

# LA EXPERIENCIA HUMANA Y LA INTENCIONALIDAD CONSTITUYENTE DEL HUSSERL IDEALISTA \*

## I

Husserl —incluso en su período idealista— y Sto. Tomás coinciden en que el punto de partida del conocer humano tiene que hallarse en la experiencia; más aún, en la experiencia de los sentidos externos.

Así, encontramos en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, más conocidas por *Ideen I* (1913), que “El conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece dentro de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos ‘natural’, queda, pues designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con una sola palabra: es el mundo”<sup>1</sup>.

En los entes del mundo encuentra como inseparables *el hecho y la esencia*<sup>2</sup>, y muestra cómo éstas pueden clasificarse en categorías o supremos géneros.

En el § 30, titulado “*La tesis general de la actitud natural*”, resume su posición diciendo: “La ‘realidad’ la encuentro (...) como estando ahí delante y la tomo tal como se me da, también como estando ahí. Ningún dudar de datos del mundo natural, ni ningún rechazarlo, altera en nada *la tesis general de la actitud natural*”<sup>3</sup>.

Pero una conversión radical de actitud se inicia súbitamente en el § 31: “*Cambio radical de la tesis natural. La «desconexión», la «colocación entre paréntesis»*”. Adopta —sin fundarla por el momento— la duda universal como instrumento metódico<sup>4</sup> y llega a decir: “El intento de duda universal pertenece al reino de nuestra absoluta libertad: podemos intentar dudar de todas y cada una de las cosas, por

\* Comunicación presentada en la Semana Tomista, de la Sociedad Tomista Argentina, Bs. Aires, agosto de 1974.

<sup>1</sup> Hemos utilizado la 2a. edic. castell., México, 1962; § 1, p. 17.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, § 2, pp. 18/20.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 69.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 70.

”firmemente convencidos que estemos de ellas, por seguros que estemos de ellas en una evidencia adecuada”<sup>5</sup>. Parece tratarse de un mero acto de libertad.

Agrega: “Consideremos lo que se implica en la esencia de un acto semejante. Quien intente dudar, intenta dudar de algún «ser», o, predicativamente explícito, de un «¡eso es!», «¡así sucede!», etc. (...) Esto es, patentemente, transportable del dudar al intento de dudar. Es, además, claro que no podemos dudar de un ser y en el mismo acto de conciencia (...) hacer participe de la tesis al sustrato de este ser o tener conciencia de él con el carácter del «adelante». O, expresado en forma equivalente: no podemos dudar y tener por cierta a la vez la misma materia de ser. Asimismo, es claro que el intento de dudar de algo de que tenemos conciencia como estando ahí delante acarrea necesariamente cierta abolición de la tesis (...)”. Pero explica: “. . . No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar en nada nuestra convicción (...). Y, sin embargo, experimenta la tesis una modificación —mientras sigue siendo la que es, la ponemos, por decirlo así, «fuera de juego», la «desconectamos», la «colocamos entre paréntesis»”<sup>6</sup>. Añade más adelante: “Con referencia a toda tesis podemos, y con plena libertad, practicar esta peculiar ἐποχή, un cierto abstenerse de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada, y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad”<sup>7</sup>.

Aclara enseguida que: “. . . nada se opone a hablar correlativamente de colocar entre paréntesis también por respecto a una objetividad susceptible de ser objeto de posición (...). En este caso, se entiende es desconectable toda tesis referente a esta objetividad”<sup>8</sup>.

El § 32 lleva por título el de “La ἐποχή fenomenológica”. Explica que nos de por colocarlo entre paréntesis”. Expresa luego que: “practico la «ἐποχή fenomenológica» que me cierra completamente todo juicio; se trata, pues, de una ἐποχή limitada: “Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esta tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente «para nosotros ahí adelante» y que seguirá estándolo permanentemente, como «realidad» de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis”. Expresa luego que: “practico la «ἐποχή fenomenológica» que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo”.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 71.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 72.

<sup>8</sup> Op. cit., pp. 72-3.

Termina el párrafo diciendo: "El mundo entero, puesto en "actitud natural, con que nos encontramos realmente en la experiencia, tomado plenamente «libre de teorías», tal como se tiene real experiencia de él, como consta claramente en la concatenación de las experiencias, no vale para nosotros ahora nada. [sic]; sin ponerlo a prueba, pero también sin discutirlo, debe quedar colocado entre paréntesis"<sup>9</sup>.

En el § 33 nos introduce en "la conciencia pura" o "trascendental" como residuo fenomenológico. Porque cabría preguntarse ¿qué queda a salvo después de esa "desconexión" del mundo todo? El mismo dice: "¿Qué puede, en efecto, quedar, cuando se ha desconectado el mundo entero, contados nosotros mismos con todo cogitare?" (Sin duda, este "nosotros" y su "cogitare" aluden al yo natural y a los pensamientos como actos de un yo natural).

Explica enseguida que no se trata, como algún lector podría creer, de una desconexión del mundo como hecho, como existencia, para quedarnos con el mundo como *eidós*<sup>10</sup>. Dice claramente: "... no vamos a seguir ese camino. No se halla en la dirección de él nuestra meta, que podemos formular también como la conquista de una nueva región del ser, hasta aquí no deslindada en lo que tiene de propio, y que, como toda auténtica región, es una región de ser individual"<sup>11</sup>.

Explica el procedimiento para acceder a esta región: "Mantémosmos (...) la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia y estudiamos lo que encontramos de inmanente en ella (...); la sometemos a un análisis esencial y sistemático (...). Lo que nos hace falta absolutamente es una cierta visión general de la esencia de la "conciencia en general"<sup>12</sup>.

Agrega que llegará hasta lo que se ha propuesto, "a saber, la visión de que la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como 'residuo fenomenológico', como una región del ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia —de la fenomenología"<sup>13</sup>.

Más adelante, en el cap. VI trata de las reducciones fenomenológicas: de la naturaleza y de los otros espíritus; del propio yo natural; de la trascendencia de Dios; de la trascendencia de lo eidético, y por

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 74.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, p. 75.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Op. cit.*, p. 76.

