáticas versan sobre entes y objetos verdaderos [...] el objeto universal de la matemática [...] tiene naturaleza verdadera y real, no menos que el objeto de la misma física. La diferencia consiste en lo siguiente: la física considera a su objeto no solo en cuanto ente verdadero y real, sino en cuanto ente en acto y existente como tal; en cambio la matemática lo considera en cuanto posible y en cuanto no existe en acto en el espíritu, pero puede existir.²⁷

He aquí una diferenciación crucial que permite plantear una estructura ontológica y epistemológica de las ideas. Por un lado, están las ideas en su forma pura e innata como principio de fundamentación, y por el otro, las ideas en el acto efectivo de conocimiento donde se sucede la conciencia y la autoconciencia. Tal y como si de un principio matemático se tratase, el acto consiste en demostrar lo que la idea versa sobre la cosa; pero si decíamos más arriba que la condición de posibilidad ontológica de las ideas reside en la luz de la conciencia, esta es la del objeto en general en el sujeto, donde este último intenta determinar su certeza infiriendo el proceso causal existente

²⁶ Descartes, *Meditaciones metafísicas*, 300.

²⁷ Descartes, Coloquio con Burman (AT, V, 60) en Villoro, *La idea y el ente...*, 132.

entre las ideas y las cosas. Empero, es importante hacer hincapié en que todo acto cognoscitivo necesariamente se da en esta captación formal de las cosas, que no debe confundirse con su trascendencia externa, sino en el mero ser conscientes de ello en el acto. Las posibilidades deductivas solo pueden ser concebidas en la medida en que la realidad funciona activamente en las vivencias psíquicas conscientes.

La posibilidad de una *mathesis universallis* como el entramado ontológico universal se erige en la base fundacional de las ideas innatas, pero que no reconocen su origen en la realidad por más que esta propicie su labor consciente; no puede existir una ciencia universal de la *res extensa*, la posibilidad de las verdades en sentido matemático tampoco puede provenir del sujeto mismo, por lo que el *cogito* no es origen propiamente dicho ¿De dónde procede pues lo *certum est et inconcussum* que permite la cadena matemática deductiva del ser? Descartes, ante este abismo, encuentra el fundamento en el brote divino de las ideas en el pensamiento; Dios se encuentra en el principio causal, como legalidad absoluta de toda verdad formal, y en la cadena de lo uno a lo otro (lo múltiple):

concebir la idea como representación obliga a convertir la referencia a la cosa en conclusión de una *inferencia*. El vínculo entre idea y cosa se convierte en problema por despejar, en el momento en que la idea no solo exhibe al ente sino lo reproduce.²⁸

Las conclusiones de este aparato causal epistemológico es la traslación de la realidad en su verdad al ámbito de las ideas que, en su corte referencial matemático, libera al conocimiento de toda determinación material haciendo hincapié en la unidad objetiva que hace de sustento ontológico teniendo a Dios como idea universal. La conciencia pone en acto la verdad de Dios y de las ideas, lo fáctico solo es concebible en la circunscripción de lo que el pensamiento percibe de las ideas. Así, se marcan los límites de toda condición formal como posibilidad efectiva del ser objetivo.

1.2 El empirismo y el paradigma escéptico-subjetivista

La filosofía de Descartes pone sobre la mesa dos tópicos esenciales para el devenir del pensamiento de la modernidad. Primero, en la necesidad metódica de fundamentar una filosofía como conocimiento científico del mundo, el filósofo francés, recorre un camino crítico de la legalidad del conocimiento hacia el ámbito de Dios y el innatismo presente en el alma, espacio de las

²⁸ Villoro, *La idea y el ente...*, 134.

objetividades ideales. Pero esta regresión tiene sentido solo si permite llevar a cabo una legalidad universal científica. En este sentido, lo importante aquí, no es el origen metafísico en Dios, sino las posibilidades de experiencia científica rigurosa que ello permite.²⁹ En segundo lugar, ha de desprenderse de este primer propósito el encomendar la producción del conocimiento a la razón, o lo que es lo mismo, el condicionamiento de lo que puede ser conocido se rige bajo el parámetro de lo que puede percibir nuestra conciencia como contenido ideal de la realidad. El desarraigo total de la *res extensa*, pone a la conciencia como centro operativo efectivo de la verdad del ser que llega a su evidencia únicamente en el ejercicio psicológico de autoconciencia. Ante tales conclusiones, habrá por supuesto disparidad ante tal origen del conocimiento. La subjetividad puesta al servicio de la objetividad no tendrá cabida en pensadores como John Locke, la idea de una abstracta determinación pasiva de la realidad, como lo son las ideas innatas, deja en entredicho el papel consciente factico de lo concreto al haber una desconexión esencial con lo sensible. Para Locke y los representantes posteriores del empirismo inglés, resulta problemático el abismo que existe en la cadena causal de la epistemología cartesiana.

1.2.1 *Locke*

Locke es tajante en su disputa con Descartes al negar la existencia de ideas innatas, pero sin desprenderse totalmente del objetivo de fundamento, límite y legalidad.³⁰ Si se concede, en este sentido, que las ideas son el entramado del conocimiento de la realidad, es menester investigar el origen de aquellas. Sin embargo, el asunto aquí deja de lado el principio de evidencia como aquello que precisa la percepción para ser válida y se centra en el cómo somos conscientes de nuestras ideas. La pretensión del innatismo es encontrar verdades universales en lo más general y simple posible, que en su claridad cualquiera pueda admitir fácilmente su evidencia. Para Locke, la razón no tiene esta función primigenia de reconocimiento, la generalidad que puede llegar configurarse parte del “descubrimiento de hechos y verdades incorporadas a la mente”. Dicha incorporación sucede por medio de los sentidos y abastece el receptáculo de ideas que ubicamos mediante la memoria; y de manera contraria a Descartes, aquí si sucede un acto de abstracción, que de manera gradual va de la percepción sensorial hacia los nombres generales o conceptos.

²⁹ Cf. Cassirer, *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas II*, 516.

³⁰ Cf. Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, 17-19.

Al otorgar la primacía a los sentidos, Locke traslada el origen de las ideas a la experiencia: “he allí el fundamento de todo nuestro saber, y de allí es de donde en última instancia se deriva.”³¹ La confusión en el reconocimiento de una idea estriba en el olvido de la primera impresión, aquello que ha aportado el conocimiento posterior de la idea, estas, coexisten en la sensación, son efectivas en tanto percibidas; lo que permite a Locke afirmar que tener una idea y percibir significan lo mismo. Si se tiene una idea, esta es dada efectivamente por la impresión sensorial, o bien dada efectivamente mediante la memoria de una impresión previa. Aquí podemos divisar dos modos correlacionados de darse las ideas, el reconocimiento de lo presente en la sensibilidad es posible gracias a la operatividad de un “sentido interno” que ha de identificar impresiones actuales con pasadas, de modo que estas siempre están ahí en la habitualidad con el mundo. Que uno pueda captar en su plenitud una idea se debe a la correspondiente concientización del proceso que ha llevado de la impresión al entendimiento de esta. Lo importante aquí reside en lo bifuncional de la impresión que, si bien una idea es efectiva en la mera actualidad de su receptividad sensible, ofrece su posibilidad gnoseológica en el acto consciente de la receptividad ahora en tanto que todo lo adventicio de la percepción se vuelve habitual en las operaciones propias del entendimiento. Esta forma de conciencia es nombrada por Locke como reflexión, y se define, de igual modo que la percepción sensible, como origen de las ideas al constituirse como el centro de operación mediato de toda receptividad.

La función cognoscitiva de la percepción plantea la coexistencia de las ideas en la sensación y en el pensamiento, no hay modo en que exista una disparidad entre ellos; empero, sí se ha de aceptar la operatividad del pensamiento en cuanto al origen del conocimiento, regresivamente mostrándose como pasividad de las más simples formas de pensamiento que componen toda la amalgama de realidad en clave ideal. Locke no se desentiende de Descartes al admitir cierto orden en el conocimiento, de las ideas, las más simples representan el contenido base y fundamento, gozando de claridad en la reflexión. En el sentido amplio en el que se concibe la percepción, ella es una idea primera de este tipo: “La percepción, en cuanto se ocupa de nuestras ideas, es la primera facultad de la mente, así también es la primera y más simple que tenemos por vía de la reflexión, y algunos la llaman pensar en general.”³²

³¹ *Ibíd.*, 83.

³² *Ibíd.*, 122.

Ahora bien, la mente cuenta con facultades enteramente activas, siendo la principal, el combinar todo el contenido pasivo, formando composiciones complejas de diversa índole. Las ideas simples forman unidades y la experiencia parece reafirmar la relación sobre alguna sustancia. Pero esta resulta ser una idea oscura, no queda claro cuál es el sustento en donde descansan todas las ideas simples concomitantes que expresan la unidad. Existe aquí un vacío en cuanto a la aprehensión de las sustancias incluso en las inferencias más próximas del espíritu o el cuerpo, pero que Locke no ve motivo suficiente para negar su existencia. Las ideas no son concebibles en su abstracta receptividad, como si estuvieran en un estado puro, figura, masa, número, movimiento son necesariamente referentes a algo, a “un no sé qué que suponemos como soporte de esas ideas que llamamos accidentes”.³³ Las sensaciones, por su parte, nos dicen que existe ahí algo corporal, concreto; no cabe ninguna duda de ello, desde la experiencia más simple de sus ideas podemos concluir dicha situación de la realidad. La reflexión, por otro lado, nos da igual certeza de un ser espiritual por las operaciones del entendimiento, es decir, el ser autoconsciente.

De las unidades que identificamos como reales se sigue su relación; una nueva escala se constituye y permite hablar de la identidad de las sustancias. En esto consiste el *principium individuationis*, determinado por existir en un tiempo y lugar particular. Y Locke enfatiza aún más en el papel de la conciencia respecto a la identidad de la sustancia, metódicamente procede del mismo modo que Descartes y prioriza la identidad personal del hombre. Ante la incapacidad de percibir las sustancias como tal, sino basar su existencia en los meros accidentes, el problema recae en basar el conocimiento en la posibilidad contingente de una vida continuada como lo es la del hombre. Desde un punto de vista material es inevitable el cambio: “se trata de saber qué es lo que hace a una misma persona [...] diferentes sustancias pueden estar unidas en una sola persona por una misma conciencia de la cual participen”³⁴ Con lo que Locke concluye: “la identidad personal no consiste en una unidad de la sustancia, sino, como he dicho, en la identidad de un tener conciencia.”³⁵

El criterio de realidad más duro consiste en el ser conscientes de la sustancia, y nada más. La identificación ideal siempre es verdadera, la realidad en su manifestación exterior nos dice lo que es el mundo, basta con hacernos conscientes de él. En este sentido, la conciencia, en su forma más

³³ *Ibíd.*, 286.

³⁴ *Ibíd.*, 319.

³⁵ *Ibíd.*, 326.

simple, funciona como reflejo de la realidad en el mero percibir. Pero el conocimiento como constructo no goza de la misma simplicidad, las ideas como contenido del entendimiento pueden llegar a configurarse de infinitas maneras, no correspondiendo siempre con la realidad. Los procesos de abstracción de composición de ideas son nombrados bajo un esquema general y universal, como tales no corresponde a la existencia efectiva de la cual somos conscientes. El conocimiento, en sentido estricto, versa sobre la concordancia de lo que activamente ha sido producido con lo que pasivamente ha sido recibido. La posibilidad de conocer se fundamenta en la capacidad de percibir intuitivamente, es decir, de manera eficaz y directa la existencia particular de los seres; y entiéndase esto en el más amplio sentido de percepción, de lo que puede ser considerado por la sensación, la reflexión o la razón. Ante todo, el criterio sigue siendo el mismo, toda operatividad del entendimiento encuentra su contenido en el producto natural intuido. La verdad consiste en poner judicativamente el sentido de concordancia, de modo que es necesario hacer un replanteamiento de lo que el hombre puede conocer; pues si el único criterio realmente válido en que fundamentar nuestro conocimiento es la percepción de las ideas, no cabe la posibilidad de considerar lo que se encuentra más allá de ellas. El conocimiento general es limitado, y si de lo que se trata es de la captación de la esencia, esta se ve comprometida totalmente. No queda otra cosa que respaldar todo asunto gnoseológico a la experiencia y la historia:

La carencia que tenemos de ideas acerca de las esencias reales de las sustancias nos envía desde nuestros propios pensamientos hacia las cosas mismas, tales como existen. En este caso, pues, la experiencia tendrá que enseñarme lo que no puede enseñar la razón, y no es sino por pruebas de experiencia como yo puedo llegar a saber con certeza cuáles otras cualidades coexisten con aquellas incluidas en mi idea compleja [...] *Eso puede procurar la conveniencia* [...] Esta manera de adquirir y de adelantar nuestro conocimiento acerca de las sustancias, es decir, solo por medio de la experiencia y de la historia³⁶

Como señalábamos en un inicio, la experiencia es la fuente de todo lo que entra en nuestra consideración. Al ejercer el acto de conciencia “el hombre halla dentro de sí percepción y conocimiento”, no hay propiamente un tipo de recorrido del que se destaque el origen de todas nuestras ideas en cada caso. Hemos de distinguir el asentamiento de ideas que han de ser representadas por términos generales que constituyen las *species* de cosas, de la particularidad nos

³⁶ *Ibíd.*, 647-648.

referimos mediante signos ejecutando la abstracción correspondiente. Así pues, existen ideas abstractas que representan el grado suficiente de composición para constituir una “esencia nominal” de la realidad, diferenciada en cuanto tal por el contraste entre el *substratum* oscuro efectivo y la palabra que ficticiamente lo tiene de referente en la abstracción: “aunque sea toda la esencia de las sustancias naturales de que tenemos noticia [...] no podemos tampoco ordenar y clasificar las cosas, ni por consecuencia, darles denominaciones por sus esencias reales, porque esas esencias nos son desconocidas.”³⁷

Con una total disposición por eliminar de la conciencia y su operatividad gnoseológica cualquier tipo fundamento *praecognito*, Locke inicia un viraje del cartesianismo al dirigir la mirada hacia la experiencia. Evoca una primacía sensible del ser, no cree posible otro medio para su conocimiento. Sin embargo, concede todavía un papel fundamental a las ideas, andando en un vaivén entre la percepción interna reflexiva y la externa del que no resulta del todo claro su distinción o similitud. Ahora bien, las conclusiones a las que hemos llegado ponen de relieve el papel predominante del lenguaje en último término cuando se trata de definir la esencia de las cosas. Casi como propio ejemplo involuntario y reflexión consciente, Locke llega a distinguir el rol de la universalidad anclado en el lenguaje. De aquí, George Berkeley inicia sus consideraciones.

1.2.2 Berkeley

En la misma línea en la Locke acomete su crítica en contra del innatismo, Berkeley considera como principal problema el considerar las ideas abstractas como forma propia de las cosas. A partir de este tipo de posiciones se pretende constituir la ciencia de la lógica y la metafísica que versan sobre los conocimientos más sublimes de toda realidad. Berkeley señalará que este es un abuso total de lenguaje, que no se confunda la capacidad de hacer uso del entendimiento en cuanto a la descomposición y composición de ideas a placer, dado el contenido que ha sido proporcionado por la sensibilidad. De la imaginación y la representación no se sigue una percepción, ni mucho un descubrimiento, tal de las cosas que nos diga que estamos ante la generalidad más propia de algo. Las ideas generales son ficciones o artificios mentales que están ahí auxiliando la imperfección de nuestro conocimiento, su habitualidad nos dirige y pone en relación con las cosas. La universalidad

³⁷ *Ibíd.*, 430-435.

es el mero poner en relación con los particulares a través de los signos, estos, vaciamente, representan este vínculo; siendo totalmente particulares, tienen esta función de universalidad.

De manera más concreta, el problema está en el que un significado sea tomado como parte esencial abstraída: “Una cosa es conservar siempre un mismo nombre para una misma definición, y otra cosa es hacer que presente en todas partes la misma idea: lo primero es necesario, lo segundo es inútil e impracticable.”³⁸ El sentido de un nombre es práctico, y en buena medida, comunicativo. Por todo esto, si se busca una meditación filosófica sobre la realidad y como es que llegamos a conocerla, es preciso liberarse del engaño de las palabras y centrarse en las ideas significadas.

Pues bien, las ideas son impresas perceptivamente en los sentidos, y desde un ser activo separado y distinto, pues no es una idea; este ser puede ser llamado sin dificultad mente, espíritu, yo. De la relación surge la posibilidad de ser pensados estos dos ámbitos, pero lo más importante aquí, es que no existe forma en que las ideas existan en un plano absoluto de objetividad. Las cosas deben ser pensadas, en ello radica su esencia: “su *esse* es su *percipi*; y no es posible que posean existencia alguna fuera de las mentes o cosas pensantes que las perciben.”³⁹ Para Berkeley causa extrañeza el siquiera pensar la posibilidad de este ámbito objetivo, separado de la efectiva subjetividad de percibir, aquí no hay más que pura percepción; pero ésta, no es ontológicamente indeterminada, haya su condición en la sustancia que es el espíritu, desde su rasgo primordial activo de percibir. Pero esto tiene su límite, por el momento, solo se puede pensar la sustancia del yo, porque en sentido estricto no es una idea. En cambio, las ideas están sujetas a la modulación de lo que se percibe; el sentido del subjetivismo torna una gran fuerza aquí, no podemos representarnos las cosas en su unidad ni en cualquier característica general que nos diga algo sobre las ideas. Cualquier cosa a la que uno pueda remitirse queda supeditado a la particularidad efectiva de su notoriedad, lo que lleva a afirmar a Berkeley que no hay objeto externo alguno.⁴⁰ La imposibilidad de pensar el ser de las cosas se basa exclusivamente a la limitación gnoseológica de la percepción, no es que en sentido estricto se niegue la existencia en sí, solo su conocimiento.

Es importante aquí confirmar lo lejos que esta Berkeley de un escepticismo ontológico, las ideas por sí mismas son pasivas, no cuentan con la característica de hacerse aparecer ante el sujeto

³⁸ Berkeley, *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*, 20.

³⁹ *Ibíd.*, 26.

⁴⁰ Cf. *Ibíd.*, 32.

siempre son causadas por algo o alguien. En el caso del sujeto, este puede causar ideas en su imaginación; pero si se trata de la percepción, hablamos de ideas vivaces de la que nos llega un sentido propio de la naturaleza, causadas por su gran Autor (Dios). De esta manera, podemos ver que la situación se va encaminando ya desde Locke a la crítica de la idea de sustancia, que independientemente de su realidad, esta es oscura, es un despropósito total el tratar de explicar qué es o siquiera pensar que podemos percibirla de algún modo. Sin embargo, podemos valernos de un uso ficticio de unidades composibles de ideas; son las ‘cosas’ de las que nos ocupamos. Pero si se quiere alcanzar un conocimiento lo más fidedigno posible, hay que valerse de la sensibilidad, he aquí la fuerza garante de la realidad.

Del mismo modo en que fue necesario aclarar la condición ontológica de la realidad, es preciso decir qué son las ideas. En clara contraposición a Locke, Berkeley niega la existencia de un doble matiz de las ideas que, por un lado, se da en un plano inteligible (reflexivo) y por otro, el exterior y sensitivo. La cuestión llega al punto nuclear epistemológico de conciliar lo que se encuentra en el entendimiento y el mundo tal cual es; que la realidad natural no exista para nosotros no reduce lo conocido a la mera apariencia. Es claro que las ideas no se producen en el sujeto, y tampoco son la realidad en sentido sustancial, estas son dos opiniones equivocadas engendradas por la creencia en las ideas abstractas y la sustancia material. Entonces ¿qué es lo que queda? A esta pregunta Berkeley responderá que los fenómenos. Es en la relación entre la sustancia espiritual y los fenómenos en donde cabe toda empresa científica acerca del mundo; desprendiéndose de los peligros del lenguaje, el hombre puede captar su función perceptiva bajo las condiciones en las que su entendimiento se limite al descubrimiento de la naturaleza. Un quehacer filosófico sobre el origen versa, en estas condiciones, sobre las leyes generales de la Naturaleza, que no es poca cosa para la realización racional del hombre:

No hay razón para deducir que no debería estudiarse la historia natural [...] mediante la observación diligente de los *fenómenos* que se ofrecen a nuestra vista, podemos descubrir las leyes generales de la naturaleza y deducir de ellos otros *fenómenos*. No digo *demostrar*, porque todas las deducciones de esa clase dependen de suponer que el Autor de la Naturaleza siempre opera uniformemente y en constante observancia de esas reglas que nosotros tomamos como principios que no podemos conocer con evidencia.⁴¹

⁴¹ *Ibíd.*, 77.

De la limitación del conocimiento a los fenómenos podemos destacar dos cosas: primero y, ante todo, el hecho de que es imposible un conocimiento evidente de la realidad, es decir, conocer las esencias, aquello hace que las cosas sean; esto pretende un argumento con miras hacia la divinidad de Dios que, como ser causal por excelencia, ha dispuesto todo en un orden que solo él conoce. Segundo, que nuestra verdad siempre se halla en relación con lo dado fenoménicamente y no debe nunca atribuirse un valor absoluto; solo es pertinente considerar los signos y las proposiciones como principios regulatorios. No hay saber que pueda eludir su dependencia a los fenómenos; si en un principio Berkeley ponía el acento en el lenguaje, es en el hacerse conscientes de su principal función lo que inclinará la balanza al progreso del conocimiento. De los signos y la generalidad solo puede hablarnos un uso de las ideas que considera las cosas dada la capacidad de entendimiento y percepción de la sustancia *yo*, pero recordemos que las sustancias nos son incognoscibles y, aun así, contamos con la *noción* de este sujeto. Berkeley hace la especial distinción entre esta noción y las ideas, no hay que confundir la pasividad de estas con la particular forma de *darse* el todo que involucra el ser activo del yo y la realidad en cuanto fenómeno.

Berkeley apoya su tesis fenomenista totalmente en el sujeto, distingue grados causales de orden que recorren el camino de la realidad particular a la generalidad lingüística. Las ideas forman este vínculo que permite al sujeto entrar en relativa consonancia con el sujeto Dios, pero ya no es posible un camino de pura introspección; si se quiere decir algo sobre algo, uno debe dejarse arrastrar por el fenómeno y apoyar toda la subjetividad en él.

1.2.3 Hume

En una continua concepción metodológica, David Hume intenta hallar el fundamento de toda construcción científica basado únicamente en lo que la experiencia y la observación pueden aportarnos. Pero si de lo que se trata es poner en tela de juicio toda “ciencia del hombre” es preciso destacar esta adjudicación como tal, es decir, la naturaleza humana que se encuentra en el fondo de toda determinación cognoscitiva.

Berkeley ya ha sido enfático en tratar de disolver la doble propiedad de las ideas en el orden ontológico del origen; del fenómeno no se puede inferir la sustancia fundante de nuestro saber. El problema que se presenta al hablar de una impresión y su posterior reflexión se puede pensar no solo en el sentido de la inferencia ontológica de las ideas, sino también como forma causal de constitución. Hume presta especial atención a esta segunda forma de entender las ideas o, mejor

dicho, del planteamiento en el que la experiencia en su totalidad es padecida; ligada fundamentalmente a la experiencia, Hume parte de la percepción, como todo lo que puede ser considerado por la mente de forma general ya sea desde las impresiones o las ideas. Pero el doble haz de la percepción no propone, en primera instancia, que la referencia de tipo sustancial sea el principal problema; si partimos de la asumida tesis empirista de que toda idea emerge de su correspondiente impresión, y que es parte de nuestro entendimiento gracias a la posibilidad de almacenarse en la memoria, debe entenderse el paso de lo uno a lo otro; pues si el principio del que se basa esta relación es el de la semejanza representativa, cómo se da el entramado total y complejo de la realidad, que evidentemente supera todo ámbito perceptivo.

La situación se dirige a la misma crítica que conducía el problema de la abstracción, sin embargo, Hume no pretende adecuar todo a la mostración de un orden, aun si se tratase de una mera aproximación de lo que divinamente ha sido dispuesto. De la mente podemos entender la forma en que hace uso de ideas a través de la *memoria* y la *imaginación*, a partir de esta combinación uno altera y transforma el orden, pero tampoco es que en la realidad impere una arbitrariedad así; de lo que se sirve la imaginación al ejecutar una asociación es de la semejanza, contigüidad y, principalmente, causa y efecto. Ahora bien, a partir de esta función asociativa la mente puede percibir ideas complejas como si se tratase de un objeto particular, en sentido estricto, no cuenta con una referencia exacta ni pretende hacerlo, basta con que considere potencialmente aquello que el uso de la abstracción tiene como propósito: “Formarnos la idea de un objeto y formarnos una idea simplemente es la misma cosa, siendo la referencia de la idea al objeto, una denominación extrínseca, de la que en sí misma no muestra indicación ni carácter”.⁴² Empero, en la pretensión de justificar como es que las ideas abstractas mantienen un estatuto referencial, para Hume no procede un acto deductivo ni de asimilación. No existe en este sentido una fundamentación formal de cómo es que la generalidad puede presentarse objetualmente más que en el hecho de que la memoria y la imaginación unen lo casos análogos de manera habitual:

Como quiera que esto sea, es cierto *que* nos formamos la idea de realidades individuales siempre que usamos un término general, *que* rara vez o nunca agotamos estas realidades individuales y *que*

⁴² Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 28.

las que permanecen son representadas por medio del hábito por el que las reproducimos cuando alguna ocasión presente lo exige.⁴³

Hume radicaliza la tesis de lo incognoscible de la sustancia y, al mismo tiempo, de sus relaciones fundamentales, al desprenderse por completo de un estado eidético del orden que hace que la representación encuentre su límite. Aquí todo se reduce a meras cuestiones de hecho [*matters of fact*] ya no como intento de adecuación sino como lo que vale por completo en la percepción del mundo. De lo que la memoria puede indicarnos es de un hábito de relaciones pero que nunca se dirigen a lo necesario, solo a lo expectativo; no obstante, el objeto que es percibido es pleno ontológicamente hablando, goza de existencia en este acto sin que por ello se de a entender indicación alguna que vuelva a implementar la duplicación de la idea. No hace falta hacer una distinción entre la reflexión y la impresión, son dos formas de referirse a la existencia de un objeto en tanto percibido, “odiar, amar, pensar, tocar, ver, no son, en conjunto, más que percibir.”⁴⁴ Lo que tenemos pues, son ideas relativas de las cosas que se forman a partir de la experiencia de impresiones que han dado paso a una regulación de relación en la que descansa nuestra creencia en el ser de las cosas.

Pues bien, toda formación eidética es fundamentada en el hábito y la creencia, pero sería insuficiente solo decir que se trata de la creencia en lo que es percibido, antes bien de lo que Hume entiende como géneros de relaciones filosóficas se halla la clave de toda asunción. De estas relaciones damos prioridad a la de identidad y de causalidad, pues de la certidumbre en general de lo que puede ser se sigue la dependencia de lo uno con lo otro como modos de existencia de ideas u objetos en clave entitativa. De las cadenas causales ha de entenderse, primordialmente, su sentido filosófico de origen y necesidad que refiere al problema metafísico de la esencia; que algo llegue a ser lo que es, despierta en los filósofos pruebas demostrativas de necesidad, pero esto para Hume puede ser resuelto desde la misma experiencia.

Si todo parte de una impresión originaria, y de ella se da un tránsito a las ideas y sus relaciones el enfoque debe darse en dicha impresión; como expresamos líneas arriba, la idea en su doble matiz es la misma, lo que la distingue en tanto impresión es la fuerza y vivacidad con las que se dan. Así se recorre un estado afectivo que dirige y distingue la memoria de la imaginación, desde las formas

⁴³ *Ibíd.*, 31.

⁴⁴ *Ibíd.*, 69.

de relación que tienen su peso específico a la hora de reflexionar sobre lo que es, y lo que es posible o imposible:

Así, resulta que la *creencia* o *asentimiento* que acompaña siempre a la memoria y a los sentidos no es sino la vivacidad de las percepciones que presentan, y que solo esto los distingue de la imaginación. La creencia consiste en este caso en sentir una impresión inmediata de los sentidos o una repetición de esta impresión en la memoria. Es tan solo la fuerza y vivacidad de la percepción lo que constituye el primer acto del juicio y proporciona el fundamento del razonamiento que construimos sobre él⁴⁵

Nuestro razonamiento es experiencial y nada más y, por tanto, los objetos están circunscritos a nuestra percepción en el límite de lo que ha aprehendido como probable. El extremo de esta consideración Hume lo expresa diciendo “que *el sol no saldrá mañana* no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación *saldrá mañana*”⁴⁶. De la causalidad no podemos sacar nada más que lo presunto, no hay posibilidad que nuestra razón descubra algo más; en este sentido, la razón se topa con la irracionalidad de las cuestiones de hecho como lo efectivamente existente. Lo importante aquí no es lo que uno pueda esperar, sino el presente vivaz donde se concibe una idea; Hume se separa de sus antecesores empiristas al concederle a la idea no solo la receptividad sino una forma única e inigualable de mostrarse, como si esta no perdiera sus propiedades sensitivas en la mente, estimulándola a creer en ella como una evidente verdad.

La mente no basta para decir algo acerca de la realidad, tiene que existir un detonante del presente vivaz que nos sumerja en la corriente causal donde ideas y símbolos construyen el camino de la probabilidad a través de relaciones de semejanza. Ahora bien, si se vuelve a preguntar sobre el origen, este no es otro que la impresión presente; la cadena causal pone en algún lugar a la percepción y la creencia es acompañada por la costumbre o el hábito. La mente se encuentra en este vaivén de ideas e impresiones vivificando todo lo que entra en consideración en el pasar de una cosa a otra. Todo este proceso es intuitivo, no es que se haga uso de la reflexión para determinar el presente y lo expectativo, esto último viene a ser un proceso secundario y conclusivo. La idea nunca tuvo tanto el carácter de impresión como lo efectivamente real y presente que *vive* la mente:

⁴⁵ *Ibíd.*, 85.

⁴⁶ Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, 65.

De dónde se derivan las cualidades de fuerza y vivacidad que constituyen esta creencia. A esto contesto rápidamente: *de la idea presente* [...] como una percepción real de la mente, de la que somos íntimamente conscientes, debe ser capaz de conceder a todo lo que está relacionado con ella la misma cualidad [...] con que la mente reflexiona sobre ella y se asegura su existencia presente. La idea ocupa aquí el lugar de una impresión⁴⁷

En este continuo traslado de ideas como impresión y existencia se perciben las relaciones pertinentes a lo que dicta la experiencia de dichas relaciones, si bien no se obtiene un conocimiento más allá de lo que las impresiones pueden decir, surgen las ideas de necesidad y de poder que ejercen unos objetos sobre otros; dicho más claro, la costumbre que se arraiga en la experiencia adquiere una noción que la mente interpreta como la necesidad de que nuestro pensamiento pase particularmente de un objeto a otro. El sentido interno eleva a la formalidad lo que instintivamente se vive, la mente se ve sujeta a determinar las causalidades constituyendo un orden de realidad, lo que implica una atribución de poder causal subjetiva en la que nuestro entendimiento actúa dado su operatividad de hábito.

En la misma línea que sus antecesores empiristas, Hume no intenta cierto modo de independencia de la naturaleza respecto a nuestra percepción, el problema vuelve a enfatizarse en el conocimiento que nos formamos de aquella. Aquí el asunto se centra, principalmente, en poder distinguir la determinación causal de su mero reflejo, es decir, no invertir el orden de realidad que pretenda decir que los objetos que se dan en el entendimiento pueden existir independiente de él. No es difícil pensar que toda atribución de existencia se arraiga fundamentalmente en el sentido de *constancia* que la habitualidad causal nos presenta los objetos en su particularidad cualitativa que los hace coherentes consigo mismos; esto permite pensar una existencia continua, más allá de lo percibido y que conforma una idea de identidad. Pero si retomamos la tesis principal de atribución causal, no hay modo obviarse este orden trascendental ni mucho menos un principio de individuación que devenga en la percepción de su identidad.

El relativo grado de constancia permite concebir unidades como los objetos que están en disposición causal y esto dista mucho de concebir sus identidades. Para que esto último sea posible se necesita tener la idea de un punto medio entre la unidad y la multiplicidad, pero esta no puede entenderse desde la experiencia, sino que puede concebirse como una extensión de nuestra facultad

⁴⁷ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 102.

asociativa que dispone a la mente a seguir un patrón de invariabilidad en que dos objetos experimentados en distinto tiempo puedan pensarse como el mismo.

Pensar los objetos como idénticos es una operación natural de nuestro entendimiento, de la imperfección que se desenvuelve en la experiencia no es apto seguir un curso contingente de la realidad y es preciso “suponer que una percepción exista sin hallarse presente en la mente”.⁴⁸ Porque nuestra única referencia son objetos en tanto percibidos. Son la misma cosa. La atribución de identidad eleva la relación de semejanza a la perfecta, pero aparente, constancia objetual. El curso natural e irreflexivo de la percepción se inclina y convence de este ‘hecho’: “Se halla excitada por la impresión vivaz, y esta vivacidad pasa a la idea relacionada sin ninguna disminución grande en el tránsito, por razón de la suave transición y de la inclinación de la imaginación.”⁴⁹ Sin embargo, creer que esto es verdad contradice la naturaleza de lo objetual que Hume señala, concebir un objeto no percibido es desde la proposición misma un absurdo.

La creencia en la identidad destaca su operatividad en la imaginación, basándose en los principios de existencia continua e independiente, pero como desde un inicio ha argumentado Hume, todo el contenido de nuestro pensamiento tiene su origen y consistencia ontológica en la experiencia, basta con una sencilla reflexión para darse cuenta de ello. Todas las ideas son percepciones, no se puede concebir nada más que percepciones; la mente es una especie de teatro dirá Hume, “donde distintas percepciones aparecen sucesivamente, pasan, vuelven a pasar, se deslizan y se mezclan en una infinita variedad de posturas y situaciones.”⁵⁰ El espectáculo sigue un propósito, los objetos no son para nosotros un asunto de mera receptividad, se acompañan de la imaginación para poder decir algo de algo. Lo objetual definido se traslada al campo sustancial de la identidad y crea una referencia del todo y las partes en relación; se crea una distinción cualitativa que lleva, una vez más, al problema de la dualidad óntico-ontológica de los objetos al marcar una pauta referencial de las sustancias en la continua percepción de sus relaciones. Lo importante a destacar aquí es que, si bien uno se ha formado estas relaciones a través de la creencia y la costumbre, y estas en sentido estricto son ficciones, se denota cierto factor perceptivo de lo creído o, lo que es lo mismo, de la semejanza y la causalidad; porque si el impulso natural de la vida nos orienta a este modo de

⁴⁸ *Ibíd.*, 187.

⁴⁹ *Ibíd.*, 189.

⁵⁰ *Ibíd.*, 225.

experiencia no podemos simplemente desechar estas nociones de identidad en la que los objetos y nosotros mismos son percibidos en tanto creencia.

Nociones como la *sustancia*, el *alma* o el *yo*, más allá de la función de encubrir la variabilidad, son el producto de un largo y complejo uso de la memoria y la imaginación que buscan un camino de trascendencia de lo que resulta todavía desconocido o misterioso. El todo como lo *sí mismo* es la tendencia continua que quiere llevar el objeto a su sentido más lato, extendiendo el rango de posibilidades de la memoria y la percepción. El progreso del pensamiento hacia la aprehensión del ser como lo constante en la experiencia tiende instintivamente a simplicidad de la vida y que su correspondiente reflexión nos lleva a contrariedades de las que es difícil librarse. En este sentido, pareciera irremediable esta ambivalencia de la existencia, pero para Hume nuestra opinión debe basarse en la distinción del origen de aquella, es decir, el poder causal subjetivo y la creencia en la identidad:

No es posible que todas las preguntas refinadas y sutiles relativas a la identidad personal sean jamás contestadas y deben considerarse más como dificultades gramaticales que como dificultades filosóficas. La identidad depende de las relaciones de las ideas [...] A partir de esta semejanza en la actividad le atribuimos simplicidad y nos imaginamos un principio de unión como sostén de esta simplicidad y centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto.⁵¹

Vemos pues, que la cuestión filosófica sobre el origen no tiene aquí el estatuto fundacional que apele a las condiciones ontológicas inherentes a toda toma de conciencia de lo uno de la identidad. Inevitablemente, la idea de identidad comprende un ‘tener’ de ideas composibles de seres únicos y permanentes que sugiere el acto reflejo de la identidad personal que somos, pero vemos que esta identidad no es descubierta sino producida por el mismo principio de unión que determina al mundo. La experiencia lo es todo, y el tener ideas nunca comprende una psicología respecto a los contenidos del pensamiento que sometan el mundo a una regla de causalidad preestablecida en el sujeto. Recordemos que la necesidad causal pasa por el sentimiento de enlace que la experiencia brinda con suficiencia, no es de modo alguno un hecho ni el contenido de la mente. En este sentido, el acto reflejo está totalmente condicionado por la verdad empírica que se vive, planteando un acto

⁵¹ *Ibíd.*, 233.

de conciencia derivado, en función de una segunda necesidad “lógica” con pretensiones totalmente epistemológicas.

Con todo, Hume no haya una forma de explicar satisfactoriamente como se da el salto de la experiencia hacia la noción de esta, porque si bien podemos decir que todo significado o concepto tiene su base en una impresión vivida, no podemos dejar de obviar la problemática que sugiere una idea de necesidad ontológica de identidad que la experiencia no presupone; porque uno podría decir como máximo que ciertas percepciones *ocurren en la memoria de una persona*, pero esto dista de pensar que constituyen una mente.⁵² Ante la inclinación de pensar que la identidad personal *surge* de la conciencia y, del mismo modo, el acto de conciencia respecto a la identidad de los objetos, parece insuficiente pensar que un acto reflejo ha producido ideas que, más allá, de su proyección lógica-causal, mienten la verdad de la que una impresión vivida no puede escapar, a saber, la toma de conciencia objetual.

La tesis de la insustancialidad del mundo se ve comprometida en la medida en que nuestro referente de conocimiento induzca a un ser verdadero que experimentamos y que reconocemos al mismo tiempo en que somos autoconscientes de nuestro ser asociativo: “todas mis esperanzas se desvanecen cuando trato de explicar los principios que unen nuestras percepciones sucesivas en nuestro pensamiento o conciencia.”⁵³ En este sentido, en un acto de escepticismo, Hume lleva al límite la teoría de las ideas en la relativa asimilación de que estas conciben un resquicio de sustancialidad.

Bien, en nuestras aproximaciones vemos la tendencia que hemos marcado por fundamentar una ciencia que no solo dé validez al conocimiento humano, sino que explique las condiciones de posibilidad de este. Husserl reconoce en dichas tendencias el papel fundamental de la experiencia ontológica que se lleva a cabo en la conciencia en la medida en que se ocupan de lo objetivo desde una posición cognoscitiva con vistas a la aprehensión de su verdad como lo que es. Toda identificación o conocimiento de la identidad plantea la experiencia de lo que está ahí para nosotros y puede ser juzgado con evidencia, o al menos eso es lo que se pretende en estas intelecciones que tematizan los principios de origen desde la validez que alcanzan en la conciencia. Parece ser que solo en los niveles de la conciencia es posible una intuición objetiva del mundo, sea esta verdadera

⁵² Cf. Stroud, *Hume*, 177.

⁵³ Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, 545.

o una mera ficción producida. Pero, ante todo, se hace explícito la relación fundamental de estas intuiciones con la idea de un sujeto activo que sirve de base para las consideraciones pertinentes acerca del cómo es que conocemos.

Aunado a lo anterior, observamos una época de transición en el que paulatinamente el orden ontológico se traslada y el fundamento del ser va de su constitución previa a toda experiencia a la más fehaciente realidad de ser que una vivencia de este puede dar. En lo que podemos definir una filosofía de la desustancialización, Descartes (a pesar de fundamentar su filosofía en la sustancialidad) pone el foco de atención en el pensar como el acto en el que el mundo adquiere su ser específico, de esto trataría la *mathesis universallis*. Pero es hasta el empirismo que la desustancialización se radicaliza en el enigma de su eficaz referencia; “ni sé nada de ella, ni tengo ninguna otra razón que avale su realidad ontológica”.⁵⁴ Por lo que no queda otra opción que negar cualquier estatuto sustancial de la realidad, incluido el del sujeto mismo. Pero también hemos visto que, sin embargo, no podemos deslindarnos de la forma subjetiva que opera en el fenómeno de ser conscientes. De lo que se trata ahora es en qué medida podemos hablar o no de una facticidad meramente psicológica.

1.3 El psicologismo

Si lo que formalmente se pretende es una ciencia al servicio del hombre, de modo que el orden y progreso del conocer dé sus pasos en el mundo de manera segura, es preciso hacerse cargo de lo que en un sentido antropológico tiene que ver con la experiencia humana en su cotidianidad, así lo ha visto Hume.⁵⁵ De esta forma, el problema de la conciencia tiene su mayor obstáculo en el terreno epistemológico que pretende dominar. Podemos decir que la imposibilidad de determinar el origen de la percepción de los objetos como tales invita a predisponer un carácter de corte psicológico en el que la conciencia funge como centro operativo de contenidos. La subjetividad aquí ya no es el haz doble perceptivo-productivo, sino que da cuenta del “yo” que está en juego en cada acto de conciencia. No obstante, el ser conscientes implica no solo el yo como unidad referencial, sino el estado total de ser ese tipo de yo consciente, es decir, epistemológicamente hablando también

⁵⁴ Rábade Romeo, *El conocer humano*, 261.

