

DANIEL HERRERA RESTREPO

HOMBRE Y FILOSOFIA

LA ESTRUCTURA TELEOLOGICA DEL HOMBRE SEGUN EDMUND
HUSSLER

I. DE LA EXISTENCIA A LA RAZON

En uno de sus últimos escritos Husserl consideraba al Filósofo como un “funcionario de la humanidad”¹. Existe realmente en su pensamiento una relación intrínseca entre el hombre y la filosofía? El tema del hombre es un tema filosófico entre otros temas, o constituye en sí mismo la razón de ser de la misma filosofía?

Desde un punto de vista histórico, es un hecho el que Husserl llegó a la filosofía a partir de la ciencia. Sus maestros Paulsen y Benrath le habían enseñado las relaciones existentes entre estos dos saberes. Al encontrarse frente al problema de fundamentar los conceptos matemáticos va en búsqueda del auxilio de la filosofía. En estos primeros pasos no vemos interés alguno por el tema del hombre.

Si pasamos de este hecho histórico al conjunto de la obra publicada en vida del filósofo, tampoco salta a la vista una relación especial entre hombre y filosofía. Sólo encontramos rápidas alusiones en el famoso artículo de *Logos* sobre *La filosofía como ciencia rigurosa*. Debemos tener en cuenta, sin embargo, el carácter fragmentario de dicha obra. Sólo a instancias superiores publicó Husserl en vida parte de su obra. Intimamente juzgaba que un pensamiento sólo debería hacerse público una vez que estuviese plenamente estructurado. Desgraciadamente, hasta el último instante de su vida, el Padre de la Fenomenología se consideró un *Anfänger*, un principiante, siempre en camino hacia su meta, sin la satisfacción de poder gustar el maduro fruto de sus esfuerzos intelectuales.

Para establecer las relaciones entre el hombre y la filosofía dentro del pensamiento husserliano se hace necesario recurrir a la obra inédita del filósofo, publicada ya en parte gracias a los esfuerzos de los *Archivos de Husserl* de Lovaina. A la luz de esta obra inédita, las obras publicadas en vida del filósofo adquieren un nuevo sentido en relación con nuestro tema. Comprobamos ahora de una manera más clara que Husserl es la continuación en la historia —quizás el término— de esa corriente

¹ K., p. 15. (Citaremos las obras de Husserl bajo siglas. En la bibliografía final se podrá ver a qué obras corresponden las siglas utilizadas).

racionalista para la cual todo el sentido del devenir histórico radicaba en la lucha del hombre por su autoliberación mediante la implantación del señorío de la razón sobre el mundo de nuestra experiencia y sobre la experiencia vivencial de nuestro propio ser humano. La función de la filosofía —lo dice Husserl en *Krisis*— “es la de permitir a la humanidad el desarrollarse hasta el nivel de la autonomía personal... La filosofía no es sino un racionalismo, desde arriba hasta abajo; pero un racionalismo diferenciado en sí según los diversos grados del movimiento de la intención y de la consecución; *ella es la ratio en el constante movimiento de la autoaclaración*, un movimiento que tuvo inicio en el momento en que la filosofía se presentó por primera vez entre los hombres...”².

Todo el sentido del filosofar husserliano no es otro que el esfuerzo titánico de llevar al extremo una racionalización de la experiencia total como único medio para la aparición de una auténtica humanidad. El hombre debe comprenderse a sí mismo como “llamado a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a conducir este ser al nivel de una razón apodíctica... porque es esta razón la que constituye su humanidad... El ser hombre entraña un ser-teleológico y un deber ser y esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico. Este telos apodíctico puede ser reconocido mediante la comprensión de sí mismo... el conocimiento de la radical autocomprensión no puede revestir más forma que la de la autocomprensión según principios *a priori*, de una autocomprensión en la forma de la filosofía”³. Sólo mediante la filosofía y una filosofía en sentido racionalista le es lícito al hombre llegar a ser plenamente hombre: tal es, en síntesis, el mensaje de Husserl; tal es, en pocas palabras, la relación intrínseca entre hombre y filosofía; tal es, finalmente, la explicación del por qué nuestro filósofo se consideraba un verdadero “funcionario de la humanidad”. Si la historia es teleológica es porque ella es el escenario donde actúa el hombre quien, en su ser integral, posee una estructura teleológica orientada hacia el telos de una libertad apodíctica vivida bajo el señorío de una razón apodíctica.

Es este carácter teleológico del ser integral del hombre el tema de nuestra investigación. Pero antes de entrar de lleno en dicho tema, veamos rápidamente la evolución de Husserl de la ciencia a la filosofía.

Husserl obtuvo su doctorado en matemáticas en una época dominada por el psicologismo de S. Mill, Wundt, Sigwart, Spencer y Erdmann. Nada de extraño que al descubrir él la necesidad de fundamentar la ciencia matemática a partir de una lógica, a su vez filosóficamente fundamentada⁴, haya intentado hacerlo con la ayuda del psicologismo: “yo partí —nos dice— de la convicción entonces dominante de que por medio del

² *K.*, p. 273.

³ *K.*, p. 276.

⁴ *L.U. I.*, p. 254.

psicologismo, tanto la lógica en general como la lógica de las ciencias deductivas, deben alcanzar su elucidación filosófica”⁵.

Pronto se encontró Husserl frente a una serie de dificultades todas ellas, precisadamente, originadas en la concepción psicologista de la lógica ⁶. El psicologismo podía explicar la conexión de los actos psíquicos, el origen de las representaciones, la elaboración de métodos prácticos, etc.; pero no podía aclarar nada acerca del contenido de los actos y de la unidad de una teoría. Por consiguiente, no estaba en capacidad de justificar la objetividad de las teorías científicas ni la posibilidad de una verdad absoluta. Antes de fundamentar las ciencias matemáticas se hacía necesario, para Husserl, el darle a la lógica una fundamentación diferente de la psicologista. Así se explica el paso de Husserl de las ciencias a la lógica y el origen inmediato de sus *Investigaciones Lógicas*⁷.

Los resultados de las *Investigaciones Lógicas* se reducen al establecimiento de las condiciones ideales que posibilitan una teoría y a la descripción de las vivencias concienenciales en las que se originan las ideas lógicas. Esto implicaba la reivindicación de conceptos como ser, verdad, conocimiento que habían sido totalmente falsificados por el psicologismo. Lo real no se podía concebir, en adelante, como la reunificación de estados de la conciencia; la ciencia dejaba de ser comprendida como un producto de la conciencia subjetiva y las leyes lógicas como dependientes esencialmente de los actos psíquicos del sujeto. De esta manera, creía Husserl, se salvaba el valor absoluto de la verdad en cuanto dejaba de ser relativa a la conciencia empírica. A pesar del éxito de esta obra, Husserl no se sentía plenamente satisfecho. Faltaba justificar aún la pretendida validez de la ciencia y de las normas lógicas; resolver el problema de la correlación sujeto-objeto y determinar el proceso mediante el cual los objetos ideales adquieren el carácter de donación. Husserl debería justificar las significaciones, esclarecer su teoría de la intuición y de la evidencia, profundizar el sentido de la intencionalidad y de la constitución y extender esta última teoría de la constitución a otros dominios de objetos diferentes de los objetos ideales. El problema del conocimiento conduce necesariamente al problema del ser en su totalidad. Ahora bien, toda esta problemática desbordaba los límites de la lógica. Ella implicaba toda una filosofía, pues sólo la filosofía podía dar una explicación del ser en su totalidad⁸. Así ingresa Husserl a los dominios de la filosofía.

⁵ *L.U.*, I, p. VI.

⁶ Cfr. *L.U.* I, p. VII.

⁷ Cfr. *Ibid.*

⁸ Husserl se refirió de manera especial a esta problemática en un curso de 1925. Al respecto puede consultarse a Biemel M. W. *Die Entscheidenden Phasen der Erfaltung von Husserls Philosophie en Zeitschrift für Philosophische Forschung*, XIII (1959) pp. 189 ss.

Pero, qué es, “en sentido estricto”, la filosofía? Esta debió de ser, sin duda alguna, la pregunta que Husserl se formuló más de una vez por esta época. Lo podemos comprobar al leer algunos de sus escritos anteriores a la publicación de las *Ideas*⁹.

En *Die Idee der phaenomenologie*¹⁰ la filosofía es concebida como el saber absoluto del ser en cuanto presente de manera auténtica —“en persona”— en la inmanencia pura. Este escrito representa un esbozo de lo que será la fenomenología y sienta las bases para una concepción de la filosofía como saber que intenta recuperar en la experiencia trascendental —constituída en la reducción— la experiencia efectivamente vivida; en otros términos ya en este escrito Husserl deja entrever el ideal racionalista de racionalizar la experiencia.

En *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*¹¹ Husserl avanza un paso más en su concepción racionalista de la filosofía. Ella es definida como la más sublime y rigurosa de las ciencias, como respondiendo a la “exigencia de la humanidad” de un conocimiento puro y absoluto¹², como el correlato de “los intereses más nobles de la cultura humana”¹³. La filosofía no puede ser una “sabiduría” que responda a las exigencias prácticas e inmediatas de la vida individual: ella es una ciencia rigurosa que se coloca no en “el punto de vista de un individuo sino de la humanidad y de la historia, es decir, ... de la idea de una humanidad eterna”¹⁴.

En *Die Idee der Philosophie*¹⁵ la concepción racionalista de la filosofía y del hombre es llevada al límite de un optimismo leibniziano. “La filosofía —leemos en este escrito— es la ciencia que representa los intereses más elevados del conocimiento, o la ciencia que, de manera plenamente consciente, es puesta en movimiento por la idea del conocimiento perfecto y absoluto”¹⁶. Y cuál sería este conocimiento? El conocimiento *a priori* de la idea del más perfecto de los mundos posibles y correlativamente, de

⁹ Cfr. Herrera R. Daniel. “El pensamiento husserliano anterior a las Ideas” en *Franciscanum*, VI (1964) p. 207 ss.

¹⁰ Bajo este título los Archivos de Husserl (Lovaina) publicaron las cinco primeras lecciones dadas por Husserl como introducción a un curso sobre las cosas materiales (*Dingvorlesung*) dictado en 1907.

¹¹ Se trata de un artículo publicado en el primer semestre de 1911 en la revista *Logos*. Este trabajo constituye un verdadero *Manifiesto* filosófico.

¹² Cfr. *Ph. S. W.*, en *Logos I* (1911) 290.

¹³ Cfr. *Ph. S. W.*, en *Logos I* (1911) 290.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, 293.

¹⁵ Se trata de un manuscrito cuyo título completo es “*Idee der “philosophischen Disziplinen”, “Idee der Philosophie”*”. Vorgetragen als Einleitung in die Grundprobleme der Ethik. Sommer 1911. - Goettingen”. La transcripción del original estenográfico se encuentra en los Archivos de Husserl (Lovaina) como el *Manuscrito F I 14*. Sobre este manuscrito hemos publicado un estudio en la revista *Ideas y Valores* (Facultad de Filosofía, Universidad Nal., bogotá), IV, (1962) 29-41.

¹⁶ *F I 14*, p. 16.

la personalidad y de la vida más perfecta y de la más perfecta realidad pensable como campo de los más perfectos actos del conocimiento, de la volición y del valorar¹⁷. La elaboración de la ciencia *a priori* de este mundo constituye y define “finalmente y en el sentido más elevado” la filosofía¹⁸.

Esta concepción está muy lejos de las ideas hasta entonces sostenidas. A decir verdad, un tal neoleibnizianismo no lo volveremos a encontrar en los escritos de Husserl. El filósofo hablará de “mundos posibles” e, inclusive, “del mejor de los mundos posibles”, pero sólo en este escrito define la filosofía como la ciencia del mejor de los mundos posibles. Husserl buscará en la filosofía la recuperación del mundo de la experiencia vivida, por tanto, del mundo “real”, del mundo de la vida (*Lebenswelt*). La aplicación de la reducción al mundo no significa la pérdida del mundo, puesto que él es recuperado de un modo absoluto. La creencia en el mundo, la tesis de la actitud natural es “colocada fuera de acción” pero sólo para ser justificada en su ser pleno. Que tal creencia no pueda ser superada, poco importa. Lo importante es que el hombre supere su “ingenuidad” natural al tomar conciencia del verdadero sentido de su subjetividad que, de manera anónima, “constituye” el universo. Husserl dirigirá todos sus esfuerzos a la racionalización de la experiencia. Para alcanzarla pasará por la descripción *eidética* del mundo, por el análisis de la “esencia pura” del mundo, esencia que es presentada en términos de posibilidad. Pero siempre se tratará de la esencia del mundo real y no de un mundo ideal.