<sup>13</sup> *Ibid.*

tanto de la lógica pura como *mathesis universalis* y, por último, de las disciplinas eidético-materiales.

Quien leyera sólo esta obra de Husserl, y la leyera sólo hasta los párrafos 32 y 33 (*epojé* y “conciencia pura”), podría creer que la “desconexión” de todo el mundo objetivo o “puesta fuera de juego” de toda tesis a él referente, es, como lo dice repetidamente Husserl en el § 31, un puro *acto de libertad*, algo que pertenece a nuestro *libre albedrío* y que, entonces, aparecería como inmotivado, casi como un juego “a ver qué sale”.

Pero quien ya haya leído antes las *Investigaciones lógicas* (ed. 1913)<sup>14</sup>, y su obra, dictada en 1907, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*<sup>15</sup>; quien continúe leyendo las *Ideen I* más allá de los §§ 31 a 33; quien consulte, sobre todo, sus *Méditations cartésiennes*<sup>16</sup>, verá que no es así: no se trata de un acto de pura libertad, sino que Husserl *se vio constreñido* a hacerlo por: a) una teoría peculiar de la *sensación externa*; b) un deseo de absoluta *indubitabilidad*, y, c) una exigencia de comenzar la filosofía por una *evidencia apodíctica* de alcance no ya esencial ni existencial-posible, sino existencial-actual. Irémoslo viendo:

a) *Peculiar teoría de la sensación externa:*

Según Husserl —restos, sin duda, de su formación psicologista y quizá, influencia de Hume— en la sensación externa se dan ciertos *datos hyléticos* que no son intencionales ni intencionados de por sí: son elementos “reales” de la conciencia. De ellos —datos de color, de forma, etc.— deben distinguirse cuidadosamente el color o la forma del objeto aparente, y aun este color y esta forma del objeto aparente no aseguran la realidad en-sí del objeto que aparece. Sólo “animados” por un acto intencional, aquellos datos hyléticos funcionan como signos de las cualidades sensibles del objeto aparente.

Husserl, en sus *Investigaciones lógicas*<sup>17</sup> establece una “... an-”títesis entre percepción *adecuada* (o intuición en sentido más estricto), cuya intención perceptiva se dirige exclusivamente a un contenido presente en realidad en ella, y la percepción *inadecuada*, meramente supuesta, cuya intención no encuentra su cumplimiento en el “contenido presente, antes bien, constituye a través de él la presencia” personal de algo trascendente, como siempre unilateral y presuntiva. En el primer caso, el *contenido* de la sensación es a la vez el

<sup>14</sup> *Investigaciones Lógicas*, 2a. edic. castell., Rev. de Occid., Madrid, 1967, 2 vol.

<sup>15</sup> M. Nijhoff, Haag, 1950.

<sup>16</sup> Paris, Vrin, 1953.

<sup>17</sup> T. 2, Apéndice, n. 6, p. 567.

"objeto de la percepción (...). En el segundo caso diferéncianse el "contenido y el objeto. El contenido representa lo que no reside en "él mismo, pero queda «expuesto» en él, y es, por ende, análogo a él "en cierto sentido (...), como por ejemplo, el color de un cuerpo al "color de la sensación".

Poco más adelante expresa: "Los contenidos de color, de forma, "etc., de la sensación (vividos) que tenemos en cambio incesante en "la intuición imaginativa de los «Campos Elíseos» de Böcklin y que, "animados por el carácter de acto de la imaginación, toman la forma "de la conciencia del objeto imaginativo, son elementos reales de esta "conciencia. Y no existen de un modo puramente fenoménico e in- "tencional, sino realmente. Como es natural, no se deberá pasar por "alto que *real* no quiere decir *existente fuera de la conciencia*, sino no "meramente mentado"<sup>18</sup>. Aunque en este último pasaje hable de "contenidos de color, de forma, etc." correspondientes a la "intuición imaginativa", lo mismo cabe decir de aquellos contenidos cuando per- tenecen a la percepción externa.

Ya lo había dicho antes, en la *Inv. VI*, § 58<sup>19</sup>, llamando, a esos contenidos, contenidos *primarios*, fundamento de todos los demás.

Finalmente, en *Ideen I*, § 85<sup>20</sup>, Husserl expone: "Ya indicamos "anteriormente (...) que la intencionalidad, prescindiendo de sus "enigmáticas formas y grados, se asemeja a un medio universal que "encierra en sí todas las vivencias, incluso aquellas que no se caracte- "rizan como intencionales. En el plano de nuestras consideraciones "en que nos mantenemos hasta más adelante y que se abstiene de des- "cender a las oscuras profundidades de la conciencia última que cons- "tituye la temporalidad de todas las vivencias, tomando éstas en cam- "bio según se ofrecen, como procesos temporales unitarios en la re- "flexión inmanente, tenemos que distinguir en principio lo siguiente:

"1. Todas las vivencias designadas en las *Investigaciones lógicas* "como «contenidos primarios».

"2. Las vivencias o elementos de las vivencias que llevan en sí lo "específico de la intencionalidad.

"A las primeras pertenecen ciertas vivencias por su sumo género "unitarias y «sensibles», los «*contenidos de la sensación*», como datos "de color, datos de sonido, datos del tacto, etc., etc.; que ya no con- "fundiremos [sic] con las notas de las cosas que aparecen, el color, la "aspereza, etc., sino que, antes bien, se «exhiben» vivencialmente por "medio de aquellos datos. Igualmente, las sensaciones o sentimientos

<sup>18</sup> T. 2, Apéndice, n. 8, p. 571.

<sup>19</sup> T. 2, pp. 504-5.

<sup>20</sup> *Edic. cit.*, pp. 202-7.