⁵⁵ Todas las ciencias mantienen una relación más o menos estrecha con la naturaleza humana y que, por muy lejos que algunas de ellas parezcan discurrir, vuelven siempre a ella por uno u otro camino. Hasta la *Matemática*, la *Filosofía Natural* y la *Religión Natural* dependen en parte de la ciencia del HOMBRE, pues se hallan bajo el conocimiento de los hombres y son juzgadas por sus poderes y facultades. Hume, *Tratado...*, 6.

implica, el no-yo al que se está vinculado. Si tomamos la impresión vivida de Hume, y todo lo que ello conlleva, bajo este esquema, se puede sostener el *factum* psicológico de que el “<<yo soy consciente de algo>> [es] la característica esencial de la vivencia, y consecuentemente con este criterio, sostiene que la referencia al yo <<va constantemente ligada a las cosas psíquicas>>.”⁵⁶

1.3.1 *Naturalismo positivista*

Debemos de entender que en este esquema toda consideración psicológica es conforme a una ciencia empírica del hombre, de modo que toda metodología esta circunscrita a los parámetros de experiencia y observación de la naturaleza. En este sentido, los actos de conciencia que hemos de aludir deben someterse a leyes de causalidad física. Pero si hablamos de leyes, pareciera que una vez más nos encontramos con tendencias respecto al origen y su derivado problema de la unidad necesaria que se infiere y que debe ser explicada. Sin embargo, aquí ya no se trata de ontología, o no al menos en el sentido metafísico de la identidad o la sustancia. Los trabajos psicológicos sobre la conciencia vendrán a dominar gran parte del siglo XIX desplazando por completo toda teoría sobre el ser, centrándose en cambio, en el presupuesto (ontológico al final de cuentas) de un naturalismo positivista que radicaliza el empirismo reduciendo toda verdad a lo observable y cuantificable. El salto abstractivo hacia la entidad con el que tenía que vérselas el empirismo es eliminado de tajo al mostrarse como un recurso sofisticado de la libre especulación imaginativa que nos ha orientado a la producción de seres ficticios en pos del desarrollo de un sentimiento de universalidad que apacigüen la necesidad heredada de encontrar el origen y las causas esenciales de las cosas. Así lo describe Auguste Comte, uno de los principales representantes de esta psicología positivista:

Como la teología, en efecto, la metafísica intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; [...] aquellas *entidades* o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarla con el nombre de *ontología*.⁵⁷

⁵⁶ Philipp Lersch atribuye formalmente la caracterización de este *factum* al biólogo y filósofo Hans Driesch, representante del neovitalismo alemán del siglo XX. Si bien nuestra aproximación a la conciencia desde el punto de vista psicológico tiene lugar varias décadas atrás, partimos de una definición que se encuentra de base y se mantiene constante en dicha psicología. Cf. Lersch, *La estructura de la personalidad*, 543.

⁵⁷ Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, 29.

Estas concepciones ontológicas resultan ser un obstáculo para la verdadera ciencia que debe basarse exclusivamente en la observación de hechos, y solo reconoce como *regla fundamental* “que toda proposición que no pueda reducirse al mero enunciado de un hecho [...] no puede ofrecer ningún sentido real o inteligible.”⁵⁸ El contenido con el que trabaja esta ciencia son los fenómenos observables de modo que se investiguen las leyes que representan las relaciones naturales constantes de su manifestación. Pero dichos fenómenos deben ser tomados como tales, en la relativa inspección de estos dada la relación circunstancial que tenemos con ellos, de modo que esta ciencia no tiende a poseer la verdad absoluta del mundo ni representar exactamente los objetos, su labor es aproximativa de acuerdo las necesidades específicas de nuestra vida. El criterio que definirá esta necesidad es la previsión racional que, para Comte, debe separarse de la maquinaria lógica especulativa que se limita a la acumulación de hechos sin dar un indicativo genuino de conexión natural de los fenómenos. La investigación de las leyes debe preponderar esta conexión con el objetivo de adquirir una consistencia filosófica de lo que nos compete en cada caso, “según el dogma general de la invariabilidad de las leyes naturales.”⁵⁹

La manera en que se debe adquirir esta consistencia, basado en el principio fundamental, es el de la lenta inducción gradual, ya sea individual o colectiva. Aquí no sirve ningún principio racional que no tenga que ver con la exploración exterior, porque no hay razón justificable para aplicar nociones que prescriptivamente mienten la generalidad de un fenómeno; se trata por otro lado de circunscribir la actividad fenoménica desde el doble carácter metodológico de *semejanza* y *filiación* como lo que explica la existencia y la previsión respectivamente. Una ciencia positiva debe, pues: “consolidar cuanto es posible, por nuestras especulaciones sistemáticas, la espontánea unidad de nuestro entendimiento, constituyendo la continuidad y la homogeneidad de nuestras diversas concepciones, [...] haciéndonos volver hallar la constancia en medio de la variedad.”⁶⁰ Toda necesidad lógica debe converger hacia este fin, de lo mucho o poco que a nuestro entendimiento le sea permitido especular obedecerá al acceso de los fenómenos naturales que nos vayamos permitiendo descubrir; pero dicha especulación queda irremediabilmente limitada a la relativa unidad de un mundo que nunca deja descubrirse por completo.

⁵⁸ *Ibíd.*, 34.

⁵⁹ *Ibíd.*, 39.

⁶⁰ *Ibíd.*, 46.

Lo que debe valer para nosotros es una ‘suficiente unidad filosófica’ del estudio racional del mundo, de modo que podamos contar con una sistematización mental de todas nuestras especulaciones. Solo así, se puede constituir una unidad lógica, pero con la importante diferencia de que aquí se trata de unidades de entendimientos específicos y aislados que pueden converger o no entre sí. Esta es la única base racional con la que podemos contar respecto al orden natural del mundo.

Ahora bien, el doble propósito del método positivo cumple primordialmente con condiciones más prácticas que teóricas; Comte es tajante en el privilegio que les otorga a los fines prácticos, no ya en el sentido de conocimiento que es preciso atender ya sea antes, después o derivadamente como seres humanos que somos, sino que toda base racional, al final, su valor reside en lo que permite la modificación y dominio de la naturaleza de acuerdo con nuestras necesidades. Pero es aquí donde entran en disputa los puntos de vista objetivo y subjetivo, en la medida en que hablamos de leyes invariables y voluntades de dominio. Con una apropiación completa de lo que significó el escepticismo inglés, el perfeccionamiento de nuestro conocimiento es meramente aspiracional, si bien, ligado en un primero momento a lo que la naturaleza impone, ésta siempre debe entenderse ajena a lo que nuestras facultades intelectuales pueden concebir. En este sentido, solo queda como directriz fundamental de la ciencia la previsión racional, poniendo a disposición del hombre el espíritu positivo que encarna “el principio de las *condiciones de existencia*”. No se trata ya del dogma de las causas finales, dirá Comte, sino de la constitución de propiedades lógicas que supone la imperfección necesaria de nuestro orden, haciendo “la constitución efectiva del mundo real [...] inherente al conjunto de la filosofía positiva, [...] a fin de conocer mejor, sea nuestra condición fundamental, sea el destino esencial de nuestra actividad continua.”⁶¹

Lo positivo tiene que ver con real de la naturaleza, pero esto en sentido utilitario, se trata de un sistema racional que pase de lo inductivo de la observación y la experiencia al carácter deductivo del propio sistema con el fin de producir un grado de generalidad y consistencia suficiente para erigir una *ciencia de los fenómenos*. Es un ejercicio de adaptación constante que permite un posicionamiento lógico de relación que progresa en la medida en que adapta las “reglas universales a los diversos ordenes de nuestras especulaciones positivas”.⁶²

⁶¹ *Ibíd.*, 68.

⁶² *Cf. Ibíd.*, 76.

La filosofía debe ser entonces un saber de la positividad en tanto que contenido fenoménico que, en su inherente carácter de manifestación, se posiciona ante el hombre como los fenómenos encontrados por él. Este carácter es decisivo a la hora de plantear el rol que juega el sujeto en la producción de conocimiento, pues, si la ciencia debe valerse únicamente de lo observable y lo verificable, necesariamente se implica que el *positum* fenoménico es siempre relativo a las condiciones subjetivas, de modo que un hecho ‘no se identifica con la realidad sin más’.⁶³ Tenemos aquí la operatividad subjetiva de lo que propiamente se nos da en la experiencia y de las relaciones causales que intelectivamente podemos dar cuenta, pero siempre desde la consideración psicológica de que todo contenido mental tiene su origen en la observación exterior de los fenómenos físicos: “En una palabra, al considerar todas las teorías científicas como grandes hechos lógicos, es únicamente a través de la profunda observación de esos hechos que se puede llegar al conocimiento de las leyes lógicas.”⁶⁴

Toda pretensión por ir más allá de lo meramente observable recae en el vacío metafísico de querer observar intelectivamente la causalidad necesaria por sí misma. No existe un contenido lógico ajeno al orden de los fenómenos, pretender que esto sucede sería aceptar que hay hechos internos susceptibles de observación, y esto para Comte es imposible. No existe un camino hacia el interior de uno mismo que no trasgreda los principios positivistas que hemos mencionado: “El individuo pensante no podrá dividirse en dos: el uno razonado y el otro observándose en el razonar. Si el órgano observador y el observado son el mismo, ¿cómo podría darse la observación?”⁶⁵ De la realidad solo cabe decir lo que fenoménicamente refiere a los sentidos, cualquier referencia a fenómenos intelectuales tarde o temprano se encontrará con la nada, pues no hay otra cosa que el dinamismo causal del mundo natural.

La empresa de Comte, como vemos, se orienta en última instancia ha desenmascarar la ilusión psicológica de que todo estudio acerca de la realidad necesariamente conduce al estudio del sujeto cognoscente en el sentido de un nivel ontológico de fundamentación. El sujeto tiene aquí un carácter relacional con su objeto, pero de manera en que solo puede dar cuenta de los sucesos naturales que repercuten en su realidad: “se considera a la conciencia como la capacidad que tiene el sujeto de darse cuenta de sus actos y, mediante ellos, de sí mismo; como una capacidad de recibir

⁶³ Cf., Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, 160-161.

⁶⁴ Comte, *Curso de filosofía positiva*, 47.

⁶⁵ *Ibíd.*, 49.

estos actos denunciando su presencia”.⁶⁶ El acto subjetivo se reduce al dominio de esta realidad en el ‘*arte lógico*’ que ejecuta el conocimiento de esta condición, considerando los objetos de la lógica como entidades del pensamiento humano.

1.3.2 Mill y el arte de la lógica

Si lo que se pretende es el progreso eficaz de las ciencias, se asume ahora como necesario el desarrollo de este arte de la lógica o del pensar, no solo en el sentido pragmático del que aboga Comte, sino de las condiciones mismas en las que puede ser concebido un sistema racional epistemológico. Siguiendo estas mismas directrices empíricas e inductivas, John Stuart Mill está convencido de que el estudio de la lógica es esencial para entender cómo es que opera nuestro razonamiento en torno a las condiciones en las que toda forma de intuición de la realidad se hace consciente y susceptible de futuras inferencias dados los casos apropiados para ello. La lógica se halla en este espectro de función racional que indica los procesos mentales involucrados a la hora de definir el contenido que ha sido presupuesto gnoseológicamente de modo que “toma en cuenta nuestras operaciones intelectuales solo en la medida en que conducen a nuestro propio conocimiento, y a nuestro dominio sobre ese conocimiento para nuestros propios fines.”⁶⁷

El arte lógico equivale al arte del pensar, y para Mill todo arte presupone un conocimiento que, como tal, debe encontrar su valor de verdad en la correcta concordancia de su definición en cuanto a la cosa misma. La lógica, en el carácter autorreferencial del contenido que expresa, tiene como segundo propósito la comprensión correcta del proceso mental mismo. Es más que el razonar mismo, se entiende su fundamental principio epistemológico inherente a todo proceso mental asertivo que eleva toda relación intuitiva con el mundo a la cadena silogística de inferencia. Si podemos decir algo sobre algo, también es posible poner a prueba esa aseveración; ese algo indica propiedades que deben ser conocidas antes de poder ser elegidas, así:

Debemos definir la lógica como la ciencia que trata sobre las operaciones del entendimiento humano en la búsqueda de la verdad [...] El dominio de la lógica debe limitarse de nuestro conocimiento que consiste en inferencias a partir de verdades previamente conocidas; ya sean

⁶⁶ Rábade Romeo, *El conocer humano I*, 136.

⁶⁷ Mill, *A System of Logic*, 12.

proposiciones generales, u observaciones particulares y percepciones. La Lógica no es la ciencia de la Creencia, sino de la Prueba o Evidencia.⁶⁸

El campo de la lógica se extiende hacia la del conocimiento, en el doble carácter de ser juez y arbitro de las proposiciones que apuntan a las cosas mismas. En este sentido, el ejercicio lógico no se desentiende de la observación y la experiencia, al contrario, su validez depende de ellas. La lógica halla su corrección en la evidencia, el sistema racional que intenta construir comprende el proceso de “ir de las verdades conocidas a las desconocidas”; se trata del análisis de las operaciones mentales que inmiscuyen proposiciones y pruebas, la legalidad de nuestro entendimiento no es posible si no cuenta con la referencia que da pie a la misma. Sin embargo, para Mill no se trata de la descomposición última de las operaciones mentales con el fin de llegar a cuestiones elementales, el análisis se limita a la corrección de nuestras proposiciones con lo experimentado respondiendo a los fines prácticos que caracteriza a un arte.

Toda proposición tiene como función indicar un significado que denota un sentido de la realidad, esto implica un estado fenoménico coexistente del que se infiere la proposición misma. Se sucede, de este modo, una relación causal que no solo ponen en relación los fenómenos, sino también a las proposiciones. Esto es razonar. De la relación lógica tenemos la deducción y la inducción; como sabemos la primera está compuesta de una proposición universal y de una proposición particular afirmativa respectiva de la cual se concluye algo. Ahora bien, lo que propone este tipo de silogismo es la inclusión de una multiplicidad designada de antemano a la cual le es inherente la propiedad de ser una entidad o el atributo de una. Es la llamada *ley de identidad* la que se hace presente aquí y posibilita el referente sustancial que dice algo de una cosa en tanto objeto. Pero este tipo de razonamiento implica el conocimiento de los universales, el *dictum de omni et nullo* que afirma o niega algo del uno de la realidad que, aparentemente, siempre es referente. A lo que Mill expresa que lo único que puede conocerse en sentido estricto son las particularidades que se manifiestan y que, de ellas, surgen las palabras las cuales nada más sirven para facilitar la comunicación y desarrollo de nuestro pensamiento.⁶⁹

De lo que uno puede estar seguro es que dos elementos guardan cierta relación, cabe aquí diferenciar para Mill el referencial subjetivo del que se habla con la mera indicación que tiene la

⁶⁸ *Ibíd.*, 14-15.

⁶⁹ *Cf. Ibíd.*, 218-219.

única función de ser una operación silogística, es decir, no se trata del atributo de un objeto que dé cuenta de este, sino de signos que afirman un hecho tal que pone en relación un atributo A con un atributo B. En este sentido, concedemos una petición de principio cada que suponemos al objeto en nuestros razonamientos; contrariamente, lo que sucede es que, en realidad, no se infiere la conclusión de la premisa mayor sino de la observación en que se funda dicha premisa.⁷⁰ El universal es solo el compendio que hemos llevado a cabo de los casos particulares, ofreciendo a la razón la inferencia de que casos no observados se encuentran en condiciones similares. Por lo tanto, se puede concluir que lo que sucede realmente son inferencias de observaciones particulares a conclusiones particulares, de lo particular a lo particular. Para Mill una proposición universal no agrega nada, es un signo que cumple únicamente la función de abreviación dentro del silogismo.

Lo importante aquí es la labor de enlace existente entre lo dado y presupuesto ya en la premisa mayor y los casos presentes de las premisas menores. El progreso de una ciencia reside en el cumulo de inducciones correctamente bien establecidas, los signos juegan un papel fundamental a la hora de expresar una compleja estructura relacional de observaciones que han quedado asentadas en proposiciones axiomáticas que postulan una existencia de lo que se define. Esta es la forma de proceder de las ciencias como la matemática y la geometría que, valiéndose de la propiedad común de los fenómenos, a saber, el número, han logrado hacerse deductivas en la medida en que determina variantes de cantidad de lo que ha podido ser intuitas y representadas por nuestra mente:

Una línea, como la definen los geómetras, es completamente inconcebible. Podemos razonar sobre una línea como si no tuviera anchura; porque tenemos una facultad, que es la base de todo el control que podemos ejercer sobre las operaciones de nuestras mentes, o una concepción en nuestro intelecto [...] Pero no podemos *concebir* una línea sin anchura, no podemos formar una imagen de tal línea.⁷¹

Aunado a la función de síntesis de las proposiciones axiomáticas, debe entenderse también que una ciencia para poder ejecutar todos sus procesos deductivos es preciso que se base en “verdades solo fundadas en la falsa exactitud de una hipótesis”. La verdad, que necesariamente no se encuentra en disputa con los fenómenos, aquí se desvincula de lo designado en pos de la regularidad que intenta construirse. A reserva de lo que pueda entenderse por una representación

⁷⁰ Cf. *Ibíd.*, 231.

⁷¹ *Ibíd.*, 280.

geométrica o matemática, Mill entiende injustificable una plena observación de estas entidades, y mucho la justificación de su universalidad y necesidad. Todo razonamiento matemático, geométrico o de otra ciencia abstracta se funda en las verdades de las cosas del mundo natural; las entidades de las que podemos ser conscientes surgen de las inferencias y abreviaciones que nuestro entendimiento lleva a cabo, no hay como tal, dichas entidades, son el producto de nuestra imaginación y su propósito se limita a definir y señalar el acto lógico.

Ahora bien, aún queda por determinar que referente tienen las entidades lógicas más allá de su función, pues no resulta del todo justificable implicar la no existencia de las entidades por más que nuestra mente las tome de ese modo ¿Existe o no lo que puede concebirse? Esta es la pregunta que ha de responderse. Mill entiende esta idea bajo la creencia que esta de base de que la invariabilidad existe, tanto en forma como en materia, es decir, es la ley de un fenómeno y por tanto debe ser verdadera toda referencia entitativa efectiva. No solo es inconcebible su no necesidad sino también su no existencia. Pero el problema no es la creencia, Mill ya ha aceptado que esta es parte de arte lógico, sino la doctrina de que “una creencia que es demostrada por la inconcebibilidad de su negación para existir invariablemente es verdadera”⁷² conlleva dificultades respecto a la forma en que entendemos cómo se viven los actos psíquicos.

El hombre concibe cosas a partir de los fenómenos, intuye en la conciencia el hecho tratar con objetos, pero recordemos que este hecho conlleva el desentenderse de ciertas variaciones de la vida fenoménica. La idea de pensar la inconcebibilidad presupone una “experiencia pre-existente” o de una realidad a priori, ambas incompatibles con el modo de razonar que propone Mill. Por otro lado, si pensamos esta doctrina desde el punto de vista de la invariabilidad de ciertas experiencias, no se sigue que estas no pueden ser de otra manera; la experiencia juega un papel diferente aquí al no ser una mera condición receptiva que capta la uniformidad. Es parte importante del carácter epistemológico de la conciencia el que toda experiencia se muestre con su respectiva referencia, pero la diferencia fundamental radica en que es el acto de conciencia quien configura el contenido entitativo de la naturaleza y no al revés. Tener el contrario de algo como inconcebible implica que, si fuera el caso, este debería de existir en la naturaleza, concibiendo una suerte de verificabilidad de la verdad de lo que es. La lógica de la que se vale nuestro pensamiento no es el reflejo del mundo, ni siquiera en el sentido de que se trate de una concepción imperfecta del mismo, “es

⁷² *Ibíd.*, 326.

simplemente una sistematización de los procesos por los cuales, indirectamente, obtenemos la garantía de las creencias que no poseemos directamente.”⁷³ En este sentido, lo que podamos decir del mundo no responde a lo que invariablemente existe y hemos descubierto, es el sistema ejecutándose, “asumiendo” lo que creemos que hemos percibido.

Para Mill es importante distinguir el sentido de lo inconcebible como lo que no puede ser representado, por un lado, y lo que no puede ser asumido (creído), por el otro. Las condiciones básicas de la subjetividad nos dicen que hay un mundo que percibo, un espacio y tiempo en el que me muevo; sería absurdo pensar que esto no existe, ni hay representación de ello. Pero esto mismo es ya una creencia, aquí no se da un asunto de si lo que creemos es o no verdad, sino del proceso mental que hace de esta situación nuestra realidad consciente, aún en los fenómenos más simples y evidentes. Ahora bien, debemos entender la creencia como una idea que persiste, pero no es necesariamente invariable ni universal; nuestro conocimiento es el producto exclusivo de la relación de la subjetividad con el mundo fenoménico. Concebir en un nivel epistemológico algo más allá de esta relación, tal como la existencia en sí (Noumena) o la entidad, aun es un asunto por debatir respecto a la condición ontológica que implican tanto el contenido psíquico como el referente fenoménico.⁷⁴ Sin embargo, Mill tiene claro que no se tratan de naturalezas necesarias ni universales:

Crear en él [en el Noumena], se presenta como un fenómeno psicológico por explicar, ya sea bajo la hipótesis de su verdad o de alguna otra. La creencia no es una prueba concluyente de su propia verdad, a menos que no existan tales cosas como los *idola tribûs*^{75 76}

⁷³ *Ibíd.*, 330.

⁷⁴ Husserl detecta la ambigüedad que se presenta a la hora de determinar la naturaleza de los principios lógicos que hemos señalado; se trata de saber si estamos tratando con leyes de nuestros pensamientos, dada la nativa estructura de nuestra mente o, si estas se justifican como verdad universal de todo fenómeno observado. Lo que se apunta aquí, y que el propio Husserl cita de Mill, es que todo acto mental como tal sostiene su posibilidad racional a partir de estos principios lógicos. Toda asunción sobre el mundo que inste un valor de verdad debe entenderse en la generalidad de un acto mental como condición de nuestra existencia “que ocurre continuamente, y del que no se puede prescindir en el razonamiento.”. Mill, *An Examination of Sir William Hamilton's philosophy*, 414; Cf. *Ibíd.*, 418; Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos, §25, 88-89 [Hua XVIII A80-81 / B80-81].

⁷⁵ Es Francis Bacon quien inserta el termino ídolo para expresar la posesión de nociones falsas por parte del entendimiento humano, las cuales se asumen con tal confianza que obstaculizan el verdadero avance científico del conocimiento. De los ídolos, distingue cuatro de ellos, en donde encontramos aquel que refiere Mill: “Los *ídolos de la tribu* tiene su fundamento en la misma naturaleza humana, y en la tribu o estirpe misma de los hombres, pues se afirma erróneamente que los sentidos del hombre son la medida de las cosas; más bien al contrario, todas las percepciones tanto de los sentidos como de la mente, estan en analogía con el hombre, no con el universo.” Bacon, *Novum Organum*, 87.

⁷⁶ Mill, *A System of Logic*, 338.

La creencia de una realidad no es razón suficiente para idealizar su contenido como lo que necesariamente es. Verificar el valor de verdad de algo desde aquel contenido concentra la labor en la asunción misma, repitiéndola las veces que sean necesarias, pretendiendo expresar que la verdad es una y la misma en todos los casos de observación. No obstante, Mill entiende la verificabilidad de la asunción desde la experiencia misma, el principio de contradicción que postula la inconcebibilidad de una realidad por la fehaciente existencia de su contrario no tiene el modo de comprobarse con la rigurosidad que sustenta. Es aquí donde se muestra la dependencia total del conocimiento a las condiciones psíquicas del sujeto cuando se afirma que toda proposición afirmativa, así como su correspondiente negativa, pueden ser ambas verdaderas. No existe correspondencia lógica entre dos proposiciones contrarias, dado que si entendemos que toda proposición acerca del mundo se basa en la creencia de los estados causales de los que somos conscientes, de ello dependen todas nuestras asunciones. Mas que de contenidos puros se trata de estados mentales que en cada caso creen una cosa y no otra (su contrario), pues “si dirigimos nuestra observación hacia afuera encontramos también que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio [...] se hallan en una relación de antagonismo extremo, estando ausente el uno cuando está presente el otro.”⁷⁷ No es entonces una condición de existencia sino una de coexistencia, la incompatibilidad de dos estados de cosas sucediendo al mismo tiempo.

Pues bien, la lógica como el arte del razonamiento busca aplicar de manera correcta las leyes que rigen el pensamiento con el fin de despejar los inconvenientes que se presentan a la hora de tratar de definir lo que es el mundo. Entender los principios lógicos como el de identidad y el de contradicción significa tener en cuenta la operatividad axiomática de generalización que un acto mental efectúa continuamente según una afirmación del mundo.⁷⁸ Esto mismo identifica las leyes del pensamiento con la existencia. Siempre y cuando esto se entienda desde una relación fenoménica que indica que toda toma de conciencia es relativa. La mente es incapaz de pensar una entidad como tal, el fenómeno es lo único a lo que puede apelar; si podemos referirnos al mundo de manera nominal, siempre será desde la base fenoménica sin que esto implique ninguna invalidez, “el proceso del pensamiento es válido ya sea que nuestras leyes de pensamiento sean leyes de existencia absoluta o no.”⁷⁹

⁷⁷ *Ibíd.*, 345.

⁷⁸ Cf. Mill, *An Examination...*, 414.

⁷⁹ *Ibíd.*, 421.

La filosofía de Mill sienta las bases de lo que por lo que va a entender por lo que en gran parte del siglo XIX se va a entender por lógica; anclada totalmente a los procesos mentales, toda proposición acerca del mundo tiene su sentido en la creencia. Entender esta situación nos libera del dominio metafísico de la sustancia, buscando únicamente marcar la pauta de lo que puede ser para nosotros el conocimiento, a saber, hechos regulares al servicio de nuestras necesidades prácticas. De este modo, la verdad de las cosas está inherentemente ligada a los hechos en tanto que somos conscientes de ellos de una u otra forma, aquí se elimina la relación de concordancia en sentido clásico para dar paso al relativismo de lo que experimentamos. La manera en que al hombre se le ha adjudicado la labor de fundamentar su epistemología se debe a la imposibilidad de alcanzar verdades últimas, si es que llegara a haberlas; se trata de “un sistema axiomático de leyes de las que deducir con exactitud los hechos de un dominio de cosas.”⁸⁰

Las investigaciones en torno al conocimiento humano fijaron su posibilidad en el espectro psicológico de lo que puede ser pensado con rectitud respecto a un saber puramente positivista. La negación de toda condición ontológica del mundo no abarca el mundo mismo, porque filosofías como la de Comte o Mill son claras en delimitar el problema a la toma de conciencia subjetiva de lo que dicho mundo es para nosotros. El asunto se vuelve un problema de contenido cognitivo, es decir, de lo que el pensamiento puede pensar con justa razón dado su inherente relación fenoménica con la naturaleza. Pero si la base de nuestro conocimiento es la naturaleza, y esta no puede tratar de entidades ontológicas como tales, nuestro pensamiento no puede tratar tampoco de entidades ideales. Son los hechos de lo único que puede dar cuenta nuestro pensamiento, aquellos figuran como la unidad causal de referencia que deviene en la estructuración axiomática de “objetos sensibles” dados en la conciencia. La psicología positivista reduce de inmediato las posibilidades gnoseológicas a los procesos mentales, de modo que la verdad poco o nada tiene que ver con el acto trascendente del sujeto hacia el objeto. En este sentido, la corrección de la lógica pretende ser más una herramienta antropológica de autoafirmación de nuestros actos psíquicos que la validez de un acto ideatorio:

cuando pensamos con el objetivo de conocer, nuestra meta inmediata no es otra cosa que este Pensamiento necesario y universalmente válido. [...] La antítesis de lo verdadero y lo falso no es más que una cuestión psicológica como lo es la antítesis del bien y el mal en la acción humana.

⁸⁰ García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, 59.

[...] Así, la observancia de las reglas lógicas garantiza únicamente la *corrección formal* del procedimiento y no la verdad material de los resultados.”⁸¹

El estatuto ontológico negado a la lógica tiene como consecuencia el completo abandono de las existencias ideales. Si como decíamos, la experiencia ontológica que se lleva a cabo en la conciencia era la operación transcriptiva del origen como lo verdaderamente existente; aquí, no hay tal operación, lo único que ha de constar, tal como concisamente lo expresa Jitendra N. Mohanty, es que, si y piensa x , entonces x es una entidad mental, así mismo, x como contenido mental es parte real de la vida mental de y .⁸² Lo real vendrá únicamente determinando por “la *conciencia inmediata* de la verdad evidente que acompaña necesariamente al pensamiento.”⁸³ Lo que tenemos aquí es más una teoría del significado que de una ontología propiamente dicha; las entidades mentales solo son significados relativos, flotando en la contingencia de la experiencia.

Podemos ver en líneas generales, desde dos de las figuras emblemáticas del positivismo naturalista, como es que la desustancialización se lleva a cabo totalmente y de una manera radical. El problema de la identidad que tanto ocupó al empirismo aquí es relegado a un mero contenido psíquico. La verdad que antaño se identificó correlativa al ser, ahora es producto de una corrección axiomática que tiene como base la evidencia que significa experimentar tal cual la realidad física o natural y ser conscientes de ello. Si bien nos hemos enfocado en los precursores del llamado psicologismo, la base de este se encuentra en ellos. Es difícil exponer una corriente que de antemano se muestra heterogénea y no encuentra dentro de sus exponentes una estructura general que sea compartida por todos ellos.⁸⁴ Además de Comte y Mill, encontramos figuras prolíferas como Herbert Spencer, Richard Avenarius y Ernst Mach. Sin olvidarnos del ya citado Christoph Sigwart y su denominado antropologismo, Husserl también dialoga de manera muy crítica con personajes como Theodor Lipps y Benno Erdmann, que en sus respectivos tratados de Lógica sustentan la misma idea de la subordinación de esta disciplina a la psicología. La lógica como física del pensamiento o la

⁸¹ Sigwart, *Logic*, 8-10.

⁸² Cf. Mohanty, *The philosophy of Edmund Husserl*, 64.

⁸³ Sigwart, *Logic*, 14.

⁸⁴ Martin Kusch presenta un amplio panorama de lo que el psicologismo representó como debate filosófico en donde podemos situar un referente de acusados y acusadores. El término psicologismo empezó a frecuentarse a la par del ejercicio crítico que entendía como limitadas o reduccionistas las diversas posiciones filosóficas de la época. Cf. Kusch, *Psychologism*, 93-119.

restricción lógica que implica la identidad respecto al principio de contradicción son los temas comunes de este ‘psicologismo’.⁸⁵

Es igual de difícil rastrear de dónde surge el término psicologismo⁸⁶, pero si es bien sabido que el término se hizo famoso a partir del uso que le dan Gottlob Frege y Husserl en sus críticas. Lo que nos interesa aquí es el asunto que sigue estando en cuestión, esto es: cómo es posible el contenido proposicional en tanto que la razón ejecuta una referencia ontológica de los objetos y cómo hay que entender este contenido desde el punto de vista ideal respecto de lo que constituye la definición de las cosas.

⁸⁵ Cf. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, 47.

⁸⁶ Siguiendo lo que hemos indicado en la nota 84, Kusch sostiene que el término “*Psychologismus*” fue empleado por primera vez por el hegeliano Johann Eduard Erdmann en 1866 en su *Die Deutsche Philosophie seit Hegels Tode* al no estar de acuerdo con la posición de Friedrich Beneke de que la psicología debía ser la base de la filosofía. Dicha posición guarda, en líneas generales, una clara similitud con lo que hemos expuesto a propósito de Comte, Mill y sus contemporáneos: “Podemos influir en el desarrollo de la mente humana solo de acuerdo con las leyes propias de la mente; y dado que la definición de estas leyes pertenece a la psicología, la psicología es, por así decirlo, la ciencia fundamental de la lógica, al igual que la ciencia fundamental para todas las demás ciencias.” Beneke, *System der Logik als Kunstlehre des Denkes*, 16-17 en Kusch, *Psychologism*, 99.

2 Inexistencia intencional e irrupción fenomenológica

2.1 Psicología intencional: Franz Brentano

Hemos realizado un recorrido por las principales tendencias de la Modernidad respecto al problema del conocimiento humano y que han apuntado a la “realidad” que puede experimentarse en la conciencia. Si nuestro interés por la conciencia viene de la mano de sus posibilidades epistemológicas, es necesario preguntar por la estructura de la conciencia en tanto que parece ejecutarse un proceso de objetivación en donde se nos presenta la realidad de manera uniforme, susceptible de ser experimentada en la distinción de los seres que en cada caso interpelan en su estado natural fenoménico. En este sentido, “la conciencia no es solo nuestra vía de acceso a la realidad, sino que, además, es el conjunto de estructuras que hacen posible que yo conozca esa realidad objetivándola.”⁸⁷

El análisis psicológico de la experiencia aún tiene que determinar el contenido de los estados mentales y su relación con el ser, ya sea que ésta se limite al carácter causal axiológico de la creencia con vistas a una rectificación externa, o bien se trate del proceso íntimo de autoconciencia en el espacio objetivo de idealidad. Pero como hemos visto, la evidencia de la verdad ya no es el resultado de un proceso causal de las cosas respecto a las sustancias (o ideas) que las fundamentan. Desde el punto de vista psicológico, el agente cognitivo como sustancia poseía estados psíquicos siempre referidos a la representación de una idea en la vida psíquica consciente. Ya los empiristas han hecho hincapié en el recurso lingüístico de lo que usualmente entendemos por sustancia, pues no existe la percepción de una sustancia como tal, no obstante, es claro que se nos dice algo de algo. Los denominados psicólogos apuntan el sentido de evidencia a los mismos actos psíquicos, la referencia trascendental importa poco aquí.

Con todo, el contenido psíquico necesariamente debe estar justificado epistemológicamente si pretende ser fundamento de una ciencia filosófica. En este sentido, el criterio no cambia en la medida en que se intenta determinar una base de referencia. Retomamos aquí tres cuestiones pertinentes enlistadas por Nicolas Kaufmann que creemos corresponden a lo que implica pensar la relación antes mencionada entre los contenidos psíquicos y el ser. Primero, en que se basa

⁸⁷ Rábade Romeo, *El conocer humano I*, 141.

nuestro contenido, es decir, cual es la fuente de este; esto en tanto la relación sujeto-objeto que hemos de atender. Segundo, la certeza que podamos experimentar según el primer punto. Por último, el tipo de relación establecido que dé la pauta para determinar el estatuto ontológico de los contenidos psíquicos.⁸⁸

Es en esta línea de investigación donde se inserta Franz Brentano, filósofo alemán motivado por el ideal de una ciencia empírica, pretende elaborar una filosofía de corte científico tal como lo entendían predecesores suyos, entre ellos, principalmente Comte.⁸⁹ Particularmente lo que le interesaba a Brentano era establecer una psicología que comprenda una unidad respecto a todos los procesos psíquicos dados, que toda categorización o generalización apunten a “un núcleo de verdad universal reconocido” lejos de toda metafísica especulativa. Lo que nos interesa aquí es que esta psicología plantea un modo de entender la conciencia desde otro punto de vista en vez de decantarse sin más por alguno de los polos que hemos venido exponiendo: “Mi punto de vista en la psicología es el empírico, la experiencia sola me sirve de maestra. Pero comparto con otros la convicción de que tal punto de vista es compatible con una cierta intuición ideal”.⁹⁰ Su filosofía será clave para futuras investigaciones, tales como la que ahora nos compete; la fenomenología de Edmund Husserl se verá marcada por las aportaciones de Brentano, teniendo un efecto notable en sus primeros escritos, siendo muchas veces un interlocutor directo. Eso es algo que trataremos con plenitud más adelante, por ahora veremos cómo es que Brentano se hace cargo de las cuestiones en torno al contenido psíquico a partir de su psicología que por antonomasia corresponde a su obra *Psicología desde el punto de vista empírico*.

2.1.1 Los fenómenos psíquicos y su contenido

Desde el punto de vista más técnico, Brentano coloca la cuestión de la psicología desde su primigenia acepción como *ciencia del alma*. Entendida como primera realidad, el término alma apunta hacia una forma de vida sustancial, claramente un tipo de realidad de este tipo no puede ser objeto de estudio de ninguna ciencia. Aquí es imposible establecer leyes demostrables según el

⁸⁸ No hemos expresado cabalmente lo que Kaufmann enlista en su texto; el contexto en que están determinadas estas cuestiones responde a la manera en que se debe caracterizar el contenido de un estado mental según la tradición heredada del internalismo o externalismo. En líneas generales, debemos entender la justificación epistémica que debe estar de base en el momento en que un contenido refiere a las unidades de realidad de las que podemos dar cuenta. Cf., Kaufmann, Brentano, Twardoswki, Husserl. Esboço de una Teoría Fenomenológica do Conteúdo, *Manuscrito 23 (2)*, 134-135.

⁸⁹ Cf. Niel, *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX*, 93.

⁹⁰ Brentano, *Psicología desde el punto de vista empírico*, 15.

conocimiento que otorga la experiencia del mundo. Sin embargo, es importante demarcar el tipo de conocimiento que puede valer para una ciencia psicológica, pues si la cuestión debe de alejarse de la oscuridad que plantea el estudio de la sustancia como lo que es el agente fundacional susceptible de estados espirituales, del mismo modo ha de cuestionarse el mundo como el conjunto de propiedades de las sustancias y el derivado principio epistemológico que privilegia la relación física. Los fenómenos se han caracterizado, en oposición a lo que es real y verdadero, como lo que se muestra a la percepción externa a través de los sentidos, pero si algo nos ha demostrado esto, es que no existe posibilidad de obtener un conocimiento estable de lo percibido. Por otro lado, lo que se puede decir que está en nuestra psique es igual de relativo respecto a su referente objetual, no obstante, la realidad que, desde el propio Descartes se admite, es que es indudable que existe algo en la mente en tanto pensado o percibido. Por consiguiente, el suelo del que puede valerse una ciencia es el de los fenómenos psíquicos. A reserva del valor de verdad que se le pueden otorgar a dichos fenómenos no podemos dejar de obviar el acto de referencia que en cada caso otorgan, “Pues, haya o no haya alma, existen en todo caso fenómenos psíquicos. Y el partidario de la sustancia del alma no negará que todo lo que pueda constatar respecto al alma tendrá también una relación con los fenómenos psíquicos.”⁹¹

Ahora bien, Brentano distingue entre los fenómenos psíquicos y los físicos el nivel intuitivo con el que se nos dan, es decir, un estado psíquico es vivido plenamente sin restricciones como lo que indiscutiblemente tiene nuestra atención, de este modo, nuestro objeto de experiencia se muestra ante nosotros de manera inmediata en lo que se considera como *percepción interna* [*innere Wahrnehmung*]; en cuanto a un estado físico, este tiene a la objetivación en un segundo momento “los fenómenos físicos del color, del sonido [...] no nos dan ninguna representación de las realidades por cuyo influjo se convierten en nosotros en fenómenos.”⁹² Esto nos hace recordar el carácter bifuncional que tienen las ideas para Locke, donde un segundo momento reflexivo constituye la experiencia objetual causal. Sin embargo, aquí no sucede eso, para Brentano el objeto no es constituido desde la percepción externa, sino intuido directamente desde la percepción interna sin que ello resulte la hipostasis de un agente operante; es el acto puro que se ocupa estrictamente de lo que ‘se aparece’ en la vida psíquica.

⁹¹ *Ibíd.*, 37.

⁹² *Ibíd.*, 83.

Como bien lo señala Luis Niel, Brentano hace una distinción metódica entre psicología descriptiva (psicognosis) y psicología genética que no se hace explícita en su *Psicología* y que termina por tematizar entre cursos y manuscritos de los que podemos dar cuenta en lo que finalmente se publicó como *Psicología descriptiva* [*Deskriptive Psychologie*].⁹³ La diferencia se acopla a lo que hemos aludido sobre los fenómenos psíquicos y físicos, el primero corresponde a la vida interior que apunta a determinar “los elementos de la conciencia humana y los modos en los que están conectados”; el segundo se ocupa de “las condiciones causales a las que están sujetos los fenómenos particulares.”⁹⁴ La prioridad que se le da a la psicología descriptiva se basa en la simpleza de su intuición, ofreciendo el contenido susceptible de análisis en la medida en que no se limita a la ambigüedad que les es inherente los datos sensibles. Describir la vida interna implica la explicación de los fenómenos que suceden actualmente y de forma particular, pues de lo que se trata aquí no es la determinación de componentes de una experiencia de modo que tengamos ante nosotros los datos elementales que lo constituyen sino del modo en que se da la unidad consciente que constituye el acto mismo.

Los datos determinados, si bien cumplen una función indicativa, no son intuitivos [*unanschaulich*] y la forma en que se caracterizan cumplen una función fisiológica donde aprendemos a entender los procesos psico-químicos causales, y que tienen validez psicológica solo si es el caso, es decir, que se cumplan las condiciones para que tal o cual fenómeno se presente.⁹⁵ La psicología genética entiende su contenido como las partes cualitativas que se suscitan [*Erweckung*] sensitivamente constituyendo términos representativos. Los fenómenos físicos son el color, el sonido, la figura que se perciben, pero estos se subordinan al elemento psíquico que integra en el representar el estado particular en el que se dan como lo que se ve, lo que se oye, de modo Brentano entiende por representación no lo que se representa, sino ‘*el acto de representar*’ [*Akt des Vorstellens*]. Todo modo de darse un objeto es un fenómeno psíquico; el juicio, el recuerdo, la alegría, la volición, son estados psíquicos que o bien son representaciones o se basan en representaciones: “con la expresión de fenómeno psíquico, designábamos tanto la representación como todo aquel fenómeno

⁹³ Cf. Niel, *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX*, 95.

⁹⁴ Cf. Brentano, *Descriptive Psychology*, 3.

⁹⁵ Cf. *Ibíd.*, 6.

cuyo fundamento lo constituye una representación. [...] Nada puede ser juzgado, nada puede ser apetecido y nada puede ser tampoco esperado o temido si no es representado.”⁹⁶

Cuando continuamente se infería que un pensamiento nos dice algo sobre algo, para Brentano queda claro que este contenido son representaciones modalizadas en las que un acto ha de presentar algo de determinada manera. El estar-presente de una cosa es al mismo tiempo un estar-representado, indicando que algo ‘aparece’ en la conciencia. Este aparecer no plantea nunca una base causal de la percepción en el que los diferentes estímulos referenciales induzcan a estados mentales de lo que se percibe como objeto. Resultaría bastante complejo pensar en series de géneros para cada tipo de percepción, lo percibido es en tanto representado que, ante la ausencia de un referente absoluto, da un sentido unitario valiéndose de su in-existencia intencional:

Todo fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos del Medievo llamaron inexistencia intencional (o mental) de un objeto, o por lo que nosotros llamaríamos la referencia a un contenido, la dirección a un objeto (bajo la cual hay que entender aquí una realidad) o la objetividad inmanente. Todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto, aunque no todos de igual modo.⁹⁷

Este famoso pasaje nos da la pauta de lo que a partir de ahora debemos de entender como contenido psíquico. El algo al que de una u otra manera siempre se hacía referencia es el *objeto inmanente*. La manera en cómo debemos de entender este objeto es bastante amplia, que incluso llega muchas veces a ser ambigua; no se trata del objeto externo solamente, puede ser algo ficticio o incluso abstracto. Aquí se quiebra relativamente toda relación trascendente que ponga en entredicho la realidad de nuestra percepción, lo que mantiene nuestra atención hacia algo que es evidente por su inmediata intuición. El que uno se dirija a algo le da el valor perceptivo para que podamos confiar en su existencia inmanente, por eso cuando llama a la existencia intencional como existencia real, hace de la percepción interna “la única percepción en el sentido estricto de la palabra.”⁹⁸

Percibir se entiende como lo que se presenta y es concebido como tal o cual cosa, la condición de percibido caracteriza a dicho objeto. Si hablábamos de cierta distancia relativa para con lo trascendental, esto no quiere decir que se afirme la imposibilidad de pensar las cosas en tanto no

⁹⁶ Brentano, *Psicología...*, 105.