Que el hombre pueda darse como ideal la realización de una ciencia en sentido absoluto, que dicha ciencia sea concebida como medio para la perfecta realización humana, que esta ciencia sea puesta como *idea límite*, como un ideal al cual nos aproximamos en un progreso indefinido, sin que jamás lleguemos a realizarlo, todas estas son ideas que Husserl repetirá en una u otra forma. Pero él no volverá a concebir y a definir la filosofía como la ciencia *a priori* del mejor de los mundos posibles.

A pesar de la anterior reserva, estas últimas reflexiones de Husserl sobre la esencia de la filosofía se dejan sentir en todo su pensar. La filosofía será entendida siempre a partir de las exigencias de una “humanidad auténtica”, exigencias que implican la idea de un *hombre ideal* viviendo en un *mundo ideal*. Como idea, el hombre es aquel que ha llegado a ser “verdadero, libre, autónomo”, es aquel que ha realizado “la razón que le es innata” y que le ha impuesto “al conjunto de su vida personal, la unidad sintética de una vida colocada bajo la norma de la responsabilidad universal de sí mismo”, porque no hay autonomía sin responsabilidad¹⁹. Como idea, el hombre presupone además un mundo ideal. Si el hombre concreto se realiza en la medida en que él se aproxima al hombre ideal,

¹⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 39-40.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 33.

¹⁹ Cfr. *K.*, p. 272; *E.Ph. II*, p. 197.

necesariamente debe transformar su mundo en un mundo plenamente racional. Se trata de una condición necesaria para una vida auténtica, para una vida entregada a la satisfacción de las tendencias teleológicas que conforman al ser humano²⁰.

Husserl, utilizando la terminología de Fichte, llama a esta “vida auténtica” en un “mundo auténtico” la *vida feliz*. La *Seligkeit* perfecta sólo se dará en una existencia ideal en donde no haya lugar, por principio, para el error, el pecado y el peligro de perderse²¹. Esta perfección absoluta — meta hacia la cual se orienta la teleología humana— es definida por Husserl, igualmente, mediante la idea de Dios. Para Husserl Dios es el “unendlich ferne Mensch” (el hombre infinitamente lejano). Dios se resuelve en la idea de la verdad y en la vida de la verdad. Por esencia, el hombre no puede ser ni agotar a Dios, porque la verdad no puede ser agotada. La verdad es una idea límite. Dios, en cuanto idea, es sinónimo de “verdad absoluta”, de “ser absoluto”. Ahora bien, la teleología que guía el devenir humano no es otra cosa que la tendencia del hombre hacia lo “absoluto” en el orden del pensamiento, del querer y del valorar²².

II. LA ESTRUCTURA TELEOLOGICA DEL HOMBRE

El hombre en su totalidad es un ser teleológico. Su estructura teleológica se revela ya en sus tendencias más primitivas, a saber, en los instintos. Husserl habla de un “yo-instinto” (Instinkt-Ich), de un sujeto con fines instintivos. Sus fuerzas ciegas tienden a su propia realización. Sin embargo no hay una realización final. Nos encontramos ante un progreso dinámico en el cual cada fase realizada constituye simultáneamente un modo realizado y la aparición de una nueva intención¹⁷. Esto significa que el instinto primitivo se va diferenciando progresivamente para convertirse finalmente en una “tendencia”, en una intención de orden superior en sí misma y, por consiguiente, en la realización que le corresponde en este nivel¹⁸. Gracias a este proceso el “yo-instinto” se convierte en un “yo-persona”. Pero es importante tener en cuenta que en todo este proceso dinámico de su realización, el Yo primitivo de los instintos permanece siempre el mismo. La unidad de la persona no es sino la unidad de sus múltiples tendencias e instintos que apuntan a una unidad total. En este torrente que constituye la vida (Stroemendes Leben) el Yo permanece siempre el mismo, gracias al estilo de movimiento unitario que le es

²⁰ Cfr. *Ms. A V 22*, pp. 26, 32.

²¹ Cfr. *Ms. B I 37*, pp. 48, 49; *E. Ph. II*, p. 201.

²² Cfr. *K.*, p. 67 y *E. Ph. II*, pp. 196, 344, 349.

¹⁷ Cfr. *Ms. C 13 I*, p. 6; *Ms. F I 24*, p. 116.

¹⁸ Cfr. *Ms. C 16 IV*, p. 11.

propio¹⁹. Este movimiento unitario se identifica con la teleología, una teleología que se realiza y se perfecciona en cada uno de los actos vitales. Cada meta conquistada de este “instinto total” con todo lo que ella implica en adquisiciones, intereses y nuevos fines a alcanzar, sólo constituye un momento en el devenir del ser hacia su *telos* final, a saber, hacia la unidad total y universal concretizada en la idea de una humanidad auténtica²⁰.

La teleología universal que vivifica al ser humano desde los actos instintivos hasta los actos estrictamente personales es de una tal naturaleza que Husserl se siente autorizado a hablar de un “instinto trascendental”²¹.

El primer contacto del hombre con el mundo se realiza, en efecto, mediante las afecciones e impulsos más primitivos de su ser, a saber, mediante sus instintos. Son ellos los que determinan la realización del hombre²². Husserl los considera como el “fundamento teleológico” de la vida trascendental constituyente ya que el conjunto de los instintos forma un sistema de disposiciones innatas no sólo necesarias para la realización del hombre y del mundo que le corresponde a éste, sino también porque toda constitución presupone este sistema²³.

Ahora bien, todo sistema presupone un orden a partir de un determinado principio. Si los instintos constituyen un sistema, deben ellos presentar un orden y en este orden un primer instinto debe revelarse como el fundamento de todos los otros. Cuál será este instinto? Husserl lo denomina el “instinto de la curiosidad” (*der Instinkt der Neugier*), nombre que designa la tendencia del hombre a abrirse al mundo, al “goce-de-estar-cerca-de-la-realidad” (*Lust im Dabeisein*)²⁴. Este instinto puede ser comprendido, fundamentalmente, como la experiencia sensible en su orientación dinámica y en su apertura hacia el mundo de la naturaleza, hacia el mundo de las cosas, es decir, hacia el “mundo del ser puro y desposeído de todo valor”²⁵.

La introducción por Husserl de este instinto y, en especial, su manera de comprenderlo, es ciertamente interesante. Nos revela el cuidado de Husserl de mostrarnos que no sólo la conciencia, sino el hombre en toda su estructura es “intencional”.

El primado del instinto de la curiosidad, su carácter de “fundamento primitivo” le pertenece a doble título: en primer lugar, el hombre tiene un contacto inmediato con el mundo por medio de la experiencia sensible. Por consiguiente, el instinto de la curiosidad es la fuente de aquella certeza

¹⁹ Cfr. *Ms. E III 9*; p. 57.

²⁰ Cfr. *Ms. C 16 IV*, p. 11.

²¹ Cfr. *Ms. C 13 I*, p. 16.

²² Cfr. *Ms. E III 9*, p. 4.

²³ Cfr. *Ibid.*

²⁴ Cfr. *Ms. C 16 IV*, pp. 7-8.

²⁵ Cfr. *Ibid* y *E.U.*, pp. 91-93.

a modo de creencia en la existencia del mundo, presupuesto necesario de toda otra certeza. Habría que añadir, además, que este instinto, una vez diferenciado y purificado, se convertirá en “voluntad de conocimiento” (*Willen zur Erkenntnis*)²⁶ y tendencia de la razón hacia la verdad absoluta. Por otra parte, el instinto de la curiosidad posee una primacía sobre los otros instintos ya que por su orientación hacia los otros “cuerpos” funda los otros dos instintos principales, a saber, el instinto de conservación y el instinto sexual²⁷.

Mediante el instinto de la conservación (*Selbsterhaltungstrieb*) el hombre tiende hacia las cosas para constituir las en objetos útiles. Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que este instinto posee una teleología propia, gracias a la cual tiende no solamente hacia el mundo, sino también hacia una superación de sí en un orden más elevado. En efecto, la satisfacción de la tendencia primitiva mediante la constitución de objetos en objetos de alimentación o de otra clase, en cuanto necesarios para la subsistencia, no agota la tendencia; ella asume nuevas formas, modos más diferenciados, intereses más purificados como lo veremos más adelante.

Finalmente, mediante el instinto sexual (*Geschlechtstrieb*)²⁸ el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para constituirlos en objetos de placer y de amor. Así logra conservar la especie. Este instinto, de la misma manera que los otros, asume teleológicamente formas cada vez más perfectas, representadas por las “objetividades sociales”. El amor instintivo se presenta más perfecto en las diversas formas de la vida comunitaria y social: matrimonio, familia, ciudad, patria, Iglesia, etc.²⁹.

Podemos ver, por consiguiente, cómo los instintos en un primer momento se manifiestan como fuerzas ciegas y cómo se superan en cada una de las formas de su realización. Y en esta realización del hombre a partir de los instintos se descubre, poco a poco de una manera más clara y más precisa, el estilo teleológico del desarrollo que nos pertenece en cuanto hombres³⁰.

Nuestro comportamiento frente a mundo se determina en un primer momento a partir de intereses prácticos: tenemos ante todo que satisfacer las necesidades instintivas que se originan en la tendencia a conservar nuestra vida y la vida de la especie³¹. En esta fase de su desarrollo, la teleología de nuestro ser se revela, ante todo, como una “oscura voluntad

²⁶ Cfr. *E.U.*, p. 92.

²⁷ Cfr. *Ms. E III 9*, p. 7.

²⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 43a y *E III 10*, p. 10.

²⁹ Cfr. *Ibid.*

³⁰ Cfr. *Ms. E III 9*, p. 4.

³¹ Cfr. *Ms. E III 10*, p. 14 y *Ms. A V 24*, p. 23.

de vivir” (Willen zum Leben)³², pero una voluntad de vivir que no puede ser satisfecha con la simple presencia de objetos que son sólo objetos alimenticios. El hombre no es exclusivamente un animal. El es primordialmente un “yo puedo”, un “organismo de facultades” de orden espiritual. De aquí que sus fuerzas instintivas asuman la forma de actos mediante los cuales el hombre no sólo puede satisfacer las necesidades inmediatas de la vida, sino también aquellas que responden a intenciones de orden espiritual: intenciones cognoscitivas, volitivas y axiológicas. La vida humana es una vida de *inquietud* (Sorge) y de *desasosiego* (Vorsorge); inquietud frente al presente, desasosiego frente a la incertidumbre del futuro. El hombre no vive solamente en el presente. El vive en el horizonte del futuro, él vive su futuro en el presente ³³.

Una vez que el hombre toma conciencia de la vida en su totalidad, el movimiento teleológico pasa de la oscura “voluntad de vivir” instintiva, a la voluntad esclarecida que se fija como meta el ideal de una vida libre de todo cuidado. Y esta vida sólo puede ser concebida como una vida en la cual el Yo puede vivir en la certeza habitual de una existencia fundada, de un dominio sobre el mundo y de una posibilidad de transformar, para sí y para los otros, el mundo en un mundo que garantice una vida feliz³⁴.

Al hombre le es lícito, gracias a su teleología, convertir su actitud práctica e instintiva frente al mundo, en actitudes valorativas y cognoscitivas. Como “razón estética”, el hombre tiende teleológicamente hacia el mundo en cuanto mundo de valores³⁵. La “conciencia-valor” se compone de un conjunto de vivencias mediante las cuales el hombre valora los objetos como humanos, bellos, agradables o sus contrarios³⁶. Estas vivencias no deben, sin embargo, ser confundidas con los juicios de valor, los cuales, en sentido estricto, pertenecen a una actitud teórica. “Gozar” y “vivir” el valor estético de una obra de arte son actos que pertenecen a la razón estimativa, mientras que “juzgar” y “afirmar” el valor de esta misma obra de arte son actos de la razón teórica³⁷. El “goce” del hombre frente a

³² Cfr. *Ms. E III 9*, p. 62.

³³ Cfr. *Ms. E III 4*, pp. 2-3 y *Ms. E III 9*, p. 18.

³⁴ Cfr. *Ms. E III 9*, p. 5.

³⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 59.

³⁶ Cfr. *Ideen II*, pp. 29, 186-187 y *E. Ph. II*, pp. 100-101.

³⁷ Cfr. *Ideen II*, p. 8. Sin duda alguna que un acto-valor puede estar acompañado por actos teóricos y prácticos de la misma manera que un acto teórico puede estar acompañado por actos-valor. Las actitudes e intereses deben ser definidos a partir del objeto intencionado y del acto predominante. Todos los otros actos deben ser considerados ya sea como medios para alcanzar la unidad del acto total o ya como actos que se producen simultáneamente sin hacer parte, en forma de elementos de la unidad del acto total. Un artista que realiza un cuadro con la finalidad de “gozar” y vivir un sentimiento estético, realiza simultáneamente actos prácticos y teóricos. El percibe, por ejemplo, detalles de su obra, critica algunos de ellos, etc. Pero todos estos actos son sólo medios para llegar al acto total, a saber, al acto de gozar de su obra. El artista puede, durante la realización de su obra, recordar un artista, una exposición, etc. Estos actos de recuerdo no son, sin embargo, partes o elementos de la unidad del acto total. Cfr. *E. Ph. II*, p. 98 ss.

un “mundo-valor”, aunque pertenezca a la dimensión de la persona, se fundamenta, según Husserl, en el instinto de conservación. La creación y realización de valores superiores son sólo momentos del movimiento teleológico del hombre hacia la unidad total de su “telos”³⁸.

El animal, viviente en un mundo finito y en un tiempo limitado, es “feliz” en la satisfacción de las exigencias primeras del instinto³⁹. Pero este no es el caso del hombre cuya estructura teleológica apunta hacia la perfección absoluta en todas las diferentes dimensiones de su ser. El hombre puede experimentar el placer actual que le proporciona la satisfacción de una intención práctica, en cuanto satisfacción inmediata del instinto. Pero esta satisfacción no es aquella hacia la cual él finalmente tiende. El placer perfecto —telos de su razón estética— sólo se da allí donde el bien se muestra en su esencia de bondad, a saber, en el límite ilimitado del movimiento teleológico: él es una idea límite. Por consiguiente supone un proceso infinito de aproximación, una superación sin límites de los valores concretos⁴⁰.

III. TELEOLOGIA DE LA RAZON “OBJETIVADA”

Hemos visto la estructura teleológica del hombre tal como ella se manifiesta en los instintos y en la tendencia hacia la creación y realización de valores. En cada una de las actitudes fundamentales que constituyen originariamente la estructura del ser humano se hace patente un movimiento hacia una perfección absoluta. Arrastrado por el deseo de realizar en sí mismo una humanidad auténtica, el hombre se supera en cada uno de sus actos.

Si consideramos ahora la orientación innata de la razón, el carácter teleológico del devenir humano se hace aún más visible. El hombre ha sido considerado siempre como un animal racional en cuanto a él le es dado juzgar y juzgar de manera verdadera⁴¹. El se siente requerido por la verdad y, en la misma medida en que responde a este llamado, él se siente “verdadero”.

Estudiemos por extenso esta orientación teleológica de la razón. Ella puede ser estudiada en sí misma o bien en el papel que juega en el interior de la estructura teleológica total del hombre. Nos interesa estudiarla en sí misma. Pero antes de hacerlo recordemos algunos textos muy dicentes acerca del papel de la razón teórica.

³⁸ Cfr. *Ms. E III 9*, pp. 58-59.

³⁹ Cfr. *Ibid.*

⁴⁰ Cfr. *Ibid.*; *Ms. E III 4*, pp. 1-2, y *E. Ph. II*, pp. 350 ss.

⁴¹ Cfr. *K.*, pp. 421, 13, 270, 275.

Según Husserl, la razón teórica le permite al hombre llegar a una plena autocomprensión. En esta comprensión de sí mismo, el hombre se descubre “*como un ser que consiste en sentirse llamado a una vida colocada bajo el signo de la apodicticidad*”. Pero no se trata solamente de aquella apodicticidad abstracta que anima a la ciencia llamada comúnmente con este nombre: esta vida está llamada a realizar la totalidad de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodictica y a conducir este ser al nivel de una razón apodictica, de una razón de la cual se debe apoderar a través de toda su vida activa; porque es esta razón la que constituye su humanidad. Se trata, como se ha dicho, de comprender racionalmente, comprender que ser razonable es querer ser razonable; que todo esto da a la vida y al esfuerzo hacia la razón una dimensión infinita; que la razón designa aquello hacia lo cual tiende el hombre en su ser más íntimo, aquello que sólo lo puede satisfacer y hacerlo “feliz”; que la razón no tolera el ser dividida en “teórica”, “práctica” y “estética” o en cualquier otra clase de división; que ser hombre es serlo en sentido teleológico —es un deber ser— y que esta teleología domina toda acción y todo proyecto egológico...”⁴².

Esta última comprensión de sí mismo implica, por consiguiente una nueva *praxis* humana, *praxis* fundada “sobre la crítica universal de toda la vida y de todos sus fines, de todas las formas de estructuras y de todos los sistemas culturales surgidos de la vida de la humanidad y, por lo mismo, fundada sobre una crítica de la misma humanidad y de los valores que directa o indirectamente la guían. Una *praxis*, más exactamente, capaz de elevar a la humanidad, por medio de la razón científica universal y según las normas de la Verdad en todas sus formas; capaz de elevarla a una nueva realidad humana responsable de sí misma de manera absoluta siguiendo los principios teóricos absolutos”⁴³.

Si este es el papel de la razón, ella constituye necesariamente la función más elevada y noble del hombre: es ella la que posibilita al hombre la marcha hacia su telos final⁴⁴. Para el Husserl racionalista es la “no-razón”, el vivir ciego en las tinieblas de lo confuso sin el esfuerzo para salir de allí, lo que realmente hace al hombre un “infeliz”⁴⁵. Tanto en *Krisis* como en los escritos inéditos sobre la ética, el pensamiento de Husserl se revela muy rico en ideas sobre las relaciones entre la razón y el telos final del hombre. Y bien podríamos nosotros interpretar en el mismo sentido las relaciones entre juicio y decisión que encontramos en otra de sus obras: la tendencia hacia la certeza de todo juicio es tan sólo un aspecto de la tendencia general hacia la propia conservación. En el juicio el hombre se

⁴² *Ibid.*, pp. 275-276.

⁴³ *Ibid.*, p. 329.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 273, 336.

⁴⁵ Cfr. *Ms. I K*, p. 47 y *E. Ph. II*, p. 230.

decide por la validez de algo; esta validez debe ser aceptada siempre y en todas partes. Podemos decir que el Yo permanece siendo siempre el mismo, en la medida en que él puede defender aquella validez por la que se decidió anteriormente en su juicio⁴⁶.

La razón teórica es, pues, decisiva para la realización del ideal de una humanidad auténtica. Pero como lo hemos dicho, nos interesa estudiar la teleología de la razón en ella misma, a saber en su tendencia hacia un conocimiento absoluto y universal. Analizaremos primero esta teleología en cuanto “objetivada” en el interés teórico que se revela en la realización concreta del saber. En el párrafo siguiente estudiaremos la inmanencia teleológica de la razón.

La razón, tomada en sentido amplio, se despliega en actos cognoscitivos, volitivos y estimativos. Como actos de una misma razón, ellos se implican mutuamente. Nos es posible distinguirlos, sin embargo, a partir del interés especial y de la actitud personal que se encuentran en sus orígenes.

Si queremos distinguir el interés teórico diríamos nosotros que él está determinado exclusivamente por el valor intrínseco del pensar: él es aquella tendencia hacia el conocimiento de la realidad total en su ser propio. Por consiguiente, el interés teórico puro excluye por principio todo acento afectivo y práctico en el conocer. Este acento puede, sin duda, ser objeto del interés teórico, pero lo será a título de objeto de conocimiento sin que por ello sea vivido en su carácter afectivo o práctico. Esta distinción es la que posibilita, precisamente, la existencia de una sociología, de una estética, de una historia, etc.⁴⁷. A partir del interés teórico nos dirigimos “hacia el verdadero ser”. Como tendencia, este interés se dirige hacia “un sistema de adquisiciones cognoscitivas, de identidades adquiridas, de seres a los cuales yo puedo volver siempre y siempre identificarlos como los mismos...”⁴⁸.

Por consiguiente, el hombre que en su actividad es movido por un interés teórico puro, bien puede ser caracterizado como alguien que no permite ser dominado por la “seriedad” y gravedad de una existencia humana angustiada e inquieta. El es un “espectador desinteresado e imparcial” que no utiliza su conocimiento exclusivamente para comprometerse en la vida en cuanto tal. Su misión y su vocación están en el “mirar hacia las cosas” (Zuschauen) y en el “mirarse a sí mismo” (Sich-schauen) con la única finalidad de conocerse a sí y de conocer las cosas en su ser verdadero⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. *E. U.*, pp. 327, 346, 351, 348 ss.; *C.M.*, p. 101.

⁴⁷ Cfr. *Ideen II*, §§ 1, 2 y p. 25; *E. Ph. II*, pp. 306.

⁴⁸ *Ms. C 16 I*, p. 3; *K.*, p. 328; *E. U.*, pp. 20 ss., 231 ss., *E. Ph. II*, p. 358.

⁴⁹ Cfr. *K.*, pp. 328, 331.

Una vez que el interés teórico se haya convertido en un hábito, podemos entonces hablar de una "actitud teórica". Nos encontramos frente al hombre que se ha decidido vitalmente por la verdad, que ha convertido a la verdad en vida de su vida. Su única tarea es la búsqueda de la verdad del ser en su totalidad, de una verdad que él puede a cada instante verificar y a partir de la cual él puede experimentar el goce de un ideal realizado⁵⁰.

Se da, según lo anterior, una tendencia hacia el conocimiento perfecto del ser en su totalidad en el hombre que vive en una actitud teórica. Surge aquí un interrogante. La decisión del hombre de consagrar sus energías a la búsqueda de la verdad es un suceso y como todo suceso debe estar motivado⁵¹. Cuál es la motivación histórica de la actitud teórica?

Es difícil de determinarlo desde el punto de vista de un individuo concreto puesto que las motivaciones pueden ser muy diversas. Pero ello es relativamente fácil desde el punto de vista de la humanidad. La pasión por la verdad se da por primera vez en la historia en los antiguos sabios griegos. Husserl trató de exponer brevemente la motivación de aquellos sabios en su conferencia sobre la "Crisis de la humanidad europea y la filosofía"⁵². Nosotros podríamos, sin embargo, indicar tres posibles motivaciones a partir de diversos textos husserlianos. Estas motivaciones serían: a) una motivación práctica a partir del instinto de conservación; b) una motivación a partir del instinto de la "curiosidad"; c) una motivación a partir de la toma de conciencia de la teleología de la razón.

Hemos caracterizado al hombre como un ser atizado por la inquietud frente al presente y por la angustia frente al futuro. Si el instinto de conservación nos lleva, ante todo, a buscar la satisfacción de las exigencias inmediatas de la vida, él se prolonga, sin embargo, en una adaptación del individuo al curso de los acontecimientos. El hombre siente la necesidad de dominar la naturaleza para asegurar la conservación de su propio ser en el futuro. De aquí que vitalmente tienda a racionalizar el mundo. Esta racionalización comienza por la búsqueda de las leyes causales, lo que le permitirá a partir de hechos actuales reconstruir el pasado y prever el futuro. La necesidad de llevar a término tales investigaciones da origen a ciertos métodos de economía de pensamiento que ulteriormente han de convertirse en formas del pensamiento puro. En sus *Investigaciones lógicas* Husserl nos muestra, por ejemplo, cómo a partir de aquellos métodos ciegos que son las cuatro operaciones de la aritmética, la tabla de los logaritmos y las funciones trigonométricas, podemos pasar, mediante el pensamiento significativo y simbólico, a investigaciones y demostraciones más amplias. Es así como a partir de la aritmética —ciencia de los números

⁵⁰ Cfr. *K.*, p. 332; *E. Ph. I*, p. 311.

⁵¹ Cfr. *K.*, p. 331.

⁵² Cfr. *K.*, p. 331 ss.

concretos— se constituye la aritmética general o formal en la cual los números dejan de ser conceptos de base para convertirse en conceptos de aplicación y a partir de esta aritmética formal se constituye la teoría de la multiplicidad para la cual la primera sólo es un caso particular⁵³.

Vemos, pues, cómo la necesidad de asegurar la propia existencia pone en marcha el conocimiento y al hacerlo los dominios del saber se extienden. Las realidades sometidas a investigación suscitan problemas; aún más, las propias investigaciones suscitan interrogantes sobre metodología. Puede suceder, y de hecho así sucede, que en este proceso el pensamiento se libere y purifique de todo acento práctico para determinarse exclusivamente por sí mismo, por su teleología immanente, cuya culminación sería el conocimiento perfecto y absoluto del ser en su totalidad⁵⁴.

Lo anterior no significa que el instinto de conservación sea el que funde la teleología de la razón o que ésta pueda ser considerada como una tendencia biológica. El instinto de conservación tan sólo motiva la aparición del interés teórico. Avenarius con su principio “del menor esfuerzo” y Mach con su principio de la “economía del pensamiento” parece que intentaron algo diferente. Esto explica las críticas de Husserl a tales autores. La teleología tiende hacia el polo ideal de una racionalidad absoluta y universal y es esta idealidad la que funda, precisamente, la economía mental. La conservación propia exige ciertamente una cierta adaptación del pensamiento a la naturaleza externa para juzgar las cosas, para prever el futuro, hallar las causas de los fenómenos, etc. Esto debería ser considerado en un estudio sobre el papel de la teleología de la razón en el interior de la teleología universal del hombre hacia una humanidad ideal en un mundo ideal. Pero la razón en sí misma está orientada por principios ideales. Acaso no medimos el pensamiento empírico a partir del pensamiento ideal?⁵⁵.

Una segunda motivación del interés teórico la encontramos en el instinto de la “curiosidad”. Como lo hemos visto, el instinto de la curiosidad se resuelve fundamentalmente en la experiencia sensible orientada y abierta al mundo de la naturaleza. En *Experiencia y Juicio* Husserl llama a este instinto “el interés de la percepción” y lo considera como una primera manifestación del interés teórico. Por este instinto tendemos a conducir el objeto de la percepción a su donación total. La toma de conciencia sobre la donación subjetiva y relativa del mundo hace que el hombre tienda a racionalizar su experiencia. El “encuentro”, el diálogo, la comprensión mutua nos anima a querer conocer los objetos, a

⁵³ Cfr. *L. U. I.*, & 53.

⁵⁴ Cfr. *E. Ph. I.*, p. 207.

⁵⁵ Cfr. *L. U. I.*, && 56 ss.

determinarlos, a fijar su identidad, en otras palabras, a poseerlos verdaderamente en su totalidad⁵⁶.

Por consiguiente, el instinto de curiosidad, este “goce-de-estar-cerca-de-las-cosas” puede ser considerado como una motivación de la actividad teórica. Husserl nos lo muestra, por cierto, muy bien, cuando en *Crisis*, al querer analizar la constitución genética de las ciencias positivas, se remonta hasta el mundo de la vida (*Lebenswelt*) y cuando en *Experiencia y Juicio*, al querer determinar los presupuestos del juicio predicativo, es conducido hasta la experiencia pre-predicativa. Esto nos indica que la predonación del mundo constituye la “satisfacción” de las tendencias del instinto de la “curiosidad”, es decir, de la experiencia sensible. Y es, precisamente, la problemática implicada en esta predonación del mundo la que puede motivar el interés científico.

Una modificación de este instinto de curiosidad es la “admiración”, el “asombro”. Recordemos que de ordinario se considera el asombro como la primera motivación de la actitud teórica. El propio Husserl encuentra en el asombro la raíz de la pasión por las ciencias en los griegos. Cuando los griegos entraron en contacto con los pueblos de oriente se asombraron ante la diversidad de cosmovisiones. Cada pueblo poseía “su verdad” y “su mundo”. El asombro los condujo a intentar conocer la “verdad en sí”, el mundo tal cual él es, fuera de toda tradición popular, independientemente de cualquier mitología, etc. Los griegos se decidieron a buscar la verdad para vivir en la verdad. A través del tiempo, la experiencia vivida por los griegos se renueva constantemente. Cada uno de nosotros se debería asombrar frente a la multiplicidad de “verdades” contradictorias. La realidad está allí, nos interroga, su relatividad y su identidad dan origen a toda una problemática. Querer responder a esta problemática constituye una posible motivación de la actitud teórica⁵⁷.

La tercera motivación y la más importante es la toma de conciencia de la teleología de la razón. Arrojados en el mundo y en la historia, tenemos la experiencia de las ciencias como formas culturales que se han constituido a través de generaciones de sabios. Todas estas formas culturales son portadoras de una intención, de una teleología. Este sentido teleológico se nos revela al entrar en comunión mediante la “entropatía” con los hombres de ciencia. “Tomar conciencia no significa otra cosa que intentar establecer realmente el sentido que en la simple opinión tan sólo es intentado o presupuesto; se puede decir igualmente que tomar conciencia tan sólo significa intentar conducir el ‘sentido que pide la realización’... al estado de sentido realizado...”⁵⁸. Tomar conciencia de la teleología de la conciencia significa, por consiguiente, no sólo analizar el “sentido”, la

⁵⁶ Cfr. *E. U.*, pp. 91-93, 232.

⁵⁷ Cfr. *K.*, pp. 331-333; *E. Ph. I.*, pp. 288-291.

⁵⁸ *F.T.L.*, p. 13.

intención de la actividad teórica, sino también querer conducir este sentido, esta intención al estado de intención realizada.

Desde este punto de vista la toma de conciencia motiva la actitud teórica. Al hacerlo, el hombre se coloca bajo la voluntad de realizar el sentido de la razón, a saber, la posesión del ser verdadero en su totalidad. Esta decisión por una vida teórica —lo que implica la voluntad de asumir la responsabilidad de cada uno de los actos cognoscitivos— explica por qué Husserl consideraba que la reflexión, en cuanto reflexión, se da ante todo en la voluntad⁵⁹.

Tales son las posibles motivaciones del interés teórico, interés que ha dado origen a esa gama de ciencias que constituyen hoy en día el dominio del saber humano. Husserl en diversos lugares se refiere a la génesis de las diversas ciencias a partir de este interés teórico. Una síntesis de esta génesis la encontramos en el inédito ya citado sobre *La idea de la filosofía*. El interés teórico exige unidad y universalidad en nuestros conocimientos. Es esta exigencia la que nos hace pasar de conocimientos particulares a otros más universales: de los hechos a las leyes, de las leyes a las teorías, de las teorías limitadas a otras más vastas que abrazan a las anteriores. Es este un movimiento sin límites hacia la universalidad y hacia la unidad de una sola teoría de la cual se podrían deducir sistemáticamente todas las correspondientes a un dominio determinado de objetos; leyes que, a su vez, comprenderían y explicarían toda realidad que pueda presentarse bajo las mismas condiciones que aquellas que ya hacen parte de sus dominios. Esta división de objetos en dominios determinados, en cuanto están regidos por leyes determinadas, da origen a la constitución de las diversas ciencias positivas. El movimiento teleológico de la razón no se agota, sin embargo, en la formación de todas estas diversas ciencias. En efecto, los objetos de un dominio determinado guardan relaciones con los objetos de otros dominios, lo que implica, por consiguiente, relaciones especiales entre las diversas ciencias. Dichas relaciones deben ser igualmente sistematizadas. La búsqueda de unidad entre las diversas ciencias es una exigencia de la razón.

Al lado de este problema de la unificación de las diversas ciencias y teorías, se encuentran otros problemas que conducen aún más lejos el movimiento teleológico de la razón. Husserl cita entre otros, el de la verdad. Nosotros lo hemos experimentado más de una vez; todo juicio fundado en la experiencia o en conexión con un pensamiento general e indirecto, se revela frecuentemente como no respondiendo a la realidad. El es, por principio, reformable. Por otra parte, la duda sobre los enunciados “verdaderos” de la ciencia llega a ser siempre posible, como también lo es la

⁵⁹ Cfr. *Ibid.*; *C. M.*, p. 50; *E. Ph. II*, p. 6; *K.*, p. 73.

interrogación sobre la posibilidad del conocimiento, sobre sus diversas formas y, en fin, sobre el valor de los métodos adoptados. Todo esto explica por qué nosotros somos impulsados a dirigir nuestra mirada, no ya sobre las cosas sino más bien, sobre nuestro propio pensamiento en cuanto tiende hacia las cosas. Estas consideraciones dan origen a nuevas ciencias; por ejemplo, a la lógica formal. La lógica, elaborada en la “reine Allgemeinheit”, trata de buscar las normas del juicio verdadero, las formas del silogismo, etc.

La tendencia de la razón hacia un conocimiento perfecto y absoluto se realiza, pues, de manera teleológica. Esta teleología partiendo de la experiencia concreta, singular y práctica, se despliega hacia el conocimiento sistemático y teórico de las ciencias positivas para llegar, finalmente, a una ciencia del conocimiento en cuanto conocimiento. Para Husserl este conocimiento se realiza sin que el sabio tenga necesariamente conciencia del ideal hacia el cual tiende, ni sobre el valor ni sobre la realización concreta de dicho conocimiento. Con otras palabras, la verdad absoluta no siempre es puesta por el sabio como el telos final de su actividad teórica.

Cuando esta tendencia hacia el conocimiento absoluto se convierte en un ideal conscientemente buscado y, por consiguiente, en un fin normativo de la actividad teórica, tenemos entonces la filosofía, la que se define como la ciencia que tiene por objeto el ideal de un conocimiento sistemático que abarca el todo —de manera teórica y positiva—, el ideal de un conocimiento perfecto y plenamente fundamentado⁶⁰.

Analizada la teleología de la razón en cuanto “objetivada” en el interés teórico que se revela en la génesis del saber, sólo nos resta estudiar detenidamente la teleología inmanente de la misma razón.

IV. LA TELEOLOGIA INMANENTE DE LA CONCIENCIA

El gran descubrimiento de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* fue la idea de la intencionalidad. Husserl conoció la noción tradicional de la conciencia como la unidad de todas las vivencias psíquicas en la duración concreta del yo empírico. Conoció, igualmente, aquella concepción de la conciencia como conocimiento interior de las propias experiencias psíquicas. Para él, sin embargo, la conciencia es el conjunto de vivencias

⁶⁰ Cfr. *Ms. F I, 14*, p. 17 ss.

caracterizadas por el hecho de ser intencionales, es decir, por el hecho de *estar dirigidas hacia* un objeto⁶¹. La conciencia es un acto.

Los actos concienenciales son “fenómenos que en ellos mismos contienen intencionalmente un objeto”. Esta relación intencional de la conciencia a un objeto no debe, sin embargo, ser entendida como una relación real. El objeto, en efecto, no hace parte de la vivencia y ésta no es un todo cuyos elementos serían la intención y el objeto. En una sensación de color, por ejemplo, ni el objeto ni el color del objeto son “vividos” y por consiguiente yo no soy conciente de ellos. Puede suceder, inclusive, que el objeto no exista y que, por consiguiente, el color tampoco. Sin embargo, el color está presente a la conciencia como “apariciencia”. La vivencia es precisamente esta apariciencia vivida⁶².

Una segunda característica esencial de la conciencia como acto es el ser un acto objetivamente o bien, el fundarse sobre un acto objetivante⁶³. En efecto, todo acto en cuanto intencional implica la presencia del objeto a la conciencia. Nosotros no podemos juzgar, desear, etc., sin que el objeto juzgado, deseado, etc. no nos sea presente. Hacer presente al objeto a la conciencia significa representar u objetivar⁶⁴. Todo acto debe hacer presente al objeto por sí mismo o debe fundarse sobre otro acto que en sí mismo sea objetivamente. En este caso, el acto objetivamente funda a aquel que no lo es y nosotros podemos decir que todo acto intencional es fundamentalmente una representación, dado que, “en cada acto el objeto intencional está presente en virtud de un acto de representación, y allí donde no se trata de una “simple” representación entonces el acto de representación está ligado de una manera tan característica y tan íntima a uno o varios actos, o mejor, a caracteres de actos, que, por lo mismo, el objeto representado es simultáneamente el objeto juzgado, deseado, esperado, etc.”⁶⁵.

Una tercera característica de la conciencia que define el acto intencional por excelencia, a saber el acto cognoscitivo, es la *plenitud*

⁶¹ Cfr. *L. U. II, I*, pp. 346-370. Es cierto que Husserl fue influenciado por Brentano. Pero la noción de intencionalidad de su maestro fue transformada por él radicalmente. Brentano limitaba la intencionalidad a los fenómenos psíquicos. Husserl no admitió la distinción de Brentano entre fenómenos psíquicos y físicos y, por otra parte, para él todos los actos son intencionales. La diferencia entre los actos depende de la manera cómo ellos son intencionales. Es de notar, igualmente, que el flujo de las vivencias es, según Husserl, más amplio que la conciencia: en el flujo hay que distinguir una dimensión hylética (sensaciones, sentimientos sensoriales y afectos) desprovista en sí del carácter intencional y la dimensión noética (los actos de significación, de adecuación, de intuición, etc.) que corresponde a todo acto que apunta a un sentido. Es esta dimensión la que constituye propiamente la conciencia. Cfr. *Ideen*, pp. 207-212.

⁶² Cfr. *L. U. II, I*, p. 365 ss.

⁶³ Cfr. *Ibid.*, pp. 493-494.

⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 460-461.

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 427.

intuitiva. Un acto de conocimiento es el acto sintético que aprehende la identidad objetiva de dos intenciones de un mismo objeto: la intención de significación y la intención intuitiva. En efecto, todo acto intencional es pensamiento de un sentido, es decir, un acto en el cual una significación se hace presente a la conciencia. Pero una intención significativa, por sí sola, no es un conocimiento. Ella es una intención vacía, que sólo se hace conocimiento si su objeto se hace presente en sí mismo a la conciencia, es decir, si el objeto es aprehendido intuitivamente y no tan sólo representado en la significación. Por consiguiente es la aprehensión del “llenar” la intención vacía mediante la presencia del objeto en persona lo que constituye propiamente el acto de conocimiento⁶⁶. Para comprender mejor esto, tomemos un ejemplo del dominio de la percepción dado que, según Husserl, la percepción es la intuición donadora original⁶⁷. He aquí un cenicero sobre mi mesa. Yo lo percibo y yo lo denomino. Tenemos una significación y una percepción. Cuáles son sus relaciones? Husserl nos dice que el acto de significación *piensa y expresa* el objeto mientras que el acto de percepción nos lo *da* determinando de esta manera la referencia objetiva de la significación. En efecto, la significación no reside en la percepción del cenicero; ella se encuentra en la intención, en *la dirección* hacia “esto es un cenicero”. Ahora bien, “sin la percepción o un acto que funcione de una manera correspondiente, *la dirección hacia* sería vacía, sin diferenciación determinada, simplemente imposible *in concreto*”⁶⁸. La percepción es la que al determinar la dirección de la intención la hace posible. Tenemos aquí dos actos, radicalmente distintos, pero sintetizados por un tercero, a saber, el acto del conocimiento⁶⁹.

Podemos considerar el acto del conocimiento ya sea como una unidad estática o ya como una unidad dinámica del objeto expresado y de la intención que lo expresa. Como unidad estática en el caso en que los dos sean idénticos y su identidad sea simplemente verificada, “vista”, es decir, cuando el nombre y la cosa se recubren. En este caso el acto de significación está fundado sobre el acto de la percepción y religado a través de este último al objeto determinado; aquí el acto de expresión y el acto de percepción tienen el mismo contenido intencional. El acto de conocimiento tan sólo reconoce una identidad⁷⁰. Pero para llegar a esta unidad estática es necesario realizar la síntesis de dos actos. La identificación entre significación y percepción no es algo instantáneo. Entre la intención vacía y

⁶⁶ Cfr. *L.U. II, 2*, p. 30 ss.

⁶⁷ Se da, igualmente, una intuición eidética y una intuición categorial. Toda intuición reenvía, sin embargo, a la percepción; ella es la presencia corporal, en persona, de un “objeto individual” y este objeto individual viene a ser el substrato último. Cfr. *L.U., II, 2*, pp. 52, 94, 202; *Ideen*, p. 88.

⁶⁸ Cfr. *L.U. II, 2*, pp. 18-19.

⁶⁹ Cfr. *Ibid.*, pp. 23-26.

⁷⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

la intención intuitiva se da un espacio temporal⁷¹. Por consiguiente, el acto del conocimiento debe ser considerado como un proceso dinámico, un proceso que pone en relación significación y percepción.

Si esto es así, el conocimiento y la intención intuitiva son la misma cosa. Hablaremos de un conocimiento pleno y auténtico cuando su correlato es la plenitud concreta del objeto presente en persona a la intuición. Esta plenitud intuitiva no siempre es realizable. La percepción, por ejemplo, nos da un “llenar” auténtico puesto que ella se mide por el objeto mismo y, sin embargo, no es plenamente auténtico puesto que el objeto de la percepción se da necesariamente en perfiles. La intención intuitiva apunta más de lo que ella intuye: la percepción externa apunta un objeto, pero ella aprehende solamente aspectos de dicho objeto. La intención intuitiva plenamente auténtica es, según esto, una idea límite y, por consiguiente, el conocimiento absoluto también lo es⁷².

Tales fueron, en síntesis, las ideas fundamentales de Husserl en sus *Investigaciones lógicas* acerca de la intencionalidad y del acto del conocimiento. En obras posteriores profundizó estas ideas; de manera especial las relacionadas con la esencia del acto del conocimiento (teoría de la noesis y el noema), el sentido del “llenar” como el “hacer evidente”, la distinción de la conciencia como conciencia actual, potencial y atencional; la introducción, finalmente, de un YO como centro unificador de las vivencias. Nos interesaba llamar la atención sobre el dinamismo teleológico de la conciencia que se encuentra ya presente en las *Investigaciones lógicas*: el conocimiento absoluto, la adecuación integral entre el apuntar y el ver, entre la intención y la intuición se da en una perspectiva infinita. Más allá de cada ver actual se da siempre un horizonte abierto de intenciones que deben ser actualizadas. Sin embargo, toda la actividad del conocimiento se orienta hacia esta actualización.

Y esta orientación de la intención es teleológica porque ella exige necesaria y esencialmente su actualización. El signo, en cuanto signo, no posee ninguna relación hacia el objeto significado. La conciencia es la que proyecta la relación del signo hacia el objeto⁷³. Ahora bien, para justificar la relación del signo al objeto significado, la significación debe ser identificada con una intención que alcanza directamente aquello que la significación tan sólo alcanza indirectamente. Sólo las intenciones perceptivas o imaginativas alcanzan directamente las cosas, de manera que cada significación exige ser realizada en una intuición⁷⁴.

⁷¹ Cfr. *Ibid.*, p. 24.

⁷² Cfr. *Ibid.*, p. 69 ss. y 202.

⁷³ Cfr. *Ibid.*, pp. 58-59.

⁷⁴ Cfr. LAURER, Q., *Phénoménologie de Husserl. Essai sur la genèse de l'intentionnalité*, P U F., París, 1955, p. 124 y *L.U. II*, 2, pp. 53-54.

El sentido teleológico se revela, además, en el hecho de que la intención está determinada en ella misma, es decir, que ella incluye la designación individual. En efecto, los términos singulares, los adjetivos, los nombres propios, los pronombres demostrativos tienen, según Husserl, un sentido independiente de la intuición. Ellos exigen solamente ser realizados mediante ésta⁷⁵.

Conciencia potencial y atencional

La concepción de la conciencia en las *Investigaciones lógicas* presentaba un cierto carácter subjetivo. La conciencia definida como acto, como dirección hacia los contenidos que le son efectivamente dados implica un cierto subjetivismo. Con la introducción del “campo de potencialidades” en *Ideen*, tenemos no sólo una precisión sobre la estructura de la conciencia sino también una afirmación más clara de su dinamismo teleológico universal. Cuando yo percibo, es decir, cuando yo me encuentro dirigido hacia un objeto, hacia el papel sobre el cual yo escribo, lo aprehendo como siendo esto, hic et nunc. Pero aprehender es extraer: “todo aquello que es percibido sobresale sobre un fondo de experiencia”. Alrededor del papel hay lápices, libros, etc.; “ellos también son percibidos de una cierta manera, se ofrecen allí a la percepción, están situados dentro del campo de la intuición”, pero mientras yo esté dirigido hacia el papel, no lo estoy hacia ellos, ni siquiera indirectamente. Ellos aparecen sin ser ‘absorbidos’ o puestos por ellos mismos. La conciencia es explícitamente ‘conciencia de papel’ pero simultáneamente y de modo implícito, conciencia de este ‘fondo’. Por consiguiente el “flujo de la vivencia no puede estar constituido únicamente de actualidades”: la conciencia no tiene que ser necesariamente acto para ser conciencia intencional, puesto que ella puede dirigirse potencialmente hacia contenidos heterogéneos⁷⁶.

Toda conciencia actual posee un horizonte de inactualidades, de ‘posibilidades abiertas’, susceptibles de una actualización progresiva: basta una conversión de la mirada para que lo implícito se haga explícito, para que la intención se haga atención.

Por consiguiente, es necesario distinguir tres modos de conciencia intencional, a saber, la actual, la potencial y la atencional. Y hay que distinguir, simultáneamente, el contenido dado actualmente y el ‘campo de percepciones potenciales’⁷⁷.

Lo anterior nos está diciendo que la conciencia debe ser considerada como un haz de luz que se proyecta sobre contenidos que le son

⁷⁵ Cfr. *L.U. II*, 2, pp. 37-38, 14-21.

⁷⁶ Cfr. *Ideen*, & 35 y *C.M.*, p. 83 ss.

⁷⁷ Cfr. *Ideen*, & 35 y pp. 205, 273.

heterogéneos. Sin esta tendencia hacia aquello que ella no es, la conciencia dejaría de ser conciencia. El contenido heterogéneo es independiente de todo acto. Y la manera de darse de este contenido define los dos modos de darse la misma realidad a la conciencia, a saber, la inmanencia (donación actual) y la trascendencia (donación potencial) y simultáneamente define los dos modos fundamentales de conciencia: conciencia actual y conciencia potencial.

Debemos añadir el modo de conciencia atencional, el cual pone su contenido como 'objeto de conocimiento'. Entre los actos actuales, algunos presentan un carácter especial, a saber, el carácter de aprehender, de fijar y de poner el contenido como objeto de conocimiento. La dirección actual de la conciencia hacia un contenido intencional no se identifica con el conocimiento de este contenido⁷⁸. La aprehensión de un objeto por la conciencia implica que ésta lo determine, lo escoja entre otros contenidos actualmente dados. Aquello que es amado o deseado, por ejemplo, puede darse actualmente, sin ser objeto de conocimiento. Sólo gracias a la atención se hace objeto del conocimiento⁷⁹. La atención hace que el objeto potencial se convierta en actual, y que éste, a su vez, se haga objeto de conocimiento. Además, la atención caracteriza al Cogito en el sentido exacto de acto y define al 'yo vigilante' y a la conciencia que se compromete, que toma posición, que vive libremente en sus actos⁸⁰.

Lo anterior implica una actividad de este modo de conciencia (actividad de elección y realización de ella), en oposición a la conciencia actual que, según Husserl, no es activa. Esta actividad supone, finalmente, el 'yo puro' como polo ideal al cual se refieren los actos intencionales, como el centro activo que realiza el pasaje de la intencionalidad potencial a la intencionalidad actual⁸¹.

La constitución de la objetividad.

Hemos visto las características y los modos de la conciencia. Como primeras características hemos encontrado la relación intencional a un objeto. Nos falta analizar la naturaleza de la intencionalidad. El análisis de la correlación entre *noesis* (vivencia intencional) y *noema* (objeto intencional) y de sus componentes respectivos, nos revelará la naturaleza y el alcance de la concepción husserliana de la conciencia y su significación

⁷⁸ Cfr. *L.U. II, I*, pp. 378-379, 409-410; *Ideen*, §§ 92, 37.

⁷⁹ Hay casos en los cuales la intencionalidad actual se confunde con el acto de la atención. Por ejemplo, en el caso de la percepción de objetos empíricos que se presentan siempre como 'fijados' por la atención, es decir, como objetos de conocimiento. Cfr. *Ideen*, § 37.

⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, §§ 35, 92.

⁸¹ Cfr. *Ibid.*, § 80; *E.U.*, p. 83.

para la concepción del hombre como ser teleológicamente estructurado: “La expresión ‘conciencia de algo’ se comprende muy bien y, sin embargo, ella es supremamente incomprendible”⁸² puesto que la intencionalidad significa no solamente que no hay juicio ni percepción sin cosa juzgada o percibida sino también que la objetividad es constituida en un proceso dinámico.

Analicemos en primer lugar el noema u objeto intencional⁸³. Este pomo en flor percibido en este momento, puede ser objeto de la imaginación. La significación ‘árbol’ de mi acto actual de percepción, será la misma en mi acto de imaginación. Sin embargo un pomo percibido y un pomo imaginado no son totalmente la misma cosa. Hay que distinguir, por consiguiente, en el noema ‘árbol’ elementos de estabilidad y de identidad y elementos de multiplicidad y de variabilidad, hay que distinguir un *quid* y *quomodo*, un *sentido* y su *modo de donación* (der Sinn in Wie seiner Gegebenheit). El sentido es, en efecto, aquel núcleo estable, aquella ‘identidad de fondo’, que permanece siempre el mismo a pesar de los elementos variables que lo determinan cualitativamente. El es el noema en sentido estricto⁸⁴.

Los elementos variables que se añaden al núcleo pueden ser de diverso orden. Tenemos, por ejemplo, las modalidades de presentación del noema como son el ser percibido, imaginado, juzgado, deseado, etc.⁸⁵. Se deben añadir los caracteres ontológicos o caracteres de ser (Seinscharaktere), ya que el noema puede presentarse como real, posible, cierto, verosímil, dudoso, etc.⁸⁶.

De estos caracteres hay que distinguir el carácter afirmativo o negativo: lo afirmado, por ejemplo, bien puede ser real o posible⁸⁷. Finalmente, hay que tener en cuenta los caracteres axiológicos e, inclusive, las mutaciones atencionales que constituyen, igualmente, modos que afectan necesariamente la manera de darse del núcleo.

Todos estos elementos variables tienen algo de común: ellos son caracteres posicionales o téticos; ellos son los correlatos de actos noéticos mediante los cuales el ser es puesto según un modo determinado.

Según lo anterior, los caracteres de ser y de presentación no son subjetivos sino que pertenecen objetivamente al noema. Ellos son, precisamente, los que con el sentido idéntico o núcleo forman el noema completo o noema en sentido lato. Ellos designan “caracteres del ‘árbol

⁸² Cfr. *Ideen*, p. 217.

⁸³ Sólo en vista de claridad hemos separado el noema de la noesis. De por sí, se trata de términos correlativos.

⁸⁴ Cfr. *Ideen*, & 91.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, & 99, 114.

⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, & 103.

⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, & 106.

que aparecen en cuanto tal', con los que nos encontramos al dirigir la mirada al correlato noemático y no a la vivencia y sus ingredientes. No se trata, pues, de modos de la conciencia en el sentido de elementos noéticos, sino de modos en que se da aquello mismo que es consciente y en cuanto es consciente"⁸⁸.

Al analizar todos los elementos variables del noema se constata la existencia, en cada una de las series de los elementos, de un *carácter originario*, de una forma madre (Urform), respecto al cual, los otros sólo son modificaciones secundarias. Para la serie de modalidades de presentación esta forma originaria es la percepción. Todas las otras modalidades sólo vienen a ser *representaciones*: un árbol representado es un árbol percibido en el pasado. Recuerdo, retrato, imaginación, etc. reenvían necesariamente al objeto de una percepción pasada⁸⁹. En la serie de los caracteres de ser, lo posible, lo verosímil, etc. son sólo modificaciones de lo 'real', del ser puro y simple (Sein schlechthin), el cual constituye el carácter originario para esta serie⁹⁰. Finalmente, la negación es un modo derivado de la afirmación: su función noemática es la de 'tachar' el carácter de ser y el conferirle la modalidad de no-ser. El no ser es un modo de ser"⁹¹.

La descripción noemática nos revela el sentido inmanente, siempre idéntico, núcleo que es determinado cualitativamente por la serie de los elementos posicionales.

Hay otro aspecto del noema que debe ser mencionado. A saber, su aspecto cognoscitivo o trascendente: la relación al objeto "por medio del sentido". La conciencia intencional pretende ser objetiva. Por otra parte, todo sentido, en cuanto tal, designa una orientación, un reenvío teleológico "a aquello que es". Preguntémonos por este objeto.

Si excluimos todo aquello que concierne al modo de la donación (percepción, memoria, etc.) el sentido noemático aparece como una constante que se encuentra siempre idéntica en medio de las mutaciones. El contenido de este sentido noemático puede ser explicitado mediante expresiones propias de la ontología formal o de las ontologías materiales. Ahora bien, los predicados son siempre predicados de algo. Por consiguiente: "este algo debe pertenecer al núcleo". De esta manera el sentido noemático no es solamente un centro unificador sino también el soporte o substrato de todos los predicados. La multiplicidad de determinaciones sólo es inteligible mediante una unidad. Esta multiplicidad debe unificarse teológicamente mediante la referencia a un polo de unificación. Este polo de referencia, este sujeto de los predicados es

⁸⁸ *Ideen*, p. 250.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, §§ 99-101.

⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, § 104.

⁹¹ Cfr. *Ibid.*, § 106.

llamado por Husserl el “puro X” por cuanto, fuera de sus determinaciones objetivamente propias, no puede ser determinado⁹².

Teniendo en cuenta lo anterior, hay que distinguir en el noema:

a) El *X u objeto puro y simple*, sujeto de las determinaciones y centro unificador de las vivencias y de sus noemas correspondientes. Es él el que asegura la objetividad del noema y de su sentido.

b) El *contenido* del objeto puro, es decir, el conjunto de los predicados objetivos.

c) El *sentido* que resulta de la unión del X y de sus determinaciones, o mejor, el objeto en el *cómo* de sus determinaciones (In *Wie seiner bestimmentheiten*).

Estas distinciones nos permiten comprender la intencionalidad propia del noema y, por otra parte, la misión infinita del conocimiento. Aunque el objeto y sus determinaciones se implican teleológicamente (dado que no hay determinaciones) es, sin embargo, el objeto el que es objeto en sentido estricto. En cuanto polo unificador de las relaciones intencionales, el objeto hace posible la intencionalidad de la conciencia y asegura la objetividad del noema y de su sentido. Pero si él es dado con las determinaciones objetivas expresadas por el sentido noemático, ello significa que el noema sólo se refiere al objeto mediante su sentido o contenido⁹³. El noema no puede, por consiguiente, tener más que un objeto, puesto que éste juega el papel de polo unificador. Pero el objeto puede tener varios sentidos. Las determinaciones de un objeto pueden variar y multiplicarse al infinito: el objeto debe permanecer, sin embargo, siempre el mismo. Ahora bien, fijar todas las determinaciones, todos los sentidos noemáticos posibles del objeto, implica una misión infinita para el conocimiento. Esto se comprende mejor si nosotros nos interrogamos acerca de la manera de concebir este objeto. Si se tratase de un objeto individual, tendríamos una multiplicidad de noemas correspondientes a la multiplicidad de objetos individuales. El conocimiento tendría que determinar, en este caso, el horizonte interno de cada objeto individual. Pero resulta que todo objeto individual posee un horizonte externo, a saber, una infinitud de relaciones con otros objetos y, finalmente, reenvía al mundo en su totalidad como horizonte de los horizontes. Nosotros podemos considerar, por consiguiente, al mundo como el abstracto absoluto de todas las determinaciones posibles, determinaciones que sólo pueden ser explicitadas en un progreso indefinido y teleológico del conocimiento⁹⁴. De esta manera, el objeto unificador de la conciencia es la universalidad del ser (All Seiendes), una totalidad que se realiza en y por medio de la multiplicidad de los sentidos noemáticos.

⁹² Cfr. *Ibid.*, §§ 128-131.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, pp. 317-318.

⁹⁴ Cfr. *E.U.*, pp. 156-159.

La noesis y su relación con el noema.

Nuestro interés se dirige ahora no ya sobre el objeto dado noemáticamente, sino sobre su experiencia, es decir, sobre la multiplicidad subjetiva en la cual el objeto aparece en la conciencia. Cómo podríamos explicitar esta correlación entre noesis y noema? Quizá bajo la forma de un paralelismo. Pero sería necesario tener en cuenta algunas diferencias esenciales.

En primer lugar la intencionalidad implica una orientación dinámica que es extraña a la noción de paralelismo. Por otra parte, noesis y noema no son homogéneos. En efecto, la noesis en sus diferentes momentos hyléticos y noemáticos pertenece a la vivencia y a su temporalidad inmanente; el noema, por el contrario, no es parte integrante de la vivencia. Finalmente, el paralelismo sugiere una exterioridad recíproca de las series, mientras que aquí se trata de la constitución del noema por la noesis⁹⁵.

Al analizar la estructura del noema descubrimos una multiplicidad de modalidades de presentación y una multiplicidad de caracteres ontológicos. Encontramos, por otra parte, que cada una de estas series implica un carácter originario respecto al cual los otros sólo son derivaciones secundarias. Algo 'paralelo' encontramos en el análisis de la *Cogitatio* o noesis.

En efecto, la espontaneidad del Ego se manifiesta en actos de percepción, de recuerdo, de imaginación, etc. La noesis, como vivencia actual, se caracteriza, por consiguiente, cualitativamente. Entre las vivencias se da también una que presenta el carácter de originaria (*Urerlebnis*) respecto a la cual las otras sólo son modificaciones. Esta vivencia originaria es la percepción a la cual reenvían todas las otras noesis. El recuerdo, por ejemplo, es un 'haber-percibido', una percepción pasada; la anticipación es una percepción en el futuro, la imaginación una percepción bajo la forma del 'cuasi'. Todas las vivencias reenvían, de esta manera, a la percepción como a una vivencia no modificada. Sólo la percepción es una *presentación originaria*: las otras vivencias son representaciones que deben ser definidas en relación intencional a la percepción⁹⁶.

A estos caracteres noéticos de presentación se añaden los caracteres correspondientes a los ontológicos del noema. Nosotros tenemos, por ejemplo, los caracteres de certeza, de conjetura, de sospecha, etc., los cuales deben ser considerados como caracteres dóxicos o téticos o de creencia, en cuanto ponen el ser según un modo determinado. En esta serie es la certeza la que posee el carácter de creencia originaria (*Urdoxa*). A

⁹⁵ Cfr. *Ideen*, & 98.

⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 183, & 99; *F.T.L.*, p. 141.

partir de ella se unifica y se define la multiplicidad de caracteres dóxicos⁹⁷. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que toda vivencia modificada puede ser considerada como creencia originaria, pues la adición de nuevos caracteres noéticos o la modificación de caracteres antiguos constituyen no sólo caracteres noemáticos sino que provocan, ipso facto, la constitución de nuevos objetos que a su turno, pueden ser aprehendidos como objetos originarios según el modo de la creencia primitiva⁹⁸.

Tenemos finalmente, las modificaciones de la afirmación y de la negación, a las cuales se debe añadir la modificación sui géneris de la 'neutralización'. Siendo así que toda cosa, negada o afirmada, reenvía necesariamente a una modalidad de la creencia, la negación y la afirmación deben ser consideradas, a su turno como la modificación o confirmación de una 'posición' (Setzung)⁹⁹. La originalidad de la neutralización consiste en el hecho de que ella no añade ninguna modificación a los otros caracteres, mientras que la afirmación y la negación implican un cambio en la posición del ser. La neutralización suspende toda eficacia determinante a los caracteres existentes: ella no afirma, ella no niega, ella no duda. Ella se abstiene de obrar (sich-des-Leisten-enthalten), ella suspende toda creencia, toda posición, toda proposición¹⁰⁰. La neutralización representa, para Husserl, la condición de posibilidad de la actitud teórica pura y la posibilidad de la filosofía como ciencia: gracias a ella, se puede tener una experiencia del sentido noemático puro, experiencia en la cual el sentido noemático se da 'como si' (als ob) fuese independiente de todo carácter posicional. En esta forma es posible realizar el análisis deseado¹⁰¹.

Consideremos ahora los elementos reales de la vivencia correspondiente al 'sentido noemático'¹⁰². Tenemos la 'materia' o la diversidad hylética, es decir, la multiplicidad de datos de la sensación (color, sonido, blandura, etc.) mediante los cuales se manifiesta el sentido noemático. En oposición a la unidad intencional, la *hylé* es un diverso real. En la medida en que las determinaciones sensibles del objeto son dadas mediante la *hylé*, podemos decir, que esta nos da el objeto. Pero es necesario tener bien presente que la *hylé* no se identifica con las determinaciones sensibles y que ella no es intencional y que, por consiguiente, si ella manifiesta el objeto,

⁹⁷ Cfr. *Ideen*, && 103, 104.

⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, & 105. Esta posibilidad de transformar una doxa modificada en doxa originaria implica un proceso indefinido que Husserl tematiza eidéticamente bajo la forma del "etc." (und so weiter).

⁹⁹ Cfr. *Ideen*, & 106.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, && 109-115.

¹⁰¹ A diferencia de la imaginación, la neutralización es definitiva y por consiguiente, no itinerable. Cfr. *Ideen*, p. 270.

¹⁰² Recordemos que el noema es un momento intencional y no real de la vivencia. La noesis, por el contrario, es un momento real. Cfr. *Ideen*, p. 242.

no lo hace por ella misma¹⁰³. El carácter intencional pertenece sólo al momento noético, el cual a veces es designado por Husserl con el término *forma*. Hay que distinguir en la vivencia intencional, según esto, la *hylé* (o materia sensorial) y la *forma* (forma intencional). Su unión constituye la vivencia.

Al introducir la intencionalidad en la materia, la forma realiza la donación de sentido intencional. La vivencia es, por consiguiente, noética solamente cuando la *hylé* es informada por un momento noético y cuando por medio de este momento recibe un sentido. De esta manera la noesis tiene una función, la función de constituir la objetividad: ella hace la síntesis de lo diverso en la unidad de un sentido, dando “a la expresión de conciencia su sentido específico” y haciendo que “la conciencia indique precisamente *ipso facto* algo de lo cual ella es conciencia”¹⁰⁴. La intencionalidad es, por consiguiente, una *función* u operación (*Leistung*) y no un receptáculo de relaciones objetivas estáticas. El objeto de la conciencia no es recibido pasivamente, sin ser tampoco activamente producido: él es vivido¹⁰⁵. La intencionalidad es una operación vital fundada en la esencia pura de la noesis¹⁰⁶.

Esta función noética toma formas muy diversas. En la percepción, por ejemplo, toma la forma de una animación mediante la aprehensión perceptiva: los datos de las sensaciones son animados por la aprehensión significativa que ofrece de esta manera representaciones del objeto noemático¹⁰⁷.

Se descubre, pues, una correspondencia entre la *hylé* y la *forma* noética, entre las percepciones cambiantes y el objeto tal como aparece en el noema. Todo cambio en el estatuto hylético implica una modificación noemática de la percepción e, inversamente, todo cambio en la percepción entraña una modificación, en la significación del diverso hylético: “el objeto árbol sólo puede aparecer en una percepción *en general* como determinado *objetivamente* tal como aparece en ella, *cuando* los elementos hyléticos (o en el caso de que se trate de una serie continua de percepciones —cuando las continuas variaciones hyléticas) sean justo los que son y no otros. Esto implica, pues, que toda alteración del contenido hylético de la percepción, si no llega a suprimir precisamente la conciencia perceptiva, no puede menos de tener por resultado, como mínimo, el que lo que aparece se vuelva objetivamente ‘distinto’, sea en sí mismo, sea en la orientación que corresponde a su manera de aparecer, etc.”¹⁰⁸. Los momentos hyléticos prescriben, por consiguiente, de alguna manera el

¹⁰³ *Ideen*, & 85, p. 81.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰⁵ Cfr. *Ideen II*, & 3.

¹⁰⁶ Cfr. *Ideen*, & 86.

¹⁰⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 94.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 243.

objeto. Pero no olvidemos que estos momentos son intencionales: es la noesis la que informa necesariamente la hylé y determina esencialmente cuál será el objeto constituido.

El noema objetivo es, según lo anterior, el producto de la unificación intencional y teleológica de un diverso hylético mediante las funciones noéticas. Un objeto es objeto *para* la conciencia en la medida en que él es *por* la conciencia y él lo llega a ser al término de una síntesis de identificación que unifica en una sola unidad de aprehensión todas las aprehensiones y momentos hyléticos parciales.

La aprehensión noética orienta teleológicamente el diverso hylético y constituye en y a través de la materia animada el noema objetivo¹⁰⁹. De esta manera las combinaciones de materia y forma noéticas son de naturaleza determinada. En virtud de una necesidad eidética inmanente, ellas implican una propiedad extraordinaria, a saber, el de tener conciencia de tal o cual cosa determinada¹¹⁰.

Por consiguiente, cada vivencia implica *a priori* un objeto y este objeto viene a ser la unidad de una cierta composición noemática, la cual es, igualmente, prescrita necesariamente por el juego de la noesis.

Razón y realidad.

Los análisis precedentes nos han mostrado que la objetividad es el correlato de una multiplicidad de vivencias que se acuerdan en el hecho de ser *conciencia de una misma cosa*. Toda trascendencia debe ser constituida. Surge ahora un problema: esta cosa, este objeto es real? Hay una diferencia y si la hay cuál es, entre la realidad en sentido estricto y el objeto intencional? Este es el problema de la racionalidad, es decir, el de la legitimación del sentido del objeto.

Qué es lo que puede asegurar la racionalidad de una noesis y del noema correspondiente? Es la percepción en sentido lato, en cuanto ella da el objeto en persona¹¹¹. Es cierto que toda evidencia puede llenar una intuición vacía. Sin embargo, esta función pertenece en propiedad a la percepción en cuanto ella es el 'ver originario'. De esta manera la percepción es "la primera forma fundamental de conciencia racional". Si consideramos el sentido en cuanto 'pleno', diremos que él es el *fundamento* del carácter posicional (carácter de ser) del noema y que esta plenitud *funda*, además, su carácter racional de legitimidad y correlativamente de realidad.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibid.*, & 41, p. 97.

¹¹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 245; *Ideen II*, && 35-42.

¹¹¹ La percepción en sentido lato comprende las intuiciones externas e internas, e, igualmente, las intuiciones eidéticas: todas ellas presentan la característica común de ser un "ver donador originario". Cfr. *Ideen*, & 136.

En la experiencia constitutiva primitiva del objeto trascendente, por ejemplo, nosotros tenemos, en primer lugar, una intención anticipativa que determina a priori la teleología de la experiencia al determinar de manera ideal el sentido del objeto. Esta intención debe ser sometida a un proceso que la haga 'plena'. Puede suceder que la explicitación objetiva siga en curso que concuerde con el sentido anticipado y que, por consiguiente, que este se haga 'pleno' de una manera sintética y primitiva. En caso contrario debe ser corregida la experiencia hasta que se encuentre la unidad concordante esencial¹¹². El télos de este proceso es el de llegar a la plenitud perfecta de la intención, lo que implica tanto la racionalidad perfecta de la noesis como la plenitud intuitiva del noema. El carácter posicional sólo es motivado 'racionalmente', es decir, sólo es válido si el sentido llega a ser intuitivamente pleno. La evidencia o visión intelectual es, por consiguiente, este proceso de motivación, o más exactamente, la unidad formada por la posición racional con aquello que la motiva esencialmente¹¹³. La evidencia no es una forma del sentimiento o de la subjetividad: ella es un 'ver', un modo de conciencia que se define por la presencia inmediata y 'en persona' del objeto puesto¹¹⁴.

A la legitimación evidente de la noesis corresponde la verdad del noema. La verdad absoluta es el correlato de la evidencia perfecta¹¹⁵. La intuición presenta un proceso de verificación, es decir, que ella se confirma o no según que el curso de la experiencia sea discordante o concordante. De esta manera, en el múltiple manifestarse de los *perfiles* se constituye una unidad intencional (idealidad objetiva) a la cual se ordena la multiplicidad del aparecer noético. En el 'llenar' se produce una constante confrontación que tiende hacia la adecuación total y perfecta. La verdad, télos de la verificación, expresa la coincidencia definitiva de la intención a priori y del objeto dado originalmente en todas sus determinaciones¹¹⁶. Ahora bien, si la verdad es el resultado de esta confrontación, entonces hay que decir que ella es 'crítica'. Desde un punto de vista apofántico la verdad es la *adecuación reflexiva* del juicio y de la donación 'primitiva' de las objetividades categoriales simplemente intentadas en el juicio. La verdad define la conciencia de 'justeza' del juicio. Desde el punto de vista ontológico, la verdad es la posición dóxica de un objeto plenamente intuitivo y por consiguiente motivado racionalmente¹¹⁷. Esta observación vale, igualmente, para la verdad en el dominio predicativo en donde la verdad del juicio es preconstituída¹¹⁸. En efecto, todo juicio supone la

¹¹² Cfr. *E.U.*, P. 114.

¹¹³ Cfr. *Ideen*, p. 336.

¹¹⁴ Cfr. *C.M.*, p. 92.

¹¹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 52; *F.T.L.*, p. 225.

¹¹⁶ Cfr. *F.T.L.*, §§ 60-61.

¹¹⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 113 ss.

¹¹⁸ Cfr. *E.U.*, §§ 68 y 73.

donación primitiva de la cosa percibida, motivada o legitimada racionalmente en y por la percepción¹¹⁹.

La concepción de la verdad como ser (identidad objetiva) implica una revolución en la epistemología. El lugar de la verdad no se encuentra exclusivamente en el juicio como siempre lo afirmó la tradición clásica. Ciertamente que nuestras relaciones cognoscitivas con la realidad se explicitan predicativamente en el juicio, pero este reposa sobre la experiencia prepredicativa, es decir, sobre la donación o presencia de las cosas al pensamiento que se dirige hacia ella. Es por esto por lo que la evidencia, en cuanto constatación de la coincidencia entre objeto e 'intención' no presenta el carácter de un juicio. Todo acto intencional puede ser 'llenado' por la presencia del objeto. Ahora bien, este objeto no es siempre una relación o un estado de cosas. La anticipación, por ejemplo, de los perfiles que faltan en una percepción actual no es un juicio que venga a añadirse a la percepción¹²⁰.

De las anteriores consideraciones se siguen las siguientes consecuencias:

a) Hay una equivalencia entre "objeto verdaderamente existente" y objeto que debe ser puesto "en una tesis original y perfecta";

b) a cada región de ser corresponde una evidencia 'primitiva' apropiada: "la categoría de objetividad y la categoría de la evidencia son correlativas a cada especie fundamental de objetividades... le corresponde una especie fundamental de la experiencia, de la evidencia..."¹²¹.

c) a todo objeto corresponde, por principio, "una conciencia posible en la cual el objeto sería así de manera originaria y perfectamente adecuado", lo que quiere decir que el objeto tiene su sentido y su ser de una constitución subjetiva. Esta adecuación no siempre es realizable. La percepción externa, por ejemplo, está condenada a la inadecuación. La adecuación es una Idea límite en sentido kantiano. Sin embargo, la "donación perfecta de la cosa" es exigida en cuanto idea que prescribe a priori "el desenvolvimiento infinito de un aparecer continuo"¹²².

d) el objeto constituido es un título aplicado a conexiones eidéticas de la conciencia. Ella se presenta primero como un *X noemático*, como sujeto del sentido y de las proposiciones. Sujeto que se presenta, además, como "objeto real", es decir, como un título aplicado a ciertas conexiones en las cuales el X, que introduce la unidad en términos de sentido, recibe "una posición conforme a la razón"¹²³. Cada objeto constituido, considerado ya sea como centro de unidad o como realidad, es el *Index* de su

¹¹⁹ Cfr. *Krisis*, p. 107; *F.T.L.*, p. 141; *Ideen*, p. 161.

¹²⁰ Cfr. *F.T.L.*, & 60.