”sensibles de placer, dolor, cosquilleo, etc. y también elementos sensibles de la esfera de los impulsos. Encontramos semejantes datos concretos de las vivencias como componentes de vivencias concretas más amplias, que en conjunto son intencionales, siéndolo de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, “animadora», que les da sentido (...), capa mediante la cual se produce de lo *sensible*, que en sí no tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta (...). En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (...) desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la ὕλη sensible y de la μορφή intencional (...). Hemos menester (...) de un nuevo término que exprese por entero la unidad de la función y para ello elegimos la expresión de *datos hyléticos, materiales* o también simplemente de *materias*. Allí donde se trata de despertar el recuerdo de viejas expresiones (...) decimos *materias sensibles*”.

En suma, entre el polo subjetivo del yo y el polo objetivo del objeto sensible “aparente” se dan, como mediadores, los *contenidos primarios, datos hyléticos o materias sensibles*, elementos “reales” de la conciencia, no de por sí intencionales ni intencionados, y que sólo “animados” por ulteriores *actos noéticos* funcionan como signos —formales, diríamos quizá, en el lenguaje de Juan de Santo Tomás— en que se “exhiben” las cualidades sensibles de los objetos.

He aquí una indudable *mediatez* que quita a la sensación externa su carácter intencional propio y su intuición directa —sin “especies sensibles expresas”— de la cosa misma en sus cualidades objetivas. Al admitir esos intermediarios, Husserl está más cerca de Suárez, quien admite una especie sensible expresa en los sentidos externos, que de Sto. Tomás, que lo niega, al decir: “*el conocimiento de los sentidos exteriores se perfecciona por la sola inmutación del sentido por lo sensible: el cual sentido, gracias a la forma que en sí se imprime por lo sensible, siente; pero de ninguna manera el sentido exterior forma para sí alguna forma sensible: esto lo hace la potencia imaginativa, cuya forma es de algún modo semejante al verbo del intelecto*”<sup>21</sup>.

A esta primera mediación entre la sensación y el objeto se añade en Husserl la dubitabilidad de la existencia de éste, al que llama “aparente”, quizá por influencia del realismo *mediato* que se creía inevitable por los preconceptos científicos —físicos y psicológicos— intervinientes en el problema: una cosa sería el ente sensible tal como lo percibimos, coloreado, sonoro, etc., y otro el mismo ente en sí, reducido a partículas y a movimientos mecánicos. Choque entre el *Lebenswelt* y el mundo de la Física, que terminará, para Husserl en su último período, con la admisión de la primacía del primero.

<sup>21</sup> *Quodl.* 5, art. 9, ad 2.

b) *Deseo de absoluta indubitabilidad:*

Ya hacia el final de las *Investigaciones lógicas*, por lo menos tal como se vienen publicando desde su segunda edición de 1913, Husserl muestra que su viraje hacia el idealismo es provocado por un deseo de absoluta indubitabilidad del conocimiento, propiedad de que carecía la percepción intencional del mundo externo.

Por eso Husserl, en la citada obra, luego de distinguir —como ya vimos— entre percepción *adecuada e inadecuada*, dice: “Puedo dudar de la verdad de la percepción inadecuada, que da una mera perspectiva; el objeto intencional no es inmanente al acto aparente; la intuición existe, pero el objeto mismo que está destinado a cumplirla no es una sola cosa con ella. ¿Cómo podría ser evidente para mí que existe? Por otra parte, no puedo dudar de la percepción adecuada, puramente inmanente, justamente porque en ella no queda resto de intención que necesite cumplimiento. Está cumplida toda intención, o la intención en todos sus momentos. O, como también podemos expresarlo: en esta percepción el objeto no es *meramente supuesto como existente, sino a la vez dado él mismo y realmente presente en ella*, y exactamente como aquello que es supuesto. Si pertenece a la esencia de la percepción adecuada que el objeto intuido mismo sea real y verdaderamente inherente a ella, esto se expresa de otra manera diciendo: *sólo la percepción de las propias vivencias reales es indudablemente evidente*”<sup>22</sup>.

En *Ideen I*, § DC, *precisa*<sup>23</sup>: “Si (...) se trata como aquí, de la percepción de cosas, entonces es inherente a su esencia ser percepción que matiza o escorza; y, correlativamente, es inherente al sentido de su objeto intencional, de la cosa *en cuanto* dada en ella, ser perceptible sólo por medio de percepciones de tal índole, o sea, de percepciones que matizan o escorzan”. Agrega en el § 44<sup>24</sup>: “... A la percepción de cosas es inherente, además (...) una cierta *inadecuación*. Una cosa sólo puede darse «por un lado» y esto no quiere decir sólo incompletamente, o imperfectamente en un sentido cualquiera, sino justo lo que impone la exhibición por medio de matices o escorzos (...). En general, (...) *todo ser trascendente* (...) sólo puede llegar a darse de un modo análogo al de la cosa, o sea, sólo por medio de apariencias (...). Es también evidente que los contenidos mismos de la sensación que matizan o escorzan, y entran como ingredientes en la vivencia de la percepción de cosas, funcionan a buen seguro como matices o escorzos de algo distinto de ellos, pero no se

<sup>22</sup> T. 2, Apéndice, n. 6, p. 567.

<sup>23</sup> *Edic. cit.*, p. 99.

<sup>24</sup> *Edic. cit.*, pp. 99-103.

"dan ellos mismos a su vez por medio de matices o escorzos". Reconoce más adelante que *también las vivencias inmanentes no son nunca completamente percibidas*; pero sostiene que tal imperfección es esencialmente distinta de la que radica en la "esencia de la percepción «trascendente», porque la cosa, en ésta, se da "sólo por medio de apariencias".

De manera que lo que hace dubitable la existencia del ente trascendente, para Husserl, en definitiva, no es su darse por partes (puedo ver una casa *por el frente*; pero ver, sin embargo, la casa, porque *el frente* es una parte suya), sino su supuesto darse por apariencias, esto es, por medio de los ya nombrados *contenidos primarios o de sensación, o datos hyléticos*, que serían distintos, como cosa a cosa, de las cualidades del objeto trascendente o aparentemente tal. En suma, esta segunda causa de la *epojé* —*el deseo de absoluta indubitabilidad*— se reduce, en el fondo, al primero: a la peculiar *concepción* husserliana de la sensación externa; al supuesto *mediatismo* de tal percepción sensorial.