⁹⁷ *Ibíd.*, 114.

⁹⁸ *Ibíd.*, 117.

percibidas. Lo que distingue tanto a los fenómenos psíquicos como a los físicos no es el límite fenoménico que se puede llegar a entender respecto a lo que puede ser mentado como objeto de la realidad o no, sino simplemente la referencia intencional que presentan y, como tales, gozan de una existencia intencional que no le corresponde aquí existencia real alguna.⁹⁹ Como vemos, Brentano no niega la realidad externa ni se ocupa de la posibilidad de su correcta aprehensión, lo que le interesa es la relación intencional que tiene el percibir con su objeto. En lo que respecta a su *Psicología*, Brentano se limita a la relación inmanente intencional de objetos [*Objects*] que comprende todo un universo indeterminado de objetos representativos, sin embargo, en años posteriores admitirá lo problemático que puede resultar pensar el objeto inmanente de esta manera. En los textos de *Psicología descriptiva* entiende la relación intencional como un correlato del acto de conciencia y la cosa a la cual está dirigida, es el ver y lo que se está viendo. Ante la peculiaridad de pretender mostrarse el objeto, por un lado, como realmente existente y, por el otro, como no real [*nichts Reale*], Brentano presenta las partes del correlato solo como distintivas que al separarse presenta una como real y la otra no. Empero, cuando el acto de conciencia intencional es llevado cabo, la parte no real coexiste:

Una persona que está siendo pensada [*ein gedachter Mensch*] es tan poco real como una persona que ha dejado de ser [*geweneser Mensch*]. La persona que está siendo pensada, por lo tanto, no tiene causa propia y no puede tener un efecto adecuado. Pero cuando se realiza el acto de conciencia (el pensamiento de la persona), la persona que está siendo pensada (el correlato no real de la persona) coexiste [*ist mit da*].

[...]

Explicación del término objeto: alguna cosa interna como-objeto [*ein innerlich Gegenständliches*] es denotada. No necesita corresponder a algo externo. Para evitar malinterpretaciones, uno podría llamarlo ‘habitar-internamente’ u objeto inmanente. Esto es algo general y exclusiva característica de la conciencia.¹⁰⁰

La distinción que podemos interpretar aquí es la que propone Luis Niel cuando pareciera que hacemos la distinción entre dos sentidos del término objeto. Un término general de objetualidad que está presente en la relación intencional inmanente y que no corresponde a un objeto como tal,

⁹⁹ *Ibíd.*, 120.

¹⁰⁰ Brentano, *Descriptive Psychology*, 24.

sino la dirección al objeto caracterizado desde un como-si que, en tanto intencional, existe. Además, podemos entender el objeto en el sentido usual y sustantivado del término, lo que está ahí como objeto [*Gegenständlichkeit*].¹⁰¹ Pues bien, aún con dicha distinción la propuesta sigue esencialmente siendo la misma: la unidad que figura el acto intencional de la conciencia. La inexistencia intencional comprende partes de la percepción interna que, como decíamos, solo pueden ser distintivas y no separables. Regresando a las lecciones de Brentano, aquí continua el aspecto mereológico de lo intencional cuando entiende lo separable en un sentido parecido al continuo espacial, de cosas que pueden existir separadas de la unidad real a la que pertenecen, de lo que puede ser visto o de lo que puede ser escuchado como unidades compositibles que se distinguen cualitativamente. Las partes distintivas son aquellas que se impregnan mutuamente [*sich durchwohnende*] y el sentido de una está íntimamente relacionado con las de las demás.¹⁰² En lo que respecta a la relación intencional, las partes se encuentran distintivamente en un estado lo suficientemente modificado para que esto sea así, es decir, el experimentar el objeto en tanto percibido impregna el todo del modo como este se da en la conciencia, pero “¿no se debería al menos reconocer que a menudo nos representamos algo y que a la vez emitimos un juicio sobre ello o lo apetecemos? Luego no deja de haber una pluralidad simultánea de fenómenos psíquicos.”¹⁰³ La respuesta es que no, pues no se trata de un haz de fenómenos, unos junto a otros, y tampoco es la suma de cada una de estas partes; es un fenómeno unitario del cual se pueden hallar fenómenos parciales distintivos como contenidos en él: “lo que aquí hemos tocado es la llama unidad de la conciencia”.¹⁰⁴

2.1.2 La unidad de la conciencia

Teniendo en cuenta lo que hemos abordado en este escrito, podemos decir que la conciencia se ha definido en relación con todo acto psíquico al punto que no podría pensarse otra cosa sino “como un campo de naturaleza relacional [...] un medio diáfano en el que emergen los actos psíquicos.”¹⁰⁵ Brentano por su parte compartiría esta definición sin mayor problema, ligándola por su puesto al referente objetual que implica un acto psíquico. Si bien hemos hablado de la distinción de las partes de la relación, ésta en tanto inexistencia intencional debe entender su campo inmanente exento de

¹⁰¹ Cf. Niel, *Representación, objeto e intencionalidad*, 113.

¹⁰² Cf. Brentano, *Descriptive Psychology*, 15-23.

¹⁰³ Brentano, *Psicología...*, 122.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 123.

¹⁰⁵ Rábade Romeo, *El conocer humano I*, 135.

toda causalidad, el asumir la diferencia entre un objeto real y uno no real no significa que exista una ínsita relación del acto respecto de lo que objeto referenciado, es decir, el acto de la conciencia no sigue un orden cronológico, por decirlo de alguna manera, que primero se ponga en relación con las condiciones para representarse un contenido dado un entorno que comienza a intuirse. Una representación no comprende distintas partes en el que se presente, por ejemplo, una representación del sonido, otra del oír y otra de lo representado del oír; como si pudiéramos decir que en cada acto consciente se vieran inmiscuidos el fenómeno percibido, el acto mismo de percibirlo y el contenido que se forma de su representación.

Un fenómeno físico puede ser constituyente de una unidad de conciencia psíquica, pero este no es siempre el caso; recordemos que un objeto inmanente también puede tener como referencia algo de la imaginación o ficticio. En cualquier caso, no son separables el acto de percibir y el contenido percibido, son distintivos, pero pertenecen a un mismo fenómeno psíquico. Siguiendo el ejemplo de Brentano sobre el oír, “Podemos llamar al sonido el objeto primario del oír, y al oír mismo, el objeto secundario del oír.”¹⁰⁶ La prioridad se basa en el objeto, pues es la dirección que toma el acto, sin aquel caeríamos en un sinsentido. El acto consciente visto en su unidad comprende solo su objeto inmanente, como inexistencia intencional, el contenido nunca es neutro, si este fuera el caso, la fórmula clásica de representación (*repräsentatio*) como presentación bastaría para entenderlo. La integración del acto con su contenido no es una cuestión meramente formal, es justamente el darse del objeto en el carácter intencional, no hay forma de concebir el objeto sin el correlato intencional que lleva a cabo el acto en cada caso. Si Brentano afirma que los fenómenos psíquicos son representaciones o se basan en ellas, podemos decir, con el mismo nivel de fundamentación, que toda representación es en tanto intencionada. Desde el punto de vista de la experiencia fenoménica, el acto es la relación condicional del objeto, no hay manera que uno se dé sin el otro, por consiguiente, más que hablar de un objeto representado debemos de hablar de un objeto intencional.¹⁰⁷ Este, entonces se presenta como el correlato de todo acto psíquico,

¹⁰⁶ Brentano, *Psicología...*, 156.

¹⁰⁷ Resulta cuestionable hasta qué punto Brentano entiende esta distinción de manera clara. Si bien nos hemos de apoyar de un pasaje de su *Psicología* en el que se hace énfasis en la unidad del acto psíquico que comprende a la representación, como ya hemos indicado líneas antes respecto del objeto inmanente, la distinción sigue siendo ambigua al haber una doble función de contenido y objeto del representar. Sin embargo, puede encontrarse en su epistolario la postura que niega la identificación del objeto inmanente con el objeto representado: “La representación no tiene por objeto (inmanente, i.e., el único objeto auténtico) una ‘cosa representada’, sino ‘la cosa’; así, por ejemplo la representación de un caballo [no tiene por objeto] un ‘caballo representado’, sino un caballo.” (Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, 120 en Niel, *Representación...*, 117.) Nos seguimos adhiriendo a la propuesta de diferenciar el

correspondiendo más al carácter referente que al contenido en sí, fungiendo este último como nota de la conciencia que da cuenta del acto entero como lo que intencionalmente se está dando:

la conciencia que acompaña la representación del sonido es una conciencia no tanto de esta representación como del entero acto psíquico, en el cual se representa el sonido y se da a la vez la conciencia misma. El acto psíquico de oír, aparte de representar el fenómeno físico del sonido, se vuelve a la vez contenido y objeto para sí mismo en cuanto a su tonalidad.¹⁰⁸

El contenido de la conciencia referida a sí misma es, en sentido lato, lo que se dice sobre algo. No estamos hablando, por el momento, de un juicio complejo que afirma o niega algo sobre su objeto, se trata del modo en que se da el objeto representado que ya dice algo concreto sobre él en el aspecto intencional que lo define. La coexistencia del acto de conciencia de la que más arriba hemos hablado engloba en su contenido la realidad que le es inherente a la toma de conciencia de sí, es decir, no hay mayor evidencia que el reconocimiento del acto mismo como lo que efectivamente está siendo percibido, desde un punto de vista muy similar a lo que implicaría la constatación de un juicio. Brentano habla de un *grado de convicción* que acompaña siempre a la percepción interna, de forma que al representarse su objeto juzga al mismo tiempo que este existe de tal o cual modo. Y esto también incluye un sentimiento que acompaña al acto psíquico. Representación, juicio y sentimiento conforman la complejidad del objeto del cual somos conscientes, siendo la unidad intencional que eleva la mera representación a un nivel de disposición del contenido de manera que no hablamos de sonidos, sino de tonalidades, no hablamos de silencios sino de pausas. Lo que percibimos adquiere un sentido total de referencia en el que los contenidos alcanzan un grado de convicción que no necesitan siempre la nota positiva de un estar presente, de manera que el percibir es igual de complejo y lleno de contenido cuando parece que no hay un objeto en la conciencia; el silencio, la ausencia siguen siendo actos psíquicos que se basan en representaciones, por lo tanto, comprenden todo el entramado intencional de dirigirse a un objeto inmanente.¹⁰⁹

Tenemos pues, una unidad de conciencia que implica dentro de sí una serie de elementos que configuran el modo como se da el objeto intencional. Brentano expone, en primera instancia, el

sentido de la objetualidad desde el como-si inmanente del sentido de objeto presente, prestando atención a la unidad del acto intencional que tiene como correlato un objeto que da sentido en su intención.

¹⁰⁸ Brentano, *Psicología...*, 158.

¹⁰⁹ Cf. *Ibíd.*, 164.

carácter básico de juicio y sentimiento representativo. Empero, esto puede concebirse de una manera tan variada como compleja. Toda percepción alcanza tal realidad como se lo permita el acto intencional del que es parte. Como hemos visto, lo intencionado no se limita a lo representado, mientras todo el trasfondo que lo configura, integrando tantos objetos primarios como secundarios sean el caso, porque es lo intencional lo que los hace uno, “porque el conocimiento comparativo es una unidad real objetiva, mientras que cuando reunimos las actividades de un ciego y un sordo, solo logramos un colectivo y nunca una cosa real unitaria.”¹¹⁰ Comparar es el acto intencional que reúne los elementos representativos y los modos de darse necesarios, las representaciones en tanto representaciones no dicen nada más de ellas mismas, sin grado fenoménico.

La percepción interna comprende una pluralidad de elementos que en el efectivo darse de las cosas se combinan los fenómenos y sus modos en una unidad de sentido perceptual. Pero ¿de qué percepción estamos hablando? Lo que hemos venido abordando a lo largo de este escrito es si es posible percibir tal unidad, con lo que ontológicamente esté referido; hablamos de la cuestión epistemológica de cómo debe entenderse el contenido que es representado bajo el concepto de realidad que erige la denotación de un objeto. El asunto en Brentano se amplía y entiende la unidad como el todo de una experiencia que no se limita a inferir los objetos a través de sus atributos; lo real de un objeto no consiste en la conjunción de ideas que pasan en la escena teatral de la mente tal como lo concibe Hume. No hay algo así como cosas, en tanto ideas o percepciones, que constituyan cosas, ya que estas gozan de la unidad de su identidad, sería contradictorio pensar que hay objetos dentro de los objetos. Lo que Brentano quiere enfatizar aquí es que la unidad objetual no comprende una multiplicidad de cosas que nos indiquen indirectamente aquello que no poseemos, a saber, la identidad. No solo porque aquí no se trata de la identidad real como lo uno en sí mismo que es en todas partes y en todo momento el mismo uno, es más bien un estado de simultaneidad que toma sus elementos como partes distinguibles que operan según el estado psíquico al que pertenecen. La relación de las partes es en función de la unidad que representa, y es por eso por lo que aquellas no pueden ser nunca identidades propias, “cuando se trata de partes que pertenecen a una única cosa real, la vinculación entre ellas muy bien puede *pensarse* en múltiples modos y de manera más o menos estrecha.”¹¹¹

¹¹⁰ *Ibíd.*, 193.

¹¹¹ *Ibíd.*, 195.

Distinguir las partes no implica tener ante sí la realidad psíquica que comprenden, decir por ejemplo que la parte rojo es constituyente de un objeto pero a la vez puede ser aprehendida como propiedad rojo resulta ser una *distinción modificada* que extrae del rojo la experiencia del ver-rojo [*Rotsehen*] a partir de un acto intelectual que hace de las partes elementos lógicos de relación.¹¹² En la unidad que comprende la conciencia no existen partes separables de tal o cual determinación genérica; en la experiencia el color no se diferencia del ver, ni el oír del sentimiento del oír, todas estas referencias se encuentran en una relación muy peculiar que no valen nada por sí mismas, sino solo en el sentido unitario intencional que conforman:

La unidad de la conciencia, tal como hay que reconocerla con evidencia a partir de lo que percibimos internamente, consiste en que todos los fenómenos psíquicos que simultáneamente se encuentran en nosotros, por distintitos que sean (como ver y oír, representar, juzga y razonar, amar y odiar, desear y huir, etc.) y con tal de que se perciban internamente como coexistiendo, pertenecen conjuntamente a una realidad unitaria.¹¹³

Con todo, la unidad de la conciencia es tal como lo que se experimenta en el flujo de la simultaneidad psíquica que no se agota en lo presente y distinguible, entiende su realidad en la extensión del acto intencional tanto en lo que positivamente percibe de su objeto como de lo que no, con esto último nos referimos a las actividades psíquicas predispuestas a un modo total de darse los fenómenos, unos en relación a otros, aun cuando una parte no se encuentre dentro del campo perceptivo efectivo. La unidad de la conciencia más que referir a una multiplicidad de elementos constitutivos del objeto intencional, mienta “una multiplicidad de actividades que de ninguna manera están indisolublemente vinculadas”¹¹⁴; la unidad como tal no existe, nunca puede delimitarse bajo los conceptos de identidad porque nunca es siempre la misma, es heterogénea en sus partes, configurando en cada caso su dirección y, por tanto, el alcance y potencial de esta. Empero, vale decir que la unidad psíquica que vive nuestra conciencia es una realidad con todo derecho como lo efectivamente percibido, inserta en el flujo de nuestra experiencia.

¹¹² Cf. Brentano, *Descriptive Psychology*, 28.

¹¹³ Brentano, *Psicología...*, 197.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 200.

2.1.3 Evidencia y existencia intencional de los objetos

Ahora bien, sobre la evidencia de la actividad psíquica que la conciencia lleva cabo desde el punto de vista de la experiencia en primera persona, cabe analizar lo que implica tal evidencia en términos epistemológicos. Recordemos que Brentano entiende la representación de un objeto intencional cargada con un matiz judicativo pues dicha representación nos dice algo en el mero intender hacia un modo de darse. Pero si expresamos enfáticamente una dirección judicativa, el objeto también es aceptado o negado, y el carácter intencional apunta por esclarecer el contenido en cuestión. Bajo la noción de un contenido experiencial fenoménico el psicologismo apuntó a un asunto de creencia que asocia los diversos contenidos en una composición relativa al mundo. Y aquí volvemos al mismo problema de la unidad ¿es acaso una nueva disposición de los objetos en referencia a un estado de cosas muy particular? Se entiende un juicio con un grado mayor de complejidad al disponer de elementos asociativos del que depende asumir la invariabilidad de un fenómeno de modo que se vuelva un hecho para la conciencia.

Podemos divisar que la respuesta a la pregunta planteada no se haya en esta disyunción de actos que indiquen dos momentos de la conciencia respecto a su objeto. La afirmación de algo indica originalmente su existencia, o al menos la presupone, este el predicado fundamental. El fondo epistemológico que hemos venido tratando tiene como base el conocimiento de la identidad, conocer un objeto simple o complejo es conocer su identidad. El afirmar o negar un objeto es concebir su existencia como tal. Teniendo esto en cuenta, Brentano reafirma la unidad que se presenta en el entendido de una disposición psíquica de multiplicidades que se relacionan en torno al sentido de una objetualidad¹¹⁵ intencional. En este sentido, afirmar algo es reconocerlo en la disposición que se da, en el todo y las partes:

Cuando decimos <<A existe>>, esta proposición no es [...] una predicación en la que la existencia como predicado se una a A como sujeto. El objeto que reconocemos no es la unión de una propiedad <<existencia>> con <<A>>, sino <<A>> mismo. [...] Para que esto quede bien claro, llamo la atención sobre el hecho de que quien reconoce un todo reconoce implícitamente cada parte individual del todo.”¹¹⁶

¹¹⁵ Hablamos de objetualidad y no solo de objeto intencional al recordar que la multiplicidad de esta disposición psíquica puede comprender uno o varios objetos intencionados.

¹¹⁶ Brentano, *Psicología...*, 249.

Lo que aquí se ha expuesto repercute notablemente en la posibilidad de pensar la identidad en tanto existencia. Que esto sea producto de nuestra imaginación o que se trate de ideas innatas, concibe el problema desde la negación de que algo así como la existencia pueda ser percibido y ser contenido pleno de la conciencia. La inexistencia intencional de los objetos concibe que es posible experimentar la unidad existencial o de ser. Pero aún no queda claro que tipo de ser tiene en mente Brentano. Si tenemos en cuenta lo que hasta ahora hemos visto, podemos decir que Brentano prioriza el referente inmanente de la conciencia como vía de objetualidad que ya no reduce sus procesos a la mera actividad receptora. Es la referencia íntegra hacia lo otro que se antepone a la conciencia como dirección, y entiende su objeto como correlato de este acto de dirigirse hacia este, en esto consiste lo intencional de la conciencia. El contenido primario se vuelve la realidad concomitante de la conciencia en el sentido en que se encuentra ante una experiencia de sentido unitario que se vive plenamente en la evidencia de lo que nos afecta de uno u otro modo.

Podemos entender este correlato desde un punto de vista que entiende el acto de conciencia como objetivante. Siguiendo la lectura que hace Rábade Romeo de Ey Henry¹¹⁷, podemos decir que se trata de una conciencia constitutiva, aún no en el sentido específico que tendrá en Husserl y la fenomenología, pero sí al menos en el sentido ontológico y epistemológico de pensar el contenido inmanente en términos de existencia. En este sentido: “la conciencia no tiene por qué poner nada en el contenido [...] se puede hablar de una conciencia constitutiva, no del ser de ese objeto, sino de la objetivación de ese ser.”¹¹⁸ Esto es la denotación de la cosa interna como-objeto que hemos citado párrafos más arriba, si bien ahí Brentano especifica que no se trata de una cosa externa, el modo judicativo del objeto intencional plantea una relación ontológica diferente cuando se dice que se afirma o se niega algo, es decir, la existencia de algo. Ante esto, en su *Psicología* Brentano nos dice sobre el concepto de existencia que:

Algunos pensaban que este concepto no puede sacarse de la experiencia. Luego nosotros tendremos que probarlo en este sentido investigando las llamadas ideas innatas. Y entonces encontraremos que sí procede de la experiencia, pero de la experiencia *interna*, y que solo se ha obtenido en referencia al juicio.¹¹⁹

¹¹⁷ Cf. H. Ey, *La conscience*, 7.

¹¹⁸ Rábade Romeo, *El conocer humano I*, 149.

¹¹⁹ Brentano, *Psicología...*, 251.

En esta interpretación el ser se limita al carácter posicional de los objetos, donde el “es” tiene una función copulativa referenciada a sí mismo. Esto es lo que posteriormente alumnos de Brentano distinguirán como juicios téticos, que no dicen otra cosa que la condición de existencia de algo.¹²⁰ Esta forma de juicios parecen apuntar a una posición deflacionista de la verdad en la medida en que entiende su concepción desde el punto de vista de la evidencia de su ser en lo que hemos expresado como objetivación de ser. La inexistencia intencional es por sí misma evidente, pero aquí regresa el problema sobre aquellos objetos ficticios o de las representaciones sin objeto. Desde el punto de vista epistemológico, los modos judicativos de conciencia deben limitarse a una noción de evidencia que tengan un carácter de realidad. Esto es algo que Brentano llega a enfatizar en 1889 en su conferencia *Sobre el concepto de verdad* [*Über den Begriff der Wahrheit*] en donde la evidencia ya no pasa solo por la mera presencia inmanente de un objeto: “un juicio es verdadero si le atribuye algo a una cosa, que, en tanto realidad, se da unido con ésta, o bien si le niega [algo] a una cosa, que no se da efectivamente unido con ésta.”¹²¹ Pero aquí se mantiene una noción subjetiva de evidencia que aboga por una ‘cierta’ realidad en tanto que una experiencia en primera persona de cosas que su falsedad entraría en una clara contradicción o de contenidos básicos de nuestra percepción interna que inmediatamente erigen su condición de existencia.¹²²

Ahora bien, lo que nos interesa aquí es el nivel de aprehensión de la conciencia intencional que ante la cuestión filosófica sobre el conocimiento que pueda responder sobre el origen del contenido psíquico. Lo que en uno y otro caso se destaca es la diferencia ontológica que plantea la cuestión desde dos regiones que nos recuerda la misma distinción que hizo Descartes de la realidad objetiva y la realidad formal. Por un lado, tenemos una referencia intencional en términos de objetividad inmanente y, por el otro, el contenido referenciado a algo de la realidad que es afirmado o negado. Se trata pues de una distinción entre idealidad y realidad como conceptos que parecen distinguir al ser de diferente forma, y con ello, la necesidad de distinguir sus formas de captación.

Nos encontramos con una fundamental ambivalencia ontológica que se justifica a partir de lo que uno pueda extraer del término *Phänomen*. En este punto y limitándonos a lo que nos dice Brentano,

¹²⁰ Es Anton Marty quien hace una distinción entre juicios categóricos y juicios téticos, donde estos últimos cumplen la única función de aceptar o rechazar un contenido como existente.

¹²¹ Brentano, *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, p. 19, en Niel, Verdad, juicio y evidencia en la obra de Franz Brentano, *Tópicos. Revista de filosofía de Santa Fe*, 104.

¹²² Cf. Smith, *Austrian Philosophy*, 115; Brandl, Truth in Brentano, *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*, 3.

la diferencia y prioridad que encuentra en los fenómenos psíquicos respecto a los físicos parece acentuar un aparecer psíquico en la unidad de la conciencia que evidentemente se experimenta como objeto en un sentido propio y específico en la inmediatez que caracteriza a toda percepción interna. Aquí notamos una ambigüedad en la manera en que define el contenido psíquico de la conciencia, si solo atendemos a lo que expresa en su *Psicología* parece ser que el objeto intencional es únicamente denotado por su inexistencia, concentrándose únicamente en el aspecto psicológico de la conciencia, todo acto de la conciencia se limita al modo en que se da el objeto. En este sentido, en términos gnoseológicos, no se necesita decir más que la evidencia de un acto es ser conciencia-de un objeto intencionado. El fenómeno apunta solo al aparecer del acto sin más, y lo único que intenta esclarecer Brentano es el modo como se da este contenido. Empero, si retomamos lo que intenta aclarar en *Psicología descriptiva*, podemos ver que añade el carácter objetivante que tiene el acto intencional y que el objeto intencional es correlato existencial de algo; pero solo se añaden más elementos característicos que, si bien son claramente importantes, aun no esclarecen el acto mismo de objetivación. Quizá se deja entrever que la respuesta se haya en la correlación fenoménica en la que se haya la conciencia planteando la necesidad de ampliar el terreno ontológico hacia el puro estado fenoménico de realidad que implica necesariamente un modo de relación judicativa que ponga la evidencia en el nivel de la *adaequatio rei et intellectus*; con esto decimos que el carácter psicológico del contenido y su fundamental connotación mereológica – que introduce una especie de ontología formal basada en la experiencia interna– se traslada hacia una tematización del contenido en términos de verdad que satisfaga la exigencia de correspondencia.

Sin dejar de lado lo esencial de su teoría intencional, Brentano acepta entender la adecuación en un sentido clásico en el que simplemente exista la relación directa y reconocida con la cosa. Recordemos que los modos en lo que uno se dirige hacia el respectivo objetivo no se reduce a su mera representación, intencionan un campo múltiple de sentido en los que es posible una denotación negativa del objeto, es decir, dirigirse a él aun cuando no está percibido en un presente inmediato. Del mismo modo, un juicio verdadero no puede ser definido como la correspondencia con las cosas reales. Lo que dificulta pensar de esta forma es concebir el objeto referencial de una negación, pues lo que se enfatiza es precisamente su no existencia, dónde está entonces el objeto

del juicio.¹²³ Brentano sigue apuntando a su concepto base de existencia, en el que el ser de algo se posiciona en un estado de realidad del que hay que dar cuenta, pero siempre desde el entendido de que los objetos intencionales que son correlato de nuestra conciencia no son definiciones generales en el que una posibilidad real encuentre su correspondiente realidad real.¹²⁴ La concordancia consiste en cierta armonía entre el coexistente intencional y la existencia posicional del objeto:

El ámbito para el cual es adecuado el modo de juzgar (*Beurteilungsweise*) afirmativo lo llamamos el ámbito de lo existente, un concepto que hay que diferenciar de los conceptos de cósmico (*Dingliches*), de esencial (*Wesenhaften*), de real (*Realen*); el ámbito para el cual es adecuado el modo de juzgar negativo lo llamamos no-existente. [...]

un juicio es pues verdadero si éste afirma de algo que es, que es; y niega de algo que no es, que es [...].

La concordancia del juicio verdadero con el objeto (*Gegenstand*) no consiste en otra cosa que en lo que digo aquí, de lo cual se ha hablado mucho. Concordar (*Übereinstimmen*) no quiere decir aquí ser lo mismo o similar, sino quiere decir ser correspondiente (*entsprechend*), ser adecuado (*passend*), asentir (*dazu stimmen*), armonizar (*damit harmonieren*)¹²⁵

Con todo, parece que en la teoría de la verdad de Brentano aún no se asienta una efectiva relación con lo real, la percepción interna parece limitar en demasía un posible acto constituyente integral de lo que fenoménicamente se da e incita el contenido objetual, estructurando el doble matiz del correlato intencional en tanto representación y juicio. Se trata de tematizar el espacio en que se posibilita el acto objetivante con miras a responder la cuestión sobre el origen. Toda justificación epistemológica de los contenidos psíquicos enfatiza la determinación de lo real desde el entendido de que los fenómenos comprenden una parte real y una no-real correlativas, de modo que sería un

¹²³ Cf. Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, 22 en Niel, Verdad, juicio y evidencia..., *Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe*, 106.

¹²⁴ De manera complementaria, Brentano expone en su *Psicología* el error de orden metafísico que se extiende al ámbito judicativo donde la existencia puede reducirse a su concepto más general, de modo que la realidad de su contenido sería autoevidente y omnicomprensivo: ¿Cómo podían exclamar que la existencia de toda cosa es su concepto más general? –¡Eso es imposible! –Su existencia se derivaría de su definición [...] toda criatura real está compuesta de dos elementos, una posibilidad real y una realidad real, que se afirma uno del otro en la proposición existencial [...] De modo que la existencia, que en sí sería algo ilimitado y omnicomprensivo, es en la criatura una existencia limitada.” Brentano, *Psicología...*, 269.

¹²⁵ Brentano, *Wahrheit und Evidenz*, 24 en Niel, Verdad, juicio y evidencia..., *Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe*, 107.

error oponerlos simplemente a lo existente en sí. La psicología descriptiva a la que apunta Brentano tiene como objetivo mostrar los diferentes modos en que una objetualidad se da en nuestra actividad psíquica; los objetos de nuestra percepción interna existen realmente en la medida en que son parte de la correlación intencional dispuesta en el dominio fenoménico en el que la realidad es en tanto actividad referida a ella: “Las realidades que caen en nuestra percepción son psíquicas, es decir, muestran una relación intencional, una relación con un objeto inmanente. Estas realidades no son posibles sin este correlato; y estos correlatos no son reales.”¹²⁶ El conocimiento debe estar referido a esta unidad de correlación, pero solo desde el punto de vista descriptivo que atiende el objeto particular desde la actividad psíquica con el fin de captar su dominio permitiendo una descripción general de la objetualidad que se nos presenta en “su” distinción intencional, porque no se trata de objetos y luego de sus modos de relación, la diferencia le pertenece a los objetos. Es por eso, que una descripción de las actividades psíquicas es al mismo tiempo una descripción de la naturaleza de sus objetos, pues “nada puede ser un objeto de una actividad psíquica sin ser al mismo tiempo objeto de una correspondiente presentación.”¹²⁷

Cuando Brentano habla de presentación de objetos no intenta poner de referencia lo que se antepone al acto intencional, sino de la posibilidad de hablar de objetos en el sentido de una distinción modificada que hace de las partes un acto propio intelectual de aprehensión objetiva, tal como hemos explicado líneas más arriba. Se trata pues de la posibilidad de experimentar, por ejemplo, colores o sonidos en sí mismos. Esto resulta importante en la medida en que Brentano es más enfático en *Psicología Descriptiva* a la hora de distinguir un objeto y su contenido. Decíamos también que el contenido funge como nota de la conciencia que da cuenta del acto intencional respecto al modo en que se da el objeto representado, dicha función es más explícita en la medida en que el contenido se vuelve presentación de los fenómenos en un carácter entitativo que posibilita superponer una realidad excluida de modificaciones y particularidades: “cuando hablamos del contenido de la experiencia, nos referimos al contenido de ciertas presentaciones”;¹²⁸ de modo que “una experiencia [...] es una presentación fundamental de un fenómeno físico real (objetos [Gegenstände]).”¹²⁹ Cuando un acto intencional se lleva a cabo, hay un contenido que acompaña la percepción interna de los objetos enriqueciendo su disposición intencional en la experiencia

¹²⁶ Brentano, *Descriptive Psychology*, 139.

¹²⁷ *Ibíd.*, 140.

¹²⁸ *Ibíd.*, 144.

¹²⁹ *Ibíd.*, 148.

individual, pero dicho contenido es susceptible de modificación y ser parte de presentaciones abstractas. Dicho esto, un objeto intencional nunca puede ser homologado con su contenido, este último nunca puede ser experimentado en su identidad, es imposible experimentar por sí mismos algo así como el color, el calor o el espacio. Todas estas abstracciones son posibles y válidas en tanto que el contenido sigue esta línea autorreferencial de los actos intencionales y dispone de toda presentación fundamental de manera significativa o proposicional.¹³⁰ De este modo, la estructura de la conciencia encuentra su grado epistemológico en el doble sentido que el contenido intencional mantiene en el momento en que todo acto de objetivación presenta un objeto, ya sea que hagamos hincapié en la experiencia subjetiva o en el recurso lingüístico que se deriva de ella.

La contribución de Brentano al problema será decisiva para la fenomenología de Husserl, éste último acentuará el carácter epistemológico de la conciencia que en aquel se muestra incompleta o limitada. En lo subsiguiente, nos enfocaremos en la apropiación de la fenomenología de lo intencional como posibilidad hacia una correspondencia de lo que comúnmente se reúne en el pensar y en el lenguaje, a saber, la unidad posicional de la conciencia en la que se abre un espacio ontológico que relaciona posibilidades ideales y reales de algún modo. Esta es la cuestión que heredará Husserl de las tendencias filosóficas precedentes, asumiendo el rol operativo que tiene el concepto de intencionalidad en la tematización de la experiencia fundamental del conocer.

2.2 La tarea fenomenológica de clarificación del acto de conocer

En un breve recuento de lo expuesto hasta aquí, vemos como el acto de conocer ha encontrado en la Modernidad su sentido en la medida en que define sus posibilidades ontológicas delimitando su expresión correspondiente como único referente real objetivo del que la conciencia se sirve para dar cuenta del ser supraempírico del que se concibe su identidad. Pero vimos que el acto de ser conscientes de los objetos no pone su relación con su identidad de modo inmediato, son las notas relativas hacia aquellos, dándose como ‘presuntos objetos inmediatos’. Ya sea que se trate de una experiencia empírica o restringida a la inmanencia, las posibilidades del conocimiento pasan por la conciencia en la medida en que se hace uso del contenido formal para representar aquello que no se nos da de forma intuitiva y directa. Husserl hace especial énfasis crítico al principio de inmanencia que dispone del contenido de la conciencia desde una función sustituta que hace de la

¹³⁰ Cf. Brentano, *Psicología...*, 255.

representación el acto que comprende la unidad ideal como lo abstractivamente dispuesto, con lo que “atribuimos entonces inadvertidamente a los *contenidos* todo lo que los actos, en su escueta mención, ponen en el *objeto*.”¹³¹ Las ideas son este contenido representativo, fungen su condición epistemológica al mostrarse en tanto “acontecimientos reales de la conciencia”; en consecuencia, todo precepto científico debe versar sobre los contenidos en su adscripción ideal significativo. No obstante, es preciso prestar especial atención a lo que implica el acto mismo de representar y el contenido representado.

Si atendemos lo que hemos visto con Descartes, la representación tenía para el filósofo francés un carácter de presentación que da cuenta del mero acto de conciencia que reconoce este traer la imagen formal como suceso espiritual, dando al mismo tiempo legalidad a dicha imagen. El carácter de autoconciencia refiere al acto del que se apoya toda validez de contenido. Descartes entiende esta legalidad en la posibilidad racional que ofrece el pensamiento en tanto unidad deductiva de generalidades que toma las condiciones de la experiencia consciente como parte real (psicológica) y parte ideal; sin embargo, todo acto cognoscitivo solo debe entenderse en su remisión universal que hace de su contenido el referente conceptual del que se sirve la matemática o la lógica para autodenominarse ciencias teóricas de primer orden. Las proposiciones de la ciencia cumplen simplemente su función judicativa, y tal como Brentano apunta, no son otra cosa que actos asertóricos en los que se acepta un juicio como tal en la medida en que da una relación de conciencia judicativa. En este sentido, podemos comenzar a distinguir las dos clases que caracterizan a todo acto psíquico en el terreno de las condiciones psíquicas de la posibilidad del conocimiento de las que el propio Brentano ha aludido en lo referente a las partes distinguibles y las partes modificables.

Si de lo que se trata es de hacer ver la disposición diacrónica de los actos psíquicos cuando hablamos de presentaciones fundamentales y presentaciones superpuestas, debemos diferenciar en cada caso la creencia y su modalización asertiva. Respecto al contenido, dichas clases atienden su disposición mereológica, por un lado, como la clase de lo mutuamente impregnado [*sich durchwohnende*] y, por el otro, la clase de las partes lógicas.¹³² Pero a Brentano no le interesa mostrar las posibilidades lógicas de las que la psicología descriptiva poco tiene que ver, la

¹³¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I, II*, §22, 336. [Hua XIX/1 A160 / B161]

¹³² Cf. Brentano, *Descriptive Psychology*, 22.

posibilidad de darse una experiencia ontológica no pasa por la condición de verdad que pueda definir un contenido en términos de necesidad conceptual, sino en la evidencia que puede tenerse de los actos psíquicos inmediatos como lo verdaderamente necesario en torno a la cuestión de las condiciones de la posibilidad de la ciencia. De este modo, Brentano se adscribe a la asunción cartesiana de evidencia de la necesidad subjetiva de saberse ser el acto autoconsciente donde la objetividad tiene lugar.¹³³ Aquí el sentido inmanente no pasa por la prosecución del ser verdadero, al contrario, se mantiene el punto de vista psicológico predominante del siglo XIX que delimita toda noción de ser objetivo a los datos de la conciencia.

La psicología descriptiva de Brentano, así como su mereología son incompatibles con los procesos lógicos de objetivación al mostrarse contradictorios con la tesis fundamental de la unidad que aboga por la simultaneidad y dependencia de los componentes de los actos intencionales. Al tomar en cuenta las dos clases que distingue Brentano, ineludiblemente nos encontramos con un confuso ámbito de objetualidad del que se superponen los planos fenoménico y ontológico de los que es difícil definir un referente claro de identidad. Con lo dicho anteriormente, podemos concluir que toda presentación fundamental es lo único real como acto intencional de conciencia, lo que posteriormente pueda presentarse en tanto contenido modificado no lo es, pero existe en tanto distinguo del objeto intencional. La oposición contra una interpretación metafísica de la conciencia apunta en estas consideraciones a “la lucha contra el ser verdadero en el sentido de ser mental, asumiendo la forma de una negación de los contenidos”¹³⁴ La representación de una cosa no es ya la nota de un ser en cuanto representado, tampoco se trata de trasladar el asunto de la identidad hacia un ámbito lógico como fin normativo de todo acto intencional. En este sentido, la psicología brentaniana se aleja de toda condición proposicional que haga de la verdad una corrección con el ser de las cosas, es como hemos aludido líneas arriba, una deconstrucción cartesiana de la conciencia:

La filosofía de la inmanencia [que] ha llegado a su culminación afirmando su derecho a no renunciar a toda objetividad y efectuar una fundamentación “*sui generis*” de la misma. Ella no resigna ni a ser una variante de relativismo ni tampoco a aceptar la trascendencia de un reino ideal

¹³³ Cf. Mulligan, Smith, Franz Brentano on the Ontology of Mind, *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 23.

¹³⁴ González Porta, Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional, *KRITERION*, n° 105, 115.

como única alternativa a éste. Este es el punto central de la polémica del autor de la PES con sus discípulos Husserl y Meinong.¹³⁵

Ahora bien, en Husserl la cuestión referente al acto de conocimiento busca alejarse de las condiciones psicológicas en tanto que refieren a un concepto lógico de idealidad circunscrito en el carácter normativo que define a una psicología que se interesa por comprender cómo es que se lleva cabo toda experiencia representativa. Si una ciencia no puede valerse de ningún relativismo, queda por definir el origen el ideal de toda proposición limitando el contenido de su saber a las operaciones puramente psicológicas. Pero para Husserl limitar el problema del conocimiento a las funciones lógicas de la subjetividad deja de lado la cuestión de la validez objetiva de la que se sirve toda teoría que presuponga un referente de realidad. Si como argumentaba Descartes, el fundamento del conocer reside en su posibilidad, debemos entonces atender su fundamental constitución ontológica que tiene que ver con lo que Husserl llamará “esencia intuitiva o deductible”, la cual, refiere a la experiencia de conciencia de los objetos en el sentido entitativo o identitario que hemos venido señalando a lo largo de este escrito.

La lógica psicologista no se preocupa por la validez o realidad de su contenido pues estos, son totalmente relativos a las facultades psíquicas. No obstante, Husserl reconoce el doble carácter presente en el sentido lógico de toda representación cuando, por un lado, obedece a cierto parámetro normativo que hace de los contenidos indicadores racionales susceptibles de operar en un aparato deductivo y teórico y, por otro lado, entender este contenido como objetos que no son reales, respondiendo a un factor de idealidad que trasciende toda acepción subjetiva. Aquí tenemos una relación ambigua entre el ser de la ideas o los objetos y su realidad formal. En este sentido, la filosofía del siglo XIX aún se ve preso del llamado ‘representacionalismo’, el cual:

conduce a plantear el problema epistemológico como un problema referente a la relación entre un mundo representando y una cosa en sí. La consecuencia de eso es, por un lado, situar en un lugar central de la epistemología la falsa interrogante de la significación objetiva de la lógica y, por otro, no verse totalmente libre del psicologismo que se pretende combatir.”¹³⁶

¹³⁵ *Ibíd.*, 116-117.

¹³⁶ González Porta, Gottlob Frege: del Platonismo a la Fenomenología, *Revista de Humanidades de Valparaíso Año 2, 2do semestre, N° 4*, 24.

Cómo hay que entender entonces el componente ideal de la conciencia que hace posible que los actos sean un acceso legal al conocimiento sin que ello resulte en una especie de platonismo o que se reduzca a explicar la génesis de las formas psíquicas operantes. Husserl nos presenta en sus *Prolegómenos a la lógica pura* el punto focal desde el cual abordar el problema:

La cuestión no es de cómo se forma la experiencia, ingenua o científica, sino de qué contenido ha de tener para ser una experiencia objetivamente válida. La cuestión es cuáles son los elementos y las leyes ideales, que fundan esta validez objetiva del conocimiento real (y más en general de todo conocimiento) y cómo debe entenderse propiamente esta función.¹³⁷

Husserl parte de la psicología descriptiva de Brentano, si bien este último no está profundamente interesado en el contenido ideal de la conciencia, comprende bien el papel fundamental que juega ésta en la relación antiquísima de sujeto-objeto poniendo sobre la mesa el concepto de intencionalidad. Después de asistir durante dos años a las lecciones impartidas por Brentano en los semestres de 1884/85 y 1885/86, Husserl reconoce un gran interés por la filosofía, formándose este primero como matemático. La convicción, como él mismo afirma, de que “la filosofía es un campo de trabajo serio, que también ella puede, y por ello debe, ser tratada en el espíritu de ciencia estricta.”¹³⁸ Este interés filosófico vino de la mano naturalmente de una apropiación de los modos de tratamiento de los problemas en los que destacaba la importancia del “retroceso de todo concepto filosófico a sus fuentes primitivas en la intuición [*Anschauung*]”¹³⁹. La teoría de la intencionalidad se ubica en este espacio donde yace lo que parece ser un abismo infranqueable entre lo ideal y lo real. Pero lo que hace falta como vínculo concreto no es una operatividad lógica-normativa, sino el punto concordante entre las condiciones psicológicas y las condiciones y leyes ideales: “Es necesario llegar a comprender claramente qué sea lo ideal en sí y en su relación con lo real; como lo ideal puede estar en relación con lo real; cómo puede llegar a ser inherente a éste y llegar así a ser conocido.”¹⁴⁰

Aquí la posibilidad del conocimiento no debe estar sometida a condiciones naturales de interés que solo se limitan a poner vagas universalidades dentro del espectro psicológico que solo intenta coordinarse empíricamente con la realidad. Se trata, más bien, de la fundamental relación entre

¹³⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos, §55, 174. [Hua XVIII A205-06 / B205-06]

¹³⁸ Husserl, Recuerdos sobre Franz Brentano, *Actualidad de Franz Brentano*, 14.