¹²¹ *Ibid.*, p. 144.

¹²² Cfr. *ideen*, & 145, 144.

¹²³ Cfr. *Ibid.*, & 145.

constitución objetiva. El reenvía a una multiplicidad de operaciones y confirmaciones de la conciencia en las cuales él se constituye.

Todo objeto es doblemente constituido en una serie de “sistemas perfectamente determinados de configuraciones de la conciencia que presentan una unidad teleológica” que lo ponen y lo legitiman. Para el análisis intencional, él se convierte en el *hilo conductor* (Leitfaden) que permite alcanzar el *quomodo noético* de su constitución, lo cual, significa la revelación de su sentido y de la teleología de la razón¹²⁴.

La razón télos de la conciencia.

Hemos analizado la estructura intencional de la conciencia y hemos puesto de manifiesto su sentido teleológico: “ella tiene una disposición a la ‘razón’ e inclusive una tendencia hacia ella, tiene, por consiguiente, una disposición a ofrecer las pruebas justificativas de la exactitud... y a tachar las inexactitudes”¹²⁵.

La intencionalidad, vida del sujeto, es un proceso dinámico que tiende teleológicamente a la evidencia, una evidencia que se realiza tanto por la donación en persona del ser intencionado como por la legitimación racional en la plenitud intuitiva de la misma evidencia. De esta manera, la efectuación de la teleología de la conciencia es la revelación de la *Verdad* como *Ser* en el proceso de objetivación y de la *Verdad* como *Razón* en el proceso de legitimación por la evidencia. Gracias a la teleología, la conciencia puede trascender el flujo infinito de las vivencias para convertirse en Razón en la constitución del mundo.

La evidencia en cuanto “posesión originaria del ser verdadero y real”¹²⁶, se identifica con el acto del conocimiento, puesto que ella es la aprehensión del ser, en oposición a las intenciones ‘vacías’ del simple discurso. Por su lado, el ser verdadero es la identidad entre una intención y una donación¹²⁷. El acto cognoscitivo explicita, en la “percepción adecuada” de identificación, este ser verdadero que ya ha sido vivido en la síntesis de la ‘evidencia’.

La conciencia es intencional no sólo actual sino también potencialmente. De aquí que nosotros la podemos definir como conciencia del mundo, puesto que todo objeto me reenvía finalmente de éste. El ‘llenar’ actual de una intención se inscribe en un proceso infinito que tiende a la realización de todas las intenciones —actuales y potenciales— de la conciencia. Ahora bien, siendo así que conocer y ‘llenar’ vienen a ser finalmente la misma cosa, debemos añadir: el conocimiento es un proceso

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 348-353; *C.M.*, && 21, 29; *F.T.L.*, p. 237.

¹²⁵ *F.T.L.*, p. 143.

¹²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 113.

¹²⁷ *Cfr. L.U. II, 2*, p. 122.

infinito que tiende hacia la posesión absoluta y adecuada del ser en su totalidad. La conciencia, a causa de su estructura teleológica, “tiene una disposición a la razón”, puesto que ella no solamente vive en una actividad continua de constitución del mundo sino también en un proceso indefinido de legitimación. Gracias, igualmente, a esta estructura teleológica, la conciencia no solamente tiene una disposición sino también “una tendencia constante hacia la razón”. En efecto la conciencia no puede dejar de ser intencional y por otra parte cada una de sus intenciones actuales está acompañada por un horizonte infinito de intenciones potenciales. Ahora bien, tanto la conciencia intencional potencial como el mundo son horizontes de familiaridad precontenidos en la conciencia actual, lo que significa que ellos orientan y motivan “naturalmente” el proceso infinito hacia la adecuación total y, por consiguiente, hacia la racionalidad total.

La conciencia tiende de esta manera hacia una racionalidad total. Tender hacia una tal racionalidad es tender hacia la verdad absoluta, hacia la “posesión originaria del ser verdadero y real”, hacia el conocimiento absoluto de la totalidad del ser real.

Tender hacia este télos es comprenderse y comprender el mundo “en la forma de la filosofía”, es alcanzar la autoliberación mediante la implantación del señorío de la razón, es alcanzar una “humanidad auténtica” y por lo mismo, una humanidad “feliz”.

V. DE LA RAZON A LA EXISTENCIA

Hemos llegado al término de nuestro trabajo. Creemos que el interrogante inicial ha recibido una respuesta: para Husserl hay una relación esencial entre hombre y filosofía. El hombre sólo puede realizarse plenamente a través de un pensar filosófico. El hombre está llamado, según Husserl, a una vida vivida bajo el señorío de la razón: toda su estructura manifiesta una teleología hacia la razón. Al límite filosofía y razón se identifican.

Nos hemos visto obligados a tocar gran parte del rico pensamiento husserliano. Los límites dentro de los cuales nos tuvimos que mover, no nos permitieron tratar por extenso ciertos puntos dignos de mayor atención. Para llenar en parte este vacío reenviamos a nuestros lectores a los textos de Husserl en los que podrán conocer más de cerca las ideas del filósofo. Es este el único sentido de nuestras numerosas citas.

La riqueza del pensamiento husserliano y los límites de nuestro trabajo nos impiden asumir una actitud crítica frente a cada una de las ideas expuestas. Ante esta dificultad, nos hemos decidido por una apreciación general.

Reconocemos, ante todo, el valor incalculable del pensamiento de Husserl. Creemos no exagerar al afirmar que la llamada filosofía

existencial sólo ha sido posible gracias a la influencia del Padre de la Fenomenología. Y no exclusivamente por el método fenomenológico. A la base de toda filosofía existencial está la teoría de la intencionalidad, la concepción del *Lebenswelt*, la invitación a “ir a las cosas mismas”, todo lo cual ha posibilitado una mejor comprensión del hombre en su relación con el mundo y del mundo en su relación con el hombre.

Por otra parte podemos interpretar el mensaje filosófico de Husserl en el sentido de un llamado a tomar una posición frente a la “cultura científica”, frente a esa visión del mundo por el hombre actual, visión determinada casi exclusivamente por la ciencia y la técnica y en función de nuestra tendencia hacia el confort y la prosperidad material. Dentro de esta visión no hay lugar para el problema fundamental de una auténtica humanidad, a saber, para el problema del sentido del ser humano. Hoy tenemos que decir con Husserl que “las ciencias fácticas sólo producen hombres fácticos”.

No se trata de condenar ni la conciencia ni la técnica: ellas son formas en las cuales se pone de presente la grandeza humana. Aún más: se trata de presupuestos necesarios de nuestra existencia personal e intersubjetiva; de medios para humanizar este mundo y de instrumentos para forjar una estructura social que corresponda a la dignidad de la persona, de una estructura que permita que el reconocimiento del hombre por el hombre sea más real, más efectivo, más justo. Lo trágico de la “cultura científica” está en colocar ciencia y técnica no como medios sino como fines. Para evitar esto necesitamos ‘filosofar’, necesitamos descubrir el sentido humano de la realidad y el sentido de nuestra existencia.

Pero no creemos que este filosofar tenga que realizarse en la forma de un racionalismo como lo pretendió Husserl. No creemos que sólo la razón pueda dar un sentido último a la realidad y que sin fe en la razón no habrá fe en Dios, ni en la humanidad, ni en la libertad, ni en el valor del hombre, ni en la capacidad nuestra de llegar a ser “auténticos” y “verdaderos”. Creemos que este racionalismo ya pertenece a la historia, que la deificación de la razón tan sólo constituyó una etapa en el desarrollo de la humanidad.

Ha llegado el momento de ampliar el concepto de razón para que queden allí incluidas las “astucias” de que se sirve el hombre total para entrar en contacto con la realidad: lo emotivo, lo intuicional, lo estético, lo subconsciente, en fin, todo ese mundo interior, tradicionalmente considerado como irracional, que constituye nuestro ser concreto. El conocimiento racional y deductivo es sólo uno de los modos de nuestro ser-en-el-mundo-real. Como dice Merleau-Ponty, hasta el mismo cuerpo sabe de ordinario más del mundo que nuestra propia razón.

La misión del filósofo es la de volver con todo su ser, como espíritu encarnado, a la realidad concreta para vivirla y viviéndola describirla y describiéndola, interpretar su sentido y el sentido de la existencia. Esta manera de concebir nuestra tarea está muy lejos de la pretensión de

Husserl de convertir al filósofo en un espectador imparcial de una realidad constituida en espectáculo para un mirar puro. Husserl nos invita a una racionalización total de nuestra experiencia total, pero la realización de su ideal implica una destrucción de la misma experiencia. La experiencia no se deja racionalizar: ella se explicita, ella se deja revelar por el hombre no sólo como pensamiento sobre las cosas como lo quisiera Husserl. El hombre con cada uno de sus comportamientos, con cada uno de sus gestos, de sus actitudes, de sus palabras expresa su existencia, el sentido de ésta, el sentido de la realidad. El filósofo no debe pretender arrojar una luz sobre el hombre y su vida sino llegar a ser esta vida, vivida, eso sí, en plena conciencia, para que esa vida en cada uno de sus comportamientos revele el sentido de la realidad y 'constituya' todas las posibilidades fundamentales que se pueden ofrecer a partir de la experiencia para la edificación de la historia y de la cultura humana, es decir, para el pleno desarrollo de las relaciones que el hombre puede sostener con el mundo, con sus semejantes, consigo mismo y con el Absoluto.

Nuestro filosofar no tiene por misión el racionalizar el mundo de nuestra experiencia como lo soñó Husserl. Nuestra misión es la de asumir humanamente este mundo. Al racionalismo le podemos dirigir la misma crítica que Husserl le dirigió a Galileo. Este, según Husserl, revistió al mundo de la experiencia con un manto de ideas y de símbolos y terminó considerando como el verdadero mundo, no el mundo de la experiencia del que había partido para su matematización de la naturaleza, sino ese mundo de símbolos y fórmulas. El filósofo racionalista recubre nuestro ser y el ser del mundo de nuestra experiencia con un manto de ideas, de conceptos reduciéndolos a simples contenidos de conciencia.

Sentirnos conscientemente más humanos, si es necesario sacrificando la razón, he ahí nuestra misión. En la medida en que Husserl con su pasión por la verdad absoluta facilitó y facilita el que nosotros seamos humanamente más verdaderos, en esa misma medida debemos considerarlo como un noble "funcionario de la humanidad".

BIBLIOGRAFIA

1. Obras citadas dentro de nuestra exposición.
- K. = *Die Krisis der europaeischen Wissenschaften und die transzendente Phaenemologie*, Nijhoff, La Haye. 1954.
- Idenn = *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Nijhoff, La Haye, 1950.

- Ideen II = *Ideen*, Zw. Buch, Nijhoff, La Haye, 1952.
L.U. I-II = *Logische Untersuchungen*, 2a. ed., Niemeyer Halle, 1922-1923.
- C.M. = *Cartesianische Meditationen und Pariser Vortraege*, Nijhoff, La Haye, 1950.
F.T.L. = *Formale und Transzendente Logik*, Neimeyer Halle, 1929.
Ph.S.w. = *Philosophie als strenge Wissenschaft en Logos I* (1911) 289-341.
E.Ph.I-II 3 *Erste Philosophie*, Nijhoff, La Haye, 1958.
E.U. = *Erfahrung un Urteil*, Untersuchungen zur Genea-
gie der Logik, Ed. Landgrebe, Prague, 1939.
2. Algunas obras fundamentales para el conoci-
miento de la fenomenología de Husserl.
- LAUER, Q., *Phénoménologie de Husserl. Esaai sur la génèse de
l' intentionalité*, P.U.F., París. 1955.
ROTH, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Nij-
hoff, La Haye, 1960.
De WAELHENS, A., *Phénoménologie et vérité*, P.U.F., París, 1953.
BERGER, G., *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Aubier,
París, 1941.
FINK, E., *Die pnaenomenologische Philosophie E. Husserls
in gegenwaertigen Kritik en Kantstudien XXXVIII*
(1933) 319-383.
LEVINAS, E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de
Husserl*, Alcan, París, 1930.
PACI, E., *Función de las ciencias y significado del Hombre*,
Trd. del italiano por E. de la Peña, F.C.E., México,
1968.
MAYZ, E., *Fenomenología del conocimiento*, Caracas, 1956.