Y sus consecuencias serán tales, que verifican lo que previera el P. Joseph de Tonquédec en su obra *La critique de la connaissance*<sup>25</sup>: "Que se tenga cuidado, por tanto: por la descalificación del humilde "conocimiento sensible, algo universal ha sido afectado: la noción misma de conocimiento. La caducidad de una de nuestras facultades las "marca a todas, quiérase o no, de sospecha. A partir de allí, y en virtud "de esa sacudida inicial, hemos visto quebrarse, unos después de otros, "todos los sostenes a los que un realismo inconsecuente trataba de "adherirse. Una salida nos queda: retroceder hasta el primer anillo de "esta cadena de errores, y, quebrarlo desde el comienzo, retomando "pura y simplemente la noción tomista de conocimiento, y aplicarla, "sin restringirla, a la sensación externa". Es decir —agregamos nosotros— ver en la sensación externa, también, un "fieri aliud in quantum aliud", en que, "sensus in actu est (fit) sensible in actu": lo *inmediatamente* dado en la sensación externa son las *cualidades de la cosa misma*. Yo los veo a *Uds.*; no los "constituyo" como entes *presuntos* a través de un telón de "subjetivos" datos *hyléticos*.

Husserl, por su descalificación de la sensación externa, llega a decir: "Toda percepción inmanente garantiza necesariamente la existencia de su objeto (...). Por el contrario, es inherente (...) a la "esencia del mundo de las cosas, que en ninguna percepción, por perfecta que sea, se dé dentro de su dominio absoluto, y con esto se halla en relación esencial el que toda experiencia, por vasta que sea, "deje abierta la posibilidad de que lo dado, a pesar de la conciencia

<sup>25</sup> 2a. edic., Paris, Beauchesne, 1929, p. 90.

"constante de su estar presente en sí mismo, en su propia persona, no exista (...). Frente a la tesis del mundo, que es una tesis «contingente», se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis «necesaria», absoluta, indubitable" (*Ideen I*, § 46)<sup>26</sup>.

Y esto nos lleva ya a la tercera razón de la *epojé*:

c) *Exigencia de una evidencia apodíctica, de valor existencial-actual, como punto de partida de la filosofía:*

En *Méditations cartésiennes*, Husserl parece reclamar, como principio de la filosofía, una evidencia apodíctica de valor existencial-actual. Si se tomara la palabra "apodíctica" en el sentido de *necesaria*, la única proposición estrictamente apodíctica con valor existencial-actual es la de "*Dios es*"; pero ello es inmediatamente evidente "in se", no "quoad nos". Mas ocurre que por momentos Husserl habla de "apodíctico" en el sentido de *indubitable* y, en esos límites, no sobrepasaría las exigencias estudiadas en el punto anterior.

Dice, empero, en la obra citada<sup>27</sup>: "Es necesario dilucidar la expresión *certeza absoluta*, o, lo que viene a ser lo mismo, la *indubitableidad absoluta* (...). Las evidencias imperfectas son unilaterales, relativamente oscuras, indistintas al modo en que las cosas o los "hechos" son dados por ellas "en sí mismos". La «experiencia» está allí, por tanto, viciada por *elementos de intención significativa no llenados* "[*remplis*] todavía por una intuición correspondiente. El perfeccionamiento se opera entonces en una progresión sintética de experiencias concordantes (...), en la que esas intenciones significantes alcanzan el estado de experiencia real que las confirma y llena. La idea correspondiente de perfección sería la idea de *evidencia adecuada*, sin que investiguemos si, en principio, esta idea está o no situada en lo infinito".

"Aunque esta idea no cese de guiar las preocupaciones científicas, otro tipo de perfección de la evidencia reviste a los ojos del sabio una dignidad más alta (...). Se trata de la *apodicticidad*. La apodicticidad puede, según los casos, pertenecer a evidencias inadecuadas. Posee una *indubitableidad absoluta* de un orden especial y bien determinado, la que el sabio atribuye a todos los *principios* (...). El carácter fundamental de esta evidencia debe ser descripto como sigue:

"En cada evidencia, el ser o la determinación de una cosa es captado por el espíritu en sí mismo, en el modo de «la cosa misma» y con la certeza absoluta que este ser existe, certeza que excluye por tanto toda posibilidad de dudar (...); una *evidencia apodíctica* tie-

<sup>26</sup> *Edic. cit.*, pp. 104-107.

<sup>27</sup> Paris, *Vrin*, n. 6, 1953, pp. 12-14.

”ne la particularidad de no ser solamente, en general, certeza de la ”*existencia* de las cosas o ”hechos” evidentes: se revela al mismo tiempo (...) como la inconcebibilidad absoluta de su no-existencia”.

Este texto parece exigir de la ”evidencia apodíctica” algo más que la indubitabilidad: exige la *inconcebibilidad* de lo que la contradiga.

Ahora bien: para Husserl la evidencia de la existencia del mundo no es apodíctica<sup>28</sup>: “...está claro que la experiencia sensible universal, en cuya evidencia el mundo nos es perpetuamente dado, no podría ser considerada sin más como apodíctica, es decir, como excluyendo de manera absoluta la posibilidad de dudar de la existencia del mundo, es decir, la posibilidad de su no-existencia. Una experiencia individual puede perder su valor y verse degradar a simple apariencia. Más aún, todo conjunto de experiencias cuya unidad podemos abrazar, puede revelarse como simple apariencia y no ser sino un «sueño coherente»”. Dejemos de lado algunas imperfecciones técnicas de este pasaje, y el hecho de la admisión de la posibilidad de que *toda* la experiencia del mundo sea un “sueño coherente”. (El concepto de sueño, ¿no implica por esencia la existencia real y no soñada de un soñador, que no sea “yo puro”, sino cuerpo imaginante y senciente, lo que a su vez implica la existencia total del mundo de los cuerpos?) .

Sigamos con Husserl. Se cree éste obligado a concluir lo siguiente: “Hagamos aquí, siguiendo a Descartes, la gran vuelta sobre sí mismo que, correctamente efectuada, lleva a la *subjetividad trascendental*: la vuelta sobre el *ego cogito*, dominio último y apodícticamente cierto sobre el cual debe ser fundada toda filosofía radical (...). Si, como puedo hacerlo libremente (...), me abstengo de toda creencia empírica, de modo que la existencia del mundo empírico no sea más válida para mí, esta abstención es lo que es, y queda incluida en toda mi vida perceptiva (...); esta universal desvalorización, esta «inhibición» de todas las actitudes que podemos tomar respecto del mundo objetivo (...) o (...), como se acostumbra a decir, esta «ἐπιτοχή fenomenológica» (...) no nos colocan ante una pura nada. Lo que, por el contrario, deviene nuestro (...) es mi vida pura con el conjunto de sus estados vividos puros y de sus objetos intencionales”<sup>29</sup>.

Hagamos una *observación esencial*: sería un error creer que este acceso a un “yo puro” equivale a quedarse con las actividades puramente espirituales —inteligencia y voluntad— del hombre y dejar de lado las sensibles. No hay tal: el “yo puro” husserliano no sólo incluye actos intelectivos y volitivos sino también toda la corriente temporal de las vivencias sensibles e imaginativas, sólo que consideradas como “independientes” de todo yo natural en el mundo y de toda vivencia

<sup>28</sup> *Méditations cartésiennes*, n. 7, edic. cit., p. 15.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, n. 8, pp. 16-18.

psíquica adscripta a ese yo en el mundo. Ocurre así que, por un procedimiento meramente lógico —abstención, *epojé*— cree Husserl que accede a una esfera *realmente independiente* de “vida pura”, como si la mera “desconexión” *significada*, *pensada* equivaliera a una “desconexión” *ejercida*, *real*, *efectiva*. Es evidente que una desconexión *efectiva* con el mundo no nos haría acceder a ningún yo trascendental sino a la inconsciencia del anestesiado, o, mejor, a la muerte. Es muy cómodo “desconectar” el mundo y el yo natural y quedarse, sin embargo, con los datos hyléticos de la sensación y de la imaginación, con la consiguiente temporalidad inmanente y con la llamada “génesis pasiva”, sin preguntarse antes si las “indubitables” vivencias inmanentes no dependerán *realmente* del influjo del mundo y de nuestro cuerpo como «substractum».

Dice Husserl: “Si yo considero en su pureza lo que, por la libre “ἐποχή respecto de la existencia del mundo empírico, se ofrece a mi “mirada, sujeto meditante, capto un hecho significativo: ocurre que “yo mismo y mi vida propia permanecen intactas [sic] (...) sea lo “que fuere de la existencia o de la no-existencia del mundo, y cualquiera que sea el juicio que emita sobre este tema (...). Para mí, sujeto meditante, ubicado y persistido en la ἐποχή, y poniéndome así “como fuente exclusiva de todas las afirmaciones y de todas las justificaciones objetivas, no hay ni yo psicológico, ni fenómenos psíquicos “en sentido de la psicología, es decir, comprendidos como elementos “reales de entes humanos. Por la ἐποχή fenomenológica, reduzco mi yo “humano natural y mi vida psíquica —*campo de mi experiencia psicológica interna*— a mi yo trascendental y fenomenológico. El mundo “objetivo que existe para mí (...) toma todo su sentido y todo su “valor existencial en mí; los toma de mi *yo trascendental*”<sup>80</sup>.

Cabría aquí anotar que el sentido y valor de la última y terminante frase citada depende del que se de al verbo “toma”: si por “toma” se quiere decir “es reconocido en acto”, nada habría que objetar, pero estaríamos en un realismo; pero si por “toma” se entiende “recibe”, entonces estamos en un inaceptable —como veremos— idealismo constituyente.

Pasa luego Husserl al concepto de trascendencia del mundo<sup>81</sup>: “Este concepto de trascendental y su *correlativo*, el concepto de trascendente, deberemos obtenerlos exclusivamente en nuestra propia “mostración filosófica. Notemos que, aunque el yo reducido no es una “parte del mundo, de igual manera, el mundo y los objetos del mundo “no son partes reales de mi yo. Esta *trascendencia* pertenece al sentido “específico del ser del mundo, aunque no podamos dar a ese «mundo»

<sup>80</sup> *Op. cit.*, n. 11, p. 21.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, n. 11, pp. 22-3.

"y a sus determinaciones ningún otro sentido que el que extraemos de nuestras experiencias, representaciones, pensamientos, juicios de valor y acciones; de igual manera, no podemos justificar la atribución a ese mundo de una existencia evidente sino partiendo de nuestras propias evidencias y de nuestros propios actos. Si esta «trascendencia» de inherencia irreal (*irreellen Beschlosseneins*) pertenece al sentido propio del mundo, entonces el yo mismo, que lleva en sí al mundo a título de unidad de sentido y que por ello mismo le es una premisa necesaria, ese yo se llama *trascendental* en el sentido fenomenológico de este término. . .".

Es decir, que la "trascendencia" del mundo es un *sentido* puesto por el yo trascendental. Por eso, Husserl, en el parágrafo 12 de la obra citada <sup>31 bis</sup>, dice que no se trata de abandonar la idea cartesiana de una justificación de todas las ciencias en la subjetividad trascendental; pero que "en lugar de utilizar el *ego cogito* como una premisa apodícticamente cierta para raciocinios que deberían llevarnos a una subjetividad trascendente, llevaremos nuestra atención sobre lo siguiente: a los ojos del filósofo que medita, la *ἐποχή* fenomenológica libera una esfera nueva infinita de existencia, que puede ser alcanzada por una experiencia nueva, la experiencia trascendental".

Se refiere luego, en el parágrafo 14 a *La corriente de las "cogitationes"*. "Cogito" y "cogitatum", y dice al final del mismo: "Por una parte, tenemos datos que pertenecen al «mundo», al mundo puesto como existente, concebidos como elementos psíquicos del hombre. Por el otro lado, incluso con datos paralelos y de contenido idéntico, no existe nada de tal; el mundo, en la actitud fenomenológica, no es una existencia, sino un simple fenómeno" <sup>32</sup>.

Lo que ocurre entonces es que las actividades cognoscitivo-aprehensivas de nuestro yo físico-espiritual pasan a ser concebidas como otras tantas *actividades constituyentes* emanadas del "yo trascendental", y así resulta muy fácil "constituir" un mundo, los otros yos, las obras de cultura, etc., ya que, en realidad, se está describiendo un proceso de conocimiento, no de creación, no una auténtica génesis, aunque así lo llame Husserl.

Distingue, en efecto, Husserl, una *génesis activa* y una *pasiva* <sup>33</sup>, diciendo: "Preguntémonos, en cualidad de sujetos posibles que se refieren al mundo, cuáles son los principios universales de la *génesis constitutiva*. Se presentan bajo dos formas fundamentales: principios de la *génesis activa* y principios de la *génesis pasiva*. En el primer caso el yo interviene como engendrante, creador y constituyente me-

<sup>31 bis</sup> Pp. 23-4.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, p. 27, "in fine".

<sup>33</sup> *Op. cit.*, n. 38, pp. 65-7.

"diante los actos específicos del yo. Todas las funciones de la *razón práctica* [sic] en el sentido amplio del término, le pertenecen. En este sentido, la razón lógica es, también ella, práctica (...). Mientras que estas actividades cumplen sus funciones sintéticas, la *síntesis pasiva*, dándoles «la materia», continúa desarrollándose. La cosa dada en la intuición pasiva continúa apareciendo en la unidad de la intuición (...). Pero esta última síntesis tiene su 'historia', que se manifiesta en ella misma. Es gracias a una génesis universal que yo puedo, yo, el *ego*, y desde la primera mirada, tener la experiencia de una 'cosa' (...). Se dice con razón que en nuestra primera infancia (¿tuvo infancia el trasmundano 'yo trascendental'?) hemos debido aprender a ver las cosas y que tal aprendizaje debe preceder, desde el punto de vista genético, todos los otros modos de tener conciencia de las cosas. El campo de la percepción que encontramos «dado» en nuestra «primera infancia» no contiene por tanto nada de aquello que una simple mirada podría explicitar en «cosa» (...); podemos, el *ego* meditante puede, hundirse en el contenido intencional de los fenómenos mismos de la experiencia, y encontrar allí 'reenvíos' intencionales que llevan a una 'historia'; estos reenvíos permiten reconocer en estos fenómenos 'residuos' de otras formas que les preceden esencialmente (...)"

"Pero; aquí, encontramos las leyes esenciales de una constitución pasiva de síntesis siempre nuevas que, en parte, precede a toda actividad [sic] y, en parte, la comprende [sic]; encontramos una génesis pasiva de las apercepciones múltiples, como formaciones persistentes de *habitus*, que aparecen al yo central como datos 'totalmente hechos' y que, volviéndose actuales, afectan al yo e inclinan a la acción. Gracias a estas síntesis pasivas (que engloban también la obra de la síntesis activa) el yo está siempre rodeado de «objetos»".

## II

Hemos ido exponiendo, a medida de nuestro desarrollo de las ideas de Husserl, algunas objeciones críticas; es hora ya de agruparlas y de completarlas en una *crítica general*. La resumiremos en los siguientes puntos:

1) La hipótesis del mundo como "sueño coherente" es absurda. Absurda subjetivamente, pues no advierte la esencial dependencia de todo sueño, de un soñador dotado de un *cuerpo senciente e imaginativo*. Un espíritu puro no puede soñar. Mas, si para soñar, hay que tener sentidos, y, para ello, cuerpo, no se puede eliminar el mundo todo de los cuerpos so pretexto de cualesquiera sueños. Absurda objetivamen-

te, porque los conceptos de sueño, ilusión, alucinación, son conceptos de algún modo *privativos* (como el de ceguera): suponen el concepto y la realidad de la auténtica sensación, y le quitan algo. Donde todo fuera sueño ilusión o alucinación —hipótesis absurda, como la vimos, pues tales fenómenos sólo pueden darse en reales entes corpóreos, sentientes e imaginativos— nada sería reconocido como sueño, ilusión ni alucinación. (Conf. E. GILSON, *El realismo metódico. Vademécum del realista principiante*, nº 21; A. MILLAN PUELLES, *La estructura de la subjetividad*. Introducción: Realidad, apariencia y subjetividad)<sup>84</sup>. Husserl no “pone entre paréntesis” el mundo por un mero acto de libertad, sino por una deficiente concepción de la sensación externa, mediatista: los “datos hyléticos”.

2) La *epojé* es, pues, innecesaria. El “yo pienso” es, sí, una “cognitio certissima” (Sto. Tomás); pero no es verdad apodíctica, sino asertórica, porque no es necesario que yo piense, aunque sí es necesario que mientras pienso, efectivamente piense, y por ello sé que existo; y no podría formularse sin un previo conocimiento directo, cuyo objeto son los entes mundanos.

3) Como ya lo viera Maritain en *Les Degrés du Savoir*<sup>85</sup>, una actitud refleja, segunda, no puede “anular” la primera, directa, ni dar razón del contenido de ese nuestro conocimiento primero y directo. Los centros subjetivos a que se va llegando por reflexión no pueden ser transformados en origen de los contenidos directos. Ya lo dijo Gilson en su citado libro: “Entre todos los métodos, el más peligroso es el «método reflexivo»: el realista se contenta con la reflexión. Cuando la reflexión se convierte en método, ya no se limita a ser una reflexión inteligentemente dirigida, sino que pasa a ser una reflexión que constituye a lo real, en cuanto que su orden se convierte en el orden de lo real. El método reflexivo, cuando se mantiene fiel a su propia esencia, supone siempre que el último término de la reflexión es también el primer principio de nuestro conocimiento; de donde resulta, naturalmente, que el último término del análisis debe contener virtualmente la totalidad de lo analizado, y, en fin, que lo que no puede volver a encontrarse partiendo del último término de la reflexión, o no existe o puede ser legítimamente tratado como no existente. Así es como el idealista se ve obligado a excluir del conocimiento, e incluso de la realidad, aquello sin lo cual el conocimiento no existiría<sup>86</sup>. La “constitución” husserliana es así, *reconstitución* de lo ya

<sup>84</sup> E. GILSON, *Op. cit.*, 2a. edic. castell., Rialp, Madrid, 1952, p. 159. A. MILLAN PUELLES, *Op. cit.*, Rialp, Madrid, 1967, pp. 16-76.

<sup>85</sup> 5a. edic., Desclée, Paris, 1958, p. 196.

<sup>86</sup> E. GILSON, *Op. cit.*, *Vademecum*, n. 19, p. 158.

unitariamente dado en el conocimiento directo. Con razón dice Sto. Tomás: “*Las primeras cosas entendidas son las cosas fuera del alma, hacia las cuales es llevado primariamente el intelecto al entender. Lo segundo entendido se llama intenciones que se siguen del modo de entender; a esto secundamente entendido el intelecto lo entiende en cuanto reflexiona sobre sí mismo, entendiendo que entiende y el modo según el cual entiende*”<sup>37</sup>.

4) Una *epojé* y unas *reducciones* meramente *significadas*, pensadas no pueden engendrar ni revelar una auténtica *independencia entitativa y gnoseológica* del “ego cogito” como “yo trascendental”.

5) La admisión de una *génesis pasiva* y de una *historia* en el “yo trascendental” revela que éste, sucesivo y en parte pasivo ante la ditud de los objetos, no tiene sino una “*distinctio rationis*” respecto del yo natural: es el mismo yo natural.

6) En el “yo”, trascendental o no, no se halla la *razón suficiente* de: a) el *ejercicio*; b) la *especificación* de sus actos cognoscitivos directos, pues no precontiene *virtual* ni *formal-eminente* lo que “proyecta” en forma de mundo. Como no somos por identidad *formal*, ni por identidad *causal* ni por identidad *radical*<sup>38</sup> el objeto, tenemos que llegar a “serlo” intencionalmente por información *desde el objeto mismo*. Por eso dice Sto. Tomás: “*Todo conocimiento es según alguna forma que en el cognoscente sea el principio del conocimiento. Tal forma, empero, puede considerarse doblemente: de un modo, según la existencia que tiene en el cognoscente; de otro modo, según el respecto que tiene hacia la cosa de la que es semejanza. Según el primer respecto, hace al cognoscente que conozca en acto [ejercicio]; según el segundo respecto, determina el conocimiento hacia algún cognoscible determinado [especificación]*”<sup>39</sup>. Husserl conoció el *obiectum terminativum* del conocimiento; pero pretendió eliminar el *obiectum motivum* del mismo. Mas esto, intentado por la *epojé*, fue, según vimos, una eliminación ilusoria.

Como dijera Cayetano<sup>40</sup>: “Ahora bien, las naturalezas de las cosas no pueden hallarse por sí mismas en el cognoscente (porque la piedra no está en el alma), ni tampoco el cognoscente puede, en razón de su sola sustancia finita, ser de una excelencia tal que tenga en sí mismo el fundamento para una semejanza definida con la na-

<sup>37</sup> *De Potentia*, q. 7, a. 9, c. princ.

<sup>38</sup> I. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, 9a. edic. rec., t. I, n. 471, Schol. 1, p. 366, Barcelona, Herder, 1951.

<sup>39</sup> *De Verit.*, 10, 4, C.

<sup>40</sup> THOM. DE VIO, CAIETANUS, *In I S. Theol.*, q. 55, a. 3, n. XII.

"naturaleza de las cosas cognoscibles según sus determinaciones propias. Por consiguiente, puesto que ni el ser natural del cognoscente es la determinación de los cognoscibles, ni el ser natural de éstos se encuentra por sí mismo en el cognoscente, síguese que necesariamente había de ser instituido por la naturaleza el ente intencional, por el cual el cognoscente es lo cognoscible".

Este es el sentido del ser intencional, que Husserl transforma en constitución idealística. Además, y esto falta en Husserl porque no lo recibió de Brentano, las *intenciones cognoscitivas* suponen las "*intenciones fluentes*" o "*intencionalidad cosmológico transitiva*" —como se las llamó en una reciente tesis presentada en la Facultad de Filosofía de la Univ. Católica Argentina—, por las cuales, el ente mundano, trasmundantemente motivo, llama a la inmanencia de un cognoscente posible: se trata de un *dispararse intencional* de los objetos hacia el cognoscente, como a este proceso denominó el R. P. S. Ma. Ramírez, O. P.<sup>41</sup>. Algo de ello lo vio la alumna realista de Husserl, Hedwig Conrad-Martius, quien en su obra *El Tiempo*, expresa: "Aquí se oculta una problemática todavía no aclarada. Me siento muy inclinada a hablar de una «intencionalidad objetiva», la cual deberá distinguirse de la intencionalidad subjetiva de la persona espiritual"<sup>42</sup>.

7) Sobre todo, se revela la falencia del *método constitutivo* en el problema de los "otros yos"<sup>43</sup>. Recluido Husserl en la mónada de

<sup>41</sup> Ortega y el núcleo de su filosofía, ed. Punta Europa, Madrid, 1959, p. 14. Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Soc. Edit. Internaz., 2a. edic., Torino, pp. 296-7: "El Angélico habla [...] con insistencia, aunque los modernos parezcan haberlo olvidado, de una participación de los cuerpos terrestres en las propiedades de los cuerpos celestes y de las sustancias separadas; según esta participación el cuerpo no se reduce a ser sujeto de generación y corrupción y solamente principio de acciones y pasiones corpóreas, sino que alcanza a producir en el "medium" físico una inmutación intencional que es semejanza de la forma y existe ante todo en vista del acto de la visión espiritual. El estímulo físico trae consigo, a través del «medium», al órgano del sentido, la «similitudo» de que se habla, y mientras el estímulo físico modifica físicamente el órgano, aquella «similitudo», por él llevada, modifica gnoseológicamente la facultad, informándola [...]". Y a continuación cita el autor el siguiente texto de Sto. Tomás (traducimos): "Debe saberse que el cuerpo tiene una doble acción; una, a saber, según la propiedad del cuerpo, como por ejemplo el obrar por el movimiento (esto, en efecto, es propio del cuerpo, el que, movido, mueva y obre); empero, tiene otra acción según llega hasta [attingit] el orden de las sustancias separadas y participa en algo del modo de las mismas, así como las naturalezas inferiores acostumbran participar algo de la propiedad de las naturalezas superiores, como aparece en ciertos animales, que participan de alguna semejanza de la prudencia, la cual es propia del hombre. Esta es una acción del cuerpo que no tiene por fin la transmutación de la materia, sino el de cierta difusión de la semejanza de su forma en el medio, según la semejanza de la intencionalidad espiritual que es recibida, de la cosa, en el sentido o en el intelecto, y de esta manera el sol ilumina el aire, y el color multiplica su «species» en el medio" (*De Potentia*, q. 5, a. 8).

<sup>42</sup> Edic. castell. Rev. de Occidente, Madrid, 1958, p. 350, nota 16.

<sup>43</sup> S. PÉREZ-ESPEJO, *La reducción trascendental y el problema del alter ego en las "Meditaciones cartesianas" de Husserl*, Athenas-Ediciones, Cartagena, (España), 1959, *passim*.

su “yo” trascendental”, se pregunta cómo conoce a los otros yos. Sostiene que, reducido a su “esfera de pertenencia”, ve aparecer en ella o «ante» ella los cuerpos de los otros; y que en tales cuerpos capta, como en un signo “in quo” en nuestra terminología, la subjetividad que se revela y oculta en los mismos. De acuerdo; pero, o bien esos cuerpos son mera constitución de mi yo, y por lo tanto no pueden ser indicio del aparecer, frente a mí, *de reales subjetividades ajenas*; o no lo son, sino que aprehendo de algún modo los reales y efectivos cuerpos de los otros; pero entonces, ¿cómo no admitir también la indubitable cognoscibilidad y existencia *del mundo todo de los cuerpos*, humanos o no humanos, sensitivos o no sensitivos, vivientes o no vivientes, esto es, del mundo entero? Y, con ello, toda la *epoché* y todo el *idealismo* se hundien.

8) Fracasa, pues, Husserl, como *idealista constituyente*; no *deduce* ni *construye* el mundo, los otros yos ni los objetos culturales; sólo *describe* sus apareceres, poniendo “constitución” en donde el realista diría “aprehensión”.

9) Sólo sería aceptable el término “constitución” si se refiriera a la actualización de la inteligibilidad potencial del objeto, y a las “segundas intenciones”, en cuyo reino hay, sí, “opera constituta”<sup>44</sup>. Pero ellas, como *segundas*, presuponen el ser en sí de las cosas como algo previamente conocido.

10) Por eso, no extraña la aparición de una *última etapa en Husserl*, conocida sólo a través de sus inéditos. Ya no sólo en una de sus últimas obras<sup>45</sup> dijo: “pasó el sueño de la filosofía como ciencia rigurosa”, sino que, al menos según L. Robberechts<sup>46</sup>, la última filosofía de Husserl habría aceptado: a) La primacía del *Lebenswelt* sobre el mundo construido de la Física matemática; b) que hay *certidumbre* del mundo en general aunque no de cada cosa en particular; c) que la *temporalidad* y la *praxis* tienen importancia grande y decisiva; d) que *mi cuerpo es sujeto de conocimiento*; e) que la *Razón idealista trascendental* de su período típico debe dejar su lugar a una *razón histórica y universal*, no como hipóstasis, sino como colaboración de razones individuales en el devenir de la humanidad.

<sup>44</sup> Cfr. R. W. SCHMIDT, S.J., *The domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, M. Nijhoff, The Hague, 1966, p. 122 ss. Es lo mejor sobre el objeto de la Lógica en Sto. Tomás.

<sup>45</sup> *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentales Phänomenologie* (1936), en *Husserliana*, publ. por W. Biemel, M. Nijhoff, Haag, 1954.

<sup>46</sup> *El pensamiento de Husserl*, trad. castell., F. de Cult. Econ., México, 1968; original francés, Husserl, Éditions Universitaires, Paris, 1964, *passim*. Conf. LOUIS JUGNET, *Problèmes et grands courants de la Philosophie*, 2a. ed., 1974, p. 144.

Si esto es así, cabe decir que Husserl, antes de morir al parecer con cristiana muerte<sup>47</sup>, se acercó mucho al Heidegger de *Sein und Zeit*, al Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* y a Ortega con su *raciohistoricismo*. Pero Sto. Tomás, desde su altura, incluye y domina todo lo verdadero de este período “raciohistoricista” de Husserl, como también todo lo verdadero de los demás períodos husserlianos: el psicologista, el objetivista y el idealista. Porque Sto. Tomás es el metafísico del ente en cuanto ente, y del *esse* en el ente, y fuera del ente y del *esse*, nada hay<sup>48</sup>. Y es sabido que “*sapientis est ordinare*”<sup>49</sup>.

JUAN ALFREDO CASAUBON

---

<sup>47</sup> Cfr. *Edith Stein*, par une moniale française, Édit. du Seuil, Paris, 1964, pp. 164-165; J. M. OESTERREICHER, *Sept Philosophes juifs devant le Christ*, Paris, Les éditions du Cerf, 1955, pp. 165-166; original inglés, *Walls are crumbling. Seven Jewish Philosophers discover Christ*, The Devin-Adair Co., N. York, 1952.

<sup>48</sup> Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica de partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, ed. cit.; el mismo, *Participation et Causalité*, Louvain-Paris, 1961.

<sup>49</sup> *In I Ethic.*, lect. 1, n. 1.