¹³⁹ *Ibíd.*

¹⁴⁰ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, Prolegómenos, §51, 161. [Hua XVIII A188 / B188]

evidencia y verdad; la psicología como ciencia empírica se encuentra dentro de los estatutos de las posibilidades reales, pero estas no se hayan en un vacío significativo que en cada caso pueden o no ser. La evidencia de las posibilidades tiene un carácter ideal que permite expresar su contenido como verdad necesaria proposicional. La verdad se comprende de proposiciones generales y, estas, determinan todo acto judicativo de modo que hacen de las posibilidades psíquicas un asunto de compatibilidad proposicional de acuerdo con la condición ideal que respalda la evidencia de un acto. Con esto, queda claro que debemos entender a la verdad en el sentido más ideal posible, como una y la misma, tal como las que se expresan en las matemáticas y la geometría. Pero si miramos este reino de la verdad, sigue sin responderse con satisfacción como es que tenemos acceso a él. De las posibilidades psíquicas que tienden hacia su conformidad para con la verdad no se sigue un camino inductivo del que de pronto uno alcance el valor de verdad de un juicio, no es que un juicio sea contrastado con el campo ideal al que hace referencia y decir que ha ganado su evidencia en su rectitud. Esto para Husserl cae en la interpretación de la evidencia como un “sentimiento accidental” que es accesorio a toda proposición, tanto el empirismo como el psicologismo no entendieron la relación entre verdad y evidencia, no dieron cuenta del matiz correlativo del contenido y acto del conocimiento:

La evidencia no es un sentimiento accesorio, que se adhiere a ciertos juicios de un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales. No es un carácter psíquico, susceptible de acompañar simplemente a cualquier juicio de cierta clase [...] La evidencia no es otra cosa que la <<vivencia>> de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. [B: Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente.]”¹⁴¹

Husserl pretende desprenderse del sentido psicológico de la conciencia que tiene que ver con sus condiciones naturales, pero entiende como regla general que el conocimiento es un acto que se realiza por sujetos pensantes. La verdad y los conceptos que la expresan deben tener sus posibilidades efectivas en lo que llamamos conocer, desde la línea intelectual que produce “afirmaciones *a priori* sobre las posibilidades reales aplicando las relaciones ideales (expresadas por proposiciones generales puras) a los casos empíricos particulares.”¹⁴² Husserl nombra noética

¹⁴¹ *Ibíd.*, 162. [A190 / B190]

¹⁴² *Ibíd.*, Prolegómenos, §65, 198. [A239 / B239]

a la condición ideal de la subjetividad que se entiende como sujeto cognoscente, aquí toda la intelección que se muestra como pura recibe el giro de evidencia necesario que hace de las vivencias contenidos fecundos de conocimiento. La diferencia radica en la relación que guarda esta subjetividad con el concepto puro de conocimiento que no solo se ocupa del valor de verdad de las proposiciones, sino, además, de la aprehensión efectiva de este carácter en la toma de posición consciente de las condiciones subjetivas respecto al contenido que se hace evidente para tal o cual pretensión epistemológica. De este modo, la condición psicológica deja relativizarse y permite un acceso a los contenidos puros desde las condiciones de posibilidad de la experiencia teórica.

Husserl plantea el problema del conocimiento desde el punto focal de la validez que se ejecuta en el sujeto cognoscente como posibilidad del contenido puro del que están edificadas las ciencias. Las posibilidades reales del conocer tienen su sentido en la captación de objetos “pensados de un modo puramente conceptual. Nos encontramos llevados, pues de los objetos a los conceptos; y la <<posibilidad>> no significa otra cosa que la <<validez>>, o mejor, la *esencialidad* del concepto correspondiente.”¹⁴³ A la esencialidad le corresponde la definición real del concepto que garantiza su validez, en este sentido, existe un carácter de reciprocidad entre lo que es mentado subjetivamente y lo ideal de modo que, un objeto no es, si no se presentan al mismo tiempo sus condiciones que lo caracterizan como tal en el horizonte de su intelección que se traslada sobre el doble matiz que hace de lo conocido un aspecto real de lo objetual y un aspecto ideal de lo esencial como lo idéntico y verdadero:

Possible en sentido propio es la existencia de los objetos, que caen bajo los conceptos correspondientes. Esta posibilidad se halla garantizada *a priori* por el conocimiento de la esencia conceptual, que brilla para nosotros, por ejemplo, sobre la base de la representación intuitiva de uno de estos objetos. Pero también la esencialidad del concepto es designada después, en sentido traslaticio, como posibilidad.¹⁴⁴

Al final, la posibilidad ya no es unilateral como lo era en Descartes, fundamentada por un principio inmanente. Lo que antes hemos mencionado como esencia intuitiva o deductible comprende este carácter lógico o ideal a la luz de las condiciones concretas que presentan los elementos

¹⁴³ *Ibíd.*, Prolegómenos, §66, 199. [A241 / B240]

¹⁴⁴ *Ibíd.*, 200. [A241 / B240-41]

constitutivos de idealidad, haciendo del acto de conocer una forma intelectual de presentar los fundamentos de identidad en las situaciones de objetualidad experimentadas. La cuestión de la posibilidad del conocimiento ahora se entiende desde una idea de fundamentación que va de los objetos a los conceptos y de los conceptos a los objetos en un acto de evidencia intelectual. Si de lo que se trata es de saber qué contenido ha de tenerse para darse una experiencia objetivamente válida, aquí necesariamente entran en juego las condiciones noéticas que encuentran su punto de inflexión epistemológico en el acto intencional. Toda aclaración sobre el contenido ideal encuentra su punto de apoyo en el giro noético que hace de aquel su modo particular de evidencia en el acto intencional. La validez de un contenido solo es asegurada en la intelección de esencia respectiva que, en cuanto intelección, responde al carácter operativo del pensamiento que ejecuta el acto del conocimiento desde las posibilidades intencionales que presentan las condiciones objetuales para una representación intuitiva y adecuada de los contenidos ideales correspondientes. Pero ¿cómo debe entenderse esta representación intuitiva? En esto recae la tarea de un retroceso de los conceptos hacia las fuentes primitivas en la intuición que Husserl vio en Brentano. Con esto, debemos entender que el objetivo principal de Husserl no es propiamente cómo nos es posible conocer, ni qué es lo que mentamos cuando decimos que conocemos un objeto, sino aclarar [*aufklären*] el acto mismo de conocer: “cuando vivimos en él [en el acto], estamos <<ocupados con lo objetivo>> de que se hace mención y posición cognoscitiva”.¹⁴⁵ El ocuparse no pone el objeto, este ya está ante nosotros; solo de esta manera es posible hablar con justeza de su carácter epistemológico, como lo que se me hace evidentemente conocido. Bajo esta óptica es como debemos entender el rasgo vivencial de la verdad, apuntando al carácter noético de la conciencia como el acto que hace que:

la verdad misma se conviert[a] en objeto aprehendido en lugar de aquella primera objetividad. Aprehendemos en este caso la verdad como correlato ideal del acto de conocimiento subjetivo y pasajero, como la verdad *única* frente a la muchedumbre ilimitada de posibles actos de conocimiento y de individuos cognoscentes.¹⁴⁶

Pues bien, Husserl intenta apropiarse de este ámbito intuitivo de las idealidades. Para ello, es necesario retrotraerse a los actos mismos y reflexionar sobre estos, con el fin de hacer objeto de estudio la estructura de la conciencia en su carácter gnoseológico que se destaca por poner a la

¹⁴⁵ *Ibíd.*, Prolegómenos, §62, 192. [A230 / B229]

¹⁴⁶ *Ibíd.* [A230 / B229-30]

subjetividad en una tensión al ser del objeto,¹⁴⁷ como lo que en Brentano se mostró ópticamente trascendente al sujeto a partir del papel que jugaba el objeto intencional en su como-sí. De esta forma el problema del conocimiento pasa por los actos intencionales, poniendo a los objetos como punto referencial epistemológico y ontológico dada la trascendencia que les compete como tales, entrelazando dos líneas fundamentales que deben, por un lado, realizar la necesaria distinción entre contenido y objeto del acto intencional y, por el otro, captar de manera adecuada lo que se presenta en el campo de relación intencional bajo la oposición conciencia-objeto (inmanencia-trascendencia).¹⁴⁸

2.3 Ensayos previos a Investigaciones lógicas

Antes de abordar los temas relacionados a estas investigaciones que se condensan en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, quisiéramos abordar brevemente algunos textos previos motivados ya por la filosofía de Brentano y de toda la escuela intencionalista que se erigió alrededor del maestro de Boppard. Dichos textos trazan parte del trayecto que se presenta en el marco histórico-conceptual de irrupción y ruptura fenomenológicas, incluso antes de que el término tuviera un uso por parte de Husserl. Aquí yacen los primeros atisbos de la clarificación epistemológica que pretende en la obra de 1900/01, con el distintivo de retroceder a las posiciones preteóricas de fundamentación de lo que es o se presenta para nosotros en el ejercicio del saber epistemológico. Así lo presenta en su estudio sobre el carácter prelógico de las representaciones, así como las consideraciones que se adoptan en un nivel de conocimiento intuitivo. Aunado a ello, tenemos el análisis de concepto mismo de “intuición”. Finalmente, retomamos la crítica que Husserl hace a Twardowski respecto a la diferencia entre contenido y objeto, y el desarrollo de la noción de asunción para con la identidad de los objetos.

2.3.1 Acerca de la lógica de los signos (Semiótica)

Acerca de la lógica de los signos (Semiótica) es un ensayo de 1890 que pretendía ser parte anexa del segundo volumen de la primera gran obra de Husserl: *Filosofía de la aritmética*. Aquí, se presenta un profundo interés por cuestiones que tienen que ver directamente con las condiciones naturales en las que se presentan intuiciones que se alejan de un propósito científico,

¹⁴⁷ Cf. Rábade Romeo, *El conocer humano I*, 143.

¹⁴⁸ Cf. González Porta, Platonismo e intencionalidad: A propósito de Bernard Bolzano, *Síntese, Revista de Filosofia*, V. 30 N. 96, 100.

caracterizándose por manifestarse de manera vaga o poco aclarada en una determinación prelógica. Parte importante de este interés reside en la relación que existe entre la referencia significativa multívoca de los nombres generales y los conceptos propios de las ciencias como la aritmética, de modo que sea posible hacer patente la apertura que guardan los actos de representación como fuentes originarias de intuición.

La aritmética es una ciencia que, en su constitución formal, representa la forma más pura de ciencia al valerse únicamente por conceptos, pero ¿cómo es que aseguramos el fundamento de una ciencia como esta? ¿Acaso su evidencia se da por sí misma? Para aclarar esto, Husserl distingue dos modos de darse los conceptos: de modo propio y de modo impropio o simbólico. Los primeros se presentan tal cual y no necesitan ser aclarado de ningún modo; se trata de una representación intuitiva que tiene ante sí lo representado. Los segundos se dan de manera indirecta a partir de un signo que tiene su función de dirigir la representación hacia algo que no se muestre de manera intuitiva.

Un nombre es un signo de una representación general que designa una característica de los objetos que compone la generalización que abarca. Se da entonces una “nota característica” que vale para la función del signo. Sucede que una nota puede ser arbitraria dados los intereses concretos que entran en juego a la hora de designar un objeto, pero a Husserl no le interesa destacar el funcionamiento psicológico del signo que se limita a ejercer mecánicamente su función denotativa; lo importante aquí es la función misma de relación. Desde este punto, se inicia toda una serie de distinciones que podemos hacer sobre la función del signo y los modos en los que se dirige hacia su objeto. De la simplicidad de su designación o el relativismo de caracterización; de su univocidad o multivocidad; de si son directos o indirectos; y lo respectivo a su contenido como mero acto psíquico u objeto de representación.

Ahora bien, existe una fundamental distinción que versa sobre la formalidad y la materialidad. En la forma del juicio usualmente se entendía el acto de juzgar distinto al contenido juzgado, como si el juicio pusiera en relación su contenido, es decir, un contenido tal adquiere cierto orden formal en lo afirmado judicativamente. Husserl retoma los análisis de Brentano que indican que un juicio no pone nada que no está ya en lo representado, afirmando o negando su existencia. Si pensamos que un juicio es el modo en que se destaca la existencia de una representación, debemos aclarar que el carácter asertivo proposicional manifiesta. “el punto de vista” que ha de asentirse o

rechazarse de manera clara y ordenada. Sea un juicio simple o de relación, el contenido es articulado de tal manera que exprese el sentido concreto de manera formal, toda expresión sincategoremática cumple la función de destacar cierta relación atributiva aún en los simples asentimientos:

Si digo <<El oro es amarillo>> [...] El asentimiento se dirige al atributo como atributo del oro; presupone la articulación del contenido juzgado que la actividad relacionante crea. Por lo tanto, la distinción entre sujeto y predicado pertenece total y absolutamente al contenido juzgado y no al modo de juzgar”.¹⁴⁹

Husserl concluye así que “la distinción entre materia y forma es claramente relativa”, el contenido representando puede fungir fácilmente como componente relacional, posibilitando cadenas de inferencia que hacen del contenido materia y forma según la función requerida. La importancia de dicha distinción reside en la manera en que nos apropiamos de los elementos de la lógica según la función que cumplen, con el fin de tener presente cuándo se presenta una función derivada de la asunción judicativa que hace de la materia un componente fundante de relación y cuándo hay una relación formal con una función completamente indicativa.

Teniendo en cuenta la distinción que hemos descrito, Husserl se enfoca en el rol que juegan los signos como “representaciones impropias”. Si reflexionamos sobre una ciencia que ha logrado configurarse en un gran nivel deductivo, esta logra su eficacia a partir de un orden de símbolos que auxilian en el rendimiento intelectual del hombre con el fin de sortear su inherente limitación hacia un conocimiento superior: “Se trate de lo que se trate, los contenidos que exige una actividad psíquica inferior, pero sobre todo los contenidos primarios y relaciones primarias, funcionan como subrogados de los, dicho con brevedad, superiores.”¹⁵⁰ Las representaciones impropias son signos en el sentido más formal, aquí no entran en consideración las representaciones que distinguen su materia o se sirven de ella en la condición relacional; se trata de signos en un nivel abstractivo en el que no se da lo representado, “*está por la cosa o en representación de ella*”. Estos signos gozan de un significado lógico unívoco que se aleja de una común función delegatoria que busque solo satisfacer una necesidad práctica. A diferencia de una actividad psíquica inferior, los signos, en esta función lógica, intenden hacia los conceptos como lo consistente y fijo; ya no es el mero

¹⁴⁹ Husserl, *Textos breves*, 73.

¹⁵⁰ *Ibíd.*, 77.

sustituto de lo material en lo que originalmente se fundaron, su referente es el concepto que da nota del punto de vista que se ha determinado.

Inmediatamente surge la pregunta “¿Cómo es posible que semejantes subrogados, en tal alto grado pobres y tan internamente extraños, al menos en parte, al concepto verdadero de las cosas, pueden en efecto sustituir a las cosas mismas?”¹⁵¹ Husserl responde que esto es posible en virtud de que existen notas características que en algún punto pueden ser rastreables y engendrar de cierta manera la materialidad con la que se relacionan. Las notas características son burdas aproximaciones que, sin embargo, pueden funcionar en el retroceso hacia las cosas; el correcto retroceso indica, a la vez, el valor fiabilidad de los signos en cuanto cumplen su específica función epistemológica. Pero el retroceso solo es posible en la medida en que podamos realizar el ejercicio asociativo psicológico en el campo familiar de la cosa, es decir, que de algún modo podamos traer a la presencia el contenido referido como representación propia. El problema surge cuando definitivamente no es posible traer la cosa a la presencia ni en la rememoración ni como posible experiencia del futuro. Conceptos como la Tierra, el espacio, el tiempo no cuentan con representación propia, aunque haya elementos componentes que den cierta nota de ellos.

Resulta inútil tratar de asentar psicológicamente este tipo de representaciones, el lenguaje cumple eficazmente en la composición de conceptos de notas indeterminados. En este sentido, solo podemos tomar estas representaciones de manera funcional, no hace falta encontrar su fundamento epistemológico en la representación propia, basta con que cumpla su fin práctico judicial aún si no quedan claras las notas que apuntan: “Es seguro por ello que en la actividad judicial práctica no son motivos lógicos -esto es, del conocimiento- los que nos guían, sino leyes psicológicas ciegas.”¹⁵² Al juzgar seguimos la tendencia de nuestros intereses, en ellos descansa en complejo asociativo de los conceptos que usamos de manera cotidiana; “se comportan, no obstante, como si a su base estuviera en todo momento y siempre idéntico el auténtico y verdadero concepto de la cosa.”¹⁵³

Es claro que esta actividad judicial práctica poco tiene que ver con las pretensiones de verdad de las ciencias, aunque sería error no considerar su alto grado de eficacia en lo que juzga. Es

¹⁵¹ *Ibíd.*, 78.

¹⁵² *Ibíd.*, 82.

¹⁵³ *Ibíd.*

necesario entonces una aclaración de este fenómeno desde el punto de vista lógico al cual le interesa a Husserl. La cuestión recae en cómo el grado de efectividad de la habitualidad práctica de los juicios puede de algún modo dar con los conceptos sin tenerlos claramente. El indicio apunta a un paralelismo lógico que puede valer para aclarar este procedimiento. Cuando contamos con cierta materialidad judicativa es posible distinguir las notas características que orientan el interés indicativo; aquí existe cierto nivel intuitivo de los conceptos propios que, aunque en la habitualidad se muestran oscuros, no pierden la nota vinculante con la cosa entendida. Debemos entender este nivel judicativo simplemente como carente de justificación o explicación lógica que de manera clara y ordenada exponga los componentes materiales y formales que lo conforman.

Pero qué pasa con los juicios que no cuentan con ningún indicio de materialidad, cuando se da “un juicio simbólico que vale para nosotros como signo de una verdad.” Es la relación meramente formal que mienta precisamente la relación misma. No obstante, siguen guardando relación con las formas esenciales de representación, es decir, con los mecanismos naturales de relación práctica. Entonces “¿en qué se funda el valor de verdad de los resultados de estos mecanismos naturales?” Husserl se apoya de la efectividad que se ha constituido uniformemente. Su función simplificadora reside en esta unificación de casos mediadas por la forma, estructurando un sistema de juicios entrettejidos que logran operar de manera deductiva. Si se lleva a cabo un examen de estos sistemas, deben de coincidir de manera análoga con los mecanismos psíquicos en la medida en que su valor de verdad debe, en última instancia, coincidir con la efectividad práctica que no es otra cosa que el juicio entendido expuesto como conclusión. Una ciencia puede reconocerse como tal cuando su sistema deductivo coincide eficazmente con el estado de cosas que busca representar, se crea así una “plena seguridad lógica de poseer en el juicio correspondiente la conclusión pretendida”; con lo que se puede concluir que:

Las condiciones necesarias y suficientes del procedimiento mecánico ciego, por un lado, y del mecánico lógico, por el otro, son la univocidad de la expresión lingüística y la determinación unívoca de la conclusión mediante las premisas, tanto por el lado psíquico como por el simbólico.¹⁵⁴

Husserl plantea un examen de la lógica con el fin de exponer su función judicativa, la cual responde a intereses epistemológicos basados en una necesidad práctica de simplificar la multivocidad representativa de los mecanismos psíquicos naturales. El interés natural se vuelve lógico al

¹⁵⁴ *Ibíd.*, 88.

acompañar en su pretensión la univocidad regulatoria de los procesos. No es extraño ver que el interés lógico llega a alcanzar la función propia de expandir el conocimiento, su potencial deductivo le permite ir más allá de los intereses psíquicos inmediatos. Pero ello no debe significar su independencia, al final, están al servicio de la necesidad práctica y, por tanto, en lo fundamental, su intender tiene como base un proceso natural.

Tenemos pues un campo de signos subrogados unos de otros, desde la propiedad material hasta la impropiedad formal se constituye “una mezcla de arte y naturaleza”. Podemos considerar un punto de conveniencia de los signos en el lenguaje, desde el sentido de su función expresiva. Parte importante de los signos reside en su eficaz expresión y comprensión de modo que el pensamiento natural pueda familiarizarse con ellos. Un signo cumple su objetivo cuando logra suplir completamente su referente de modos que el signo venga presentarse en el lenguaje como lo intuitivamente dado, aun cuando en sentido estricto este no sea el caso. Algo similar sucede en la aritmética, tenemos los números como invenciones que han alcanzado un nivel de formalidad del que resulta imposible pensar una nota característica que dé pie a una representación propia. Los números tienen una notable eficacia porque valen por sí mismos como representaciones, se entiende de forma natural su función, posibilitando la creación de un campo significativo propio que cuenta con elementos simbólicos como fundamento.

Con todo, los procesos judicativos simbólicos en general encuentran su nivel fundante en las operaciones prelógicas porque, ya sea en un desenvolvimiento errático o en uno uniforme que intensifique su pretensión de verdad, hay una pretensión cognoscitiva que busca traer al pensamiento “juicios efectivos que se legitiman mediante una verificación operable en cada caso.”¹⁵⁵ Llegó un punto en el desarrollo de la ciencia que esto ya no significaba tener ante sí una representación propia, basta el cumplimiento eficaz de los signos, estos alcanzaron un nivel de expresión lo suficientemente completo para valer por sí mismos. Si bien, en líneas fundamentales, los signos se basan en procesos prelógicos, estos alcanzan una justificación distinta cuando forman parte de un sistema deductible. Como decíamos más arriba, se erige un campo significativo propio del que han de partir nuevas intelecciones como si se tratara de un espacio natural cualquiera. Pero, es acaso realmente efectivo poner ante nosotros un campo significativo impropio que se ha desligado lo suficiente del carácter natural de los símbolos de modo que no cumpla el objetivo de

¹⁵⁵ *Ibíd.*, 92.

clarificar el pensamiento que los ha puesto en marcha circunscribiéndose en un círculo demasiado estrecho.

Para Husserl la lógica se ha caracterizado por la falta de claridad de sus operaciones, al grado que resulta infructífero buscar cómo estos aparatos simbólicos han de ensanchar nuestra pretensión de conocimiento real. Una lógica debe fijar su desarrollo desde la necesidad primigenia por el conocimiento, en el ejercicio espiritual que se interesa por aquello que las representaciones prelógicas solo han podido indicar, en la forma de primeras intelecciones, como una realidad más basta. La tarea de la lógica que ha de coincidir con esta disposición espiritual por el conocimiento, en concreto, debe:

apoderarse de los modos naturales de proceder del espíritu que juzga, ponerlos a prueba, procurar intelecciones de su valor cognoscitivo, para finalmente determinar con precisión los límites, extensión y alcance de ellos y poder establecer reglas generales correspondientes a todo ello. Si comprende correctamente su tarea, entonces no deberá limitarse a seguir los pasos de los modos prelógicos de utilización de los signos.¹⁵⁶

No se trata de optar por una representación prelógica o una lógica, sino de indicar el amplio espectro en el que una representación es dada de manera en que se haga patente las funciones específicas de mención objetivadora. De otorgarle a cada función representativa su justo propósito con el fin de tener claro los alcances intuitivos y significativos según sea el caso. El problema recae aquí en la reducción que opera en el concepto de representación, ligado principalmente al uso simbólico que Husserl ha destacado aquí. Ante la cuestión de cómo podría entonces valer un modo propio del concepto para lógica, es justamente señalando la función misma de representar como la condición intelectual de designio objetivante.

2.3.2 Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental

En 1894 Husserl publica en los *Philosophische Monatshefte* dos escritos en los que abordará temas importantes para la gran obra de 1900-1901 *Investigaciones lógicas*, especialmente en lo que refiere al segundo volumen. Referidos en conjunto como *Estudios psicológicos ordenados a la lógica elemental*, contamos con aproximaciones que se distinguen por el tema que apunta al

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 95.

contenido formal de la abstracción y la contraparte de lo concreto, por un lado, y sobre la función intuitiva de la conciencia respecto a lo que debe entenderse por contenido inmanente, por el otro.

El primer escrito *Sobre la distinción entre abstracto y concreto*, mencionaremos brevemente su intención de mostrar que la relación de dependencia de las denominadas ‘notas internas’ de los objetos, tal como la figura o el color, no es evidente de ningún modo en el nivel intuitivo de la percepción. Husserl sigue aquí el enfoque de Brentano al coincidir en que un contenido perceptivo es irreducible a una mención reflexiva ante la imposibilidad de conservar la intensidad con que cierta cualidad con que se presenta. La intensidad no es algo captable por sí, si aquella no es, simplemente tampoco la cualidad. En este sentido, podemos decir que la variabilidad del contenido vivido no permite establecer una función formal de los contenidos de manera que a un objeto le venga necesariamente tal contenido de modo dependiente.¹⁵⁷

La evidencia de una relación de contenidos se muestra solo a través de una reflexión que posiciona al mismo en un estado de dependencia o independencia respecto a algún otro contenido. Pero esto implica pensar los contenidos desde un punto de vista absoluto, con la neutralidad cualitativa respectiva; queda por aclarar la relación relativa que comprende el nivel de abstracción de las partes desde el punto de vista de su inmediatez o mediatez. Esto tiene que ver con la manera en que se dan a la intuición los elementos integrantes de la unidad correspondiente. Volvemos a la idea de un estado progresivo de intuición que puede ir desde el nivel concreto de percepción que remite a un contenido complejo de variabilidad que poco a poco ha de ir determinándose en contenidos abstractos más regulables.

Desde el punto de vista mereológico, Husserl define el nivel concreto de presentación intuitiva inmediata como absoluto e independiente de toda forma de abstracción, operando como fundamento de éstas. Esto reafirma la preponderancia del objeto respecto al concepto, pues: “Todo concepto se dice abstracto; todo objeto del concepto, concreto.” Consecuentemente, nos enfrentamos nuevamente con el problema del empirismo que refiere a la legitimidad de pensar un objeto concreto desde su concepto o viceversa, “el hecho de que muchos contenidos conceptuales nunca pueden ser intuitivos como abstractos en sus respectivos concretos por flaquezas de nuestra fuerza mental o por incompatibilidades evidentes.”¹⁵⁸

¹⁵⁷ Cf. Husserl, *Textos breves*, 102.

¹⁵⁸ *Ibíd.*, 106.

Como hemos visto en el primer capítulo, aquí entra en juego el papel de nuestro pensamiento al considerar tales niveles de abstracción desde la facultad inherente del sujeto de proceder intelectivamente de esta manera. Al final de cuentas, de lo que se trataba en la filosofía Moderna era de fundamentar epistemológicamente las representaciones que lleva a cabo el pensamiento, el ‘representar por sí’ de las unidades abstractas, y también de las concretas en tanto que objetos de la representación. Lo que está en juego aquí es la forma en que es entendido el contenido en la representación, lo concreto, en el sentido de lo intuitivamente dado solo ha de servir, en este caso, de justificación para el acto abstractivo necesario para la captación de los objetos tal como son, pues éstos, no se presentan por sí en la percepción. La crítica de Husserl apunta al menosprecio del objeto que no es el contenido de la representación, ¿qué ha de ser entonces el fondo más amplio que abarca al objeto de representación? de la captación de un objeto no se sigue necesariamente su abstracción, solo es susceptible de ella. La cuestión que se ha dejado de lado es la posibilidad de lo concreto que abre un objeto en su aparecer, permitiendo determinarlo en la representación desde los varios niveles de abstracción que ha de distinguir la atención exclusiva del objeto. O en palabras más simples, es necesario preguntarse en qué medida el objeto intuido puede ser fundamento de la representación.

El segundo escrito *Sobre intuiciones y representaciones simbólicas* inicia aclarando que es lo que debemos entender por intuición, esto es importante dada la clara insistencia por parte de Husserl de atender el pensar vivo que se las ve con los objetos de manera directa o concreta. “Intuición [*Anschauung*] en el sentido originario es el ver, o sea, el percibir objetos visibles.” El asunto recae en aclarar el espectro que abraza el concepto de intuición y, como veremos, su relación con el término ya de por sí equivoco de representación.

Identificar el ver de la intuición con el representar sucede en la tendencia de creer que se muestra un objeto cabalmente, no es que se tenga solo unas partes de él en la conciencia, este cumple siempre su rasgo de objetividad independientemente de lo percibido. Pero del mismo modo como se concluía en el texto anterior, no es que éste efectivamente se de en su totalidad, sino de la susceptibilidad de pensarlo así, el “tomar por verdadero” la objetividad que mienta aún si la representación es ineficiente. Esto nos obliga, dice Husserl, a diferenciar entre el contenido intuitivo y el contenido entendido; el primero no lleva consigo la carga total de lo mentado y, sin embargo, la nota de golpe en el contenido factico como ‘la cosa misma’. La identificación de lo

intuido y la representación se debe a que este tránsito de uno a otro no se toma de manera separada, es un solo acto de percepción el que ha de llevarse cabo.

Ahora bien, esto no debe significar que realmente uno sea parte del otro en lo fundamental, lo intuido no puede simplemente desatender su objeto para satisfacer a la representación, porque efectivamente hay un objeto al que se vuelca la actividad psíquica en un modo propio de representación: “Nuestra representación tiene de nuevo, pues, una intención que apunta más allá del contenido inmanente del acto; y solo cuando esta intención recibiese cumplimiento, solo cuando el contenido intuido se volviera contenido inmanente, tendríamos pleno derecho de hablar de intuición.”¹⁵⁹ De lo que se trata es del ejercicio efectivo de apresar el contenido intuido desde las notas intuitivas de objetividad. De este modo, se presenta una correlación de lo concreto y lo abstracto que en última instancia responde a un nivel de dependencia fundamental en la medida en que una no tiene sentido sin la otra, “ni uno ni otro par de conceptos contiene lo que se mienta con intuitividad y no intuitividad.” Lo que los une es el sentido de objetividad que deben cumplir yendo desde la unidad, pero también desde la multiplicidad, cada uno operando según el modo relacional que le compete.

Si lo que caracteriza a la actividad objetivante es el pensar relacional, debemos distinguir cómo es que se construye la unidad de una representación desde las notas intuitivas que conforman la generalidad de una cosa por un lado y, lo que determina una unidad desde lo que compete a un todo de manera simbólica por el otro. Ya hemos hablado en el apartado anterior de la función de las representaciones simbólicas y como se posicionan a tal punto que suponen cumplir un sentido intuitivo referencial. Y es supuesta esta intuición porque por más que la representación tenga claro su designio objetual, realmente no da cuenta de los objetos que intuye. La intuición tiene ante sí el objeto como contenido inmanente, que no es otra cosa que el objeto dado en un sentido integral como lo que es dado a la conciencia.

Pero Husserl en seguida cuestiona si es posible hablar de un objeto intuido de esta forma, ¿no era este el gran problema del empirismo al reflexionar sobre la imposibilidad de percibir un objeto en cuanto tal? Es aquí donde se comprende mejor el soporte de las representaciones simbólicas desde las que se intenta experimentar la objetividad, solo que aquí se tomase base los actos psíquicos de

¹⁵⁹ *Ibíd.*, 111.

la vida común que no se preocupa por una determinación epistemológica, sino que simplemente toma a un objeto en su unidad desde lo que podríamos considerar una intuición incompleta, pero inevitablemente valiéndose de representaciones simbólicas. La intuición va de la mano de un intender del objeto que le exige cumplir constantemente con el fenómeno correlativo al que le corresponde cada momento de la percepción, así, a las vivencias psíquicas de lo intuido le va una ‘conciencia de intuición cumplida’ que prolonga el fenómeno de la intención objetual hacia el cumplimiento último:

Si tomamos la palabra en el sentido de representaciones simbólicas de la conciencia natural, tal como se adhiere, por ejemplo, a las palabras <<casa>>, <<árbol>>, etc., entonces el cumplimiento último de ellas tiene lugar en un curso continuo de contenidos intuidos, y a este curso lo engloba un acto unitario, o sea, un acto que dura de continuo a lo largo de la toda la multiplicidad sucesiva del contenido y que le es así inmanente.¹⁶⁰

De la única manera en que podemos hablar de la intuición de un objeto sin trasgredir su condición fenoménica es si tomamos por contenido inmanente todo lo que se extiende en el cumplimiento de lo intencionado, el intuir alcanza su sentido propio en el arrojo a la unidad fenoménica que ha de valer para una representación que orienta y delimita el ver que atiende a los objetos. Tenemos entonces un objeto inmanente al que le corresponde cierto acto de representación simbólica que ha de llevar la intuición a un curso de cumplimiento continuo de lo que ha sido dispuesto como lo notado en tanto objeto. La intuición así ejecutada se define en el “ocuparse en particular con” que denota un contenido delimitado por un acto objetivante intenido.

Tenemos aquí un impulso similar al primer escrito de *La lógica de los signos*, en la búsqueda de una ampliación de las funciones representativas, exaltando el papel de la intuición como el referente fundamental de la legitimidad de una mención. Al disponer de la representación simbólica y la intuición de manera correlativa, los actos psíquicos de la conciencia han de reconocerse desde su expresiva forma simbólica, resulta complejo decir cuando hay en tales expresiones una intuición cumplida o si la mención parte de ella. El término correlativo no logra aclarar que tan estrecha es esta relación en cada caso, lo que hace susceptible de equívocos al pensar que existe una intuición donde no la hay. Desde esta perspectiva, hemos de notar el por qué Husserl se muestra en una posición suspicaz al hablar de representación, la ambigüedad de este

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 118.

término puede conducir a confusiones no solo de contenido, sino también metodológicas a la hora de poner en marcha una investigación epistemológica como la que nos compete.

Es claro que no podemos tomar como representación a lo concreto y a lo simbólico de la misma manera, pero lo que ha de caber en su diferenciación debe hacer justicia a su relación particular. Lo que para Husserl ha de mostrarse como elemento clave es lo que ha de caracterizarse en los contenidos en la oposición entre los auténticos y los meramente entendidos.¹⁶¹ Esto dará pie a investigación desde un punto de vista psicológico y desde un punto de vista lógico y, como hemos visto, no se trata de aproximaciones separadas, sino de la peculiaridad de su interdependencia en la que “creemos estar ocupándonos de los objetos mismos simbólicamente representados mientras nos entregamos a los contenidos representantes. [...] Sin duda que hay en todo ellos grandes e irresueltos enigmas; aquí rondamos las zonas más oscuras de la teoría del conocimiento.”¹⁶²

En última instancia, lo que ha de valer para una teoría del conocimiento es la evidencia de las intelecciones representativas de la conciencia. En este sentido debe cuestionarse que es lo que ha de valer para la evidencia, pues de qué manera se tiene asumir el tomar por verdadero de lo representado, si es que acaso basta desde el punto de vista epistemológico. Generalmente se ha optado por las instancias simbólicas dado el nivel de regularidad que ofrecen, sin embargo, Husserl mantiene sus reservas ante tales interpretaciones porque parece ser que el nivel de complementariedad de lo psicológico y lo lógico, no solo pasa por una experiencia cotidiana de vivencias, sino que es decisivo en lo concerniente a la fundamentación de una ciencia en general.

2.3.3 *Objetos intencionales*

Finalmente, atenderemos el ensayo redactado por Husserl en 1894 titulado *Objetos intencionales*, considerándose como la segunda parte de un texto crítico motivado por la lectura del libro de otro de los alumnos destacados de Brentano. Nos referimos Kassimir Twardowski y su obra *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellung* en la que retoma, principalmente, los problemas que se han mostrado abiertos, pero a la vez limitados, por parte del maestro de lo que hemos analizado en su sección correspondiente respecto al objeto y contenido del acto intencional. Estas

¹⁶¹ Cf. *Ibíd.*, 125.

¹⁶² *Ibíd.*, 126-127.

consideraciones serán decisivas en los análisis correspondientes a la quinta y sexta investigación de las *Investigaciones lógicas*.

Bajo el entendido que toda representación representa un objeto debemos considerar que es lo que se entiende aquí por objeto. Husserl hace una inmediata referencia a Bernard Bolzano que en su *Wissenschaftlehre* realiza un exhaustivo análisis de la lógica bajo la idea de una ciencia como base fundacional de todas las demás ciencias, de modo que más que hablar de una ciencia debemos hablar de una meta-ciencia. La lógica se encuentra como concepto paralelo a esta meta-ciencia, de manera que se encuentra en un marco objetivo mucho más amplio que el de la lógica formal, realizándose en la esfera de aquello que es ‘en sí’, al mismo nivel de fundamentación, en tanto que las condiciones de posibilidad de la ciencia en general.¹⁶³ En la sección denominada doctrina elemental [*Elementarlehre*], Bolzano presenta la teoría de las representaciones en sí, las proposiciones en sí y las proposiciones verdaderas en sí. Son estos elementos los que serán de gran importancia para Husserl en torno al problema de la representación que hemos venido trabajando en los textos previos a *Investigaciones lógicas*.

Al pensar que a toda representación le viene de suyo un objeto, rápidamente nos topamos con la cuestión de ejemplificaciones que hacen notar la posibilidad de realizar representaciones sin objeto. Husserl parece estar de acuerdo con Bolzano que las representaciones atribuyen un elemento significativo y no una referencia a objetos. Este último, entiende la posibilidad de las representaciones sin objeto solo en la medida en que corresponden a representaciones en sí, es decir, expresiones que denotan algo en una generalidad tal que traspasan el límite óptico de referencia objetual y, en consecuencia, no son mesurables desde ningún punto de vista subjetivo, ni necesitan de una construcción mental para ser lo que son. Las representaciones en sí subsisten por sí mismas en una esfera semántica apartada de toda referencia ontológica o lógica (en el sentido clásico del término), pero son siempre la referencia para una representación psíquica.

Las llamadas representaciones sin objeto suponen entidades que no pueden constituir una proposición, al no ser necesariamente parte de un entramado ontológico, simplemente sería un absurdo insertar esta clase de relaciones que se caracterizan por ser susceptibles a una valoración de verdad. La representación de un círculo cuadrado o una montaña de oro mienta efectivamente

¹⁶³ Cf. Niel, *Representación, objeto e intencionalidad...*, 34.

algo, pero nunca en relación con una realidad, ni con elementos de raciocinio propios de la subjetividad. Dicha concepción rompe con la interpretación clásica de que una representación es la imagen mental de un objeto posible; no solo hablamos de ejemplos que expresan una clara contradicción o una ficción, sino de representaciones en la forma simbólica en donde no se cuenta en absoluto con un referente objetual: “Quisiera conocer también las imágenes mentales concebidas en representaciones absurdas de objetos pensados y también aquellas que flotan ante la mente del matemático al leer un tratado lleno de complicados sistemas de fórmulas.”¹⁶⁴

El que no se presente un objeto en el acto de representar no significa, que no se esté mentando algo, como ya hemos visto, en el modo de referirnos a las cosas en la cotidianidad poco importa si hay un objeto o imagen mental que medie un sentido proposicional de modo que en ello valga su eficacia. La ambigüedad del término representación se presenta aquí en lo poco claro que resulta pensar si hablamos siempre de objetos representados.

Usualmente, en estos casos de representación simbólica, todo lo que pueda pasar por imagen mental no satisface en sí mismo un sentido de mención, esta debe ir más allá de la operación psíquica en la que el contenido opera en el apuntar, “el contenido presente representa simbólicamente algo, él no es lo que mentamos, por medio de él nos representamos un determinado objeto.”¹⁶⁵ El contenido puede valer como tal reflexivamente, pero no es él lo mentado propiamente, ni es el elemento fundacional de objetivación. Desde esta perspectiva se puede decir que lo que está como contenido es una representación exenta de una disposición judicativa de existencia y su captación reside en el “mero ser representado” de manera intencional, abriendo la posibilidad de mostrar la objetualidad de estas representaciones. Pero esto no resuelve la cuestión de si acaso esta objetualidad es el objeto propiamente dicho. Twardowski se vale de esta interpretación intencional para presentar la tesis de que toda representación necesariamente tiene un objeto, independientemente de si este existe o no. Solo que aquí, a diferencia de Bolzano, no se trata de un contenido escindido del acto psíquico; es más bien la ‘imagen’ dispuesta del objeto que, desde la estructura intencional brentiana, corresponde a lo que llamamos objeto inmanente.

En Twardowski sucede otro tipo de escisión, que tiene que ver con el contenido y su objeto, donde el primero goza de cierta amplitud de lo que cabe como objeto, pues incluye bajo este término toda

¹⁶⁴ Husserl, *Textos breves*, 138.

¹⁶⁵ *Ibíd.*, 140.

noción que dé nota de algo por más contradictoria o absurda que resulte. Los contenidos tienen una consideración objetual por sí mismos, y en este sentido, conforman un estatuto de existencia propio, diferenciado del ser real factico. Así, un contenido puede existir y no ser real. Pero aquí poco importa el nivel o región ontológica (llámese formal, física o metafísica) del que se haga referencia, lo fundamental para Twardowski reside en la posibilidad de señalar que “es correcto decir que el objeto de la representación no existe, pero no es correcto decir que la representación no tiene objeto.”¹⁶⁶ La intención del filósofo de Viena consiste en objetualizar todo lo que no tiene objeto, llevando el análisis intencional de los actos a los objetos, resaltando un modo de existencia intencional de lo representado y su contraparte real o no real.

El problema que ve Husserl en esta interpretación es que se ejecuta una duplicación de los objetos, lo representado en la inmanencia no debe porque prescindir de su referente a tal grado de considerar su propio nivel de existencia. Si volvemos al modo de operar de las representaciones simbólicas, entendemos que existe una intención, pero no un objeto. Toda articulación de representaciones con sentido, generalmente, no sigue un orden identitario de contenido objetual en el que uno haga valer lo mentado desde lo representado mismo. No obstante, para Twardowski el contenido tiene la función de objeto secundario, vale como tal en una interpretación que se vuelca hacia un ámbito semántico intencionalista.¹⁶⁷ Porque es un objeto dado en el acto intencional, fijando la dirección hacia el objeto primario (trascendente) de modo que el contenido adquiere una función mediadora de sentido que otorga la intención propiamente dicha. Con todo, resulta problemático pensar esto si tomamos en cuenta que el acto subjetivo de representar tiene un rasgo de variabilidad que complica identificar un contenido con su objeto, desde un punto de vista impropio existen diversas expresiones para referirse a un mismo objeto sin que ello convenga un examen de su validez:

si uno pregunta qué quiere decir [...] que dos representaciones idénticas -sin tomar en cuenta la existencia y la inexistencia- representan el mismo objeto, se ve entonces inmediatamente que aquí la identidad solamente puede ser mentada bajo una hipótesis, <es decir> bajo una asunción, así sea implícita, o algo equivalente a ella.”¹⁶⁸

¹⁶⁶ González Porta, Un análisis del opúsculo de Kasimir Twardowski “Inhalt und Gegenstand” en la perspectiva de su significación para la escuela de Brentano, *Síntese, Revista de Filosofia*, V. 34 N. 109, 264.

¹⁶⁷ Cf. Niel, *Representación, objeto e intencionalidad...*, 182.

¹⁶⁸ Husserl, *Textos breves*, 148.

El sentido de objetivar una representación viene de identificar el valor objetivo de un contenido en el juicio reflexivo de lo representado, pero para Husserl esto no viene a juzgarse de este modo explícito. Lo que ha de valer como la identidad de un contenido es la posición respecto a lo representado, lo que quiere decir que no es la representación misma el punto clave de identificación objetual, sino el acto de representación modificante que toma al objeto de uno u otro modo. Lo mismo sucede para representaciones que refieren a una generalidad en la que no se precisa de un contenido definido para que valga la referencia de un singular o una especie. Así, las representaciones pueden considerarse desde su indeterminación o su determinación según sea el caso, por ejemplo, de la expresión “un león”, considerado en su singular o en su especie. A la hora de hablar sobre la identidad de un objeto, prevalece un uso impropio aun cuando lo que se mienta es la más grande generalidad que puede caber, “la identificación no se edifica sobre posiciones reales.”¹⁶⁹

El paso que se da de representaciones singulares a generales en su impropiedad no es algo que tenga que ver con la conjunción de objetos, es el objeto de la generalidad “como lo que él es”. La identidad de lo que ha de valer en el “es” surge de manera natural y de tal modo que puede convenir para una legalidad formal, es decir, la mención representativa que se da en la forma ‘algo es Sócrates’ por ejemplo, también puede cumplir el significado de ‘algo es idéntico a Sócrates’. Husserl caracteriza la fórmula hipotética de la identidad en una función abierta del ‘es’ que posibilita una descomposición conceptual abarcando los diversos significados de referencia objetual: “Toda representación suponiendo que valiera para el correspondiente juicio existencial afirmativo, tendría una extensión, representaría uno o más objetos.”¹⁷⁰ Dicha extensión, cabe decir, circunscrita a la forma hipotética de identidad.

Queda aún por ver cómo esta asunción hipotética puede extenderse a una determinación lógico formal, donde un juicio de la representación tiene que darse de manera incondicional. Para que esto sea posible debe establecerse un ámbito de existencia cerrado que satisfaga la regla de disposiciones dentro de un movimiento puramente lógico. Se trata de un representar delegado al que le va un juicio delegado que opera en pos de una economía del pensamiento. Se reduce, en este sentido, el ámbito de la referencia a ‘uno’, es la unidad construida para los conceptos, aquella

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 150.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, 153.

que no da pie a la variabilidad erigiendo una realidad formal. Pero esto no quiere decir que hay dos modos diferentes de existencia y validez que nos lleve a pensar en un reino propio de objetos posibles tal como parece ser la interpretación de Bolzano cuando habla de las representaciones en sí. Del mismo modo como sucede con Lotze, Husserl no compartirá la idea de un mundo de la representación escindido de lo que él aquí ha llamado la impropiedad del representar, aun si con esto solo se definiera un ámbito de la objetividad como lo que defiende Twardowski en su interpretación del contenido intencional.

Dónde reside pues el fundamento de existencia de lo que vale para una mención representativa. El asunto recae en las interpretaciones que tiende a distinguir dos modos de existencia a partir de lo que se entiende como existencia verdadera y existencia ‘meramente’ intencional, de lo que se alude respecto a los contenidos cuando se dice que existen y son, pero nunca son reales.¹⁷¹ Para aclarar la cuestión que delimita el campo ontológico de los objetos, Husserl parte de una concepción general de la realidad en el que simplemente se mienta un algo. Ante la premisa de que un objeto que no es dado en la intuición no existe, hay que decir que tomado por lo que es, existe, y también todo aquello extensivo susceptible de singularizar. En última instancia, no se trata de redirigir lo representado hacia el componente fundacional de la objetividad, independientemente de lo que quiera instaurarse ahí, se trata más bien de la directa forma en que cada cual prueba su existencia, desde la intuición o desde las determinaciones axiomáticas. Lo fundamental que ha de posicionar la existencia de lo representando es la asunción que opera de una u otra manera de acuerdo con el ámbito desde el que emerge.

El <<mundo>> del mito, el mundo de la poesía, el mundo de la geometría, el mundo real [wirklich], no son <<mundos>> con los mismos derechos. Solamente hay *una* verdad y *un* mundo, pero múltiples representaciones, convicciones religiosas o míticas, hipótesis, ficciones, y toda la diferencia se halla en que nosotros frecuentemente, quizá por comodidad práctica, hablamos *como si los juicios que emitimos fueran incondicionales*¹⁷²

La identidad es completamente asumida, no hay un tránsito real de lo condicionado a lo incondicionado, es en tanto en lo ficticio como en lo científico. Lo asumido pasa más por una

¹⁷¹ Cf. González, Un análisis del opúsculo..., *Síntese, Revista de Filosofía*, V. 34 N. 109, 265.

¹⁷² Husserl, *Textos breves*, 160.

cuestión del estímulo que presenta las formas representativas condicionales como incondicionales, aclarando que esto debe tomarse desde un punto de vista impropio e irreflexivo.

Ahora bien, queda todavía preguntar cuál es el rasgo característico de los contenidos cuando se ejecuta el acto reflexivo que intenta volver a la validez de la mención representativa. Husserl parte de lo que entiende por contenido, que no es otra cosa que el contenido significativo de la representación. Los contenidos son susceptibles de explicitación en la predicación de su existencia y sus notas constituyentes. En lo que respecta a representaciones sin objeto como la cuadratura de un círculo no solo les va el rasgo de inexistencia real, sino que, para Husserl, tampoco cumplen como una función de contenido porque no son capaces de asumir la identidad de la que parte toda reflexión de realidad en sentido general. La caracterización de los objetos inexistentes como objetos intencionales no basta para adjudicar un sentido propio de objetos, que existe en tanto es asumido en un ámbito propio que logra legitimarlo. Las representaciones que asumen una especie de unidad inválida, compuesto de notas incompatibles o contradictorias tampoco es que no existan en tanto que sea imposible traerlos a la mención, simplemente no corresponden a ninguna realidad. Cuando se dice que no corresponde a una realidad es en el entendido que se ha asumido la posición representativa de su identidad. Pero cuando se ejecuta el acto reflexivo de la misma se crea una nueva instancia de representación, y en lo que respecta claramente al contenido. Es aquí donde se explicita la compatibilidad de notas de los objetos, se abre un sentido de validez que ha de tender a posiciones conceptuales clásicas como las de pensar y representar;¹⁷³ Sin embargo, no es el este el objeto en cuestión, el tipo de representaciones reflexivas modifican lo mentado, alejándose de su condición existencial propiamente dicha:

Si nuestros intereses lógicos están concertados con lo que realmente [*wirklich*] es y sus propiedades, si por ello tiene el enunciado normal sobre el ser individual el sentido normal, que implica la existencia del ser, entonces el enunciado mismo exige posiciones fundamentales inmodificadas, reales, y así exige además la expresión de un juicio *bajo asunción*¹⁷⁴

Claramente no se puede desatender el contenido como la expresión de un ‘algo en la representación’, aquí se halla un sentido de objetividad que es preciso tomar a disposición de un posible carácter lógico. Husserl insiste que la distinción entre una existencia verdadera y una

¹⁷³ Tales como la que hemos abordado con Descartes en el primer capítulo de este escrito.

¹⁷⁴ Husserl, *Textos breves*, 163.

intencional es errónea, de ahí queda decir que al representar un objeto se mienta al mismo tiempo el objeto, es decir, no sucede una actividad psíquica independiente de lo que ha de ser el objeto. La función del contenido como mediador objetual ha llevado a pensar que efectivamente hay una suerte de existencia mental que cumple la definición exclusiva de representación, esto con el fin de justificar como es que suceden representaciones no intuitivas como las denominadas representaciones sin objeto.

Para Husserl el objeto representado y el objeto verdadero es idénticamente el mismo, la forma en que la representación tiende a tomar un objeto denota únicamente un significado, pero este, en sentido estricto, no es un objeto al no posicionar un juicio de existencia verdadera. El significado podría, sin problema alguno, fungir como determinación psíquica interna, solo que esto es algo diferente a la referencia objetual que hace de la representación precisamente el nexo de mención objetiva, al que se le incorpora el significado:

Si en la pregunta por el *qué* objetivo del cual decimos que representa la representación, lo más obvio era dirigir la atención en primer lugar a los objetos y sólo en segundo lugar al significado, para entonces ver en el uno o en el otro dos lados equivalentes del contenido¹⁷⁵

El significado cumple el correlato objetivo de reflexión en el que se posiciona el momento ideal de objetivación que pasa de lo condicionado a lo incondicionado. En este sentido, queda ver qué función específica tiene este momento y dónde ha de caer el mayor peso de mención objetiva de la representación y su contenido. De manera curiosa, ante la eventual reflexión sobre el asunto, el texto queda abruptamente inconcluso para que solo hasta 1898 Husserl retome esta serie de investigaciones en lo que ha de considerarse como la segunda parte de este bajo el título: *La idea de la verdad*.

Como decíamos, significado y objeto son so-dependientes al grado que se puede decir que son una sola cosa. Pero aún queda por aclarar qué tipo de relación es esta, pues no podemos simplemente decir que uno es lo mismo que el otro, caeríamos en la misma problemática de la duplicación de objetos que Husserl critica y pretende evitar. Que el conocimiento verse sobre lo uno del objeto en el pensamiento no tiene por qué reducir la objetualidad al contenido judicativo que lo representa. Tal como se ha hecho hincapié en *Estudios psicológicos*, es igual de relevante, en la ecuación

¹⁷⁵ *Ibíd.*, 168.

cognoscente, tanto el objeto como el contenido que lo mienta. La estructura intencional de la conciencia comprende esta inclinación hacia aquello que esta más allá del contenido entendido por el acto psíquico, por lo que es preciso dejar en claro que:

en los juicios (así como en las representaciones), acto, contenido (= significado) y objeto son cosas totalmente diferentes; y de éstas, las dos primeras no pueden ser idénticas en ninguna circunstancia, pero las otras sólo muy excepcionalmente (total o parcialmente).¹⁷⁶

Si tomamos esto desde nuestro abordaje epistemológico, existe una distancia entre el objeto [real] y objeto en tanto la validez ideal que expresa. Para este último está el significado que mienta el “ser del objeto” o lo que es lo mismo “la verdad de que es”. Pero aquí, para Husserl, no estamos definiendo ontológicamente un objeto, el ser como la verdad tiene aquí la función predicativa que se ancla en la disposición significativa de ser un punto referencial único al que le van los múltiples actos representativos subjetivos. Ahora bien, es inevitable pensar que una verdad solo es tal cuando mienta de manera correcta su objeto; estamos hablando de la definición clásica de concordancia entre representación y cosa. No es nuestra intención examinar a detalle (ni ahora ni en lo que resta de este escrito) todo lo que conlleva el concepto de verdad en los análisis filosóficos que figuran en Husserl ni en la tradición. Lo que ahora nos interesa destacar es lo que está en juego en esta relación de concordancia, qué tipo de referencia representativa es la de la concordancia.

Si seguimos atendiendo lo que en los textos previos hemos abordado, podemos tener la pista hacia donde quiere llegar Husserl. La representación no tiene esta característica de evocación figurativa que ha de ser solo confirmada, “la representación misma no puede valer como mera copia del objeto”. Si este fuera el caso, no habría necesidad de llevar a cabo un curso continuo de cumplimiento intuitivo. Tener por verdadero algo habla de la relación misma que ha de valer para la concordancia solo en el estado intuitivo de correspondencia entre lo mentado y lo dado, reiterando que lo fundamental aquí es el carácter correlativo entre lo significativo y lo intuido que ha de experimentarse más que confirmarse en lo uno u lo otro. Así, una representación y su objeto experimentan un sentido de verdad en la medida en que nos “figuramos una intuición de un cumplimiento”, un contenido intencional enuncia algo y, como tal, busca vivir su evidencia en la intuición. La identidad de un objeto, el ser que reside en el significado, orienta intencionalmente el curso del acto intuitivo; el contenido no basta para la verdad de un objeto, este es necesario

¹⁷⁶ *Ibíd.* 170

como tal para la concreción de la misma; aquí pasamos del vale meramente judicativo al ser vivencial que debe ser dado en la intuición, o más bien, tenemos el vale del juicio de lo uno idéntico y su correspondiente particularidad:

La evidencia no es un carácter del juicio como tal, a saber, del momento del juicio, sino una vivencia compleja en que un acto de representación de tal y cual intención significativa, un momento del juicio y una intuición correspondiente, son dados en una unidad peculiarmente entretejida.¹⁷⁷

Las teorías de la imagen o de la predicación no logran avistar el elemento subjetivo de los significados que presta atención al objeto mismo como punto referencial de toda mención ideal predicativa. Es el elemento indicativo que pone a la representación en un estado específico de aprehensión que en uno u otro momento modifica la orientación del significado. Este siempre seguirá siendo el mismo, es decir, seguirá valiendo como tal, pero la función representativa, en tanto que un sujeto se representa uno o más objetos, no.

El significado es la base de todo acto representativo, “la esencia de la representación como tal”; no es posible orientarse a un objeto si este no es mentado desde su determinación significativa. No es de extrañar que dada esta característica fundamental de la representación se arguya la posibilidad de representaciones sin objeto o de las que no cuentan con un cumplimiento intuitivo del mismo, como las de las llamadas representaciones impropias. Pero del significado como esencia no se sigue que este valga como objeto, es claro que también existe una referencia si se quiere llamar externa o si se quiere llamar subjetiva que hacen del significado y el objeto aspectos no identificables. Es entonces donde Husserl se plantea la cuestión de si a cada parte de la representación le corresponde una parte o un momento en el objeto como lo que ha de pertenecerle en lo representado, es decir, de si realmente se puede hablar de partes diferenciables de la relación objetual total y en qué sentido se dan.

La cuestión apunta a tratar de clarificar que es lo que debe valer como representación, pues el asunto se vuelve complejo cuando parece darse una identificación entre contenido y objeto tal como anotábamos líneas arriba en palabras de Husserl. En una representación directa no tenemos dificultad alguna en diferenciar el contenido y el objeto, pues se trata de un objeto intuitivamente existente. Pero en representaciones indirectas o atributivas, donde solo se mienta un objeto en su

¹⁷⁷ *Ibíd.*, 175.

generalidad o en la de sus cualidades, puede decirse que se nos da en la conciencia el objeto, aun en lo que parece ser un momento autoreferenciado, se intuye el objeto y no su significado, en su indeterminación, es “un” objeto, aunque no sea “el” objeto. Y si pensamos esta representación atributiva desde la formalidad abstractiva queda entonces ver hasta qué punto se alcanza un grado de objetualidad o qué fragmentos y momentos positivos del objeto hay que traer a la representación para tener la seguridad de que es el objeto en su identidad. Con todo, la cuestión no pasa por la aprehensión identitaria del objeto por parte del contenido, representar no es figurarse una cosa. No se trata de alcanzar un sentido de correspondencia que nos exprese la correcta captación de algo. Lo importante aquí es mostrar que las representaciones comprenden modos de referencia a los objetos, decir que su expresión se reduce al alcance de su contenido implica confundir los significados con los objetos, y omite el momento subjetivo de la significación del momento objetivo que no es otra cosa que la propia referencia objetual:

Hay una variedad de diferentes significados en referencia a la misma objetualidad, y en ellos se fundan diversas verdades, las cuales en su multiplicidad no dan expresión a una riqueza interna de momentos propiamente objetuales, sino solamente a la riqueza de formas de referencia, puntos de vista y giros del conocimiento.¹⁷⁸

El objeto deja de ser esta referencia exclusiva de identidad que exprese su condición ontológica en el conocimiento de este; aun en la referencia atributiva o indeterminada, el estar referidos a objetos marca un espectro amplio de objetualidad representativa tal como concluíamos en el apartado *Acerca de la lógica de los signos*. Solo que aquí el énfasis está puesto en lo que vale para un objeto. Y esto no debe cumplir necesariamente con las partes componentes que podamos llegar a destacar, nuestras referencias nunca son parciales, estas participan en relaciones ideales que suscitan modos vivenciar un objeto y, por ende, de aprehenderlo de manera plena como tal. No hay que perder de vista que un significado es un momento de determinación del objeto que intenta valer como su unidad ideal, en este sentido, cabe decir que los significados no se presentan de manera arbitraria, corresponden justo a un nexo de complementariedad que ha de ser estimado desde la objetualidad experimentada. Tal como hemos dicho líneas más arriba, los significados se “comportan” en el representar de acuerdo con la relación que se da con el objeto y este, en su función de referente,

¹⁷⁸ *Ibíd.*, 181.

incentiva y delimita la unidad de significación total que ha de valer para lo que comúnmente entendemos por “representar el objeto”.

Es sumamente enriquecedor ver como Husserl presenta un gran interés, desde por lo menos una década previa a la publicación de las *Investigaciones lógicas*, en la relación existente entre lo que comprende las leyes ideales y los conceptos de las ciencias y lo que intuitivamente se vive respecto al conocimiento que representan dichas ciencias. Nos hemos enfocado en los elementos en los que se estructura el acto de conocimiento, así como de su contenido. Con esto, ha quedado como tema la necesidad de una claridad sobre lo que entendemos como representación, no solo en el sentido de su determinación ontológica como lo es el ser de las cosas, sino lo que está en juego en esta mención de su ser. Desde el punto de vista de lo identitario podemos hablar de un uso impropio del sentido objetual en el curso efectivo de su experiencia, pero es este uso el que nos debe interesar. Tal como ha sido aludido en estos escritos, queda todavía por dar “claridad y distinción” a los enigmas de cómo nos entregamos a la experiencia óptica de las cosas de modo que alumbramos la fuente de la que brota el concepto ontológico universal. Hemos parafraseado y modificado deliberadamente palabras de Husserl en las que se asienta la necesidad de unas investigaciones fenomenológicas, a las que le pertenecen consideraciones pertenecientes:

a la esfera más amplia de una teoría objetiva del conocimiento y –en íntima conexión con ésta– de una *fenomenología* [A: puramente descriptiva / B: pura] de las vivencias del pensamiento y del conocimiento. Esta, [...] se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia¹⁷⁹

La fenomenología, continúa diciendo Husserl, expresa *descriptivamente* lo aprehendido directamente en la intuición esencial, que no es otra cosa que el intender significativo del que hemos hablado. De la distinción del contenido y su objeto en cuestión, queda por determinar aquella unidad que se asume desde las múltiples vivencias, y su correspondiente contenido, que valen para un objeto; la que para el momento de redacción del segundo volumen de *IL* es denominada *unidad fenomenológica*. Las indagatorias de las que nos hemos ocupado se retoman aquí en el preludio de esta obra de 1901, abogando por una aclaración más sistemática de lo que ahora se expresa como *análisis fenomenológico*. Lo fenomenológico se desprende de la aclaración

¹⁷⁹ A partir de partir de aquí, señalaremos las distinciones pertinentes respecto a la primera y segunda edición del tomo II de las *Investigaciones lógicas*. Marcaremos en nuestras citas con ‘A’ y ‘B’ respectivamente los cambios en la redacción que pudiera haber. Husserl, *Investigaciones lógicas I*, §1, 216. [Hua XIX/1 A4 / B2]

epistemológica que tiene que ver con el giro noemático que hemos mencionado previamente, aquí se busca hacer hincapié en la operatividad cognoscente del acto intencional que hace de la verdad en su unidad una experiencia particular. No es difícil entender a estas alturas que de lo que se trata aquí es de los modos en que se manifiesta lo objetual, irreductible al “es” de la identidad que se presenta como contenido modificado. Se trata entonces del sentido fenoménico de los objetos, en su primigenia forma de darse vivencialmente en el acto.

Queda todavía por aclarar cómo es que el ‘fenómeno’ [*Phänomen*] se articula en el constructo metódico de Husserl donde impera la expresión ‘fenomenología’ [*Phänomenologie*]. Por ahora, baste para ubicarnos al respecto, lo que hemos analizado de la psicología descriptiva de Brentano, donde se antepone la presentación de un objeto como parte de un acto intencional subjetivo.¹⁸⁰ La aclaración epistemológica tiene que ver con la posibilidad del conocimiento ahora puede ser circunscrita a la multiplicidad de significados en las que se manifiesta un objeto como mentado. Y es aquí donde entra el carácter descriptivo, pues si de lo que se trata ahora es hacer ver cómo lo que se muestra en las vivencias es válido para la referencia objetual susceptible de universalidad dados los nexos significativos que puede complementarlo, entonces un análisis de lo objetivo como la aclaración lógica de su contenido poco tiene que hacer aquí. El propósito de una aclaración debe enfocarse en “describir la situación objetiva inmediata, en que lo específico se nos hace consciente”¹⁸¹. La descripción debe atender el contenido esencialmente inmanente de la conciencia que intente al objeto como lo universalmente dispuesto, pero en tanto inmanente, no representa un análisis objetivo sino uno propiamente fenomenológico, el cual puede ser definido como el análisis de los actos de significar que se limitan a interpretar en sus objetos.¹⁸²

En resumen, podemos decir que el análisis fenomenológico ha de reflexionar sobre estas unidades válidas del pensamiento, retrotrayéndose a la experiencia intuitiva interpretativa. Una verdadera aclaración epistemológica no versa sobre los objetos del conocimiento ni por el contenido que ha de representar su unidad ideal, sino de los actos mismos del conocimiento, estos deben convertirse

¹⁸⁰ Tal acto intencional puede ser considerado como proto-fenomenológico en la medida en que lo que se aparece es *experimentado* objetualmente en la conciencia: “No tenemos derecho a creer que los objetos de la llamada percepción externa también existan verdaderamente tal como se nos aparecen. Ciertamente, se puede comprobar que no existen fuera de nosotros. Son, en oposición a lo que real y verdaderamente es, meros fenómenos.” Brentano, *Psicología...*, 28.

¹⁸¹ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, II, §6, 305. [Hua XIX/1 A120 / B120]

¹⁸² Cf. *Ibíd.*, 306. [A120 / B121]

en objetos de estudio, pues es aquí donde sucede la posibilidad del conocimiento, en las vivencias que versan sobre intuiciones que buscan cumplirse en la evidencia de su mención significativa. Si bien los textos que hemos tratado aquí representan el interés ya filosófico por cuestiones fundamentales epistemológicas, no es hasta *IL* en la que se destaca una teoría fenomenológica en la que este interés exige la aclaración de la esencialidad de las vivencias de una forma mucho más sistemática. Y esta solo es posible si se coloca como tema central de estas investigaciones la estructura intencional de la conciencia:

Detenida indagación exige no solo el [A: contenido fenomenológico, es decir, puramente descriptivo / B: propio contenido esencial] de las vivencias expresivas, sino también su contenido [A: *objetivo* / B: *intencional*], el sentido ideal de su intención objetiva, es decir la unidad de la significación y la unidad del objeto. Pero sobre todo exige detenida indagación la relación entre ambas partes, el modo (al pronto enigmático) cómo una misma vivencia puede tener un contenido en doble sentido; cómo una vivencia, además de su contenido propio [A: actual / B: real], puede y debe tener un contenido ideal, intencional.¹⁸³

¹⁸³ *Ibíd.*, I, §5, 225. [A16 / B16]

3 Actos de conciencia intencional y la experiencia ontológica de los objetos

Si, como hemos dicho, el interés por la dimensión cognitiva de la conciencia tiene que ver fundamentalmente con la experiencia subjetiva de los objetos, entonces el retroceso tiene que ver más con los actos de conciencia que con la contraparte objetual. Queda, así como tema prioritario el análisis de los actos objetivadores en donde algo se da o aparece. Esto no quiere decir que los objetos se reduzcan a la función de los actos, pues ello solo caería en un nuevo tipo de psicologismo. De lo que se trata es justamente entender la relación de los objetos con dichos actos y, en consecuencia, poder entender la relación entre el acto de conocer y el objeto del conocimiento.

Es necesario, de igual modo, comprender y describir la estructura de dichos actos de conciencia, pues no basta con la mera identificación con lo psíquico en general. Hay aquí una operatividad distinguida en la intencionalidad que da pie a un “planteamiento, nuevo, que pretende superar el empleo acrítico de las realidades tradicionalmente definidas como son lo psíquico, la conciencia, la trama de las vivencias o la razón.”¹⁸⁴ En este sentido, no debemos entender a la conciencia ni a lo psíquico en su componente intencional, sino que la intencionalidad se posiciona como la estructura misma que esta de base para todo acto objetivador en tanto que toda experiencia se caracteriza por ser conciencia de algo al poseer una dirección objetual. Los actos vienen a identificarse con esta experiencia intencional de tal modo que podemos decir que son momentos indistintos, permitiéndonos negar cualquier tipo de caracterización que nos lleve a pensar que los actos son una especie de actividad. Así, lo que debe estar al pie de los análisis fenomenológicos tiene que ver con los actos mismos en tanto operatividad intencional, anteponiéndose a toda mención de objetos propia de un interés epistemológico:

Al intuir, pensar, ponderar teóricamente objetos, poniéndolos como realidades en unas y otras modalidades del ser, no son objetos los que debemos proponer a nuestro interés teórico [...] sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teórica; [...] analizarlos según su esencia, describirlos, hacerlos objetos de un pensar empírico o ideatorio.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Heidegger, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, 70.

¹⁸⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, §3, 221. [Hua XIX/1 A10]

El análisis de la estructura de la conciencia que hemos definido como necesario para una aclaración epistemológica, tiene que ver fundamentalmente con el análisis de los actos intencionales que han de exponer los elementos en cuestión que la definen. De aquí se desprenden asuntos que tienen que ver con el carácter constituyente de objetividad propios de las “expresiones que nombren lo intencional en esos actos”¹⁸⁶ como lo son el concepto de intuición o el ya mencionado problemático concepto representación, a los que le van naturalmente dificultades propias estrechamente ligadas a la diferenciación que Husserl intenta establecer entre acto, contenido y objeto intencional.

Como anticipábamos líneas más arriba, lo que nos ocupa es el análisis propiamente fenomenológico de las vivencias en la medida en que estas comprenden el origen intuitivo de toda unidad del pensamiento que posibilita el conocimiento. Nuestro énfasis apunta a la teoría intencional que Husserl presenta aquí como estructura fundamental del intuir. Es en el retorno a las vivencias intencionales en que el enigma ontológico de su posibilidad subjetiva adquiere sentido en el acto de presentar intencionalmente un objeto. Todo tema de identidad objetiva puede articularse en términos fenomenológicos de *presentación*. Si desde un principio hemos puesto como problema el origen y fundamentación del ser que ha de valer para un conocimiento científico, esto solo puede ser clarificado en el análisis del carácter intencional de los actos a los que le corresponden una experiencia de lo que *es* desde la que, consecuentemente, puede desprenderse la propia experiencia de su identidad.

Husserl formula su teoría intencional principalmente en la Primera, Quinta y Sexta investigación de las *Investigaciones lógicas*. La primera aborda el tema de la relación entre los actos expresivos y la significación, en lo que comúnmente se conoce como su teoría del significado. La quinta comprende el análisis y definición propios de los actos intencionales, así como de los momentos que los constituyen. La sexta investigación es extensa, pero lo que nos interesa destacar es el cumplimiento de los actos intencionales en tanto que vivencia de la verdad como evidencia, así como la formulación del concepto de intuición categorial y las consecuentes consideraciones ontológicas.

¹⁸⁶ *Ibíd.*, 222. [Hua XIX/1 A11 / B11]

3.1 De la multivocidad de la expresión y la unidad del significado

3.1.1 *Expresión y sentido*

Tal como como Husserl adelantaba en los escritos previos a las *Investigaciones*, nos hallamos ante un problema en la posibilidad de mentar y hacer referencia a algo objetivo de manera multívoca. Tal mención busca “manifestarse acerca de algo”, por lo que solo resulta importante para nosotros una función de comunicabilidad consistente tal como lo es la del discurso. En el discurso uno expresa un sentido mediante signos o de manera vocal. Si bien entendemos como un todo en el expresar la palabra que comunica un sentido, lo que nos interesa aquí y puede definir a la expresión es el *acto de dar sentido*, mientras que todo tipo de enunciación signitativa cumple solo la función de notificar el sentido. Aquí ocurre una manifestación única del sentido que se anima ser entendido mediante el signo verbal o físico. Husserl distingue dos clases de actos, por un lado, el acto de dar sentido y, por el otro, los actos de cumplir sentido, que no es otra cosa que la referencia plena del objeto al que se ha apuntado en el sentido:

La función de la palabra o, mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado <<en>> la intención de éste, [...] empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección.¹⁸⁷

Lo esencial radica en el dirigirse a las cosas mismas desde la fusión de dichos actos. El referente objetual manifestado sostiene cierta unidad de intención significativa mostrándose como el elemento fenomenológico de la expresión en tanto que pueden definirse como los actos *de mención* que hacen de los objetos lo que son para nosotros en tanto unidades mentadas.¹⁸⁸ Pero dichas unidades aun guardan la multivocidad que caracteriza al mero acto de sentido. La relación con los objetos debe dar pie a una consideración objetiva o ideal que escape de la contingencia subjetiva en donde la expresión se modifique de tal modo que venga a ser el referente mismo de objetividad que enuncia la objetividad misma, como sería el caso, por ejemplo, de todas las expresiones de la geometría. No obstante, lo que ahora es importante distinguir en las expresiones subjetivas es justamente lo que Husserl le criticaba de Twardowski, a saber, la confusión entre contenido (significación) y objeto, entre lo que se dice y acerca de lo cual se dice.

¹⁸⁷ *Investigaciones lógicas I*, I, §10, 244. [Hua XIX/1 A40 / B40]

¹⁸⁸ Cf. *Ibíd.*, 245-246 [A42 / B42]

A la expresión le es de suyo esencialmente ser una significación en tanto que referencia a un objeto, cumpliendo dicha función en los diversos modos de darse tal expresión. Si bien esto implica un amplio espectro de intención significativa, ésta como tal, no cumple la intención objetivante; para que pueda darse un cumplimiento significativo es necesario el correlato ideal de un objeto dado como tal. Husserl entiende este nivel de cumplimiento como *sentido impletivo*, donde efectivamente se dé una objetividad mentada; todo modo de significación se apoya de tal sentido en la medida en que debe darse en un objeto *uno*, nominalmente expresado como correlato ideal. De lo multívoco debe comprenderse el *contenido* en el que se ubican las distintas formas intelectuales de referencia, mientras que el *objeto* es el punto referencial que ha de coincidir con lo mentado intencionalmente:

En la unidad de cumplimiento <<coincide>> este contenido impletivo con aquel contenido intencional; de manera que, en la vivencia de esa unidad de coincidencia, el objeto de intención, siendo al mismo tiempo <<dado>>, no está como duplicado ante nosotros, sino sólo como *uno*.¹⁸⁹

Aquí es importante señalar que en el cumplimiento se emparejan dos contenidos, el de la expresión y el del objeto, uno subjetivo y el otro objetivo. Podemos identificar el primero como lo esencial de la significación en tanto que correlato intencional, no obstante, puede ocurrir un modo intencional de dirigirse en sentido ideal o impletivo haciendo menos clara la distinción entre los tipos de contenido objetual. Pero algo es seguro aquí, el carácter intencional pone de relieve todo sentido de referencia a un objeto y, como tal, muestra las posibilidades de cumplimiento de acuerdo con la compatibilidad o incompatibilidad de una potencial significación impletiva. Cabe decir, que esto no nulifica la función objetivadora de la intencionalidad en la que es posible mentar, por ejemplo, objetos inexistentes o absurdos.

En la sección anterior, se adelantaba la crítica de Husserl sobre aquella interpretación de que el contenido que mienta puede ser homologado con la imagen del objeto en cuestión. El objeto mentado se reduce como tal a la representación que ha de ser equiparable a su nombramiento. Pero resulta problemático pensar este tipo de representación en los casos en las que no contamos directamente con un objeto o que, este, guarde en sí una contradicción. El sentido no puede reducirse a una imagen del nombre, aquel tiene que ver con la *significación intencional* ya sea que esta ejerza una función actual de conocimiento o no; y con esto no solo hablamos de intenciones

¹⁸⁹ *Ibíd.* I, § 14, 252. [A51 / B51]

que pueda cumplirse intuitivamente sino también de aquellas que se dan de manera imperfecta o remota. Como vimos, a una expresión esencialmente le corresponde un momento de notificación, pero no del nombre representado, sino de lo nombrado, es decir, del sentido del nombre. Desde el punto de vista de la función cognoscitiva, aquí entrarían elementos de los que no contamos con una imagen y operan eficazmente con un sentido claro en la vivencia de un acto de significación:

No creemos de ninguna manera que, cuando comprendemos símbolos sin el apoyo de imágenes concomitantes, exista el símbolo solo; ahí está además la comprensión, vivencia de un acto peculiar, que se refiere a la expresión, dándole luz, prestándole significación y con ella referencia objetiva.

Con lo que Husserl concluye:

Así, pues, en el carácter de acto que da sentido –carácter que es diferente, según que el interés se dirija al signo sensible o al objeto representado mediante el signo – es en donde reside la significación.”¹⁹⁰

Un acto significativo se distingue por su carácter intencional donde hay al menos un componente de “acto objetivante” al que va dirigido dicho acto.¹⁹¹ Los signos, por su parte, pueden cumplir dicho carácter en cuanto adquieren una función significativa que se constituye según sea el caso en el que se ven inmersos. Estos adquieren sentido según “las reglas del juego” y, por tanto, son equívocos. La condición significativa de los signos está atada al carácter del acto, este es el que les da su especificidad y valen como aprehensiones objetivadoras al no limitarse a su materialidad, comprendiendo de manera eficaz en todo momento la mención significativa. Ahora bien, podemos decir que en todo acto existe un componente de aprehensión objetivadora que remite a un sentido que ha de ser comprendido o interpretado, en el caso de los signos existe ya una indicación que orienta manteniendo una relación de afinidad con lo comprendido. No obstante, si tomamos en cuenta las aprehensiones en las que se constituye una representación intuitiva el asunto cambia considerablemente. Aquí no hay elementos previos que comprendan de antemano cierto carácter intencional, en estas situaciones nos encontramos con complejos de sensaciones vividas que como tales no indican una mención, “son pura y simplemente vividas, pero carecen de toda *interpretación*”.¹⁹² La significación y el signo tiene que ver con expresiones y nada más.

¹⁹⁰ *Ibid.* I, §18, 262. [A66 / B66]

¹⁹¹ Cf. Mohanty, *The philosophy of Edmund Husserl*, 90.

¹⁹² Husserl, *Investigaciones lógicas I*, I, §23, 268. [Hua XIX/1 A75 / B75]

En las aprehensiones intuitivas las sensaciones no son elementos susceptibles de interpretación, no se trata de un acto composicional en los que paulatinamente se nos vaya indicando un objeto como tal, esto ya lo indicaba Brentano. El objeto percibido aparece dado en cierto carácter de acto que envuelve y anima todo el complejo de sensaciones vividas, desempeñando la función notificativa de constatar la realización del percibir, representar, juzgar, etc.¹⁹³ En efecto, puede suceder un análisis del contenido de un acto del que se obtenga el material constructivo análogo de lo que es representado, pero ello no se desprende de cierta cualidad sensitiva vivenciada. Los signos, en tanto expresiones, “presentan” una primera aprehensión interpretativa, y en su orientación intencional dicen más de lo que materialmente es vivido. De esta manera se funda una segunda aprehensión a la que le corresponde la mención objetivante propiamente dicha. Podemos decir que todo acto intiende hacia un objeto en virtud del significado que proporciona tal o cual signo intuido.

3.1.2 Significación y unidad intencional

Pues bien, al acto de significar le corresponde esencialmente una mención que distingue una objetividad frente a la multivocidad expresiva de la misma. Se trata, como hemos dicho, de un contenido en un doble carácter que va de los actos del significar a las significaciones ideales unitarias. Aquí Husserl pone el peso específico en las posibilidades que presentan los objetos mismos, no desde el punto de vista de la exterioridad, sino desde lo determinante objetivo que ha de poder expresarse. Que de la multivocidad se siga la univocidad ideal obedece a que toda aprehensión objetivadora viene determinando las expresiones que valen para ella. Todo lo que es susceptible de conocerse mantiene en sí un determinado contenido que sirve de base para el contenido subjetivo que permita ejecutarse, siempre y cuando no trasgreda la unidad significativa objetiva. El investigador, dice Husserl: “vive en sí mismo toda suerte de actos subjetivos; pero lo que unitariamente él piensa y una son conceptos y proposiciones, con sus referencias objetivas. A los enlaces subjetivos de los pensamientos corresponde una unidad de significación, que es lo que es”.¹⁹⁴ Y dicha referencia objetiva vale en tanto que el objeto proporciona esta intelección, no es algo que se construya en el pensamiento, tal como lo indicaría un modelo psicologista. En este sentido, toda operación lógica depende fundamentalmente de la conexión entre significación y

¹⁹³ Cf. Heidegger, *Prolegómenos...*, 81.

¹⁹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, I, §29, 282. [Hua XIX/1 A94 / B94]

objeto: “Si, pues, hablamos en plural de *categorías lógicas*, solo puede tratarse de puras especies, que se distinguen *a priori* dentro del género de la *significación*; o de formas correlativamente conexas de *la objetividad como tal, categorialmente aprehendida*.”¹⁹⁵ Queda entonces examinar dicha conexión entre significación y objeto en su origen propiamente fenomenológico en donde “lo “lógico” en general se “efectúa” (“encarna”, realiza) en vivencias individuales de un género particular: las “expresiones”.”¹⁹⁶

El sentido objetivo de toda significación se enraíza en el contenido de esta, el cual representa una *unidad intencional* exenta de la relativa contingencia de las vivencias subjetivas. Como unidad no es parte real [*reell*] del acto que intiende a la correspondiente comprensión. No obstante, no puede estar totalmente eximido de los elementos sensibles de la vivencia ni de los actos interpretativos que lo acompañan. El énfasis recae en la misma unidad que vive la expresión como acto intencional, la significación dirige, por así decirlo, la objetividad; “corresponde realmente a algo determinado”. Como adelantábamos líneas arriba, este algo objetivo provee la multivocidad del contenido y hace que toda vivencia subjetiva sea dada como vivencia de significación, pero no es nunca la significación misma. Esta le corresponde más a *lo que es*, aquello con la suficiente unidad como para mantenerse como *lo mismo*. Pero aquí todavía falta examinar una cuestión fundamental que ha de servir para posicionarse de manera segura, esto es, la evidencia. Lo que ha de servir por ahora es que todo acto significativo que tienda a su cumplimiento necesariamente debe de percibir claramente lo significado: “veo intelectivamente que lo que en la citada proposición miento o –si la oigo– aprehendo como su significación, *es idénticamente lo que es*, piense yo y exista y existan en general personas y actos pensantes, o no.”¹⁹⁷

La identidad que se muestra en la significación es la identidad de la especie, y esta opera como valor límite ideal y ha de dar crédito a aquello que subjetivamente se vive en el acto de significar. Así, los actos se muestran como lo que es vivido intencionalmente como caso singular del sentido objetual percibido y, este, no es el resultado de una forma abstractiva de presentación, vale como el objeto concreto al cual le va una mención ideal de su ser desde el punto de vista de lo meramente mentado: “su idealidad es la de la <<unidad de la multiplicidad>> [*Einheit in der*

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 283. [A96 / B95]

¹⁹⁶ Rizo-Patrón, *Entre la inmanencia y la cosa misma*, *Arete. Vol. III, No. 1*, 115.

¹⁹⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, I, §31, 287. [Hua XIX/1 A100 / B100]

Mannigfaltigkeit].”¹⁹⁸ No es que sea la especie misma lo que se mienta, es el objeto, que justamente la posibilita. Solo un objeto tiene la condición de poder ser mentado de distintas maneras, las significaciones son unas y las mismas, aún en la multivocidad de la que son parte.

Las significaciones como notas ideales valen como especies de los momentos constitutivos de su individualidad. Sin embargo, aquellas especies no existen realmente; no se hayan en el contenido intencional que tiende a la intuición concreta de la objetualidad. El objeto es válido tal y como aparece en la vivencia concreta, así como todos los elementos o propiedades que han de manifestarse aperceptivamente como lo que se da en la más íntima compenetración mutua de la unidad intencional en lo que efectivamente se percibe de manera determinada de este o aquel modo. Dada esta fundamental característica intencional, no es posible experimentar la especie como tal, solo sus momentos particulares:

El color no está en lo coloreado, ni la forma en lo formado, sino que no hay, en verdad, otra cosa que aquellos círculos de semejanza, a los que el objeto se incorpora, [...] disposiciones inconscientes o procesos psíquicos imperceptibles, que son estimulados –o puestos en escena– por la intuición.¹⁹⁹

No obstante, guardan una relación significativa esencial:

La significación mantiene, pues, con los actos de significar la misma relación que, por ejemplo, la especie rojo con las rayas que veo en este papel, rayas que <<tienen>> todas ese mismo rojo. Cada raya tiene [...] su rojo individual, es decir, su *caso singular* de esa especie cromática²⁰⁰

Tenemos entonces un contenido propio de la experiencia intencional y, por tanto, componente real del acto. Así mismo, el contenido de lo que efectivamente se percibe, como correlato que acompaña al acto y lo eleva al terreno de la objetividad. De la expresión y el significado podemos diferenciar ambos contenidos, lo que hace que una expresión cumpla su intención notificativa es precisamente el significado operando como contenido ideal no real a partir del referente intencional unitario. Como vimos, la teoría fenomenológica de lo significativo no se preocupa por el significado como tal, sino del sentido objetual que se constituye en él. Vemos que todo intender por más simple que sea, como lo es todo acto perceptivo, debe antemano orientarse

¹⁹⁸ *Ibíd.*, I, §32, 289. [A102/ B102]

¹⁹⁹ *Ibíd.*, II, §36, 361. [A192 / B194]

²⁰⁰ *Ibíd.*, I, §31, 288. [A101 / B101]

interpretativamente hacia los objetos, solo así es posible una relación de cumplimiento entre la significación y el objeto.

La unidad intencional se alcanza cuando dos aprehensiones se ensamblan y muestran el objeto desde su mención subjetiva. El objeto es intentido de cierta manera, constituyéndose un sentido de este: “el objeto, como tal, se presenta, se juzga, se desea, etc. [...] Tal sentido, por su propia naturaleza, puede ser “expresado” – es decir, transformado en un significado conceptual de un acto de habla.”²⁰¹ Aún queda analizar a detalle esta experiencia de lo significativo a la luz del contenido de los actos, en tanto que podamos distinguir en ellos lo propiamente intencional, a saber, la dirección a algo, tratando sobre algo.²⁰²

3.2 Vivencias intencionales y contenido representativo

En la primera investigación Husserl ha puesto el énfasis en los actos de significar, y como estos hallaban su origen en las vivencias subjetivas que hacen mención de una objetualidad concreta. Toda intención significativa que ha de tender hacia una aprehensión objetivante, necesariamente o, mejor dicho, en una condición óptima, debe encontrar su cumplimiento en la vivencia intuitiva y sus momentos sensibles aperceptivos. Cuando hablábamos del “ver” intelectual, este puede sintetizar el modo en que una significación tiene ante sí lo que es en su unidad como el correlato intencional que se presenta en una amplia experiencia perceptiva. Uno percibe solo cosas en el contenido representativo que maneja todo acto significativo. Dicho contenido solo ha de corresponder al modo en que un objeto nos es dado, destacando el carácter plurivalente de la mención. Sin embargo, el asunto puede volverse confuso si pensamos que la diferencia ha de sustentarse en la relación perceptiva que ha de mostrar el objeto en su condición sensitiva aperceptiva como lo ha de suponer un cumplimiento intuitivo.

Con todo, es necesario un análisis de los actos significativos para ver de qué manera ha de operar esta plurivalencia del contenido que se vive de tal o cual modo, con el fin de responder a la cuestión del origen de la significación de manera más profunda en tanto que tiene que ver también con el modo en que se ha de cumplir lo intencionado. Hemos referido en variadas ocasiones que la característica propiamente fenomenológica está concentrada en el estatuto de las vivencias, y ello debe ser visto respecto al carácter de acto y el contenido del acto en el que se ha de ponderar la

²⁰¹ Mohanty, *The philosophy of Edmund Husserl*, 104.

²⁰² Cf. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, 23.

experiencia de los objetos de manera intencional: “Las vivencias del significar son *actos*, y lo significativo de cada acto particular reside justamente en [A: el *carácter de acto* / B: la *vivencia de acto*] y no en el objeto, y reside en lo que hace de ella una vivencia *intencional*, <<dirigida>> a objetos.”²⁰³ Veremos si el análisis de las vivencias en tanto actos intencionales puede proporcionar la suficiente claridad respecto a los criterios fundamentales de cumplimiento en el que la intuición ha de destacar como forma preeminente de aquel.

3.2.1 *Unidad de conciencia intencional*

Pues bien, antes que nada, Husserl decide aclarar el término de conciencia al que le sobrevendrá la determinación intencional que distingue a toda experiencia que aquella tiene de las cosas. La intención de Husserl es alejarse de los conceptos modernos psicólogos de conciencia que tienen que ver principalmente con una interpretación en la que debe de hallarse un punto de apoyo al que todas las vivencias están referidas. Tenemos, en primer lugar, el concepto de conciencia referido a un yo empírico que representa la unidad que vive sus actos psíquicos en una relación causal con las cosas, se trata de aquel sentido en el que un yo entra en relación con el mundo elaborándose un contenido a partir de la experiencia fenoménica que se lleva a cabo. Podemos identificar esta interpretación de conciencia con lo que a grandes rasgos el empirismo defendía en lo referente a la experiencia de la identidad, la cual nunca es dada de manera directa a la conciencia de un yo. En segundo lugar, tenemos un concepto de conciencia de la que se habla de percepción interna. Dicho concepto apunta solo al contenido inmanente en el que un objeto se percibe de manera adecuada o evidente en su condición intramental o representativa. Aquí nos encontramos con la crítica de Husserl al sentido inmanente de los datos de la conciencia que Brentano y algunos de sus discípulos heredan del cartesianismo y defenderán a propósito del carácter atribuido al contenido intencional en el que es posible identificar el objeto. Como hemos visto, un contenido no puede ser al mismo tiempo su objeto en el acto de representarnos su imagen.

La conciencia no tiene que ver con un yo que dé cuenta de sí o de sus funciones en la experiencia de las cosas, ya sea que se trate de un percibir mental o uno fenoménico, no es que tengamos ante nosotros los elementos constituyentes en sí mismos de lo que cabe para la objetividad de una cosa. Con esto nos referimos a la experiencia de los datos que representan lo que es en la realidad formal

²⁰³ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, 473. [Hua XIX/1 A323 / B344]

que mienta cierta identidad o lo que Husserl entenderá como especie. Aun tratándose de un ejercicio inductivo como el de Descartes o de uno asociativo como el de Hume, el asunto implica una interpretación del curso de la conciencia donde: “Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación continua de sensaciones temporales, por decirlo así; cada fase actual del curso de la conciencia posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente”²⁰⁴

El contenido como dato objetivo intenta referirse a elementos reales, vividos como lo que son desde el punto de vista de sus nombres. Los momentos perceptivos no se identifican con aquello que puede ser mentado perceptivamente. Las vivencias tienen que ver con la experiencia directa del fenómeno como tal, aquí no hay, en sentido estricto, un objeto en su unidad experimentado ni la de sus propiedades: “El fenómeno de la cosa (la vivencia), no es la cosa aparente, la cosa que <<se halla frente>> a nosotros supuestamente en su propio ser. [...] Los fenómenos mismos no aparecen; son vividos.”²⁰⁵ De las sensaciones o de las propiedades no se sigue la objetividad, esta requiere de una referencia que solo un acto intencional puede dar. En este sentido tenemos que distinguir de lo percibido lo que en él es vivencia, y esto tiene que ver fundamentalmente en la distinción entre contenido real y el intencional.

En la experiencia o fenómeno de la cosa, nos encontramos con diversos componentes que entran en consideración desde el respectivo acto perceptual. Nos las vemos con el cambiante material sensitivo, el contenido que uno aprehende y se posiciona de un modo en una corriente de conciencia pero que no dice nada ni apunta a algo por sí misma. Dicho material es un componente real de la conciencia en cuanto a su descripción como algo que se vive y de lo que se ocupa fenoménicamente. La referencia objetivadora que se necesita para que un objeto aparezca como tal viene dada por ciertos actos en donde el ser de un objeto reside, donde algo aparece o es pensado como objeto. La base de toda toma de postura respecto a la conciencia y su contenido se encuentra en el hecho de que la aprehensión de lo que es ha de operar mediante actos que “traen a la conciencia objetos” y “se dirige” a ellos.²⁰⁶

²⁰⁴ En la primera versión de las *Investigaciones* este pasaje presenta otra redacción que pone la conciencia subjetiva del tiempo como una sombra de las “sensaciones del tiempo”, una forma omnipresente del instante o, mejor dicho, una forma de las vivencias coexistentes en un momento objetivo. *Ibíd.*, V, §6, 483-484. [A336 / B358]

²⁰⁵ *Ibíd.*, V, §2, 478. [A328 / B350]

²⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, V, §8, 486. [A343 / B362]

Es aquí donde presenta un tercer concepto de conciencia en el que se distinguen justamente la clase de actos intencionales o vivencias que no necesita de un yo que sustente una unidad de conciencia.²⁰⁷ A partir de lo anterior, hemos de diferenciar estos actos de aquellos que solo acompañan el sentido intencional como lo apercebido de cierto modo. Con esto, Husserl se plantea si todos los actos psíquicos son efectivamente intencionales, tal como Brentano defiende en su *Psicología* cuando dice que “todos los fenómenos psíquicos contienen en sí algo como objeto, aunque no todos de igual modo.”²⁰⁸ Pero es claro para Husserl que esto no es del todo así, hay elementos que por sí mismos no mientan ni refieren una objetividad y deben su sentido a los modos en que un acto se ocupa de ellos (si es que se lleva a cabo un acto). Y este es el punto clave que distingue a los actos, a saber, el sentido modal de dirigirse a un objeto: “Lo único importante para nosotros, y en que, por ende, nos fijamos, es que hay diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional, o, más brevemente, de la intención.”²⁰⁹ Existen especies y subespecies de intenciones que según sea el caso pueden edificarse una sobre otra, y el carácter descriptivo de una vivencia o acto se limita a este carácter modal. Pero qué contenido es el que vale para un acto intencional, si no es correcto pensar que la imagen representada de un objeto o de sus propiedades, es lo que hay que concebir en toda referencia objetual. Más aún, si tenemos en cuenta las reservas de Husserl respecto al concepto de representación que hemos expuesto en la sección anterior.

3.2.2 *El objeto intencional y su contenido*

Si tal como se recupera de la filosofía de Brentano: “nada puede ser juzgado, nada puede ser apetecido y nada puede esperado o temido si no es representado”²¹⁰, cómo debe entenderse entonces la representación de una situación objetual en tanto el acto de representársela. Si bien Brentano en su *Psicología descriptiva* intenta anteponer una condición objetual coexistente a la relación inmanente intencional de objetos, esta prevalece como lo realmente existente habitando internamente en la conciencia. Su ‘dirigirse a’ (de la conciencia) muestra la dirección de la

²⁰⁷ Será hasta los cursos de 1910/11 *Problemas fundamentales de la fenomenología* en los que Husserl empezará a introducir de manera formal el concepto de un Yo puro como referente de la conciencia en los análisis de la intersubjetividad. Tal concepto evolucionará y se distinguirá como fundamental para la fenomenología husserliana posterior, fungiendo como polo de identidad de la conciencia trascendental. Cf. Bernet, ¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto?, *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea*, 155-162.

²⁰⁸ Brentano, *Psicología...*, 114.

²⁰⁹ Husserl, V, §10, 491. [Hua XIX/1 A347 / B367]

²¹⁰ Brentano, *Psicología...*, 105.

percepción interna hacia el objeto que aún desde una perspectiva mereológica que solo distingue sus partes, el objeto es parte inmanente de la relación intencional.

Husserl por su parte, no ve en la vivencia la relación propia de la intención y lo intencionado: “no hay dos cosas que estén presentes [A: psicológicamente / B: en el modo de la vivencia] [...] solo hay presente una cosa, la vivencia intencional, cuyo carácter descriptivo esencial es justamente la intención respectiva.”²¹¹ En este nivel intencional, basta con que un objeto sea mentado modalmente, aun cuando este no exista o no se encuentre presente, y si existe, nada cambia dicho estado psíquico. Esto se ajusta del mismo modo al carácter animado de las sensaciones que se experimentan vivencialmente cuando decimos que vemos lo coloreado y no el color mismo.

Que las vivencias intencionales no son elementos compositibles también tiene que ver con la referencia yoica, tiene que quedar claro que lo único que distingue a la conciencia son las vivencias como unidad continua que identifica en ella tal o cual intención con su correspondiente material sensible. Las vivencias siguen teniendo la dirección objetual que expresa su intención, pero no son más que el medio diáfano que se “dispone” en su naturaleza relacional hacia una experiencia objetual y nada más. Es el mero tender y consecuentemente atender a los objetos en lo que prescribe el carácter modal que apunta. De los objetos intencionales propiamente dichos queda todavía ver qué clase de actos llevan a ellos.

Con todo, lo destacable aquí es el intento de desapegarse de la interpretación de los contenidos heredada de la modernidad que antepone siempre un sentido representacionista de los elementos que se nos hacen conscientes, de modo que parece que siempre nos las vemos con objetos cuando muchas veces no es el caso. No solo es que se trate de identificar el contenido con el objeto en el sentido nominal que puede representar una imagen, también se trata del ejercicio básico de pensar que todo contenido es posible dada la objetividad de su referencia. Cuando aperecimos distintos contenidos, estos no se evalúan y se identifican como los mismos dada la especie que representan; más bien, lo que sucede es que se da un modo de conciencia que vive el contenido como uno que vale potencialmente para un objeto percibido, pero esto no se reduce a la experiencia unívoca de lo que pareciera ser el contenido que distingue a un objeto en específico: “Son vividos, pues, contenidos muy diversos, y es percibido, sin embargo, el mismo objeto. Luego el contenido vivido,

²¹¹ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, V, §11, 495. [Hua XIX/1 A352 / B 372]

para hablar en general, no es el objeto percibido.”²¹² Que de esto sea posible llegar a una experiencia válida para un objeto en cuanto a la conciencia de su identidad, no repercute en lo más mínimo el hecho de que los contenidos no representan a sus objetos. Los contenidos son, como expresa Husserl: “vivencias que constituye[n] realmente la conciencia; la conciencia misma es la compleción de las vivencias. [...] Vivenciar es el <<mentar>> el mundo [*die Welt Meinen*]; pero el mundo mismo es el objeto intencional.”²¹³

Lo único que comprende una vivencia respecto a un objeto es el acto mismo de referencia, ya sea que de lo que se trate sea una aprehensión, interpretación o apercepción [*Auffassung, Deutung, Apperzeption*] en pos de una mención representativa como lo sería una intención perceptiva, memorativa, imaginativa, etc.²¹⁴ Sin embargo, no hay que tomar esto como si existiera una relación causal a la que luego le va el objeto. Del contenido que se ha de presentar como parte sensitiva no resulta nunca la captación de los objetos por más que puedan resultar ser momentos componentes de este. Del objeto, por ahora podemos decir que sigue tomándose en cuenta como intencional, desde los modos de mención que se presentan. Husserl insiste en esta diferenciación del contenido de un acto al conferirles a cada uno funciones propias, donde, por un lado, esta lo que tiene que ver propiamente con el sentido descriptivo de los componentes reales de una vivencia donde un análisis psicológico basta para resaltarlos. Por otro lado, tenemos el sentido intencional que ha de tomar en cuenta lo distintivo del contenido de acuerdo con su función. En este sentido, son tres conceptos de contenido intencional los que se distinguen, a saber, objeto intencional del acto, su materia intencional (a la que le viene esencialmente la cualidad intencional) y su esencia intencional.

Del objeto intencional simplemente debemos tener cuenta a este tal cual como es mentado, guardando en sí la unidad que lo define, como ya se ha mencionado en la primera Investigación. También vimos que vale para el objeto expresiones que se adecuen a dicha unidad, y esto también implica la posibilidad de darse un complejo de actos que vayan constituyendo la objetualidad intencionada. Esto se asemeja mucho a la unidad que defendía Brentano, la cual se presenta como una disposición psíquica que puede comprender uno o varios objetos intencionados, solo que aquí son los actos los que se empalman presentando una situación objetual mucho más compleja. Aquí

²¹² *Ibíd.*, V, §14, 501. [A361 / B382]

²¹³ *Ibíd.*, 504. [A365 / B386-87]

²¹⁴ *Cf. Ibíd.*, 503. [A364 / B385]

es justamente donde se comprende mejor el hecho de que un acto mienta más de lo que expresa, en la intencionalidad primaria pueden pasarse por alto múltiples combinaciones de actos simples fundamentantes del sentido unitario predominante:

Cuando formulamos normalmente una expresión *como tal*, no *vivimos* en los actos que constituyen la expresión como objeto físico; nuestro *interés* no se dirige a este objeto; vivimos en los actos que dan sentido, estamos *vueltos* exclusivamente hacia el objeto que aparece en ellos, hemos *puesto la vista* en él, lo *mentamos* en un sentido especial²¹⁵

El sentido tiene que ver justamente con el ocuparse del objeto, o mejor dicho de la situación objetual, pero siempre desde la experiencia intencional que posiciona la temática que distingue el curso de los actos o vivencias. Husserl pone como ejemplo el acto: “el cuchillo esta sobre la mesa”, donde el sentido objetual no es el cuchillo, ni la mesa sino la relación de posición que hay entre estos dos; la atención esta puesta sobre aquello que se juzga y no en sus componentes. Los objetos no son aquello representativo definiéndose como el simple contenido de estos, dados neutralmente como lo que son, sino que vienen constituyéndose en el acto mismo que atiende el contenido de manera intencional, esto es, de manera modal. Los objetos intencionales no pueden deslindarse del carácter de acto que los posiciona objetivamente al atender el sentido que los vincula a su expresión. Si dichos objetos han de ser coincidir con un contenido es por la simple razón de que sigue siendo parte del acto intencional que mienta algo, solo que este “*se torna objetivo* para nosotros” Los actos solo pueden trabajar con su contenido, y este, como hemos visto, no se reduce a la mera percepción de sus componentes reales, sino es aquella aprehensión animada que echa a andar la mención de sus expresiones en el sentido que ha de caracterizarse fundamentalmente como el de una experiencia objetual: “Si está presente esta vivencia, [A: en su plenitud psíquica y concreta / B: hállese implícito en su propia *esencia*], que quede *eo ipso* verificada la <<referencia intencional a un objeto>>, que haya *eo ipso* un objeto <<presente intencionalmente>>”.^{216 217}

²¹⁵ En ‘A’, la redacción varía ligeramente sin alterar el sentido de la cita. *Ibid.*, V, §19, 519. [A384 / B409]

²¹⁶ *Ibid.*, V, §11, 495. [A352 / B372]

²¹⁷ Ante la presencia intencional de un objeto, ha habido interpretaciones dispares sobre cómo debemos caracterizar dicho objeto respecto al contenido intencional que lo mienta. Cuando hablamos de un objeto intencional, este no debe identificarse en ningún caso con el contenido inmanente aun si el objeto no cuenta con un referente “real-trascendente”. Tal identificación ha sido hecha por críticos como Elisabeth Ströker cuando hablamos de representaciones sin objeto, pero entender esto así significaría estar de acuerdo con Twardowski en estos casos. Husserl niega rotundamente tal identificación, como trataremos de aclarar en lo subsiguiente, el objeto intencional cumple una función de referente al que le va un carácter modal de contenido. Cf. Rizo-Patrón, *Entre la inmanencia y la “cosa misma”, Arete. Vol. III, No. 1*, 134; Zahavi, *Husserl’s phenomenology*, 21-22.

3.2.3 *Cualidad, materia y esencia intencional*

Ahora bien, cabe otra distinción fundamental respecto al carácter general del acto, esta tiene que ver con su cualidad y su materia. Del contenido podemos decir que este se presenta modalmente de acuerdo con lo que se quiere denotar, lo que un acto quiere presentar ya sea de manera representativa, judicativa, afectiva, etc. En cada uno de estos actos se haya un contenido como materia de base que se utiliza para la mención de la especie de cualidad marcando así la relación intencional específica: “El contenido en el sentido de materia es un componente de la vivencia concreta, componente que ésta puede tener en común con actos de cualidad muy distinta.”²¹⁸ La materia, en este sentido, vale como la referencia objetiva que permanece para posibles actos, pero este no es nunca comparable con el objeto mismo, sigue perteneciendo al entramado intencional donde es indiferente “*qué sentido y con qué razón se hable de su <<ser>>, es indiferente que sea real o ideal, [...] el acto va “dirigido a él>>”*.”²¹⁹ No debe olvidarse nunca que aquí, todo contenido está al servicio del acto.

La relación entre una cualidad y una materia no debe entenderse como en el caso límite que se encuentra entre, por ejemplo, una expresión y su significado. Aquí no hay una relación esencial entre el contenido y los modos en que se presentan. La cualidad como especie tiene una posibilidad de variación independiente. Esta estructura de los actos describe solo los modos operatorios intencionales que hacen del contenido una referencia objetiva, “la cualidad, que caracteriza al acto, por ejemplo como representación o juicio, y la materia que presta la determinada dirección a un objeto, que hace, por ejemplo que la representación represente esta cosa y no otra.”²²⁰ Esta unión es fundamental porque representa básicamente la relación de lo uno y lo múltiple en un nivel intencional; el objeto es la unidad que se vive y está presente directamente desde su ser-percibido [*Wahrgenommenheit*] dado en el cómo de su ser-intendido.²²¹ No hay aquí un contenido que funja de mediador, como lo es en toda interpretación representacionalista; los actos, en su referencia intencional posibilitan esta presentación directa:

El objeto que se interpreta como una representación primero debe ser percibido. [...] Esta dirección es directa, es decir, no está mediada por ninguna representación mental. Por lo tanto, en lugar de

²¹⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, V, §20, 521. [Hua XIX/1 A387 / B411]

²¹⁹ *Ibíd.* [A387 / B412]

²²⁰ *Ibíd.*, 522. [A389 / B 414]

²²¹ Cf. Heidegger, *Prolegómenos...*, 61-62.

decir que experimentamos *representaciones*, se podría decir que nuestras experiencias son *presentacionales*, y que *presentan* el mundo teniendo ciertas características.²²²

Si bien Zahavi aquí hace referencia a los objetos reales en el mundo, creemos que esta definición funciona de igual manera para todo tipo de objetos, y en lo que respecta a la materia de los actos donde se fundan los objetos. La referencia intencional comprende esta aprehensión objetiva de la que la cualidad viene a determinarse en la presentación percibida. No puede haber un sentido de aprehensión sin estos momentos, de hecho, resultan ser inseparables en el acto, solo pueden ser distinguidos analíticamente. Y en la efectiva operación intencional constituyen la *esencia intencional* de un acto al representar cierta aprehensión como idéntica. Se trata de la misma referencia objetual al presentarse del mismo modo. No es que exactamente todos los elementos deban estar dispuestos de tal forma, los actos admiten cierto grado de variabilidad siempre y cuando la referencia sea la misma y no se altera esencialmente el aspecto considerado. La identidad de un objeto en su referencia intencional reside en esta esencia; la materia y la cualidad comprenden variabilidades de acuerdo con su función, pero en una experiencia efectiva, los objetos se presentan como los mismos en el curso de su ser-percibido. De ahí que una teoría de la imagen o de la representación resulte totalmente incompatible con el contenido intencional que presenta en los actos, aun cuando podemos hablar de la identidad de un objeto.²²³

3.2.4 *Cualidad representativa y modalidad*

Pues bien, de la materia base de aprehensión objetiva, queda todavía por aclarar su función constituyente en la que se presenta el objeto como tal. Decíamos que los actos presentan una situación objetual a la que se le pone una atención específica. Los objetos en cuestión se ofrecen ante tal atención y, digamos que, son susceptibles de mostrarse en la relación modal de la que son parte. Pero dichos objetos, en el sentido de la materia, puede pensarse como el momento objetivo al que le va sus posibles referencias, esto quiere decir que tenemos una referencia ponente del objeto mentado. Surge la cuestión de si este acto ponente o representativo es la base de todos los posibles actos modales o si tomamos en cuenta el carácter fundamentante de la materia sobre la

²²² Zahavi, *Husserl's phenomenology*, 19.

²²³ Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, V, Apéndice a 11 y 20, 528. [Hua XIX/1 A397 / B422-23]

cualidad,²²⁴ entonces parece ser que la identidad juega un papel más importante que el de la simple aprehensión.

Cuando Husserl habla de la materia desde la identidad se refiere a la representación base que puede servir a distintas esencias intencionales, no ve mayor dificultad al hablar de una y la misma cosa desde sentidos diferentes. Esto viene justificado desde la fundamental posición respecto a lo que un objeto es. No hablamos de objetos trascendentes ni incluso de inmanentes, no cayendo en el engaño de tal distinción; a estas alturas ya podemos determinar que ni es el contenido de la conciencia ni una cosa física que se aparece. Se descarta el argumento ontológico de que lo que es, es el ser real en sí que ha de definir la unidad de lo objetivo frente al ser pensado de la multiplicidad. Aquí el objeto es el objeto intencional, aun quedando por distinguir su condición ontológica: *“el objeto intencional de la representación es el mismo que su objeto real y –dado el caso– que su objeto exterior, y es un contrasentido distinguir entre ambos.”*²²⁵

La materia concebida en sí misma, puede llegar identificarse sin mayor problema como el acto ponente que tiene justamente la especie de cualidad representativa de la situación objetiva [*Sachverhalte*]. Podemos decir que la esencia intencional de un acto es ser ponente en la cualidad de representar un objeto. Ahora bien, cabe preguntar si esta representación en tanto cualidad puede ser homologada con la significación en el sentido impletivo o ideal que se busca en un cumplimiento cognoscitivo. Para Husserl este no es el caso, la cualidad representación es parte todavía del entretejimiento que componen una situación, es igual de susceptible a la modificación que la referencia intencional permite. Diríamos que una y otra representación tienen cualidades diferentes, y las primeras son fundamentantes de las segundas:

Estas [las representaciones significativas] tendrían que ser complejiones [A: entre / B: formadas por] el carácter (la cualidad) <<representación>> y un segundo carácter, de género distinto [...] dentro del primero toda diferencia en la referencia objetiva, sería el segundo el que introduciría ésta en la significación completa.²²⁶

Desde un punto de vista más analítico, la diferencia apunta entre una y otra representación al contenido, uno es en tanto materia y el otro en tanto objeto. No obstante, Husserl todavía advierte

²²⁴ Cf. *Ibíd.*, V, §20, 523. [Hua XIX/1 A390 / B415]

²²⁵ *Ibíd.*, V, Apéndice a 11 y 20, 529. [Hua XIX/1 B425]

²²⁶ *Ibíd.*, V, §24, 536. [A406 / B433]

de las posibles confusiones que pueden guardar estas distinciones ¿No acaso tenemos aquí una representación que media todos los actos aun en su caracterización intencional? Pensar que una representación funda por sí toda situación objetual deja totalmente de lado el carácter perceptivo, y en él la cualidad que no solo mienta de tal modo, sino que también tiene el “*belief*” de “*lo*” que es representado, juzgado, etc. Recordemos que una cualidad no tiene sentido sin la materia, y esta como objeto ya es asumida, por eso cuando decíamos en palabras de Zahavi que la percepción viene primero antes de cualquier cualidad representativa justo tiene que ver con el objeto que está para nosotros intencionalmente: “en todas [las percepciones] es completada por el carácter de *belief* la representación perceptiva fundamentante, cuya cualidad constituye la materia de la percepción.”²²⁷

Naturalmente, una creencia o *belief* no tiene una función cognoscitiva, solo de referencia, por tanto, puede modificarse en cualquier momento. Husserl presenta el ejemplo de la percepción de una dama, siendo esta la materia representativa, pero que, en un segundo momento, uno se da cuenta del error perceptivo al ver que se trata de una muñeca. Se encuentran en los dos momentos elementos intencionales identificables; la base de la materia ha cumplido en cada uno de los casos la aprehensión objetiva al fungir como el correlato de “*lo*” creído. Es la misma dama, con las mismas propiedades, solo que en un caso se presenta como realidad y, en el otro, como ficción. Y la diferencia no está en la percepción pues esta, para darse, solo necesita el estatus de *belief*.²²⁸ Es por eso, que de la materia no se sigue un carácter representacional en el papel clásico de contenido mediador, ni mucho menos del sentido objetivo de lo que es.²²⁹

El sentido de aprehensión objetiva de la materia nos resulta familiar cuando Husserl nos presenta el potencial acto de asentir o disentir sobre lo creído cuando en los escritos previos a las *Investigaciones* nos mencionaba la *asunción* de lo objetivo en tanto identidad. La base de lo representado en tanto cualidad le tiene que venir siempre la cualidad de mención, aquello que hace presente el objeto. Lo representado es así, tal como es, solo desde el acto de representación modal. También podría decirse que el acto primitivo de representación es reemplazado por otro que se ha de ser asentido [*Zustimmung*] como lo que efectivamente se dice del objeto en cuestión. No es solo

²²⁷ *Ibid.*, V, §27, 542. [A414 / B442]

²²⁸ *Cf.*, *Ibid.*, 543. [A415/ B444]

²²⁹ Lo mismo vale para los juicios, en ellos se nos hace objetiva una situación como existente. Aquí se presenta un creer judicativo en el que algo nos parece ser de este o aquel modo en un estado de convicción sólido. *Cf.*, *Ibid.*, V, §28, 544. [A416-17 / B445-56]

la referencia la que tiene que estar asumida, sino también el carácter modal de la situación. Si la percepción de una muñeca se muestra bajo la cualidad de la duda de si es o no una muñeca, la materia que representa la muñeca debe asentirse y vivirse en tal mención de la duda.

Ivana Anton Mlinar hace hincapié en el carácter modalizado que distingue a la materia, es decir el modo en que se constituye el sentido objetivo. En lo expuesto previamente, la materia era esta referencia objetiva que teníamos de base, idéntica a la que le van potencialmente toda cualidad pertinente. Pero también vimos que esta materia no es el sentido mismo de una representación impletiva ni de la imagen. Siguiendo esta misma pauta, debemos diferenciar el objeto tal como es intencionado del objeto que es intencionado.²³⁰ Anton trae a colación el ejemplo que usa Husserl en la primera Investigación cuando decimos “el vencedor de Jena” y “el vencido de Waterloo”, ambos cuentan con el mismo objeto intencionado, pero el modo es distinto. Y esto repercute también a la materia en el sentido en que se percibe, coincidiendo su carácter objetivo con el específico modo de mención, por tanto, la materia nunca puede identificarse con el objeto intencional. En los ejemplos, el objeto intencional es Napoleón, si bien en la materia también es el objeto, aquí se presenta no solo como la referencia, sino que responde a la mención específica en su “escorzada extensionalidad”, es decir, solo desde el límite que se ha presentado en su mención, el cual es suficiente para una referencia objetiva.²³¹

La cualidad, en su modalidad, ahora debe entenderse desde una forma de cumplimiento para con su materia. En el acto, la referencia intencional debe coincidir la modalización misma: “debemos *considerar el asentimiento como una vivencia de transición de una especie totalmente análoga al cumplimiento de una presunción, de una expectación, de una esperanza...*”.²³² Dicho cumplimiento también puede verse como “intención teleológica” que en el asentimiento busca expresar el modo en su plenitud, al querer traer a la presencia el objeto modalizado. Naturalmente, hay cualidades que exigen algo más que lo mentado para su cumplimiento, este tipo de requerimientos son parte ya del carácter intencional que ofrece la modalización de la materia en las posibilidades que señala como su plenitud posible.²³³ Tal como decíamos, la materia no puede concebirse aisladamente como mero contenido representativo, aquella “solo puede alcanzar

²³⁰ Cf., *Ibid.*, V, §17, 515. [A378 / B402]

²³¹ Cf. Anton, La evidencia en los Prolegómenos y las Investigaciones lógicas, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 11, 48-49.

²³² Husserl, *Investigaciones lógicas II*, V, §29, 547. [Hua XIX/1 A421 / B450]

²³³ Cf. Anton, La evidencia en los Prolegómenos..., *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 11, 50.

concreción, evidentemente, completándose con momentos que están definidos por ley mediante el género supremo: cualidad de acto.”^{234 235}

3.2.5 *Aprehensión identitaria*

Con lo dicho anteriormente, podemos ahora diferenciar dos conceptos de representación de acuerdo con su función. Una es propiamente un acto, como lo mero intencionado en la cualidad y, el otro, se vincula más con la materia. Este segundo sentido no debe interpretarse como lo que es en su identidad plena. La materia representa la situación objetiva en su carácter meramente intencional o, como hemos concluido, en su modalización. Sin embargo, no podemos dejar de lado el sentido que ha de ser cumplido como anticipación significativa; esto quiere decir que no podemos desentendernos de la referencia al ser de los objetos como la identidad a la que hacemos referencia. Porque una cosa es lo objetivo en el acto subjetivo vivido y otro el objeto en un sentido nominal o judicativo. Con lo que Husserl se pregunta si existe aquí otro tipo de representación que adecue a este último sentido.

De estas especies de cualidad simplemente queda decir que la aprehensión objetiva es distinta, aun cuando en líneas generales parezca que cumplen la misma función de destacar la situación. La función modal de lo intencionado puede verse en el aspecto gramatical que distingue sintácticamente, por ejemplo, un nombre de un juicio, no hay aquí una diferencia de representación, solo un acto modificado que se sirve de la base intencional y adquiere un nuevo sentido objetivo y una nueva esencia intencional. Esto no quiere decir que se erija una representación de lo uno del ser de un objeto, se trata más bien de una presentación objetiva de un modo distinto que al poner el énfasis en la objetividad misma cumple una función indicativa. Hay que tener en cuenta que este nuevo acto tiene de base otro acto primitivo que se define, en estricto sentido, como la referencia intencional misma y todo lo que ello implica en la definición fenomenológica del acto primigenio del percibir. Lo que nos lleva a concluir dos cosas, la primera, que toda situación objetiva se fundamenta en el acto de referencia modal de la circunstancia o

²³⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, V, §31, 551. [Hua XIX/1 A426 / B456]

²³⁵ Estos dos momentos de modalización anticipan la perspectiva del objeto intencional que se desarrollará en la filosofía de Husserl de años posteriores en donde se hará hincapié en el sentido o núcleo noemático donde se distingue el objeto en el marco de una multiplicidad de determinaciones o posibilidades que responde a un horizonte de modalidades propias del objeto. Empieza a advertirse aquí operativamente esta importante noción de horizonte. Cf. Anton, *La evidencia en los Prolegómenos...*, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 11, 50; Walton, *Intencionalidad y horizontidad*, 155-162.

momento objetivo percibido; segundo, la situación, puesta en el sentido del ser, es una modificación fundada, en su función preeminentemente cognoscitiva:

“*a priori* en todo modo plurirradial de conciencia fúndase la posibilidad (como posibilidad esencial <<ideal>>) de convertirse en la unirradial, en que la situación de hecho es <<representada>> u <<objetiva>> en el sentido estricto. [...] que el ser de la situación de hecho fundamentante *condiciona* el de la resultante.”²³⁶

La conversión sucede, como hemos visto, en la modificación de un acto primitivo en otro de una cualidad que se diferencia en su intención, pero conserva la familiaridad, en este caso, de tratarse de la aprehensión que dice algo de un objeto; en unos casos, tratase de sus particularidades, en otros, de su identidad. La materia presenta el contenido de mención modalizadamente, lo que implica que podamos tener distintas materias de un mismo objeto. No obstante, los actos con la cualidad de juzgar o nombrar tienen la peculiar distinción de hacer notar la objetividad misma en el modo en que se hace mención, es decir, la cualidad debe identificarse con la materia en estos actos modificantes. Al nombrar, el contenido se muestra como lo nombrado, la situación busca resaltar la aprehensión misma haciendo, al mismo tiempo, una conversión de la aprehensión de la identidad de la materia como lo sería el ejemplo que nos pone Husserl: la forma *S es P* en la modificación nominal *S, que es P*.²³⁷

Respecto a la representación que vale para cada acto, aquí se presenta una importante distinción, pues para Husserl un acto primitivo en el sentido que hemos venido manejando, realiza menciones de ser en el acto de aprehensión, ya sea en persona o intuitivamente en general. El carácter de *belief* se manifiesta en la mención de algo como existente, la referencia intencional tiene ante sí su objeto en la presentación de ciertas características. Por otro lado, los actos que ponen de manifiesto una objetividad ya sea que pueda existir o no el objeto intencionado; no hay necesidad de que formen parte del acto representacional percibido, funcionan como lo meramente representado sin posición alguna de realidad operando solo con la materia desde su posibilidad ideal. Hemos de distinguir aquí dos unidades diferentes, una estrictamente intencional y la otra ideal: “antítesis que

²³⁶ Husserl., *Investigaciones lógicas II*, V, §36, 565-566. [Hua XIX/1 A442-44 / B474-76]

²³⁷ Cf. *Ibíd.*, V, §37, 568. [A446 / B478]

ese impone aquí como verdaderamente radical es la existencia entre actos *sintéticos, plurirradiales pero unitarios*, y los actos que ponen o tienen meramente presente algo *en una sola tesis*.”²³⁸

Si bien en un acto sintético tenemos una unidad, esta parece desarrollarse en el curso de la aprehensión que se modifica, de ellas se desprenden las propiedades en cuanto a su especie que se vive en el matiz que las distingue. Se trata de una toma de posición intencional respecto al ser, que lo toma como lo que es en la respectiva forma de darse su objetividad. Al objeto intencional le va en sus posibilidades la nominalización que simplemente responde a su estatus de objeto como lo uno de la referencia o, lo que es lo mismo, su materia que lo identifica. Aquí no se da una modificación heterogénea que trasgreda radicalmente la base fundacional de representación en tanto ser-percibido.²³⁹ Finalmente, debemos decir que la multirradialidad tiene que ver también con la posibilidad de presentarse desde cualquier cualidad. Si hablamos de actos modificados cualitativamente, estos no deben cambiar su carácter ponente, esto es, su referencia intencional. A todo objeto le corresponde una representación en el sentido de la simple referencia, aun si es nominal. Con todo, toda modificación tiene que ver solamente con los actos en su carácter descriptivo que se expresa modalmente.

Ahora bien, cuando hablamos de una posibilidad ideal, el asunto tiene que ver más con la materia que, en su identidad como lo que es representado, le corresponde una representación que no toma posición sobre el ser. Lo que aquí se modifica es la creencia a la mera representación. El asunto ya no pasa únicamente por el contenido en su modificación intencional, es la vuelta a los actos aprehensivos mismos, de aquello que ha de disponerse en la materia como posible mención. Una mera representación es la constatación de la objetividad que se ha sido presentada en el acto ponente: “La mera representación de un deseo no es el correlato del deseo, sino de un acto ponente referente al mismo deseo; por ejemplo, de una *percepción* del deseo”.²⁴⁰ Podemos decir que toda notificación de objetividad descansa y fundamenta en la objetividad que le pertenece a la materia. La unidad sintética que forma parte de toda aprehensión objetiva representa la unidad del objeto

²³⁸ *Ibíd.*, V, §38, p. 570. [B481]

²³⁹ Las aprehensiones que destacan la objetividad misma de su referente comparten la clase homogénea de hacer mención de su ser. Una clase heterogénea a estos correspondería a aquellas que no toman posición respecto al ser, dejándolo indeciso, como lo sería la clase que comprende los actos volitivos. Cf. *Ibíd.*, 569. [A448 / B480]

²⁴⁰ *Ibíd.*, §39, 575. [A453-52 / B 489]

intencional a la que le van todas las formas objetivantes de la materia, volviéndose el correlato como *la materia única y tomada como un todo*.²⁴¹

Como materia, el objeto sigue siendo parte el entramado intencional del que es mención. El mero representar si bien intenta abstraer este contenido como el todo de la materia, no puede deslindarse del origen de la materia en su disposición operativa de aprehensión objetiva en el que se erige una unidad fundamentante de las unidades presentacionales de idealidad que, bajo el concepto de significación ideal, han representar a los objetos intencionales desde el carácter nominativo inherente a la materia del acto (o esencia intencional) con vistas a un interés lógico de fundamentación o de una lógica pura como la respectiva unidad de verdad:

es en actos donde el pensamiento se realiza, y donde hallan su *origen fenomenológico* sus “objetos” y las ideas generales cuyas leyes son aquellas de la “lógica pura”. Las unidades ideales de esta disciplina (las significaciones ideales) hallarán así su “manifestación” en la subjetividad, articulándose (“subordinándose”) a los “caracteres de acto” (a la esencia intencional).²⁴²

Ya en los *Prolegómenos* Husserl hace especial énfasis sobre la investigación del “origen” de los conceptos que no es otro que la “intelección de esencia” que hemos distinguido en esta primera parte. Toda justificación lógica de un concepto exige remontarse a los conceptos *primitivos* que hacen posible el conocimiento en el sentido objetivo más pleno. Los objetos en su idealidad aparecen indeterminados al no hallarse definidos por la singularidad de los actos subjetivos, “sino por la *forma* de las combinaciones a ellos adscritas.” Pero la crítica del conocimiento al que aboga Husserl pretende la aclaración de la posibilidad de la ciencia desde la idea de unidad dada en la percepción como lo creído y presente directamente para nosotros. De esta experiencia se abre la posibilidad de expresar lo que intuimos en lo percibido ya sea desde el acto objetivante base, así como de la representación modificada. Tenemos pues un carácter multívoco de la representación del que solo queda hablar de una experiencia ensanchada de la objetividad o, siendo más precisos aquí, de la objetualidad; porque la representación tiene que ver con objetos, objetos representantes constituidos desde ciertos actos.

La representación se comprende como una clase fundamental de acto objetivante (al que también le corresponde el posicionamiento nominal y proposicional desde la familiaridad de cualidad) que

²⁴¹ Cf., *Ibíd.*, V, §42, 580. [A461 / B496]

²⁴² Rizo-Patrón, Entre la inmanencia y la “cosa misma”, *Arete. Vol. III, No. 1*, 138.

manifiesta el sentido mismo de objeto desde la intencionalidad que lo destaca. Comprendiendo esto, nos es permitido hablar de un concepto primitivo de representación que tiene que ver con contenidos vividos “que experimentan en el acto de representar una aprehensión objetivante, y ayudan de este modo (sin tornarse ellos mismos objetivos) a que un objeto se nos torne representado.”²⁴³ La subordinación de las unidades ideales a los actos tiene como fundamento la distinción del contenido intencional tal como hemos expuesto aquí. El rasgo intencional que distingue a los actos presenta una forma de contenido dinámica que se adecua al carácter modal de las representaciones; por lo que no cabe hablar de un contenido separado de un acto, ni de una representación que homologa su objeto, aun si la atención se encuentra en la identidad, pues esta siempre responde a la unidad que se experimenta fenoménicamente.

3.3 Presentación identificativa y diferencia fenomenológica

En el análisis de los actos o vivencias intencionales se ha fijado el interés por las menciones primitivas que han de fundarse en la toma de posición específica respecto al ser que se presenta como percibido. Pero también planteamos la cuestión de qué tipo de cumplimiento ha de valer para un acto intencional cuando parece que la preeminencia se da en actos que han de suponer un cumplimiento intuitivo como lo sería en aquellos actos primitivos. Si bien Husserl pone como base estos actos representativos, no reduce la experiencia a estos y considera actos objetivantes idealmente posibles. Debemos tener en consideración las categorías significativas en tanto categorías objetivas, es decir, los conceptos estructurados tales como objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, etc. deben plantearse desde el punto de vista de una aprehensión objetiva intencional que ha manifestarse, de igual modo, en una materia estructurada.

Aún bajo el entendimiento de que dichas posibilidades se presentan como actos fundados, hay que plantear su justificación de manera más clara. La intelección de esencia ha de plantear la posibilidad de los conceptos desde la representación intuitiva de su esencia en una ideación adecuada. El contenido modificado de los fenómenos de la percepción plantea una nueva disposición objetiva, en la determinación de lo que hay de verdadero en ellos. Para este propósito es necesario un sentido de objetividad que se ajuste al nivel de mención que se dispone ahora desde un rasgo epistemológico de cumplimiento. Empero, si metodológicamente, Husserl ha hecho

²⁴³ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, V, §44, 586. [Hua XIX/1 A467 / B503]

hincapié en el análisis y descripción de los actos, el asunto pasa más por un ensanchamiento progresivo del método en la medida en que la experiencia objetiva sugiere la posibilidad de su ensanchamiento en la intuición de una ideación. Del carácter nominal inherente a la materia hay que distinguir, por un lado, su forma parcial y, si se quiere decir, inadecuada; por otra parte, su forma categorial, adecuada respecto al carácter impletivo que se ha de mostrarse como la unidad ideal, fundamental para todo interés lógico:

Hay que distinguir, por una parte, lo ideal de lo real, por ejemplo, la representación nominal, en sentido lógico-puro, de los *actos* en los cuales se [A: constituye / B: realiza]; y por otra parte, hay que distinguir las meras *intenciones significativas* de las [A: percepciones o imaginaciones / B: vivencias] que les da *cumplimiento* más o menos adecuado, esto es, de las representaciones en el sentido de intuiciones.²⁴⁴

La preeminencia de los actos representativos y sus modificaciones nominales y judicativas se da por el sentido ponente que los caracteriza. Pero podemos distinguir los niveles de objetividad de cada uno en la función notificativa que, como hemos visto, radica en la especificidad de la cualidad. Retomando la cuestión sobre el origen de la significación que en la primera Investigación quedaba atribuida a un ver intelectual, poco hemos dicho sobre los modos de cumplimiento que tienen que ver con la determinación y posicionamiento de un ser. Pues lo modificado no puede hallarse solo en la mención, si hablábamos del esclarecimiento del conocimiento para una correcta fundamentación de lógica, el problema tiene que pasar necesariamente por la experiencia del ser de los objetos que se tiene en todo acto intencional. Esta cuestión adquiere una mayor atención en la medida en que los actos o, “una clase de actos –los *objetivantes*– [...] tienen el carácter de *conocimiento*, de la *identificación*”.²⁴⁵ Los esfuerzos del análisis de la conciencia intencional confrontan el problema ontológico en el abordaje de lo categorial como ideación adecuada o verdadera, viéndose esencialmente relacionado con el tema epistemológico que intenta clarificarse.²⁴⁶

²⁴⁴ *Ibid.*, V, §44, 587. [A469 / B505]

²⁴⁵ *Ibid.*, VI, 598. [Hua XIX/2 A475 / B3]

²⁴⁶ Cf. Bernet, Perception, Categorical Intuition and Truth in Husserl’s Sixth ‘Logical Investigation’, *The Collegium Phaenomenologicum, The First Ten Years*, 33.

3.3.1 *Acto de conocer y síntesis identificadora*

Ahora bien, recuperando el tema de la primera Investigación de que los actos tienen la función de dar un sentido, debemos distinguir de lo que correlativamente se expresa sobre ellos el posicionamiento que se da en cada caso; en sentido estricto, solo en los actos primitivos aparece algo como *el objeto presente en la actualidad* como el correlato intencional del que efectivamente nos hacemos cargo. Es el sentido del ser-percibido, que previamente hemos destacado, el que se vuelve objeto de mención nominal o judicativa. Se ha planteado en todo momento la estrecha relación que guardan los actos expresivos con sus significantes en la unidad de referencia que tienen aquellos con este, pero esto no quiere decir que un significado es constituido por el contenido de la percepción que es expresado. No obstante, el contenido que ha de valer para una significación solo puede ser aprehendido mediante una referencia intencional y, como sabemos, tal aprehensión tiene que ver con la situación objetiva que ha de ser notada significativamente. Es importante distinguir el nivel de mención significativa que Husserl quiere hacer ver, la manifestación de una situación objetiva como lo que es en su identificación no puede nunca darse en la indeterminación de la palabra o el enunciado. Debe haber un acto que exprese dicho sentido o situación, haciendo el énfasis en la originaria presentación de algo mentando como su ser significado a partir de la mostración:

La presencia de la intuición tiene por defecto determinar ese elemento común de la significación, que es indeterminado en su abstracción. La intuición le da la determinación de la dirección objetiva y con ella su última diferencia.²⁴⁷

Cuando digo: “*esto* es una pluma”, muestro su ser diferenciado como lo que es, siendo esto posible a partir de *lo* percibido como tal en la fundamental relación intencional que se lleva a cabo. En la mostración se edifica un nuevo acto que enfoca en el *es*, ya no es simplemente la percepción subjetiva que el objeto intencional permite en su presentación. Empero, esta mención del *es* del objeto no es propiamente lo significativo, se trata más bien de su función intencional, nacida originariamente en la intuición. Todo esto que hemos descrito respecto al significado pertenece a la esencia intencional, pues aquí hablamos de una materia que se determina modalmente en su unidad desde cierto género de cualidad objetivante. El *esto* de un enunciado demostrativo sigue siendo parte del entramado de los objetos que se viven como tales. Con todo, puede suceder que

²⁴⁷ Husserl., *Investigaciones lógicas II*, VI, §5, 612. [Hua XIX/2 A490 /B18]

esta mostración o indicación valga para otros momentos, de modo que la mención solo necesite tal intención, es decir, ya no se trata de mostrar en sentido estricto el objeto, solo basta la referencia al *es* o a la situación que es posible comunicar y experimentar.

A los objetos se le superpone el carácter descriptivo de la indicación, ya no se trata del sentido originario de referencia objetual que se reconoce en la presencia. Se da un acto donde el objeto es conocido como tal y nada más, en la mención no se da el objeto *per se*, solo esta fundado en él. Cuando en la palabra se oye hablar de algo en su objetividad no es el momento al que se hace hincapié, incluso si sirve como muestra, sino a aquello que se identifica como tal; la mención del rojo a partir del momento rojo muestra la cualidad en el nombre que lo representa. Empero, no hay que olvidar lo que se indicaba en la primera Investigación, el sentido de las expresiones no se encuentra en las palabras, sino en aquella referencia intencional que tiende a lo significado, por esta razón, lo representado no es el concepto. Ocurre aquí la animosidad de intuiciones correspondientes de modo que sea posible el grado epistemológico que intenta obtenerse. Una palabra como concepto vale solo en su función simbólica, pero si hablamos del objeto que representa, este debe aprehenderse en el *acto de conocer* al que le va cierta orientación intuitiva que busca cumplirse. Como acto, la distinción entre el significado y su rasgo intuitivo es meramente abstracto, en la efectiva referencia intencional, tanto uno como el otro es lo mismo. No es que en las vivencias se nos dé el momento y después la unidad significativa, lo rojo se muestra siempre como rojo, en su particularidad y en su objetividad. En este sentido, el momento del cumplimiento no es otro que la intuición de lo que se ha identificado significativamente como lo que es:

A la palabra *rojo* pertenece, por ejemplo, la posibilidad de conocer y nombrar como rojos todos los objetos rojos, que puedan darse en todas las intuiciones posibles. A ésta se enlaza la nueva posibilidad, certificada *a priori*, de llegar, *por medio de una síntesis identificadora* de estas cogniciones, a tener *conciencia* de que uno y otro son significativamente lo mismo²⁴⁸

Lo que sucede en esta síntesis identificadora [*identifizierende Synthesis*] es que dos actos coinciden respecto a su relación intencional con el objeto desde dos valores de aprehensión distintas. Se trata de una unidad de identidad en el que se comprueba una *identidad objetiva* [*gegenständliche*

²⁴⁸ *Ibíd.*, VI, §7, 619. [A501 / B29]

Identität], el objeto de la intuición es el mismo que el objeto del pensamiento.²⁴⁹ Y aquí, es importante resaltar que la identidad no es intelectual ni reflexiva como lo era con Descartes y el empirismo respectivamente, “sino que existe ya antes, es una vivencia, una vivencia no expresada, ni concebida.”²⁵⁰ Es de gran importancia destacar la aprehensión fenomenológica de la identidad, todo grado de objetividad por más que tienda a perfeccionarse no puede deslindarse de su origen en el acto. La base de toda experiencia objetiva, que de antaño ha sido la identidad por antonomasia, es posible gracias al carácter operatorio de la intencionalidad que manifiesta el sentido más propio de su esencia el tener un objeto como correlato, “un algo objetivo a que está <<dirigida>>.”²⁵¹

La significación no necesita de un acto reflexivo para valer como tal, no es el concepto mismo el que nos muestra la objetividad de la que hace mención, esta se da en el objeto intencional, su vivencia como lo uno referente plantea la posibilidad de destacarse la identidad en los actos homogéneos de aprehensión objetiva. Husserl complementa esta idea de la identidad vivida aclarando que no es que la identidad sea vivida como tal, el objeto en la efectiva mención no puede homologarse como lo *uno* que *es*, como la relación directa que existe con aquel. Digamos que no existe algo así como la cualidad de la identidad, es por eso, que aquí hablamos de una síntesis y no de una percepción simple. No obstante, todavía quedan por abordar temas fundamentales respecto a la experiencia ontológica que se dan en las vivencias. Por lo pronto, lo que Husserl quiere destacar aquí es el rasgo intencional que alude siempre a la unidad del objeto; aun en la percepción incompleta o relativa, el objeto es uno y como tal le pertenecen también las partes o momentos de intenciones parciales potenciales fundidas en la unidad de la intención total. Así, la percepción se presenta de manera dinámica, dirigiéndose más allá de una primera y originaria mención o expresión, a su intención también le pertenece el sentido indicativo y corroborativo de la unidad objetual, apareciendo “en perspectiva escorzado y difuminado, para aparecer <<enteramente como es>> solo desde un nuevo lado.”²⁵²

Cuando un acto alcanza la objetividad del *es*, este cumple la síntesis de identificación y se reconoce como un acto impletivo, pues tiene el carácter de llevar a cumplimiento la unidad significativa en

²⁴⁹ Cf. *Ibíd.*, VI, §8, 622. [A506 / B34]

²⁵⁰ *Ibíd.*, 623. [A507 / B35]

²⁵¹ *Ibíd.*

²⁵² *Ibíd.*, VI, §10, 627. [A513 / B41]

el conocimiento de la unidad de los objetos en donde estas dos coinciden. El carácter sintético del acto posibilita la constitución del *es* como lo *verdaderamente así* en la corroboración intuitiva de lo intencionado. Por lo mismo, Husserl afirma que “toda *unidad cognoscitiva* [*Erkenntniseinheit*] en sus sentidos estricto y más estricto *tiene su punto de origen en la esfera de los actos objetivantes* [*objektivieren Akte*].”²⁵³ Hemos de resaltar aquí las implicaciones de pensar una caracterización de los actos objetivantes desde una función cognoscitiva que reúne en una misma intención aprehensiva todo acto significativo o del “pensamiento”, así como todo acto intuitivo. Husserl no intenta nunca distinguir entre actos inmanentes del pensamiento y actos intuitivos de lo real. Si bien las intenciones pueden ser significativas o intuitivas, esta diferencia solo obedece a los modos de mención y cumplimiento. Por un lado, lo significativo se apoya de los signos y mienta algo a partir de otra cosa, este apunta y adquiere sentido por el objeto designado; por otra parte, tenemos una referencia más directa en lo intuido a través de la percepción. Con todo, ninguno de los dos presenta el objeto en su identidad; es necesario varios elementos para aprehender el objeto de este modo (intenciones perceptivas, imaginativas, signitivas). La unidad intencional comprende este tipo de elementos heterogéneos que se auxilian entre sí para llegar a la aprehensión objetiva, no hay aquí la extrapolación de una función complementaria de esferas opuestas que han de adherirse al contenido: “Las intenciones complementarias en ambos casos no están adheridas externamente al contenido del fenómeno, sino fundadas esencialmente en él.”²⁵⁴ Se trata de un proceso de adaptación de lo que es mentado en la objetividad más propia y la objetividad escorzada de la percepción. En sentido estricto se habla de lo mismo, tenemos un único objeto intencional al que le va dos formas complementarias de darse:

Los objetos solo son conocidos propiamente en cuanto dados en la base intuitiva actual; pero como la unidad de la intención va más allá, aparecen conocidos los objetos también en cuanto son objetos de la intención total. *El carácter del conocimiento se dilata en cierto modo.*²⁵⁵

Las diferencias de los elementos constituyentes de objetividad solo pueden plantearse desde el análisis del contenido de los actos intencionales. Que todo grado cognoscitivo tenga su origen en los actos, plantea una perspectiva radicalmente diferente a la tradición. Lo intelectual venía a jugar un papel fundamental en la experiencia ontológica de las cosas, no había otra posibilidad de mentar

²⁵³ *Ibíd.*, VI, §13, 635. [A524 / B52]

²⁵⁴ *Ibíd.*, VI, §14, 637. [A526 / B54]

²⁵⁵ *Ibíd.*, VI, §15, 641. [A533 / B61]

el ser más que en la percepción inmanente en la reflexión vuelta sobre la conciencia. El análisis fenomenológico de la conciencia deja entrever la operación sintética que sucede entre lo inmanente y lo real, pero esto solo es así en la unidad de un acto en el que se presenta lo que es a través de representaciones, percepciones, recuerdos, etc.²⁵⁶

3.3.2 *Cumplimiento y presentación objetual*

Ahora bien, respecto a la función cognoscitiva del acto impletivo solo cabe resaltar la dirección límite ideal que pone en la materia como el sentido pleno del objeto. El cumplimiento tiene que ver con la confirmación de este nuevo grado de mención, donde la creencia originaria también tiene que llegar a un estado de plenitud. Como hemos dicho, la relación de intención y cumplimiento corresponde a las formas de pensamiento e intuición respectivamente que configuran el acto cognoscitivo que busca “aclarar” el contenido representativo desde la cosa misma. Recordemos que lo intencional se caracteriza en la relación con un objeto, por ende, este es el único que presenta la posibilidad y evidencia objetual. El aclarar tienen que ver con el objeto como base y origen de toma mención, incluida la impletiva, la cual tiene que ver con los conceptos: “el término de claridad –en contextos de crítica del conocimiento– [...] se refiere a ese remontarse a la intuición impletiva, al <<origen>> [*Ursprung*] de los conceptos y de las proposiciones en la intuición de las cosas mismas.”²⁵⁷ Podemos decir que la intuición impletiva tiene que ver esencialmente con la plenitud, y esta se presenta como un nuevo momento que complementa la estructura de cualidad y materia de los actos al volcarse totalmente al objeto que solo ha sido prescrito en una primaria imagen.

Tal como menciona Husserl, la esencia intencional no agota el acto, existe un punto de convergencia en el que la cosa misma en su presencia o dación, incentiva por sí su conocimiento a través de actos. Pero esto no quiere decir que exista una forma causal de experiencia en el que

²⁵⁶ Heidegger reconoce el papel importante de la fenomenología de Husserl al plantear un contramovimiento respecto a la posibilidad de percibir el ser, la unidad o la multiplicidad no adscrita a un ejercicio inmanente de la conciencia: “¿Se puede encontrar en esa percepción interior el <<ser>>, la <<unidad>>, la <<multiplicidad>>, el <<y>> o el <<o>>? El origen de estos elementos no sensibles se halla en la percepción inmanente, en la reflexión vuelta sobre la conciencia. Esto es lo que el empirismo inglés viene argumentando desde Locke. Esta argumentación tiene sus raíces en Descartes, y sus principios se encuentran todavía en Kant y en el idealismo alemán. [...] El que hoy en día se pueda justamente contravenir el idealismo hay que agradecerlo a la fenomenología por haber demostrado que lo no sensible, lo ideal, no se puede identificar sin más con lo inmanente, con la conciencia, con lo subjetivo.” Heidegger, *Prolegómenos...*, 83.

²⁵⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §17, 648. [Hua XIX/2 A540 / B68]

un objeto en sí estimule nuestro intelecto. De lo que hablamos es de actos representativos que han de derivarse de una presentación que, como sabemos ya, se caracteriza como el ser-percibido (intencional) interpretado. Las intenciones del pensamiento son siempre fundadas y dicen algo desde la representación [*Vergegenwärtigung*] sobre algo presentado [*Gegenwärtigung*]. Lo expresado significativamente (o lingüísticamente) resulta ser “menos original y fundamental que las intenciones perceptivas. [...] Así, Husserl afirmaría que el significado lingüístico está arraigado en un encuentro prelingüístico y prepredicativo con el mundo.”²⁵⁸ El origen tiene que ver con este ámbito prepredicativo, en una referencia intencional primaria para con el objeto donde este, en el modo de presentarse, nos dice al mismo tiempo su grado de objetividad.

El cumplimiento en un sentido estrictamente fenomenológico resulta ser el movimiento que se retrotrae al momento de la intuición representada. Un aumento de plenitud quiere decir llegar a la presencia misma; en lo signitivo, en la imaginación tenemos siempre intenciones vacías, representaciones indirectas de los objetos cumpliendo una función notificativa. La cosa o el objeto ha de ser dado como tal, de modo que valga para su adecuada aprehensión una representación que se adecue y destaque todo lo conveniente al objeto mismo. Se trata pues de la mención total del objeto como posibilidad de mención indirecta (impropia) o directa (propia) y de los cumplimientos respectivos,²⁵⁹ el objeto intencionado fundamenta todo tipo de conocimiento. Así, a toda intención intuitiva le va su posibilidad ideal en la unidad de identificación que cognoscitivamente ha de cumplirse como lo que es experimentado objetivamente. La identificación tiene que ver esencialmente con esta experiencia más que con el contenido que dirige hacia a ella: “La intención signitiva alude meramente al objeto; la intuitiva lo representa en sentido estricto; tiene algo de la plenitud del objeto mismo.”²⁶⁰ El contenido signitivo es impropio porque, estrictamente, no representa al objeto; “del objeto no hay nada vivo en ella”. De este modo vemos que la vivacidad va a la par de la plenitud, cuanta más vivacidad más plenitud. Lo representativo como el contenido intencional primitivo alcanza un grado impletivo en la medida en que puede decir que efectivamente ha agotado las posibilidades fenomenológicas objetivas en la consecución de actos intuitivos logrando una adecuación de la unidad intencional y el objeto que se presenta.

²⁵⁸ Zahavi, *Husserl's phenomenology*, 29.

²⁵⁹ Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §20, 652. [Hua XIX/2 A546 / B74]

²⁶⁰ *Ibíd.*, VI, §21, 653. [A548 / B76]

La representación ideal de plenitud es aquella que, en su semejanza con el objeto, funciona análogamente como lo que es dado en su mostración objetiva más estricta. Digamos que es la representación de la presentación misma que implícitamente considera todos los momentos objetivos que le pertenecen, pero que, en tanto presentación, la atención se centra en la propia posibilidad que abre. La experiencia de esta posibilidad de la objetualidad Husserl la atribuye a los denominados actos intuitivos puros, los cuales cumplen la función estricta de destacar los momentos de objetividad que han de contribuir a la plenitud. Ha de entenderse al respecto que toda representación que aboga por la objetividad más estricta cumple una función expositiva, determinándose, en la íntima correspondencia con la originaria objetualidad, como el contenido intuitivo que vale para los momentos primigenios constituyentes de toda aprehensión. Hablamos del contenido presentativo de la intuición que, para su expresión, ha de darse reproductivamente mediante un contenido expositivo.

3.3.3 *Diferencia fenoménico-fenomenológica*

Podemos diferenciar analíticamente en el contenido de una representación los componentes complementarios que hacen posible una aprehensión plena. Por un lado, tenemos el contenido perceptivo que comprende el acto presentante objetual y, por el otro, el contenido análogo signitivo o imaginativo funcional. Lo presentado en la percepción es lo que es a partir de la operación expositiva que ha de complementar el carácter escorzado de la percepción para que alcance la adecuación ideal. En esta distinción podemos captar aquellas propiedades que entran al fenómeno y aquellas que no. García-Baró denomina la diferencia que se presenta aquí y en los *Prolegómenos* como fenoménica y fenomenológica; si recordamos lo expuesto en la quinta Investigación, el fenómeno es aquello que se presenta en la vivencia y no aparece. Justamente es la vivencia la que permite el aparecer, es la “fenomenicidad de los fenómenos”,²⁶¹ para que el objeto se posicione como el correlato objetivo debe de darse el segundo momento de aprehensión que lo destaque como lo que es. Esto tiene que ver con el ámbito prelógico que previamente aludimos, en sentido estricto, no hay una tematización de los objetos *per se*, simplemente se lleva a cabo la vivencia de estos.

²⁶¹ Cf. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, 82.

Tal como recalca García-Baró, Husserl va un paso atrás de lo que Brentano piensa acerca de la experiencia de los objetos, para este, el objeto es presentado sin más en la dirección primaria de la intencionalidad, aquí no sucede un proceso constituyente. La propuesta propiamente fenomenológica de Husserl consiste en la presentación de los objetos dada su vivencia originaria. Los actos representativos en su cualidad objetivante hacen de la cosa fenoménica un contenido fenomenológico como todo lo que es *toda ella* con cada uno de sus contenidos empíricos.:

No es posible exagerar la importancia que en la doctrina general de las *Investigaciones* corresponde a esta tesis de que la captación más auténtica de un ser real consista en su integración como *contenido empírico, real*, dentro de la conciencia misma que lo capta –y lo vive simultáneamente—. ²⁶²

El doble sentido del contenido intencional que Husserl apuntaba en la introducción de estas *Investigaciones* respecto al enigma de como una vivencia puede tener un contenido propio y real y, a la vez, un contenido ideal, intencional tiene que ver con esta distinción fenoménica-fenomenológica. Del grado ascendiente de plenitud en que al contenido intuitivo le ha de corresponder un contenido representante en el acto total de presentación donde el objeto que es vivido es a la vez expuesto.²⁶³ Si pensamos el proceso constituyente de la objetivación desde su connotación fenomenológica, la función representativa concuerda con la materia en el sentido de tal mención del objeto intencional. La identificación que lleva a la plenitud considera primariamente al objeto en cuanto materia, esta es la unidad base del contenido de la representación funcional [*Repräsentation*]. Ya sabemos que la posibilidad expositiva se da a partir del contenido perceptivo, bajo esta premisa, es razonable decir que lo que se representa es este contenido. No hay pues, momentos ajenos de la plenitud vivencial, no es que podamos aprehender un contenido sin la situación empírica que lo destaca y limita. La materia como momento intencional puede representar el ideal desde la diversidad fenomenológica que vive o experimenta la unidad de identificación. Se trata de la adecuación de dos contenidos en la unidad de un todo que es visto intelectivamente, tal y como mencionábamos en la primera Investigación. Husserl nos pone un ejemplo concreto:

²⁶² *Ibíd.*, 83.

²⁶³ Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §23, 658. [Hua XIX/2 A555 / B83]

La significación de la expresión: *superficie blanca* sobre la base de la intuición, vivimos la realidad del concepto; el fenómeno intuitivo representa realmente algo blanco y una superficie, y nos los representa justamente como una superficie blanca; y esto implica, no solo que la intuición impletiva representa una superficie blanca, sino que esta intuición, mediante su contenido, trae a presencia intuitiva la superficie, tan perfectamente como lo exige la intención significativa.²⁶⁴

3.3.4 *Evidencia y verdad*

Pues bien, es importante diferenciar entre la identificación y el cumplimiento, este último es, por así decirlo, momento continuo de impleción; en el dinamismo de los actos intuitivos es posible que se dé una serie de cumplimientos que enriquezcan el contenido representante, dándole cada vez más plenitud. En cambio, un acto de identificación es el mero aparecer como presente en la síntesis de lo pensado y lo intuido. El objeto aquí no goza aun de un verdadero estar presente ni de la perfección del más alto grado de impleción. Como sabemos, el contenido intuido en la percepción es siempre escorzado, pero no afecta al carácter del acto aprehensivo donde el objeto se nos da como él mismo, este determina el límite ideal de cumplimiento. La perfección del contenido representado ha de considerarse como la auténtica *adaequatio rei et intellectus* donde la objetividad es dada en la intuición tal cual es pensada y nombrada.²⁶⁵ Dicha adecuación es bifuncional, es un momento único de doble afirmación, desde lo fenoménico y desde lo fenomenológico. En este sentido, la *adaequatio* no tiene que ver con la relación y coincidencia entre dos dominios ontológicos separados, sino entre dos actos y sus respectivos contenidos, a saber, el representante y el representado, análogo.²⁶⁶

La representación tiene aquí la cualidad impletiva y ha de operar necesariamente en un acto ponente de cumplimiento para valer cognoscitivamente. Lo que quiere decir que en última instancia ha de recurrir a su base perceptiva, dirigiéndose a la verdad en un doble sentido, desde lo intuido como realmente existente y en la confirmación de lo presente.²⁶⁷ Si bien esta forma de cumplimiento vale también para actos de un grado menor de plenificación, el sentido que Husserl pretende exponer aquí es aquel que pone la existencia en un sentido de lo más riguroso de *evidencia*, pues es solo aquí donde podemos afirmar con toda seguridad que el objeto se nos da tal

²⁶⁴ Ibid., VI, §30, 672. [A576 / B104]

²⁶⁵ Cf. Ibid., VI, §37, 683. [A590 / B118]

²⁶⁶ Cf. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, 32.

²⁶⁷ Cf. Anton, *La evidencia en los Prolegómenos...*, *Investigaciones Fenomenológicas*, n. 11, 52.

cual es. Con todo, hemos de pensar siempre la evidencia en los términos intencionales de aprehensión objetiva que hace de la diferencia fenomenológica un asunto de la presencia en términos de verdad, o como dirá Husserl “el *ser en el sentido de la verdad*”.²⁶⁸

Podemos decir que a la diferencia fenomenológica le va una diferencia ontológica de lo singular y lo universal o, en términos más acordes a las *Investigaciones*, de la realidad y la idealidad.²⁶⁹ E insistimos, esto no tiene que ver con un salto de lo óntico a lo ontológico en el que cierto tipo de experiencia intelectual, inmanente dé con el ser de las cosas en cuanto a la identidad que le compete su mismidad. El acto de identificación tiene que ver más con la captación de lo idéntico que está en la cosa y antes solo era pensado: “En esta compleción en cuanto acto de identificación se halla implícito un inteligir lo fundado que está en la cosa lo pensado, y ese inteligir en cuanto compleción identificativa es lo que se llama evidencia.”²⁷⁰ Respecto a este acto de identificación, Heidegger denota un carácter importante de la evidencia, esta solo resulta comprensible si se ve en ella la intencionalidad, es decir, el acto de evidencia que supone un ver identificativo es en cada caso de distinta especie dados los modos en que se intiende a la cosa. La aprehensión objetiva en su fundamental carácter intencional lleva consigo una posibilidad de cumplimiento específica de la experiencia particular que en cada caso corresponda. En este sentido, es lícito hablar de una *regionalidad de la evidencia*: “La evidencia, por su propio sentido, se ajusta siempre en cada caso a la correspondiente región de cosas [*Sachregion*].”²⁷¹

La concordancia entre el pensar y el objeto tiene, naturalmente, un interés cognitivo. El caso de una percepción adecuada debe entenderse como un momento de verdad. Recordemos que ya en los *Prolegómenos* Husserl adelantaba el carácter propio de vivencia de la verdad; aquí, podemos decir que la verdad es esta concordancia *vivida* en la evidencia. En consecuencia, la verdad tiene que ver con los actos. Como veremos con detalle más adelante, es en los actos donde es captada la idea en el sentido propio del conocimiento o, lo que es lo mismo, el objeto mismo en su ser. La plenitud ideal solo es posible en la evidencia del objeto que la hace verdadera; la verdad tiene que ver con la *justeza de la intención*, en la que el acto en el agotamiento de sus posibilidades intencionales tenga efectivamente ante sí el objeto en la dación de su ser cumplido como objeto

²⁶⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §38, 685. [Hua XIX/2 A594 / B122]

²⁶⁹ Cf. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, 85.

²⁷⁰ Heidegger, *Prolegómenos...*, 73.

²⁷¹ *Ibíd.*, 74.

verdadero. El ser del objeto no es otra cosa que el objeto realmente siendo en la captación de su dación.²⁷²

En la tradición filosófica, ser y verdad han ido siempre de la mano, decimos que captamos la verdad de algo cuando tenemos ante nosotros su ser mismo. No podemos tener una experiencia propia de lo que es si ésta no es como tal consciente y expresada. La verdad viene íntimamente vinculada con el juicio, cuando decimo ‘la mesa *es* negra’ se presenta ante nosotros una situación objetiva que es menester afirmar o negar. Utilizando la terminología fenomenológica, podríamos decir que un juicio tiene la posibilidad de su cumplimiento si confirmamos que efectivamente sucede esta situación juzgada. Sin embargo, el ser que aquí destacamos no tiene nada que ver con el sentido copulativo del ‘es’ presente en los actos judicativos, es más bien aquello que posibilita este segundo momento lo que es originariamente verdadero: “*el ser en el sentido de la verdad del juicio es vivido, pero no expresado*”. Si tenemos en cuenta la diferencia fenomenológica en el que experimentamos el ser en su captación particular como parte esencial de una aprehensión objetiva intencional, hemos de poder distinguir que el sentido más propio de la experiencia ontológica sucede en la vivencia fenoménica a la que le ha sido negada el mero aparecer, tal como hemos visto en la quinta Investigación. En sentido originario, el ser o la identidad de algo no se aprehende, se experimenta, dando pie a todo correlato objetivo. Cuando tenemos en la percepción un objeto, se experimenta el estar presente efectivo; el contenido intuitivo marca la pauta intencional como “condición parcial de posibilidad” del aparecer, pero no es todavía una plena situación objetiva, pues aquí se nos presenta una cosa de cierta manera, en la manifestación de ‘*pertenecer*’ a lo que es esta en su objetualidad. Experimentamos lo presente en la modalización originaria y escorzada, pero en el estar-en trato con la cosa y gracias esta relación intencional con-la cosa²⁷³ nos encontramos ante una situación diáfana de presentación de *lo que es* en el acto mismo de presentarse: “El presentarse también presenta, al igual que aquello que es presentado. Es este presentarse lo que responde, en lo que experimentamos, a la palabra “es” cuando afirmamos sobre algo ante nosotros que es tal o cual cosa.”²⁷⁴

Lo que debemos destacar una vez más aquí es el enfoque a los actos mismos, atendiendo a su carácter intencional más que a su contenido. Este último, es o se constituye en la medida en que

²⁷² Cf. Ströker, Husserl’s principle of Evidence, *The Husserlian Foundations of Science*. 118-119.

²⁷³ Cf. Heidegger, *Prolegómenos...*, 76.

²⁷⁴ Sokolowski, Husserl’s Concept of Categorical Intuition, *Phenomenology and the human sciences*, 129.

se experimentan círculos de semejanza y hábitos, tal como mencionamos al final del apartado de la primera Investigación. No puedo engañarme sobre lo que se percibe de este o aquel modo ni que “*en la mención de esa percepción no es totalmente distinto de lo que es [...] tan pronto como se inicia el discurso expresivo y se lleva a cabo la distinción descriptiva de [A: los datos / B: las vivencias] anteriormente percibidas, está ya presupuesta esa evidencia*”²⁷⁵ Para que un “ser contenido” sea verdaderamente dado, este debe afirmarse en la evidencia de su vivencia.

3.3.5 *Formas categoriales*

Hasta ahora hemos hablado de actos basados en las percepciones más simples que pueden ser expresados de manera directa en la interpretación de algo como lo que es; los momentos de lo colorido, de la figura, pertenecen a la unidad de intuición, constituyéndola.²⁷⁶ Dicha unidad pone atención a la cosa en su totalidad desde el contenido intuitivo originariamente dado. Aquí nos encontramos en un nivel de articulación modalizada que compete a la materia del objeto intencional en cuestión. La presentación tiene que ver con el pertenecer objetual que hemos mencionado líneas arriba, identificamos al objeto en este presentarse, pero aún no se destaca la indiferente presencia que lleve a cabo la distinción descriptiva que toma al objeto como tal en sentido estricto. La cuestión ahora se enfoca en presentaciones más complejas que se expresan mediante palabras formales tales como: *el, un, es, y, esta*. ¿Qué tipo de contenido vale para estas menciones? Parece ser que en estas situaciones no hay percepción que valga para su cumplimiento, ni contenido concreto que evoque el sentido propio de las correspondientes significaciones.

Husserl expondrá varios ejemplos indistintamente de este tipo de presentaciones, pero el énfasis, y el cual es el que nos interesa a nosotros, son aquellos formulados en el modo del *fact-stating use*,²⁷⁷ los cuales hacen mención de un estado atributivo o declarativos a las formas de ser o estar. La diferencia es notoria cuando pensamos el enunciado ‘*este papel es blanco*’ y que poco tiene que ver con una notificación perceptual. El cumplimiento ya no tiene que ver con la afirmación de esta situación, aquí sucede una intención significativa diferente que va más allá de la materia que sirve de referencia. Con todo, Husserl no parece desestimar la función fundamentante de toda aprehensión intuitiva, todo enunciado declarativo, tomado como acto complejo unificante o

²⁷⁵ Husserl, *Investigaciones lógicas I, II*, §37, 364. [Hua XIX/1 A196 / B197-98]

²⁷⁶ Cf. *Ibíd.*, 365. [A198 / B200]

²⁷⁷ Cf. Vigo, *Intuición categorial*, *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 28, 191.

informante, nace mediante una fundamentación formal que encuentra su posibilidad en el paralelismo con “aquellos *actos que estan fundados en las percepciones.*” Si antes pensábamos en la relación entre una intención significativa y su correspondiente percepción, ahora tomamos en cuenta justamente este tipo de actos como la aprehensión objetiva total que sirve de base para nuevas y complejas intenciones significativas. En consecuencia, tendremos una unidad de conocimiento adecuada, en la clarividencia epistemológica que existe en el conocimiento universal al referirse a una intuición, pues en sentido estricto: “conocimiento se refiere a los actos de pensamiento fundados en la intuición. Si la intuición falta totalmente, el juicio no conoce nada”.²⁷⁸

Como sabemos, un acto simple se cumple o alcanza su plenitud en un acto de identificación en donde aparece el objeto tal como es. Pero si queremos plantear la misma posibilidad en los actos complejos, la cuestión que hemos planteado también debe aclarar su posibilidad cognoscitiva, entonces ¿cómo ha de suceder un acto de identificación en este tipo de menciones? Lo intuido aquí solo tiene la función aclarativa de fundamento, no comparte el carácter modal que ahora determina a este nuevo acto declarativo. Nos encontramos aquí con la distinción formal que caracteriza a este tipo de actos, siendo que ya no se limita al carácter modal de la materia, donde todo carácter formal cumplía la función complementaria de destacar el sentido general objetivo en la unidad de representación de los objetos. Cabe así la distinción propia de lo categorial y de su función específica de objetivación. Respecto al ser, aquí se habla del sentido copulativo, a diferencia del que se identifica en la materia como momento vivido.

Pues bien, la función categorial pretende tematizar justo aquello que no es propio de la materia, aquel excedente [*Überschuss*] intencional que proporciona un sentido formal de significado. En lo referente a las situaciones objetivas complejas, no se trata de los momentos complementarios sino de actos que se sustentan del propio material formal. Tenemos aquí dos niveles de actos que necesitan su propia constitución objetiva, por lo que podemos hablar de dos tipos de objetos: los reales, perceptivos y los ideales, categoriales. En el sentido formal que estamos manejando también hablamos de objetos. Husserl identifica el carácter ontológico de sus investigaciones en el sentido de una ‘teoría del objeto’ en un sentido muy general, donde se pretende presentar de manera indistinta la identificación del ser, tanto en la realidad empírica efectiva como en la ideal.²⁷⁹

²⁷⁸ Husserl, VI, §41, 697. [Hua XIX/2 A605 / B133]

²⁷⁹ Cf. Husserl, *Textos breves*, 287.

De lo ontológico o de la teoría del objeto se entiende, en la investigación específicamente fenomenológica de las *Investigaciones*, el intento de superar el psicologismo desde un ensanchamiento del concepto de percepción que permita hablar de algo como una *evidencia intelectual* en la que “nos est[é]n dadas relaciones de ideas, como un <<ver>>, como una conciencia originariamente dadora”.²⁸⁰

Así pues, “*percepción y objeto* son conceptos que se hallan en la conexión más íntima, que se señalan recíprocamente su sentido, ensanchándolo y estrechándolo ambos a una.”²⁸¹ Si lo que se pretende aquí es la superación del psicologismo, el ver intelectual no tendría que plantear un movimiento reflexivo de las ideas y sus relaciones en la concepción de una percepción interna tal como se ha pretendido desde la Modernidad ni de una cuestión genético-psicológica. Remontándonos a lo dicho sobre el empirismo, una de sus principales tesis consistía en que la identidad no es algo que se nos podía dar directamente, no existe en el mundo tal cosa, ni una percepción fenoménica de la misma. Husserl está de acuerdo con esta tesis, sin embargo, esto no quiere decir que no sea posible una experiencia ontológica genuina y directa. Esto es algo que ya hemos anticipado en la experiencia presentativa de lo presentado. El ser en la función atributiva y predicativa no ha de cumplirse en ninguna percepción. Husserl nos recuerda la afirmación kantiana: *el ser no es un predicado real* para enfatizar un sentido de ser que no es propio de la fenomenología; lo que es, nunca puede ser homologado con la función predicativa ni ser tomada como fundamento al carecer de un correlato objetivo en la esfera de la percepción sensible. Simplemente no hay algo que valga para el ‘*es*’ predicativo:

Puedo ver el color, no el *ser* coloreado. Puedo sentir la lisura, pero no el *ser* liso. Puedo oír el sonido, pero no el *ser* sonoro. El ser no es nada *dentro* del objeto [...] Pero el ser tampoco es nada *fuera* de un objeto²⁸²

El ‘*es*’ no figura en ningún lado, solo es un momento significativo dentro del juicio que haya cumplimiento en el *darse cuenta* de la situación atribuida. No existe una nota independiente del ser, como lo único que ha de afirmarse o negarse, a la situación le corresponde siempre un correlato objetivo intencional que ha de vivirse, percibirse, notificarse, etc. Es por esto que lo ontológico de la fenomenología tiene que ver más con objetos que con el ser. No hay ser sin objeto, hablar del

²⁸⁰ *Ibíd.*, 289.

²⁸¹ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §43, 700. [Hua XIX/2 A610 / B138]

²⁸² *Ibíd.*, 699. [A609 / B137]

ser sin más, en el carácter de su incondicional universalidad habla del dominio de dos malentendidos sobre los objetos universales: “primero: la *hipostasis metafísica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *fuera* del pensamiento; segundo: la *hipostasis psicológica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *en el* pensamiento.”²⁸³

Si el ser no es algo que se obtenga ni a lo que se llegue, entonces ¿dónde reside dicha experiencia? La pista se encuentra nuevamente en los actos intencionales, en su esencia presentativa. Todo concepto, incluido el del ser, nos debe ser dado en un modo amplio de percepción, una situación objetiva que haga aparecer el ser en su sentido judicativo. Se ha indicado líneas arriba la atención de la formalidad que acompaña a la situación objetiva, aquí debe plantearse lo mismo: atender lo que el acto da (la categoría ser), más que el acto que lo da (la situación).²⁸⁴ El cambio de sentido a los momentos materiales de significación conlleva un cambio de cumplimiento que se limita a la condición formal de presentación. Lo categorial en el sentido de *fact-stating use* se vuelve el correlato intencional que ha de confirmarse en un nivel de acto que se acopla o “encabalga” en la estructura misma de los actos, siendo lo primordial aquí la aprehensión objetiva realizada: “se convierten en <<objetos>> *los conjuntos, las pluralidades, [...] los predicados, las situaciones objetivas*; y en <<percepciones>>, los actos, por medio de los cuales aparecen como dados.”²⁸⁵

Tenemos pues, la conexión entre dos tipos de actos intencionales, los actos básicos o fundantes [*Grundakte, fundierende Akte*] y los actos fundados [*fundierte Akte*], los primeros tienen que ver con la percepción sensible, mientras que los segundos, con la suprasensible o categorial. Tanto la distinción como la familiaridad de dichas percepciones es crucial para el problema mismo epistemológico que intenta superar el abismo infranqueable entre entendimiento y sensibilidad. Partiendo metodológicamente desde la forma en la que operan todos los actos, debemos pensar la caracterización del objeto en un sentido muy amplio, no importando su naturaleza formal o material.²⁸⁶ Hay que pensar siempre que la percepción de un objeto implica que se presente frente

²⁸³ Husserl, *Investigaciones lógicas I*, II, §7, 307. [Hua XIX/1 A121 / B121-22]

²⁸⁴ Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §44, 702. [Hua XIX/2 A613 / B141]

²⁸⁵ *Ibid.*, VI, §45, 703. [A615 / B143]

²⁸⁶ Siguiendo la misma línea interpretativa de negar una relación entre dos dominios de realidades, debemos entender lo categorial en su naturaleza intencional. Como hemos tratado de enfatizar, el carácter intencional de los actos permite plantear un tipo de presentación de lo ideal o de lo “no sensible” en la base operativa de las aprehensiones objetivas. Como bien señala Heidegger, no estamos ante actos nuevos donde lo categorial plantea sus propios procesos constitutivos, de lo que se trata en última instancia y de manera fundamental, es de lo intencional mismo: “Esta

a nosotros de forma inmediata. En los actos complejos tenemos precisamente una relación de actos que operan sobre una *conciencia de objetividad* un algo *como real y dado ello mismo*. Pero esto solo es posible mediante una situación objetiva de base, ese algo que se mienta no es más que un nivel superior de un algo primitivo en el que se articula toda nueva aprehensión, y su modo de aparecer también está vinculado a esta referencia primera. Esto no significa que tengamos la situación objetiva fundante en una forma diferente como si se tratase solo de un cambio de cualidad; lo que tenemos aquí es una presentación de un tipo completamente diferente, con su propia función correlativa:

Este nuevo acto, de nivel superior, no se añade simplemente a los actos anteriores; se construye sobre ellos. Es una presentación de algo que ya ha ocurrido en la fusión de los dos [o más] actos de nivel inferior; es la presentación de una identidad lograda en ellos.²⁸⁷

En este nivel de presentación no vivimos todos los actos que están en juego y constituyen la situación objetiva compleja, así como en los actos simples pasa desapercibida la función de los elementos significativos complementarios, del mismo modo, lo sensible intuitivo no es lo que está en nuestra atención, sino lo objetivo que resulta. La unidad categorial también es simple en este aspecto, se percibe una y la misma cosa. Sucede aquí un acto de identificación, se representa una identidad de lo que es como la unidad de referencia de un acto. En este sentido, la identificación corresponde más a un momento de aprehensión que de la articulación y del proceso constituyente de un objeto en la mención de su identidad como lo que es él mismo. La posibilidad de un carácter impletivo o categórico, según sea el caso, viene dado de la unidad intencional que se vive, “el contenido representante no puede ser vivido por sí, sino solo en un objeto concreto más amplio, ni siquiera en la mera representación funcional por analogía.”²⁸⁸ Con esto Husserl quiere seguir enfatizando que, si hablamos de percepción, hablamos de lo que hemos expresado como el presentarse de aquello que es presentado.

rectificación fundamental y decisiva de un viejo prejuicio, como el de interpretar lo <<no sensible>>, lo <<no real>> identificándolo con lo inmanente y subjetivo, se ve que la superación de este prejuicio depende a su vez del descubrimiento de la intencionalidad. Cuando se opta por la concepción correcta de lo categorial y al mismo tiempo se cree poder rechazar la intencionalidad por considerarla un concepto mítico, es que no se sabe lo que se hace; ambas son exactamente lo mismo.” Heidegger, *Prolegómenos...*, 84.

²⁸⁷ Sokolowski, Husserl’s Concept of Categorical Intuition, *Phenomenology and the human sciences*, 131.

²⁸⁸ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §47, 709. [Hua XIX/2 A624 / B152]

Ahora bien, en su posibilidad de aprehender situaciones objetivas, lo categorial ha de manejarse en la estructura de los momentos que le pertenecen a un objeto, explicitando todo el contenido que lo constituye. Así, si prestamos atención a la situación que nos dice que el objeto A tiene B y B está en A, tenemos una nueva aprehensión referente a la aprehensión de A. El carácter aperceptivo de A lleva implícito todo lo que tenga que ver con B; de este modo, la aprehensión del momento B debe adecuarse o coincidir con aprehensión identificativa de A, llevándose a cabo una segunda identificación que corresponde a la tenencia de B por A:

Estos dos actos no tienen lugar en una mera simultaneidad o sucesión [...] antes bien, enlazase en un acto unico, en cuya síntesis A esta dado solamente como teniendo en sí B. También B puede venir asimismo a presencia propia como perteneciendo a A²⁸⁹

B como perteneciente a A puede convertirse en objeto sin trasgredir la unidad en la que se funda. Su identificación tiene que ver con la coincidencia de dos funciones representativas; del objeto intencional cabe toda posibilidad de aprehensión objetiva a la que le corresponde una confirmación por parte de aquel, pues el contenido de esta carece de capacidad autónoma de constitución.²⁹⁰ Algo similar sucede en relaciones extrínsecas que ponen a un A junto a un B; siempre ha de plantearse una referencia objetiva fundamentante en la cual se ejecute el acto de identificación en que efectivamente se confirme que una situación se presenta de tal o cual modo. Lo expresado judicativamente respecto a los momentos que enlazan opera en una peculiar síntesis de identificación de cada momento distinguido que, si bien en un sentido constitutivo se muestra dependiente de su fundamento, puede valer por sí misma en la asunción de una nueva representación funcional. La unidad relacional ahora se muestra como unidad representante, de *la unidad de un acto de identificación se sigue la unidad de identificación*: “Según el <<punto de vista de la aprehensión>> [...] Les corresponden las dos <<relaciones>> posibles *a priori*, como objetividades diversas, pero necesariamente enlazadas con arreglo a una ley ideal.”²⁹¹

Es importante indicar que esta nueva representación funcional no es algo que se anexe a los momentos del acto, síntesis aquí no es unión de objetivaciones sino una función intencional que presenta al objeto en un nuevo modo: “la función del pensamiento sintético les hace algo, las forma

²⁸⁹ *Ibíd.*, VI, §48, 710. [A625 / B153]

²⁹⁰ Cf. Vgo, Intuición categorial, *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 28, 203.

²⁹¹ Husserl, Investigaciones lógicas II, VI, §48, 711. [Hua XIX/2 A626 / B154]

de nuevo [las representaciones], aunque, como función categorial, en un modo categorial.”²⁹² Podemos entender esta síntesis del mismo modo en el que un acto simple constituye la objetividad en el dinamismo de la percepción, la unidad que caracteriza al acto presenta el objeto como tema constante de atención del proceso continuo que se refiere a él.²⁹³ El tema de lo categorial es lo puesto en relación, constituyéndose intencionalmente como objeto.

Una vez que la representación funcional se afianza como parte análoga de la situación tenemos ante nosotros la expresión en la que aparece una objetividad en un sentido ideatorio. Como acto fundado, la forma categorial también cuenta con la posibilidad de su impleción en la unidad de identificación; se adquiere de este modo una conciencia de identidad de lo universal. La situación se nominaliza y adquiere el estado perfecto de cumplimiento tal como sucede con los actos simples o fundantes. A la cuestión de cómo es que podemos percibir esta clase de objetos sucede el mismo movimiento de identificación que aludíamos en el ejemplo de una *superficie blanca*, el contenido percibido vale como aquel momento subjetivo en el que, al mismo tiempo se percibe la especie blanco. Podemos decir lo mismo en situaciones más complejas como la idea de un triángulo o un estado de relación, en el primer caso, es a través de la percepción o de la imaginación de lo triangular que el concepto se me da directamente gracias al modo intencional que destaca el sentido formal que se ha alcanzado en la impleción de lo universal; en el caso de estados de relación sucede lo mismo, solo que son los miembros capitales los que resaltan la determinación fenomenológica, estos orientan la aprehensión de tal modo que animan el sentido de relación como lo que ha de ser percibido.

Con todo, no parece que este tipo de situaciones satisfaga a todos los casos de ideación, la matemática y la geometría son dos tipos de conocimiento en el que parece no se cumple esta adecuación. Husserl plantea el recurso de la imaginación funcionando de manera analógica, aun si la percepción que se da es inadecuada. Cabe aclarar que aquí la mención tiene un carácter ponente, se presenta representativamente como lo percibido de un objeto real de nuestro entendimiento, “El objeto universal [*allgemeine Gegenstand*] no es entonces meramente representado y puesto, sino que es dado <<él mismo>>.”²⁹⁴ Si hay acaso la dificultad de un acto ponente de la imaginación, lo universal viene a dar cuenta como correlato intencional dejando su ser indeciso. Pensar que lo

²⁹² *Ibíd.*, VI, §49, 713. [A629 / B157]

²⁹³ Cf. Vïgo, Intuición categorial, *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 28, 201.

²⁹⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §52, 717. [Hua XIX/2 A636 / B164]

universal deja de lado el ser de su objetualidad viene de la fundamental interpretación fenomenológica de que todo lo categorial descansa en última instancia en una intuición sensible, más aún: “una intuición categorial, es decir, una intelección del entendimiento, un pensar, en el más alto sentido, que no se funde en una sensibilidad, es un contrasentido.”²⁹⁵ Lo que para Husserl tiene como consecuencia, afirmar que las formas categoriales *no son objetos en sentido primario*; la base de toda síntesis categorial es la experiencia de *lo que es* que, como ya sabemos, refiere a la experiencia objetual intencional dada en la presencia.

Una percepción categorial no experimenta lo que es en sentido estricto, experimenta la alteración de los objetos en el mero intender la referencia de la situación que se destaca. En este sentido, los objetos primarios quedan intactos, como base o fundamento su presencia como lo que son es necesaria. Lo predicativo y en este caso, el ser como copula, son transformaciones de la presentación de cosas, “el lugar donde actúan originalmente, y de donde obtienen su sentido es en nuestro intercambio cognitivo con las cosas que experimentamos.”²⁹⁶ La teoría del objeto que pretende expresar Husserl aquí es el fondo ontológico en donde la intencionalidad opera; las vivencias intencionales son tales en la medida en que experimentan un objeto. Como decíamos, no hay ser sin objeto, por lo que las vivencias se denotan como la experiencia óntico-ontológica por antonomasia.

3.3.6 La experiencia del ser en la doble identificación de los objetos

Pues bien, las formas categoriales son modificaciones fundadas que llevan la propiedad objetiva dada la primitiva objetualidad que se da. Sin embargo, la idealidad que los caracteriza no debe necesariamente plantearse una remisión intuitiva para su validación, basta llevar a cabo “la *intelección* intuitiva unitaria de la ley.” La síntesis categorial en el acto de su identificación vale como ley categorial, podemos decir que en la posibilidad de su reconocimiento se erigen las condiciones más puras de contenido científico: “*las condiciones ideales de la posibilidad de una intuición categorial en general son correlativamente las condiciones de posibilidad de los objetos de la intuición categorial*”.²⁹⁷ Valen para estas intuiciones cualquier expresión signitativa, estas se

²⁹⁵ *Ibíd.*, VI, §60, 732. [A655 / B183]

²⁹⁶ Sokolowski, Husserl’s Concept of Categorical Intuition, *Phenomenology and the human sciences*, 132.

²⁹⁷ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §62, 737. [Hua XIX/2 A661 / B189]

posicionan como materia, formalizándose en un campo limitado de idealización. Aquí la verdad adquiere su función lógica.

Si pensamos en la estructura de los actos intencionales simples, hay que recordar que estos operan desde una intención significativa que se muestra múltiple desde los tipos de mención que valen para un objeto intencional. Las presentaciones originarias permiten la multivocidad de las expresiones siempre y cuando se den los cumplimientos correspondientes para con el objeto. Por otro lado, está cierta posibilidad significativa que se adecua a una expresión lógica que busca un lenguaje unívoco que pueda valer signitivamente o simbólicamente como el objeto en la ausencia de este. Aquí la multivocidad se entiende desde la libertad de posicionar elementos lógico-gramaticales como enlace de lo determinado categorialmente. Presentaciones como las de colección, distinción o abstracción, Husserl las considera como parte de un pensar y juzgar impropio al que no le va ningún rasgo intuitivo: “no dicen lo que es uso general en esta o aquel provincia de lo real”.²⁹⁸ Pero una auténtica lógica, basada en la esencia ideal pensamiento, pertenece a las especies de actos presentativos que refieren a especies de contenidos realizables. Esto implica pensar que, a las intenciones significativas, como parte de un proceso psíquico efectivo, le competen también un momento de adecuación inmanente en el que la especie o lo ideal se muestre como lo que es en una condición de verificación de cumplimiento. Se trata pues, de la expresión de “las condiciones ideales de una verdad posible en general, es decir, las condiciones ideales de la compatibilidad <<lógica>>”.²⁹⁹

La posibilidad de la lógica se erige en la probabilidad de lo experimentado en las vivencias, si nos atenemos a la verdad fundamental de que no hay ser sin objeto, esto se amplía a la esfera de formas categoriales como formas de la verdad posible en general. No hay verdad en situaciones objetivas si no hay situaciones por confirmar. Dicha posibilidad de fundar leyes categoriales queda esclarecida en el análisis del proceso psíquico de los actos intencionales que “atraviesa las distinciones regionales del ser, e incluso el gran abismo que separa el ser real del ser ideal.”³⁰⁰ Los actos sintéticos expresan este paso del ser en su sentido existencial a su referencia copulativa, nos

²⁹⁸ *Ibíd.*, VI, §64, 742. [A670 / B198]

²⁹⁹ *Ibíd.*, 743. [A671 / B199]

³⁰⁰ García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, 96.

encontramos con la identidad de aquello que reconocemos en la referencia y, al mismo tiempo, encontramos la identidad en la cosa que reconocemos en la percepción.

La diferencia fenomenológica apunta en última instancia a esta síntesis de reconocimiento, englobando las gradaciones de lo que es que se manifiestan en los distintos tipos de actos identitarios. Toda situación objetiva da cuenta de aquello que se vive y aparece como tal, articulándose o, más bien, constituyéndose el *es* fenomenológico desde el *es* fenoménico que no pasa por la expresión. Pero también podemos decir que lo fenomenológico “apunta” a esta experiencia en la medida en que lo dado fenoménicamente en la percepción es interpretado y representa el contenido inmanente vivido con sentido. Si hemos de plantear un carácter cognoscitivo de las vivencias, esta tiene que tender hacia esta doble adecuación que hemos dilucidado brevemente, por un lado, el reconocimiento del objeto mentado y, por el otro, la afirmación del objeto en el significado. Se trata de una relación correlativa bifuncional del pensamiento y la intuición (fenomenológica), así como de la intuición y el ser (fenoménica).³⁰¹ O como acertadamente dirá García-Baró, se trata, respectivamente, del sentido de las verdades y el de las cosas.³⁰²

Podemos distinguir entonces dos adecuaciones de identidad, cada una con la posibilidad de su respectiva gradación de cumplimiento. Con todo, tales tipos de mención no son momentos independientes, conforman la unidad intencional que da cuenta de la identidad. Como unidad que se vive y se presenta no es la captación de los elementos constitutivos, en tanto aprehensión objetiva, esta se da de golpe como forma de la situación. Reconocemos el todo sin articular sus características, como decíamos, la síntesis tiene que ver con lo entendido y lo presentado; se me presenta algo que he reconocido como tal en una mención. La identidad, dirá Husserl, no es inmediatamente una forma de unidad de contenidos sensibles, sino una “unidad de conciencia” en el que se da algo en sentido explícito, pues como hemos dicho, en los objetos no hay ser (en el sentido de una hipostasis metafísica) ni fuera de ellos; no hay nada que pueda ser aprehendido o enlazado en modo categorial. En las vivencias uno se ve inmerso en las cosas, se pierde con ellas, en su experiencia óptica-ontológica; pero en el reconocimiento que intenta aprehender su identidad, las cosas se “presentan” delante de nosotros y la identidad del objeto es experimentada

³⁰¹ Cf. Paredes Martín, *Intuición categorial y trascendencia ontológica, Signo, intencionalidad, verdad, SEFE/Universidad de Sevilla*, 89.

³⁰² Cf. García-Baró, *Teoría fenomenológica de la verdad*, 113.

así como la presencia del objeto.³⁰³ El *es* que ha de fundarse en las vivencias no es en sentido estricto uno predicativo, sino identificativo:

El momento del identificar, que une fenomenológicamente los actos fundados, es una forma de acto sensible y categorial. [...] Percibo una casa y, reflexionando sobre la *percepción*, formo el concepto de *percepción*. Pero si miro simplemente a la *casa*, utilizando como acto fundamentante de la abstracción, en lugar de la percepción de esta percepción, esta percepción misma, surge el concepto de *casa*.³⁰⁴

El reconocimiento de lo que es permite naturalmente llevarnos a este segundo nivel abstracto de identificación. La casa es conocida en el acto de la percepción, y en la intención que reconoce los momentos que la identifican como tal se da el excedente que no se confirma en el fenómeno: “Solamente las significaciones de las notas unidas en su <<concepto>> terminan en la percepción; [...] también en ese caso hay una forma complementaria que contiene el ser”.³⁰⁵ Hablamos aquí del ser fenomenológico que se destaca en la intuición de algo desde la determinación intencional que nos presenta un objeto entero en un nivel de cumplimiento que tiene que ver con los contenidos de la reflexión de dicha objetualidad con los contenidos primarios (vividos) de identificación. Esto nos hace cuestionarnos y repensar la estructura de todos los actos de aprehensión objetiva en la medida en que en la intuición sensible se constituye y representa un objeto desde el contenido intencional que dirige a la percepción, no existe solo lo percibido, así sin más, sino que este es dado de antemano como objeto en la interpretación del contenido inmanente como momentos de relación que apuntan a la situación de la que son parte. En este sentido, Husserl plantea la posibilidad de pensar los actos simples también como categoriales.³⁰⁶

Lo que queremos destacar aquí es el carácter operante fundamental de la intencionalidad que hace de todo acto un proceso de objetivación constituyente, donde los objetos se hacen patentes en sí mismos en la doble identificación o reconocimiento fenoménico-fenomenológica de lo presentado como tal o cual cosa. El carácter reflexivo de los contenidos son aquí representaciones funcionales que dan cuenta de la situación experimentada, tal como expresa Heidegger: “no son algo hecho por el sujeto ni mucho menos algo que se arrimara a los objetos reales [...] por medio de esa

³⁰³ Cf. Sokolowski, Husserl’s Concept of Categorical Intuition, 135.

³⁰⁴ Husserl, *Investigaciones lógicas II*, VI, §58, 729. [Hua XIX/2 A651 / B179]

³⁰⁵ *Ibíd.*, VI, §40, 695. [A603 / B131]

³⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, VI, §58, 730. [A652 / B180]

conformación [*Formung*]”.³⁰⁷ No es un sentido causal inmanente del que solo cabe procurar el fundamento de lo que es de manera deductiva o reflexiva llevándonos hacia una nueva determinación. Los actos, tanto fundamentados como fundados, no producen ni deducen la objetualidad; el sentido de lo intencional de los actos opera constitutivamente, es decir, en el hacer ver lo que se dona presentativamente. El mundo, dice Husserl, se constituye como una unidad sensible de las percepciones reales y posibles. Este, en su sentido más general, es el lugar donde se presentan las cosas, todo lo que vale para una experiencia objetual y, en definitiva, para una experiencia ontológica, se da aquí en el mundo. Y como mundo de las percepciones se afianza como horizonte de las posibilidades de significación que se experimentan en el proceso constituyente de correlación que existe entre lo intencionado y lo donado.

La intencionalidad como estructura fundamental de los actos o vivencias manifiesta la posibilidad de que aparezca algo así como un objeto, articulando y destacando el contenido sensible del mundo de modo que se establezcan las relaciones modales de conciencia para con su objeto. Esta relación intencional se define como la condición misma de experiencia, la presencia como presencia y lo que es como lo que es en su reconocimiento más primitivo. Si hablábamos de una distinción entre el sentido de las verdades y el de las cosas, creemos que los actos se limitan a la función ontológica que hace de los actos prelingüísticos, vividos, un asunto de la posibilidad del lenguaje y el pensamiento. Si se ha de querer una aprehensión temática de la identificación simplemente ha de denotarse el propio recorrido articulador constituyente en el que lo que es se encuentra ejecutándose pasivamente como identificación o coincidencia fluyente.³⁰⁸ Lo que nos lleva a pensar que la cuestión del ser queda indecisa en lo que respecta a una experiencia originaria del mismo, limitándose al sentido que la intencionalidad ofrece. En este sentido, podemos decir que el *es* fenomenológico tiene aquí un sentido ontológico adscrito al rasgo operante que la intencionalidad que pone en juego:

Una fenomenología de lo no visible, donde los significados y los contenidos vivenciales muestran la conexión dinámica entre lo efectivo y lo posible, así como la densidad de ser que no es adscribible

³⁰⁷ Heidegger, *Prolegómenos...*, 97.

³⁰⁸ Cf. Lohmar, El concepto de la intuición categorial en Husserl, *Anuario Filosófico*, XXXVII/1, 52.

ni a los objetos del mundo en cuanto entes particulares ni al lenguaje que los nombra y los articula en diversas figuras expresivas.³⁰⁹

³⁰⁹ Paredes Martín, *Intuición categorial y trascendencia ontológica, Signo, intencionalidad, verdad, SEFE/Universidad de Sevilla*, 93.

Conclusiones

Nuestro propósito ha sido el de tematizar el ejercicio filosófico y fenomenológico respecto a las tendencias que buscan pensar el ámbito de los orígenes del conocimiento. Dichas tendencias se ven movidas por la necesidad de una fundamentación de la ciencia filosófica que valide la aprehensión de todo en cuanto existe; esto solo es posible en la presentación de la realidad desde la revelación del ser objetivo como la verdad de todo en cuanto es. La aproximación específica que hemos tomado parte de la filosofía de Descartes que está sujeta a la convicción de que el ser en sí de las cosas haya su relación con la conciencia desde su captación formal. El conocimiento científico encuentra su posibilidad en la dimensión enigmática que hace de lo existente un asunto de posibilidad ideal. Así, nos vemos inmersos en la empresa de clarificar el origen de este contenido de la conciencia y su legalidad cognoscitiva.

Husserl se apropia del problema en un interés por la esencia de la teoría, es decir, por aquello que hace posible una teoría. El tema en cuestión viene delimitado por el origen psicológico de los conceptos, de modo que una reflexión por la posibilidad del conocimiento viene de la mano de un análisis de los procesos psíquicos conscientes. Podemos decir que Husserl retoma esta posición que hace de lo experimentado o vivido por la conciencia el punto focal del trabajo filosófico en pos de la aprehensión del campo de los orígenes auténticos. Pero tal como describe Heidegger, el desarrollo de esta filosofía moderna sucumbió ante la metódica del naturalismo y la relación con las cosas se interpretó como una relación natural, llevándose a cabo una segunda irrupción de la metodología en la investigación de lo psíquico.³¹⁰

El campo del naturalismo se mueve en una psicología que se reduce a la legalidad que la aserción de los hechos puede ofrecer, relegando toda posibilidad ideal del contenido de la conciencia. El análisis de lo psíquico ha de dirigirse “al pensar y conocer mismos. [...] y de clarificar la <<referencia a la objetividad>> que es propia de ellos mismos”.³¹¹ En este sentido, lo que había de aclararse es el contenido inmanente en el que se distingue el sentido objetivo como lo representado. El origen psicológico del contenido y lo que se halla en él en tanto representación plantean la posibilidad de pensar lo objetivo desde las implicaciones ontológicas que entienden a este desde los modos de darse el ser en la conciencia. A lo que naturalmente le tiene que ir una

³¹⁰ Cf. Heidegger, *Lógica. La pregunta por la verdad*, 39.

³¹¹ Husserl, *Textos breves*, 269.

realización cognitiva del ser en la evidencia de su mostración. Brentano entiende la importancia de esta referencia a la objetividad desde el carácter propio de representar de la conciencia, los fenómenos psíquicos son en tanto actos de representar en donde un objeto está presente ante nosotros en la conciencia desde la propia experiencia objetual de dirigirse a ellos.

Brentano ha de interpretar esta experiencia inmanente de la conciencia como el suelo de la posibilidad objetiva en tanto que todos los fenómenos psíquicos tienen en sí algo como objeto en su in-existencia intencional. Esta es la fórmula básica de objetividad que Husserl retomara en las *Investigaciones lógicas* al poner como el eje de determinación epistemológica y ontológica el concepto de objeto desde su posibilidad intencional. De lo objetual se desprende la distinción del contenido de la conciencia, el dirigirse a algo comprende el acto de representar y lo representado situando al objeto como su correlato. En Brentano es difícil hacer la distinción entre el objeto inmanente en su carácter intencional y el correlato al que se dirige, la experiencia objetual se limita a la evidencia de la inexistencia intencional. La relación con el ser que guarda el contenido de la conciencia tiene que ver con el sentido objetual mismo que con la aprehensión de su mismidad, pues toda articulación en torno al ser de las cosas tiene que ver siempre con el objeto inmanente que dice algo sobre algo. El correlato intencional como lo que está ahí para nosotros de algún modo coexiste en la medida en que es denotado intencionalmente. Aquí una experiencia ontológica que pretende la captación del ser de las cosas se transcribe en la propia experiencia objetual como lo verdaderamente existente.

La unidad que comprende un objeto desde su inexistencia intencional será clave para entender una nueva interpretación de la representación que no se limita al contenido denotado, sino que implica fundamentalmente un campo de sentido intencionado que posicione un modo de realidad como correlato. La atención al acto de representar desde su carácter intencional será decisiva para entender el modo de objetualidad que se quiere destacar en la inmanencia de la conciencia donde el contenido se relega a un momento secundario para presentar la experiencia subjetiva de los actos objetivantes como originarios. Metodológicamente, Husserl, planteará tal prioridad a los actos, pues es en ellos donde reside la clarificación epistemológica que pretende dar con el ser de las cosas. El énfasis en la intencionalidad será fundamental para la investigación fenomenológica de estos años de irrupción que desembocan en una crítica del conocimiento en tanto el sentido y la esencia del trabajo científico en general.

La correlación entre ser y conciencia tiene en Brentano carencias o limitaciones esenciales que el mismo Husserl exhibirá en las *Investigaciones*. Del acto de representar quedaba sin precisar lo que una representación mienta y lo que la representación contiene, la evidencia objetual se circunscribe a los momentos de experiencia inmanente en un acto de autoconciencia muy parecido al que Descartes defendía. Brentano intenta evadir toda forma de representacionalismo al plantear un tipo de fundamentación *sui generis* de los actos intencionales; pero una crítica del conocimiento tiene que cuestionar qué contenido es válido para una experiencia objetiva en sentido estricto, es decir, de aquello que puede valer como lo que es en un sentido identitario. Si lo que, metodológicamente, Husserl recupera de Brentano es la experiencia objetual de los actos al ponerlos como objeto de estudio, el asunto proseguirá en una suerte de evidencia de objetividades que no entre en conflicto con aquella evidencia de conciencia que defiende Brentano. Lo que queremos decir con esto es, y lo que corresponde al tema de las *Investigaciones*, cómo los objetos en su posibilidad de perfección ideativa puede ser algo dado directamente a la conciencia y no limitarse a pensarlos como datos de la conciencia dispuestos reflexiva o deductivamente. Con esto, la cuestión de la comprensión del ser para Husserl no es ajena al carácter intencional de los actos, al contrario, encuentran aquí su posibilidad más propia. Si Brentano y la Modernidad no plantearon esta posibilidad es porque, bajo nuestra óptica, seguían subsumidos a un planteamiento histórico que pone en relación dos dominios ontológicos separados. El propio Husserl, retrospectivamente, reconoce en estos años de irrupción la idea de una ontología de una forma peculiar, “sin apoyatura en los ontologismos antiguos, y así, sin quedar tampoco enturbiada por los antiguos errores”³¹².

Husserl se enfoca en la experiencia noética (subjética) como la posibilidad del conocimiento partiendo de la captación base de una objetualidad al que el van formas intelectivas de presentación identitaria. La inflexión epistemológica surge en la medida en que nos enfocamos en el contenido representativo de los actos intencionales que pretenden dar validez desde la evidencia de su experimentación. Todo el contenido teórico de una ciencia debe ser susceptible de mostrarse en sus posibilidades básicas de intuición, Husserl entiende el conocer en el sentido más lato que comprende primariamente la realidad misma que vivimos en la experiencia más inmediata y simple, y de la que no podemos desvincularnos nunca si lo que queremos es precisamente conocer. Es aquí donde se muestra el carácter “realista” que se le atribuye comúnmente a esta primera

³¹² *Ibíd.*, 278.

filosofía fenomenológica. Pero no se trata de un realismo ingenuo que ponga al mundo externo como condición de posibilidad epistemológica, sino de la propia condición subjetiva que asume intencionalmente algo que se vive de tal o cual modo, es decir, la experiencia más común y cotidiana de lo que se presenta como lo que es o lo que Fink denomina *ontología de la cotidianidad*.

Principalmente en la década previa a las *Investigaciones*, Husserl hace énfasis en este campo prelógico intuitivo que se entrelaza con nuestro lenguaje simbólico, se toma por verdadero aquello que es contenido de nuestras representaciones. Pero es preciso distinguir entre lo simbólico y lo intuitivo, de aquello que orienta y aquello atiende el sentido objetual, entre el representar y el ver. Mostrar la diferencia entre estos dos momentos es el tema que, principalmente, se plantea en estos primeros escritos como parte irresuelta de la teoría del conocimiento. En la Modernidad, de la representación se sigue la identidad, pero Husserl mantiene tal radicalidad en la experiencia de la realidad que lo que es como lo *uno*, se vive tal cual, en la plenitud de su identificación según el sentido intencional que opera de base. El representar y el ver no son momentos causales, son parte de una unidad entretejida de significado (contenido) y objeto o, lo que es lo mismo, de lo mentado y lo dado.

El análisis fenomenológico de la *Investigaciones lógicas* tiene que ver con esta correlación, del sentido y el ser, en el que una aclaración epistemológica conlleva necesariamente a una aclaración de la identidad que, aquí, desde nuestros objetivos, ha tenido que ver más con la experiencia ontológica que se ha de vislumbrar con la asunción de lo que es en su vivencia directa, que con la aprehensión del concepto ontológico universal de ser (el cual, naturalmente, no ha de desvincularse de toda crítica).

Si pensamos que la identidad es aquel momento de aprehensión objetiva que un acto realiza desde una mención significativa, aquella no es la de especie sino la de los momentos que la constituyen como *unidad de la multiplicidad*. A esta unidad se le puede concebir como intencional en su carácter modal plurivalente. Lo *múltiple* les pertenece a las vivencias concretas como los actos de mención de cada caso particular y podemos pensar lo *uno* como el correlato presente en esta mención de modo que es lo mismo hablar de la intención y de lo intencionado, determinando así, que tanto uno como otro se experimentan como tales en las vivencias. Lo intencional de un objeto corresponde a esta posibilidad, se vive intencionalmente una referencia de contenidos múltiples en

pos del sentido objetivo interpretado en ellos. La identidad de un objeto reside en esta correlación intencional donde este puede experimentarse desde la mismidad de su presentación. El contenido que vale como representación ha de colocarse en esta referencia modal cumpliendo así un carácter funcional respecto a su referencia, ya no es un componente mediador que nos da la imagen de las cosas, es el afianzamiento de lo asumido con vistas a un cumplimiento identitario en sentido pleno.

Fenomenológicamente, el contenido representativo pretende, antes que nada, un cumplimiento en un nivel primario objetual de presentación, distinguido aun por su multivocidad. Si lo que se pretende es la aprehensión de un contenido que valga para un acto cognoscitivo, la función representativa debe ser modificada, pero sin desvincularse del acto que lo posiciona en el entramado ontológico que busca dar con el ser de las cosas. Pero este ser no es otra cosa que lo que se vive en un momento de identificación como lo que efectivamente es. No hablamos de un nuevo contenido ni de una esencialidad representativa, nuestro propósito ha sido destacar que lo que se da aquí es la manifestación temática del acto intencional, en su carácter propio de tener una objetualidad a la cual está dirigida. Destacar el correlato objetivo en el que una vivencia intencional se encuentra es la función de una representación en su sentido identitario; el grado de objetividad que opera en la intencionalidad permite este estado transitivo de lo múltiple a lo uno y viceversa.

El contenido inmanente que puede fungir como lo representado por el pensamiento descansa sobre actos presentación en el encuentro prelingüístico de lo dado en el campo intencional que es el mundo. Este, se posiciona como patria de nuestras vivencias y de su posibilidad cognoscitiva. Toda posibilidad de mención de ser ha de darse en la experiencia primigenia del mundo que se vuelve objeto de aprehensión cuando nos volvemos hacia la muchedumbre de sus posibilidades de manera intencional. La fenomenología justamente trata de destacar este paso de lo vivido hacia el aparecer, esto es el *a priori* de correlación intencional que, en las *Investigaciones lógicas*, hace de lo presentado un asunto epistemológico que vincula la evidencia de lo experimentado con la verdad que confirma su sentido ontológico inherente. El ser se vuelve así la situación objetiva, la presentación de una identidad sobre la base de una estructura objetual.

Podemos describir aquí un tipo de acto intencional que destaca su operación misma de objetividad en los objetos que, desde una experiencia prelingüística y prefilosófica, da cuenta del ser en su anonimato. Y este ser es puesto fenomenológicamente desde una caracterización descriptiva como lo intuitiva y directamente dado; aun en una presentación cognoscitiva que hable de su verdad, no

hay una suerte de trascendencia metafísica realista o idealista mostrándose neutral al respecto.³¹³ El ser forma parte el acto constitutivo que hace de lo dado un objeto de nuestra atención; en este sentido, el ser se muestra subsumido a la operación intencional que tiene lugar en la experiencia óptica modalizada de los objetos. No obstante, creemos que dicha experiencia ha de concordar con un sentido ontológico en el que el ser es experimentado desde la asunción que pone en juego la estructura intencional de las vivencias. Lo que nos permite pensar que la cuestión ontológica se haya arraigada en la diferencia fenoménica-fenomenológica, en la *fenomenicidad* misma donde la intencionalidad se muestra como noción eje para toda caracterización del ser.

Que la fenomenología de Husserl tenga como centro la noción de intencionalidad viene justificado en el ejercicio de retrotraerse a las cosas mismas o, como hemos planteado en este escrito, en el retroceso a los actos mismos; pues es aquí donde tiene lugar la comparecencia del intercambio cognitivo con las cosas que experimentamos, el campo diáfano de naturaleza relacional donde el presentar presenta, al igual que aquello que es presentado. El conocer no es ya un asunto de producción dadas ciertas condiciones de posibilidad racionales que, si bien plantea una experiencia delimitada por los marcos lógicos y cognitivos, encuentra la posición radical de una experiencia inmediata (*a priori*) donde “la subjetividad no causa ni crea sentidos y objetos. Simplemente permite que surjan. Es su condición, no su causa”³¹⁴ Con todo, las posibilidades temáticas de lo que comprende la intencionalidad quedan abiertas para las posteriores investigaciones de Husserl, exigiendo a la fenomenología un camino de reconstrucción de toda la experiencia humana. Lo que aquí hemos abordado son aquellos primeros pasos ruptura con la tradición, en específico con el concepto representacionista del conocimiento y la conciencia, desde la génesis la noción de intencionalidad:

La evolución del concepto husserliano de intencionalidad en las postrimerías de su trabajo seminal, y posteriormente en el marco de su *fenomenología genética*, permanece fiel a estas concepciones originales. En este sentido, la irrupción de Husserl tiene el significado de una auténtica revolución del pensar.³¹⁵

³¹³ Cf. Zahavi, *Husserl's phenomenology*, 40.

³¹⁴ Sokolowski, *The formation of Husserl's concept of constitution*, 159.

³¹⁵ Rizo-Patrón, Genesis de las Investigaciones lógicas de Husserl: Una obra de irrupción, *Signos filosóficos Núm. 7*, 244.

Bibliografía

Obras de Husserl

Hua XVIII. 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und 2. Auflage.* Hrsg. von Elmar Holenstein.

Hua XIX. 1984. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.* Hrsg. von Ursula Panzer.

Husserl, Edmund. 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

-----, 2014. *Investigaciones lógicas II.* Madrid: Alianza.

-----, 2015. *Investigaciones lógicas I.* Madrid: Alianza.

-----, 2015. *La idea de la fenomenología.* México: FCE.

-----, 2019. *Textos breves.* Salamanca: Sígueme.

Bibliografía secundaria

Anton Mlinar, Ivana. 2014. La evidencia en los Prolegómenos y las Investigaciones Lógicas. Primeros aportes para una comprensión modal de la evidencia en Husserl. *Investigaciones Fenomenológicas, n. 11*: 33-56.

Bacon, Francis. 2011. *La Gran Restauración (Novum Organum).* Madrid: Tecnos.

Baumgartner, Wilhelm. 1996. Act, content, and object. *The School of Franz Brentano. Kluwer Academic Publishers*: 235-259.

Berkeley, George. 2013. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano.* Madrid: Gredos.

Bernet, Rudolf. 1988. Perception, Categorical Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation'. *The Collegium Phaenomenologicum, The First Ten Years. Kluger Academic Publishers*: 33-45.

-----, 1993. ¿Una intencionalidad sin sujeto ni objeto? *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea*: 151-180.

Brandl, Johannes. 2017. Brentano on Truth. *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York: Routledge.

Brentano, Franz. 1995. *Descriptive Psychology*. New York: Routledge.

-----, 2020. *Psicología desde un punto de vista empírico*. Salamanca: Sígueme.

Cahiers de Royaumont. 1968. *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós.

Cassirer, Ernst. 2018. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas I*. México: FCE.

-----, 2018. *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas II*. México: FCE.

Clark, Desmond. 1986. *La filosofía de la ciencia de Descartes*. Madrid: Alianza.

Comte, Auguste. 2004. *Curso de filosofía positiva (Lecciones I y II)*. Buenos Aires: Ediciones Libertador.

-----, 2017. *Discurso sobre el espíritu positivo*. Madrid: Alianza.

Cruz Vélez, D. 1970. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger*. Buenos Aires: Editorial sudamericana.

Derrida, Jacques. 1985. *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-textos.

-----, 2015. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Salamanca: Sígueme.

Descartes, René. 1977. *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Madrid: Ediciones Alfaguara.

-----, 2011. *Reglas para la dirección del espíritu [Descartes I]*. Madrid: Gredos.

-----, 2011. *Meditaciones metafísicas [Descartes II]*. Madrid: Gredos.

Ey, Henry. 1963. *La conscience*. París: PUF.

Fink, Eugen. 1952. El análisis intencional y el problema del pensamiento especulativo. *Ideas y valores, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional*, Bogotá, Tomo II, Año 2: 596-609.

-----, 1968. Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl. *Cahiers de Royaumont. 1968. Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont. Buenos Aires, Paidós*: 192-205.

-----, 1990. ¿Qué se propone la fenomenología de Edmund Husserl? *Diálogos, Revista del departamento Univ. de Puerto Rico, XXV, no. 56*: 167-184.

García-Baró, Miguel. 2008. *Teoría fenomenológica de la verdad. Comentario continuo a la primera edición de las Investigaciones lógicas de Edmund Husserl*. Madrid: Comillas.

-----, 2009. *Introducción a la teoría de la verdad*. Madrid: Síntesis.

González Porta, Mario. 2002. Franz Brentano: Equivocidad del ser y objeto intencional. *KRITERION, Belo Horizonte, n° 105, Junio*: 97-118.

-----, 2003. Platonismo e intencionalidad: A propósito de Bernard Bolzano. *Síntese, Revista de Filosofía, V. 30 N. 96*: 85-106.

-----, 2007. Un análisis del opúsculo de Kasimir Twardowski “Inhalt und Gegenstand” en la perspectiva de su significación para la escuela de Brentano. *Síntese, Revista de Filosofía, V. 34 N. 109*: 261-282.

-----, 2014. Gottlob Frege: del Platonismo a la Fenomenología. *Revista de Humanidades de Valparaíso Año 2, 2do semestre, N° 4*: 21-32.

Held, Klaus. 1993. Intencionalidad y plenificación. *El pensamiento de Husserl en la Reflexión Filosófica Contemporánea*: 181-200.

Heidegger, Martin. 2006. *Prolegómenos para una historia del concepto del tiempo*. Madrid: Alianza.

-----, 2014. *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Madrid: Alianza.

-----, 2021. *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid. Alianza.

Hume, David. 2012. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Gredos.

- , 2015. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Kaufmann, Nicolas. 2000. Brentano. Twardowski, Husserl. Esboço de una Teoría Fenomenológica do Conteúdo. *Manuscrito* 23 (2): 133-161.
- Kusch, Martin. 1995. *Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge*. London/New York: Routledge.
- Leibniz, G. W. 2021. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Madrid: Alianza.
- Lersch, Philipp. 1966. *La estructura de la personalidad*. Barcelona: Editorial Scientia.
- Levinas, Emmanuel. 2017. *La teoría fenomenológica de la intuición*. Salamanca: Sígueme.
- Locke, John. 2013. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: FCE.
- Lohmar, Dieter. 2004. El concepto de la intuición categorial en Husserl. *Anuario Filosófico*, XXXVII/1: 33-64.
- Melle, Ulrich. 1994. La fenomenología de la voluntad de Husserl. *Ideas y Valores*, No. 95 agosto: 65-84.
- Mill, John Stuart. 1865. *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. London: Longmans, Green, and Co.
- , 1882. *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive. Being a connected view of the principles of evidence, and the methods of scientific investigation*. New York: Harper & Brothers, Publishers, Franklin Square.
- Mohanty, Jitendra. 2008. *The Philosophy of Edmund Husserl. A historical development*. New Haven: Yale University Press.
- Mulligan Kevin y Smith, Barry. 1985. Franz Brentano on the Ontology of Mind. *Philosophy and Phenomenological Research* 45: 627-644.
- Mulligan, Kevin. 1995. Perception. *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press: 168-238.
- Niel, Luis. 2019. *Representación, objeto e intencionalidad en el siglo XIX. De Bolzano a Meinong*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

-----, 2019. Verdad, juicio y evidencia en la obra de Franz Brentano. *Tópicos, Revista de filosofía de Santa Fe*, No. 37: 99-130.

Paredes, María del Carmen. 2005. Intuición categorial y trascendencia ontológica. *Signo, intencionalidad, verdad, SEFE/ Universidad de Sevilla*: 77-93.

-----, 2007. *Teorías de la intencionalidad*. Madrid: Síntesis

Rábade, Sergio. 2003. *El conocer humano I*. Madrid: Trotta.

Rizo-Patrón, Rosemary. 1990. Entre la inmanencia y la “cosa misma”: En torno a la quinta investigación lógica de Husserl. *Arete. Vol. II, No. 2*: 217-259.

-----, 1991. Entre la inmanencia y la “cosa misma”: En torno a la quinta investigación lógica de Husserl. *Arete. Vol. III, No. 1*: 64-145.

-----, 2002. Genesis de las investigaciones lógicas de Husserl. Una obra de irrupción. *Signos filosóficos Núm. 7*: 221-244.

-----, 2012. *Husserl en dialogo. Lecturas y debates*. Bogotá: Siglo del Hombre.

Sigwart, Christoph. 1895. *Logic. Vol. I. The judgment, concept, and inference*. New York: Macmillan & CO.

Smith, Barry. 1994. *Austrian Philosophy. The Legacy of Franz Brentano*. Chicago: Open Court.

-----, 2000. Logic and formal ontology. *Manuscrito, 23 (2)*: 275-323.

Smith, David y McIntyre, Ronald, eds. 1982. *Husserl and intentionality. A study of mind, meaning and lenguaje*. Dordrecht: D. Reidel.

Sokolowski, Robert. 1970. *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. The Hague: Martinus Nijhoff.

-----, 1983. Husserl's Concept of Categorial Intuition. *Phenomenology and the human sciences*: 127-141.

-----, 2012. *Introducción a la fenomenología*. Morelia: Jitanjáfora.

Stepanenko, Pedro. 2008. *Unidad de la conciencia y objetividad. Ensayos sobre la autoconciencia, subjetividad y escepticismos en Kant*. México: UNAM.

Ströker, Elisabeth. 1987. Husserl's principle of Evidence. The significance and limitations of a methodological norm of phenomenology as a science. *The Husserlian Foundations of Science. Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America*: 31-53.

Stroud, Barry. 2018. *Hume*. México: UNAM.

Vigo, Alejandro. 2002. Intuición categorial. *Thémata. Revista de filosofía*. Núm. 28: 187-212.

Villoro, Luis. 2009. *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México: UNAM.

Walton, Roberto. 2015. *Intencionalidad y horizonticidad*. Cali: Editorial Aula.

Xolocotzi, Ángel, coord. 2006. *Actualidad de Franz Brentano*. México: Universidad Iberoamericana.

Xolocotzi, Ángel. 2021. *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. México: Akal.

Xolocotzi, Ángel y Zirión, Antonio. 2018. *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenología*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Zahavi, Dan. 2003. *Husserl's phenomenology*. California: Stanford University Press.

Zubiri, Xavier. 2019. *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza.