

Trabajo de fin de grado

DAN GONZÁLEZ MARIJUÁN

LA INTENCIONALIDAD COGNOSCITIVA EN
LEONARDO POLO Y EDMUND HUSSERL.
UNA COMPARACIÓN

Director: Dr. José Ignacio Murillo

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y letras

Universidad de Navarra

Pamplona, 2015

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
CAPÍTULO I: HISTORIA DEL CONCEPTO DE INTENCIONALIDAD.....	3
1. Los precedentes de la intencionalidad en Aristóteles.....	4
2. Avicena y el legado islámico.....	4
3. Recepción de la intencionalidad en el siglo XIII.....	5
4. La recuperación de la noción de intencionalidad en la filosofía contemporánea.....	6
CAPÍTULO II: LA INTENCIONALIDAD EN LEONARDO POLO.....	8
1. El conocimiento como operación inmanente.....	9
a) El carácter activo del conocimiento. Movimientos transeúnetes e inmanentes.....	9
b) Lo conocido solo está en el conocimiento.....	10
c) La perfección y simultaneidad en el conocimiento.....	11
d) Commensuración. Dualidad y coactualidad del conocimiento.....	13
e) La ostensión-posesión del objeto de conocimiento.....	14
2. La intencionalidad del objeto.....	16
a) La irrealidad óptica del objeto. Metáfora del espejo.....	16
i) Refutación del idealismo: el paralelismo entre cosa y pensamiento.....	18
b) El remitir de lo intencional a la cosa o el mostrar la realidad por parte del objeto. El retrato.....	18
c) El carácter separado de la intencionalidad: se entiende formando y se forma entendiendo.....	22
i) La inmaterialidad del objeto.....	23
d) La explicación de la paradoja: la relación entre objeto y cosa.....	24
e) Recapitulación.....	27
3. La relación con la filosofía clásica.....	28
4. Una teoría del conocimiento en un contexto metafísico.....	29

CAPÍTULO III: LA INTENCIONALIDAD EN EDMUND HUSSERL.....30

1. La intencionalidad como respuesta al psicologismo.....	31
a) El psicologismo como problema.....	31
b) El espacio para una nueva ciencia.....	32
c) Noción inicial de intencionalidad en la fenomenología: lo intencional es el acto....	33
2. El desarrollo de la fenomenología.....	36
a) La reducción fenomenológica.....	36
b) Análisis fenomenológicos.....	37
i) <i>Noema-noesis</i>	38
ii) La sustitución del acto por el yo.....	39
iii) La pluralidad de yoes y su unidad.....	40
iv) Yo empírico y yo ideal.....	41
c) La neutralidad de la fenomenología respecto de la realidad y el idealismo trascendental.....	42
3. Recapitulación: el sentido de la intencionalidad en Husserl.....	44

CAPÍTULO IV: COMPARACIÓN DEL SENTIDO DE INTENCIONALIDAD EN POLO Y HUSSERL.....45

1. Aspectos comunes de la gnoseología por el uso de la noción de intencionalidad.....	46
a) Carácter ideal del conocimiento.....	46
b) La dualidad de acto y objeto.....	47
c) Importancia de la noción de intencionalidad en teoría del conocimiento.....	47
2. Divergencias en los planteamientos sobre la intencionalidad.....	48
a) Lo intencional: el acto o el objeto.....	48
b) La relación entre objeto y acto como conmensuración o como intencionalidad.....	50
c) El logicismo de Husserl y el conocimiento como vida.....	50
d) El papel del sujeto en la intencionalidad.....	51
3. Balance: La dificultad de la apertura a la realidad en la fenomenología.....	52

BIBLIOGRAFÍA.....57

Introducción

La intencionalidad es la noción clave de la fenomenología, una de las corrientes filosóficas de mayor importancia del siglo XX. Filósofos como Husserl, Scheler, Edith Stein, Merleau-Ponty o von Hildebrand eran fenomenólogos. Además, muchos de los autores más importantes de la filosofía continental se han formado en esta corriente como Heidegger, Levinas, Ricoeur o Derrida. Y discípulos o filósofos muy influidos por estos últimos son Hannah Arendt, Lowith, Gadamer, Sartre, Foucault, Deleuze... En torno a la fenomenología se congrega un nutrido grupo de pensadores del siglo XX.

Sin embargo, la intencionalidad no es original de la fenomenología. Esta corriente la toma de la escolástica a través de Franz Brentano. En ambos casos, es una noción vinculada al problema de la referencia del conocimiento a la realidad exterior, aunque las propuestas difieran en su desarrollo y solución.

Muchos tomistas del siglo XX han denunciado el olvido de la intencionalidad medieval como el gran problema de la teoría del conocimiento moderna, atascada en la dificultad de la salida al mundo. La filosofía de Husserl es una reedición del proyecto moderno incorporando esa noción. Este trabajo pretende entender el resultado del intento y evaluar en qué medida sirve para superar el problema de la filosofía moderna.

A la vez, se hará una aproximación histórica a la intencionalidad que muestre la continuidad entre los planteamientos de diversos filósofos de la Antigüedad y el Medievo. Será necesaria una explicación detallada del concepto de intencionalidad presente en ellos para poder compararlo con el fenomenológico y analizar si las modificaciones introducidas por esta corriente alteran la respuesta clásica acerca de la trascendencia del mundo externo.

Para este análisis se ha escogido un representante de la filosofía clásica del siglo XX, Leonardo Polo, por un motivo doble. En primer lugar, la coherencia y unidad de la explicación de la intencionalidad. Debido a que no existía la gnoseología como disciplina en el periodo clásico no existe una exposición sistemática del término. En segundo lugar, por el conocimiento de este autor de la fenomenología. Si bien no se han acudido a las referencias explícitas, el desarrollo de la noción de intencionalidad tiene presente la existencia de la propuesta fenomenológica de modo que las distinciones y presiones aportadas facilitan la contraposición de ambas posturas.

Quiera agradecer al profesor José Ignacio Murillo la atención dedicada durante la elaboración del trabajo. Especialmente las ideas sugeridas y la propuesta de comparar los paradigmas clásico y fenomenológico de intencionalidad, que se ha revelado como una efectiva forma de profundizar en uno de los ámbitos de investigación que más me interesa. También estoy en deuda con el profesor Ángel Luis González, mi asesor durante los cinco años de carrera, por sus consejos, su preocupación y disponibilidad. Concluyo agradeciendo a mis padres y mi hermana que desde la distancia me han apoyado en los comienzos de mi andadura filosófica.

CAPÍTULO I: BREVE HISTORIA DE LA NOCIÓN DE INTENCIONALIDAD

La noción de intencionalidad está ligada a la filosofía aristotélica. Si bien el Estagirita no acuñó ningún término equivalente, los rasgos del conocimiento recogidos por esta noción pueden rastrearse en las reflexiones gnoseológicas del *De anima*. Fueron los autores islámicos, al recibir la filosofía peripatética, quienes definieron la noción de intencionalidad. La palabra de la que se sirvieron fue *ma'nà*, mensaje en árabe, que los escolásticos tradujeron como *intentio*, un término ya usado en filosofía para describir de los actos de la voluntad.

El significado de la noción fue evolucionando para adaptarse al pensamiento de los autores que acudían a ella. Sin embargo, hay un par de elementos que han permanecido comunes en todos ellos. Tanto el vocablo *ma'nà* –mensaje– como *intentio* –tender a– recogen la idea de que el conocimiento es un cierto tipo de referencia a otra cosa, es decir, que el conocimiento apunta a la realidad. O, lo que es lo mismo, que hace presente una realidad que no está en él cósicamente. En esta descripción aparece el otro rasgo de la intencionalidad: lo que es intencional, en cuanto intencional, es no cósico, no real sino más bien ideal. Lo propio del mensaje es la significación, que no es una dimensión cósica del mensaje. Así pues, la intencionalidad implica referencialidad e idealidad.

Durante el paso de la escolástica a la modernidad, la noción cae en el olvido. No es hasta el siglo XIX, cuando se redescubre la filosofía de Aristóteles y la escolástica, que la intencionalidad vuelve al panorama intelectual. Hubo una interpretación fiel al original por parte del neotomismo y las filosofías de inspiración tomista –entre las cuales se encuentra la de Leonardo Polo–. A partir de Brentano, nació una interpretación novedosa: la intencionalidad adquirió una forma novedosa: lo intencional no es el contenido del conocimiento sino el acto de conocer. De Brentano la toma Husserl que la convierte en la noción clave de la fenomenología.

En este capítulo se ofrece una breve revisión histórica de los avatares de la noción por las propuestas filosóficas de las que formó parte.

1.- Los precedentes de la intencionalidad en Aristóteles

La intencionalidad juega un papel muy importante en las teorías del conocimiento de inspiración aristotélica. Sin embargo, el Estagirita no llegó a desarrollar una noción similar. La intencionalidad surgió como un desarrollo de los planteamientos de Aristóteles. Es preciso encontrar qué doctrinas del filósofo peripatético dan pie a la noción de intencionalidad.

En primer lugar, la idea de que el conocimiento es la captación de las formas de las cosas¹. Es decir, que la realidad conocida está presente en el conocimiento de un modo distinto al de estar en la realidad. Es la idea del ente según lo verdadero y lo falso, según la cual afirmar la verdad de un juicio es un sentido de ente². Si bien esta dimensión del ente enfatiza su separación respecto del ser cósmico, en otros pasajes Aristóteles precisa la relación que hay entre ellos. “La facultad sensitiva es en potencia, tal como lo sensible es ya en entelequia. Padece ciertamente en tanto no es semejante pero, una vez afectada, se asimila al objeto y es tal cual él”³. La relación entre la forma real y en la mente es precisamente la semejanza entre ambas. Todas estas ideas conducirán a los comentaristas islámicos a introducir la noción de intencionalidad.

2.- Avicena y el legado islámico

El filósofo islámico que fijó la noción de intencionalidad es Avicena. El desarrollo de la lógica dejaba a la luz la existencia de conceptos como la negación que no tienen ninguna existencia real.

Toda cosa, advierte Avicena, tiene que ir acompañada de la idea de ser, ya sea que ésta se dé concretamente en un individuo o bien solamente en el intelecto. No puede darse algo no-existente de un modo absoluto: “Una cosa puede existir legítimamente en el espíritu y faltar en los objetos exteriores; a esta clase de existencia se le denomina ser intencional”⁴.

En continuidad con la idea de ente según lo verdadero y lo falso Avicena concede a los objetos del pensamiento un tipo de ser especial. La característica de este

¹ “Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas”. Aristóteles, *De anima*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos S.A., Madrid, 1978, III, 4, 429a 27.

² Cfr. *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos S.A.U., Madrid, 1994, V, 7, 1017a 31-34.

³ Aristóteles, *De anima*, trad. cit., II, 5, 418a 4-6.

⁴ Moya, P. *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº105, Pamplona, 2000, p. 9.

ente, y aquí está la novedad aportada por Avicena, consiste en la significatividad. Los conceptos son *ma'nà* –mensaje– que traen y apuntan a otra cosa –aunque sea mediatamente, como la negación–. “*Intentio* viene aquí a significar la virtud expresiva del concepto mediante la cual ponemos en relación intencional la forma inteligible del género con los individuos concretos”⁵.

La intencionalidad, por tanto, precisa la idea de que la forma captada por el conocimiento se asimila a la cosa conocida. Esa asimilación es según un significar lo real, es decir, apuntar hacia ello. Además, ese carácter significativo aclara el sentido en que el conocimiento –sus contenidos– es distinto de la realidad cósmica de los entes concretos e individuales. El significado de un mensaje nunca es la configuración física del mensaje ni de lo significado por él.

La idea de Avicena fue recogida por los filósofos islámicos posteriores y transmitida al Occidente cristiano a partir del siglo XII con la traducción de las obras griegas e islámicas al latín.

3.- Recepción de la intencionalidad en el siglo XIII

El uso filosófico del término *intentio* se remonta en la tradición filosófica latina al periodo final del Imperio Romano. En concreto, San Agustín y Boecio usaron el vocablo en sus escritos. Sin embargo, su significado estaba ligado a la voluntad y el conocimiento sensible, no a una teoría del modo de estar las formas en el conocimiento en general⁶. El origen de la palabra era el verbo *intendere* que significa tender o dirigirse a. Y de ahí que *intentio* significara tensión (hacia algo) y que ya en el lenguaje común llegara a significar la intención de alguien al hacer algo.

No es hasta la llegada de los escritos de Avicena cuando la palabra *intentio* adquiere el sentido técnico que interesa en este trabajo, al ser la elegida para traducir *ma'nà*. Uno de los primeros filósofos que usan *intentio* en este sentido es Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino, y uno de los principales impulsores de la asimilación de la filosofía de Aristóteles. Alberto Magno “habla de un *esse spirituale* o *intentio* que es la forma visible que en la percepción es recibida sin la materia, aunque sí a partir de esta. Esa *intentio* no es una forma que dé el ser, sino una forma

⁵ Cruz Hernández, M. *La metafísica de Avicena*, Universidad de Granada, 1949, p. 64 citado por Moya, P. op. cit., p. 10.

⁶ Cfr. Moya, P. op. cit., p. 8.

exclusivamente cognoscitiva”⁷. Alberto Magno reforzó la idea de la identidad entre *intentio* y forma a la vez que subrayaba que la diferencia consistía en el carácter no real.

Tomás de Aquino retoma el sentido de *intentio* legado por su maestro. A pesar de no tener un *corpus* unificado en torno a esta noción, a través de sus textos se ve la importancia de la intencionalidad en su concepción del conocimiento⁸. La falta de unidad se debe en parte a la ausencia de una disciplina filosófica cuyo objeto fuera el conocimiento. Circunstancia común al resto de filósofos citados hasta el momento. Las consideraciones gnoseológicas aparecían en los libros o cuestiones de metafísica, lógica, psicología, ética...

La noción de intencionalidad es complementada en Tomás de Aquino por las de semejanza y representación⁹. Es característico el esfuerzo de este autor por evitar la cosificación de los contenidos del conocimiento. Por eso dice que la forma conocida no es semejante a la forma real sino que es semejanza de la forma real. Si fuera semejante, sería una forma con su propia configuración que además remitiría a lo real. Pero las formas conocidas no son así. Se agotan en remitir a lo real. No son otra cosa que el semejar la realidad¹⁰.

Estas ideas serían proseguidas en la escolástica tardía por autores como Juan de Santo Tomás que acuñó la noción de signo formal para designar la intencionalidad del conocimiento, que es como la de los otros símbolos pero sin el componente material. Posteriormente, el término siguió utilizándose en la filosofía moderna, pero no con el sentido tratado aquí.

4.- Recuperación de la noción de intencionalidad en la filosofía contemporánea

En el siglo XIX, con el auge de los estudios históricos y de las ciencias filológicas se recupera gran parte de la cultura clásica griega perdida hasta el momento. En concreto, se retoma la lectura de los textos de Aristóteles. Además, la Iglesia promocionó la vuelta a la filosofía escolástica, en concreto, a Tomás de Aquino. En este contexto, la noción de la intencionalidad volvió al primer plano en las cuestiones

⁷ *Ibidem*, p. 13.

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 5.

⁹ Cfr. *ibidem*, p. 17.

¹⁰ Cfr. *ibidem*, pp 45 y ss.

gnoseológicas. Sin embargo, a partir de la noción medieval surgieron dos nociones de intencionalidad.

Por una parte, se hizo una lectura fiel en el seno de la corriente tomista, que pretendía proseguir la filosofía del Aquinate. A este grupo pertenece Leonardo Polo, quien recupera la concepción de la intencionalidad como semejanza, como el modo de ser propio de las formas en el conocimiento y como la ausencia de elemento cósmico en lo conocido.

Por otra parte, Husserl y filosofía que él fundó, la fenomenología, tomaron la noción de intencionalidad de Franz Brentano, un autor de inspiración aristotélica. Brentano conocía la noción de intencionalidad por la lectura de textos de Tomás de Aquino¹¹. Sin embargo, imprimió un giro al sentido de esta noción. Mantuvo la idea de que la intencionalidad implicaba la remisión hacia otra cosa y que esa remisión era no cósmica. Pero, en vez de considerar que era el estatuto de las cosas en el conocimiento pensó que era el carácter distintivo de todo acto de conciencia.

¹¹ Cfr. Sánchez-Migallón Granados, Sergio, Franz Brentano, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>, 2. “Su aristotelismo y su Metafísica teísta” y 3. “El método de la filosofía: experiencia y Psicología”.

CAPÍTULO II: La intencionalidad en Leonardo Polo

El problema de la intencionalidad en Leonardo Polo se enmarca en la consideración del conocimiento como acto. No se puede entender el significado que la intencionalidad tiene para este autor sin hacer un detallado análisis de la noción acto cognoscitivo.

Basándose en las reflexiones de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino sobre el conocimiento humano, Leonardo Polo elaboró una propuesta de gnoseología con cuatro axiomas fundamentales y algunos laterales, que los complementan. La formulación del axioma A, el primero, dice: “El conocimiento es siempre activo”¹². La intencionalidad aparece en el desarrollo de este axioma, cuando se le complementa con el axioma lateral F: “El objeto es intencional”¹³. Como la intencionalidad se encuentra en el objeto del acto cognoscitivo debe entenderse a la luz del carácter activo del conocimiento¹⁴.

Por otra parte, Leonardo Polo rechazó la consideración del sujeto cognoscente en teoría del conocimiento. Esto tendrá su relevancia al comparar la visión poliana y husserliana. De momento, implica que para explicar la intencionalidad bastará con referirse al acto cognoscitivo –la operación– y a su objeto.

Por ello, se dedicará un primer apartado a describir el acto cognoscitivo tal y como lo entiende Leonardo Polo: la acción inmanente. A partir de dicha caracterización se desgranarán los rasgos implícitos en ella: inmanencia de lo conocido, el conocimiento como posesión y la simultaneidad entre operación y objeto, que lleva a la noción de conmensuración. Por último, se explicitará el sentido en que el acto posee el objeto y la consecuencia que se deriva: la apertura de una actualidad no óptica como ámbito de la intencionalidad.

A continuación, se dará paso al estudio del objeto intencional empezando por el carácter no óptico del referir. Después, se describirá la remisión a la realidad llevada a cabo por la intencionalidad y se resolverá el papel del acto en la consecución de esa remisión. La explicación de la intencionalidad se cierra desvelando la estructura acto-potencial que hace posible la intencionalidad.

¹² Polo, L. *Curso de teoría del conocimiento I*, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Barañáin, 1988, p. 39.

¹³ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁴ “Ajustar la noción de objeto no es fácil, y es imposible si se prescinde del acto de conocer”. *Ibíd.*, p. 127.

El capítulo termina con dos epígrafes orientados a establecer la continuidad de Leonardo Polo con la tradición clásica y a destacar la importancia de la metafísica para una teoría elaborada en el seno de este paradigma filosófico.

1.- El conocimiento como operación inmanente

a) El carácter activo del conocimiento. Movimientos transeúntes e inmanentes

Siguiendo a Aristóteles, el conocimiento es para Leonardo Polo un tipo de actividad o movimiento. El rasgo específico del conocimiento frente a otros movimientos es la ausencia de pasividad, es decir, la actividad plenamente activa. En otros movimientos, el carácter activo está mezclado con pasividad o potencialidad. Aunque haya habido una actualización no ha sido completa. Todavía hay margen para que el acto pueda crecer.

La distinción entre actividades plenamente activas y actividades con mezcla de pasividad es la distinción aristotélica entre *kínesis* y *praxis*¹⁵, reformulada en la Edad Media como movimientos transeúntes y movimientos inmanentes. Los primeros son los movimientos físicos, propios del mundo natural material. Se caracterizan porque la actividad y su fin son extrínsecos. Es decir, mientras hay actividad no se da su fin. Y cuando se ha alcanzado el fin, la actividad ha cesado.

Es lo que sucede al construir una casa. El movimiento es la construcción y, el fin, el edificio que se construye. El origen de la incompatibilidad es la materia, que se define como pura posibilidad, es decir, como el elemento potencial de lo natural. Todos los movimientos físicos están afectados por ella, de modo que no pueden pasar al acto completamente. El construir no puede actualizarse de una vez sino de modo continuo y gradual. Incrementando su actualidad hasta llegar al fin. Por tanto, siempre está en potencia respecto de una ulterior actualización. En el momento en que no puede haber más actualización –es decir, que se ha llegado al fin– cesan, porque es un sinsentido continuar una actividad con carácter de medio –se construye para lograr el edificio– después de alcanzar el fin. No se haría nada si se construye después de tener el edificio que se estaba construyendo.

¹⁵ Aristóteles, *Metafísica*, trad. cit., IX, 6, 1048b 18-35.

Por contra, la *praxis* es aquella actividad que no se da sin su fin. El ejemplo que ofrece Aristóteles es el ver. Cuando se ve, se tiene ya el fin de dicha actividad: lo visto. No se empieza a ver y, al rato, se ve *algo*. No hay que esperar. La actividad no incrementa la actualidad hasta que por fin obtiene lo que quería ver. Lo que se quería ver está desde que se empieza a ver. Tampoco cesa la actividad cuando se consigue ver lo que se quería ver. Sucede de modo completamente opuesto al movimiento transitivo. En este caso, la actualidad es completa desde el inicio de la actividad. En cuanto se pasa al acto, no queda más actualidad por conseguir, puesto que se ha actualizado el fin. No hay resto de potencialidad en el acto cognoscitivo.

Este carácter puramente perfecto –actualizado– del conocimiento, que excluye la idea del conocer como recepción, es el núcleo de la doctrina del axioma A. La denominación que Leonardo Polo da a la *praxis* o actividad inmanente del conocimiento es operación. El desarrollo de sus características proporciona un marco necesario al estudio de la intencionalidad en el pensamiento de Polo.

b) Lo conocido solo está en el conocimiento

En la obra que Leonardo Polo dedica a la teoría del conocimiento, *Curso de teoría del conocimiento*, se detiene a explicar las razones por las que la escolástica calificó de inmanente a la actividad cognoscitiva. Quiere distinguir el uso de ese término del que recibe en la contraposición entre filosofía clásica y filosofía moderna como filosofías trascendente e inmanente respectivamente. Para ello responde a la pregunta: ¿qué es lo inmanente en el conocimiento?

El topos de lo conocido es la operación. Sin más, sin discusión alguna. ¿Lo conocido es real? En este sentido es externo, su topos no es la operación de conocer. No es real en tanto que conocido. Dicho de otro modo: si el acto de conocer es una operación, el conocer se corresponde con lo conocido. [...] La piedra en tanto que conocida es inmanente a la operación de conocer¹⁶.

Es decir, lo inmanente es el objeto conocido –o “lo conocido”–. Y la operación es lo que tiene el objeto inmanentemente. Hay que precisar, en primer lugar, qué se entiende por objeto conocido. Polo no lo toma como sinónimo de cosa, sino como aquello sobre lo que versa el conocimiento. Es, en definitiva, lo alcanzado por el acto de

¹⁶ Polo, L. op. cit., p. 53.

conocimiento al actualizarse: lo visto al ver, lo recordado al recordar, lo entendido al pensar.

Como el conocimiento es *praxis*, es completamente actual, aquello a que se “dirige” es inmanente a la propia actividad. Si no lo fuera, a la actividad le faltaría algo para actualizarse completamente. Si en la *kínesis* la actividad y su objeto, su fin, eran extrínsecos, incompatibles; en la *praxis* sucede lo contrario: no se pueden dar el uno sin el otro. El objeto de la *praxis* se da en su seno. Y si cesa la actividad, el objeto deja de darse. Si se deja de ver, deja de haber lo visto. Recíprocamente, sin objeto el conocer no es actual. Sin lo visto, no se ve. Esto es lo que Leonardo Polo denomina axioma lateral E: “No hay objeto sin operación”¹⁷. Es decir, la actualidad del objeto es la operación.

Fuera del conocer no hay conocido. Esta fórmula axiomática puede parecer un poco extraña: entonces, ¿fuera del conocer no hay nada? ¡Esto es idealismo! No se dice esto. Se dice que fuera del conocer no hay nada conocido en acto, lo cual no quiere decir que no haya nada real, pero ser real no significa necesariamente ser conocido en acto por el hombre. Este axioma no es idealista. En todo caso, implica una tesis acerca de la realidad fuera del conocimiento. La realidad fuera del conocimiento no es conocida en acto¹⁸.

Por tanto, hay que distinguir la realidad conocida del objeto de conocimiento. El objeto, lo conocido, es lo conocido en tanto que conocido, no en tanto que real. Y en esa medida, es inmanente al acto de conocer. Lo real es cognoscible, puede ser conocido, pero no es conocido en acto. Es real en acto, pero no conocido en acto. La actualidad de la realidad en tanto que conocida no se da en la realidad sino en el conocimiento. Lo intencional es la realidad en tanto que conocida, inmanente a la operación.

c) La perfección y simultaneidad en el conocimiento

Del carácter inmanente de la operación se derivan una serie de características cuya explicitación acerca a la noción de intencionalidad. La inmanencia de la operación implica, en primer lugar, la perfección, es decir, el acabamiento del conocer. El acto de conocimiento es acabado, es perfecto, porque es completamente actual. Siempre se da en pretérito perfecto, siempre se da como *ya*. Porque ha alcanzado su fin. La *kínesis* se

¹⁷ Ibídem, p. 41.

¹⁸ Ibídem.

dirige a su fin. La operación, lo posee. La perfección lleva a la posesión. La noción de posesión es la que mejor define la actividad cognoscitiva como actividad inmanente.

Los fines pueden darse de dos maneras: como causa final o como fin poseído: “El fin se llama causa cuando es causa de la causa eficiente. Pero ahora se trata del fin poseído”¹⁹. La causa final atrae, actúa sobre algo que no es completamente actual –un deseo, un movimiento– y que es externo a ella. La operación es posesión porque alcanza plenamente su fin, es decir, porque lo alcanza en ella misma. Por el carácter perfecto, no hay relación causal entre la actividad y el fin por ella alcanzado sino posesión.

La perfección y la condición posesiva de la operación resaltan la simultaneidad entre el fin y el acto. Es decir, la no precedencia temporal ni de la operación ni del objeto. Ambos se dan a la vez. Lo sintetizó Juan de Santo Tomás con la fórmula: “El entendimiento entiende formando y forma entendiendo”²⁰. Es decir, que simultáneamente se da la actualidad del entender y de la forma –el objeto–. Aun más, el entender consiste precisamente en formar el objeto. O al revés, formando el objeto –lo conocido en tanto que conocido– es como se entiende. No hay un proceso de producción del objeto para conocer. Sino que desde el momento en que se empieza a ejercer el conocimiento se tiene ya formado lo conocido²¹.

Por tanto, la operación es un tipo de actividad que supera el tiempo. Por una parte, no requiere distensión temporal. No hay distancia sino simultaneidad entre acto y fin. Y, por otra, la actividad no encuentra el cese temporal en el fin. El movimiento transeúnte tiene término: el fin. El inmanente, no. Se conoce, se alcanza lo conocido y se sigue conociendo. Se deja de conocer pero no por haber conocido, sino por otros motivos.

Todo esto alumbra la inmaterialidad del conocimiento operativo. Puesto que la operación supera las condiciones de lo físico, no es posible una actividad inmanente en lo natural. Lo natural implica potencialidad, materia, mientras que la operación es acto perfecto. La simultaneidad es imposible en el mundo material.

¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

²⁰ “Intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format”. de Santo Tomás, J., *Cursus Theologicus*, disp. 32, art. 5, n. 13.

²¹ Cfr. Polo, L. op. cit., p. 76.

Todos estos rasgos son integrados en la noción de conmensuración, que para Polo define el carácter activo e inmanente de la operación.

d) La conmensuración. Coactualidad y dualidad del conocimiento

La conmensuración se apoya en el carácter perfectivo de la operación y en la simultaneidad de acto y objeto. Si ambos son simultáneos, no puede haber más objeto que operación o más operación que objeto:

Tanta operación de conocer, tanto conocido. La operación de conocer y lo conocido se conmensuran estrictamente. Si hubiese más operación de conocer que conocido, un “trozo” de operación de conocer estaría ciego. Si hubiese más conocido que lo que se conoce por la operación, eso conocido quedaría al margen de la operación; habría un “trozo” de conocido que no se correspondería con la operación. Por tanto, de la simultaneidad hay que pasar a la conmensuración: tanto acto, tanto conocido; tanto conocido, tanto acto²².

Y de la conmensuración hay que pasar a la coactualidad. Hay dos distintos – operación y objeto– cuya actualidad es la misma. Es posible porque se conmensuran, se ajustan el uno al otro perfectamente. Se llega así al carácter dual del conocimiento humano. Los distintos se unen y conmensuran. No hay ni puede haber intentos de conocer. O se conoce o no se conoce. Porque el conocer es una operación que se conmensura perfectamente con su objeto.

La relación entre acto y objeto es esta: la conmensuración, que no equivale a confusión. De hecho, supone la nítida distinción entre ellos. Solo se puede conmensurar lo distinto. Además, excluye la causalidad en la relación entre objeto y acto porque: “Conocer es el darse del objeto”²³. No hay causalidad sino actualización del objeto por parte de la operación, aunque eso no impide que la actualidad común venga del lado de la operación. El objeto es actual por la operación. En consecuencia, lo superior es el acto ya que objeto es explicado desde el acto. De ahí la importancia de acudir a la noción de conmensuración antes de entrar en la consideración de la intencionalidad.

Lo más propio de la operación es la conmensuración, y la del objeto, la intencionalidad. En la noción de conmensuración se resumen los rasgos ya señalados de la operación inmanente: inmanencia de lo conocido en la operación, carácter perfecto

²² *Ibídem*, p. 77.

²³ *Ibídem*, p. 78.

del conocer, la posesión, la simultaneidad, el trascender el tiempo y la inmaterialidad. La conmensuración es la forma propia del carácter activo del conocimiento. La noción que encierra el axioma lateral E: “No hay objeto sin operación”²⁴.

e) La posesión-ostensión del objeto de conocimiento

Antes de pasar a la idea de intencionalidad de Leonardo Polo es necesario hacer referencia al carácter ostensivo de la operación respecto del acto. La ostensión permite relacionar la noción de conmensuración con la intencionalidad del objeto, puesto que es una profundización en el estatuto del objeto conocido en tanto que inmanente al acto de conocer.

Ya se ha mencionado que Polo considera que la actualidad del objeto es la operación. Dicha actualidad respecto del objeto se ha descrito como posesión y como formación. Es decir, el acto posee el objeto y el acto forma el objeto. Interesa ahora tomar el hilo de la posesión que ejerce la operación para indagar en qué consiste.

Para ello, hay que detenerse en el sentido etimológico de la palabra objeto. Del latín: ob-iectum. Lo que yace ahí delante. En la filosofía moderna se ha interpretado como la oposición del objeto al sujeto de conocimiento. El estar ahí delante del sujeto implica oposición. Leonardo Polo lo ha entendido de una manera distinta:

El “ob” no implica una relación sujeto-objeto, o un enfrentamiento entre ambos, sino justamente la ostensión. El “ob” significa estrictamente que lo conocido es manifiesto en tanto que tenido, o que no es tenido en el modo de una captación indiscernida, o que constituyera un bloque²⁵.

La posesión del objeto significa que el objeto es puesto ahí delante por la acción inmanente. Es poseído ostentándolo, haciéndolo patente. Está ahí porque al ser lo poseído está ya dado, ya conseguido. Por tanto, el objeto es sostenido por la operación, que se oculta. Desde la ostensión se descubre el estatuto real del objeto: su operación. Su realidad depende de la operación.

Se niega así el innatismo y el carácter óptico del objeto. El objeto no es una cosa o una sustancia. Ni parte de la configuración óptica del sujeto cognoscente. En virtud de la conmensuración, no hay objeto sin acto de conocimiento. Por tanto, las ideas –objetos

²⁴ *Ibidem*, p. 41.

²⁵ *Ibidem*, p. 96.

intelectuales– no son innatas. Si el objeto fuera parte del sujeto no podría conocerse, existiría previamente al acto y su actualidad iría más allá de la operación. El único modo de que haya conmensuración es que no haya objeto conocido hasta que no se dé la operación. Además, tampoco se sabe qué significaría un objeto innato, pues ¿qué es un objeto de conocimiento que todavía no es conocido? El contenido del conocimiento solo puede ser real de una manera:

Claro que lo conocido, aunque no en tanto que conocido, puede pertenecer a una estructura óptica. El color de la cajetilla es una de las notas de esta cajetilla. *In rerum natura* las formas pueden ser notas²⁶.

Leonardo Polo defiende la importancia del carácter separado del conocimiento respecto de lo óptico o sustancial para que pueda ser conocimiento. Esta separación implica incompatibilidad y completa distinción de la uno respecto del otro:

La posesión inmanente y la realidad óptica quiditativa son distintas hasta el punto de que una excluye la otra. Lo que se es quiditativamente no se posee como conocido²⁷.

La separación se traduce en la noción de *tábula rasa* en la facultad, es decir, la ausencia de quididad y de carácter sustancial de la potencia, que no está abierta a más actualidad que la de la operación.

Si el conocimiento fuera de antemano algo no podría conocer ese algo, porque si lo es de antemano no lo es en co-actualidad teleológica y solo hay conocido como *télos* de una operación inmanente²⁸.

De este modo, Leonardo Polo niega de modo rotundo las interpretaciones del conocimiento como un accidente de la sustancia o del objeto como una nota del conocimiento. El conocimiento requiere ser considerado en otro orden. No pertenece a la realidad óptica sino al ámbito de la operatividad. Por eso al objeto le corresponde no la sustancialidad sino la virtualidad o irrealidad.

²⁶ *Ibidem*, p. 98.

²⁷ *Ibidem*, p. 100.

²⁸ *Ibidem*, p. 99.

2.- La intencionalidad del objeto

La intencionalidad cognoscitiva es en Leonardo Polo, como en toda la tradición clásica, un rasgo del objeto de conocimiento. Más exactamente, el objeto consiste exclusivamente en intencionalidad, es decir, en remitir a otra cosa –ya que eso significa intencionalidad–. Por consistir solo en remitir, será una intencionalidad pura, a diferencia de otro tipo de intencionalidades: imágenes, palabras, símbolos..., que además de remitir tienen una dimensión óptica.

En su exposición, Polo va a perfilar la noción de intencionalidad cognoscitiva mediante ejemplos físicos. Con cada uno se acercará a diversos aspectos de la intencionalidad pura del conocimiento.

5. La irrealidad óptica del objeto. Metáfora del espejo

La exposición del carácter ostensivo de la operación desarrollada en el epígrafe 2.1.a) “La posesión-ostensión del objeto de conocimiento” recogía el rechazo de Polo a entender ópticamente el objeto y su preferencia por el estatuto operativo para el conocimiento. Además, Leonardo Polo indaga ese estatuto peculiar de lo conocido atendiendo directamente al objeto. Se apoya en un ejemplo físico: la imagen del espejo.

La cosa está a un lado del espejo (el lado de la realidad) y la imagen aparece en el otro lado, o detrás, del espejo (un lado que no existe: un espejo es tanto mejor cuanto menos transparente es). [...] Hay algo detrás del espejo que no existe y sin embargo, aunque no existe, es representativo. Apurando el ejemplo cabe decir: lo que tiene de virtual la imagen es lo que tiene de irreal, y justamente por ser irreal, la imagen no es nada más que imagen²⁹.

Lo que manifiesta el ejemplo del espejo es que lo intencional tiene un carácter irreal en cuanto intencional –en este caso, en cuanto imagen–. Al hablar de la inmanencia de lo conocido en la operación se dijo que el objeto no es la cosa real sino lo conocido en cuanto conocido. La imagen del espejo solo existe en el espejo como imagen. No supone una configuración material del espejo a semejanza de aquello de lo que es imagen. No es nada en sí mismo, no es una cosa. No es necesario que algo real adquiriera una nueva forma. La imagen tiene un modo de ser meramente virtual. Del

²⁹ *Ibíd.*, p. 103.

mismo modo ocurre en el objeto intencional: el darse en la operación no supone la configuración óptica de nada.

Además, tampoco es un sustituto de aquello que representa. Se le parece pero no materialmente o porque cumpla una función parecida. Su parecido es de otro tipo –que ya se explicará más adelante–. Por ahora baste con decir que es un parecido que remite a aquello a lo que se parece. Dicho remitir no puede reducirse a la reflexión de la luz. Aun cuando el remitir suponga algo físico, como en el caso de la imagen del espejo, el remitir de suyo no es nada óptico.

Leonardo Polo habla también de los símbolos como una buena aproximación a la intencionalidad del objeto. Los símbolos son realidades que remiten a otras que están ausentes. Lo propio del símbolo es la ausencia –la no realidad– de la otra cosa, ausencia que enriquece la propia realidad, de modo no óptico sino intencional.

Todo esto sugiere que el estar de la cosa conocida en el conocimiento es un estar muy distinto al modo de estar en la realidad. Ya se ha dicho que el objeto no es una estructura del sujeto y que en cuanto conocido no es nada real. Empieza a emerger la razón: el objeto está en la operación como un referir a la realidad, como un parecerse a ella sin ser algo real. No como otra cosa que la representa –eso sería más bien un símbolo o la imagen del espejo– sino como un puro representar sin algo que representa. El remitir de la imagen era lo no óptico de la imagen. Pero hay dimensiones ópticas en ella: estar en el espejo y la reflexión de la luz. Por el contrario, el objeto está en la operación, cuya actualidad es no óptica. La operación garantiza el carácter puro de la intencionalidad del objeto.

De este modo, Polo conecta con el sentido originario de *intentio*, que traducía al latín el término árabe *ma'nà*, acuñado por Avicena, cuyo significado es la existencia mental de los objetos del pensamiento. Lo pensado –un perro, un contrato comercial– no tiene la realidad que tiene extramentalmente. Avicena apela al ser intencional para garantizar algún tipo de realidad a lo pensado, pero salvaguardando la peculiaridad del objeto de conocimiento³⁰. En continuidad con esta tradición, Polo rechaza cualquier tipo de paralelismo entre realidad y conocimiento como dos ámbitos simétricos y comparables. Es la refutación del idealismo.

³⁰ Moya, P. op. cit., pp. 9 y ss.

a) Refutación del idealismo: el paralelismo entre cosa y pensamiento

El idealismo en teoría del conocimiento plantea la imposibilidad de acceder a la realidad extramental: al conocer se conocen las representaciones del pensamiento –el equivalente idealista al objeto– pero no lo real, porque para saber si las representaciones son fieles a la realidad y me llevan a ella, debería poder compararlas con lo real. Pero no tengo ningún acceso a la realidad al margen del conocimiento. Lo real de suyo no es conocido, no es objeto de pensamiento. Por lo tanto, la realidad es inaccesible cognoscitivamente³¹. Polo hace notar que la objeción se disuelve señalando su fundamento: el paralelismo entre realidad y conocimiento.

En el espejo no veo más que el plátano reflejado; pero además *ese* plátano es real. Ahora bien, nunca he visto el plátano real y en cambio he visto el reflejado; ¿cómo comparar el plátano reflejado con el plátano real al que nunca he visto? Se supone el paralelismo y luego se excluye uno de sus miembros³².

En definitiva, la imposibilidad de conocer la realidad a través de la representación depende de haber cosificado el conocimiento y haberlo convertido en una copia de lo real olvidando la intencionalidad. La representación, para el idealista, se parece a la cosa ópticamente. La remisión es la consecuencia. Si se entiende lo conocido como un puro remitir, la salida a lo extramental es inmediata. El idealismo ha supuesto que el conocimiento era como las cosas y, en virtud de esa suposición, le ha negado el carácter trascendente.

6. El remitir de lo intencional a la cosa o el mostrar la realidad por parte del objeto. El retrato

Mediante el ejemplo del espejo Leonardo Polo ha puesto de relieve el carácter irreal del objeto en virtud de su intencionalidad, que ha sido descrita como un remitir. Para profundizar en ese carácter remitente de la intencionalidad, Polo propone otro ejemplo físico: el retrato, ya en su versión fotográfica, ya en su versión pictórica. En ella es más clara la referencialidad que en la imagen del espejo.

³¹ “Recuerden la vieja objeción idealista al realismo: no puedo traspasar la representación y si no traspaso la representación no puedo estar seguro de que la representación se parece o a qué se parece”. Polo, L. op. cit., página 110. También dice en la página 109, denunciando la cosificación: “Decimos: o veo el objeto o no veo nada: o bien no veo el objeto pero sí veo la realidad. En ambos casos cosificamos. Si veo la realidad y no veo el objeto se esfuma la intencionalidad y la sustituimos por la intuición [...]. No. Se conoce en la misma medida en que el conocer forma”.

³² *Ibidem*, p. 110.

La fotografía es intencional: veo la fotografía y ella conduce-acompañando al fotografiado. Al ver una fotografía me doy cuenta de que es la “fotografía de”, en ella no está la realidad del fotografiado, sino el enviarme a dicha realidad y ello aunque lo fotografiado no lo haya visto antes³³.

El propio término intencionalidad recoge esta idea de referencialidad: *in-tendere*, tender a. Lo propio del retrato es que al verlo, se ve la realidad por él representada. Es decir, remite, envía a la realidad retratada. Lo mismo sucede con el objeto: de suyo envía a la realidad por él objetivada. Lo que el retrato enseña de la intencionalidad de lo conocido es que el objeto es lo trascendente del conocimiento. Es decir, la salida a la realidad.

Sin embargo, cabe describir con mayor precisión el modo en que el retrato envía a lo real. Así el ejemplo se vuelve más fecundo –la mera referencialidad recién descrita podía haberse tratado con la imagen del espejo–. La mayor exactitud de la descripción responde a la paradoja que surge al considerar la intencionalidad del objeto: el acto posee el objeto pero ve la realidad, o al menos es enviado a ella al poseer el objeto. ¿Se comportará acaso el objeto como una especie de mediación con la realidad, como un paso intermedio?

Siguiendo el planteamiento idealista cabe pensar el objeto como una mediación en sentido craso: como una representación que lleva a la realidad. Esta línea argumentativa ha sido rechazada porque la mediación acaba convirtiéndose en un obstáculo para alcanzar la realidad.

La tradición medieval consideró una versión distinta del objeto como mediación: la mediación silenciosa. Dialécticamente, Polo propone considerar la intencionalidad del objeto como inmediación clamorosa³⁴. La propuesta clásica consiste en que el objeto funciona como un cierto intermedio, una cierta vía entre la mente y la realidad, entre la operación y la cosa por él conocida. Y esta mediación se oculta, puesto que el acto acaba en la realidad, es decir, acaba conociendo lo real, no el objeto.

Sin embargo, Leonardo Polo ve un problema en esta propuesta: plantear el conocimiento en dos pasos: la posesión del objeto y el llegar a la realidad a través de él.

³³ *Ibíd.*, p. 107.

³⁴ “La mediación silenciosa es, en todo caso, el acto. La intencionalidad no es mediación, ni silenciosa, sino clamorosa: es el objeto” *Ibíd.*, p. 109. Ver también *ibíd.*, p. 116.

“El objeto no es un medio en el sentido de instrumento para poseer la realidad”³⁵, ni un conducto que “desemboca en la realidad como si la realidad fuera lo poseído propiamente por el acto cognoscitivo”³⁶. La llegada a la realidad a través del objeto es inmediata.

La expresión que él propone, intermediación clamorosa, resuelve, a su juicio, los problemas de la anterior.

¿Al ver el cuadro veo otra cosa, o sólo si veo otra cosa veo el cuadro al verlo, hasta el punto de que sin esa cosa no hay cuadro ninguno? Hay una diferencia sutil en esa alternativa. Si aceptamos lo primero, la intencionalidad es una mediación silenciosa; el objeto no aparece sino que hace aparecer: él es el canal por el que aparece lo que aparece. [...] Si aceptamos lo segundo [...] el cuadro no es una mediación silenciosa, puesto que el cuadro se ve *stricto sensu*. Pero se ve el cuadro *stricto sensu* solo si se ve, al ver el cuadro, la cosa. [...] El cuadro se ve en cuanto que es intencional³⁷.

Es decir, poseer el objeto y estar en la realidad no son dos momentos distintos ni siquiera conceptualmente. Poseer el objeto es estar ya en la realidad, es el aparecer de la realidad. Volviendo al ejemplo del retrato, solo se ve el retrato en la medida en que envía a la realidad. El retrato consiste precisamente en el enviar, de modo que si no envía, no se está viendo el retrato³⁸. Se captarán los colores y las formas pero no se verá el retrato como retrato. Dicho de otro modo, no parecerá un retrato sino una superficie con colores de una determinada forma y tamaño, y nada más. Esas formas coloreadas no tendrán más significado que el ser los accidentes color de la superficie, lienzo o cartulina.

Ahora bien, ver el retrato significa ver en los colores lo representado por ellos. La intencionalidad, del retrato y del objeto, es a la vez un enviar y un traer. Decir que el retrato envía es lo mismo que decir que veo *en* el retrato lo retratado. Este es el otro significado posible de *in-tendere* en latín. Tomando el *in* no como preposición de acusativo –cuyo sentido es dinámico: dirigirse hacia algo– sino como preposición de

³⁵ *Ibidem*, p. 111.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, p. 116.

³⁸ “¿Qué se ve, el retrato o lo retratado? Respuesta: lo retratado en el retrato y, si no, no se ve el retrato como tal; no se ve nada”. *Ibidem*, p. 115.

ablativo –cuyo sentido es estático: estar en algún sitio–. El significado que se obtiene es tender en el seno del algo. En este caso, en el seno del retrato o de lo conocido.

La aplicación al objeto consiste en que el objeto solo es visto, poseído por la operación, en la medida en que envía ya a la realidad.

No es que se vea primero el objeto y en un segundo paso desde el objeto tenga lugar la remisión, sino que el objeto consiste exclusivamente en remitir. El objeto no es el sujeto del remitir. Ver el objeto significa ser enviado por el objeto porque el objeto no es más que intencionalidad³⁹.

La ganancia intencional del objeto respecto del retrato es que en el segundo todavía hay elementos mediadores: la materia y su configuración, que no son remitentes. La remitencia se apoya en estos elementos.

Conforme a lo visto en el retrato, solo hay objeto en la medida en que se manifiesta la realidad en él. Y el objeto se ve –se imagina, se piensa..., se conoce en definitiva– porque envía a la realidad. A la vez, la realidad es vista –o imaginada, pensada...– en el objeto. Lo mismo que en el retrato, en cuanto traída en él. El problema de la concepción medieval, y mucho más del idealismo, es pensar que conocer el objeto excluye conocer la realidad: “El objeto se conoce pero no *terminative*, es decir, no como aquello que clausura el acto o se atraviesa en el camino”⁴⁰. Precisamente el objeto es aquello que lo abre. El objeto es tenido ostensivamente –como ahí delante, como lo ya dado– porque es el estar ya enviando a la realidad o el darse de la realidad en el acto. Según Polo, no queda más que decir que el acto es inmediación. Y además no puede ser silenciosa –autocultante– porque solo en la medida en que se muestra se conoce la realidad. Por eso el objeto es inmediación clamorosa.

Para describir la noción de intencionalidad de Leonardo Polo quedan por resolver dos problemas. Por una parte, el papel del acto, apuntado al defender la irrealidad óptica del objeto. Por otro, lo que Polo llama la paradoja de la intencionalidad: se conoce tanto el objeto como la realidad. Hasta ahora se ha afirmado que no es concebible excluir alguno de ellos sin eliminar la intencionalidad. Es preciso dar razón de esta descripción fenomenológica de la intencionalidad.

³⁹ *Ibidem*, p. 109.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 111.

7. El carácter separado de la intencionalidad: se entiende formando y se forma entendiendo

Al profundizar en la noción de intencionalidad se ha hecho referencia a la operación: entender el objeto como intermediación clamorosa lleva a la ostensión. Lo clamoroso es que el objeto es tenido ostensivamente. En el epígrafe 2.1.e) “La ostensión-posesión” se decía que hay ostensión porque el objeto es lo ya alcanzado. Y en el epígrafe precedente se precisaba que lo obtenido es la remitencia a la realidad. La pregunta que pretende resolverse ahora es en qué consiste esa consecución. O dicho de otro modo, ¿qué hace la operación para lograr el objeto?

Un primer indicio se encierra en el adagio de Juan de Santo Tomás: *Intellectus noster et formando intelligit et intelligendo format*. El entendimiento forma entendiendo y entiende formando. Es decir, que la operación, el entender, consiste en formar. ¿En formar el qué?, el objeto. Es decir, en actualizar el objeto –el remitir, el enviar–. Y viceversa, el mismo formar –dar actualidad al objeto– es lo que hace que se entienda. “El entendimiento, por así decirlo, se aclara a sí mismo con el objeto, formándolo”⁴¹.

La pregunta por lo que hace la operación se transforma en esta otra: ¿en qué consiste formar? Lo que se forma es el enviar: “La remisión es la configuración misma que llamamos objeto”⁴². Pero el enviar está conmensurado con una acción inmanente, lo que “implica, sin más, que el objeto es intencional, o pura intencionalidad”⁴³. Una intencionalidad cuya actualidad es la operación solo puede ser una intencionalidad pura. Es decir, solo intencionalidad. Porque como ya se dijo en el epígrafe 2.2.a) “La irrealidad óptica del objeto”, la operatividad excluye cualquier dimensión óptica que sirva de apoyo a la remisión. La forma formada es pura intencionalidad. Hace falta aclarar qué significa esa pureza.

Los ejemplos usados para aclarar la noción de intencionalidad, la imagen del espejo y el retrato, no son completamente intencionales. Los dos tienen una dimensión real: el darse en el espejo y la configuración de los colores sobre el papel o el lienzo, que es sustituida en el objeto por la operación. La operación se define en correlación al

⁴¹ *Ibidem*, p. 111.

⁴² *Ibidem*, p. 112.

⁴³ *Ibidem*.

objeto como la actualización de una intencionalidad pura, frente a la actualización óptica del espejo y el retrato.

La cartulina es el soporte físico de la fotografía. Lo intencional es la fotografía misma, pero la fotografía misma no está separada de la cartulina. La sugerencia ahora es esta: la intencionalidad cognoscitiva sería como una fotografía separada de la cartulina, y el acto sería la separación⁴⁴.

Lo que pretende decir Polo es que la actualización del objeto por la operación consiste no tanto en añadir sino en separar algo ya dado de sus condiciones ópticas. El acto toma como punto de partida la forma real. Pero la forma real no es conocida ni conocer, precisamente, por ser real. Para que sea conocida es preciso que esa forma pierda su estatuto óptico. Esa es la labor de la operación.

La semejanza [la forma] no es capaz de separarse, sino que ha de ser separada, y ello significa que ha de ser “formada” de acuerdo con su separación, ya que dicha separación no era de ninguna manera en la realidad física⁴⁵.

Por eso, prescindiendo, la operación da lugar a una nueva formalidad. La formalidad del objeto es una forma real que ha perdido su carácter real y ha quedado reducida a “pura significación, [...] puro remitir”⁴⁶. La forma desrealizada es un parecido de la forma real. No es algo que se parece porque no es algo. Lo que queda de la forma al desrealizarla es el parecer o semejar la forma real a que remite. Remisión que se da precisamente por parecer la forma real. En este sentido se entiende formando y, a la vez, solo formando puede entenderse algo. Solo formando un parecido desrealizado puede enviarse a la forma real.

a) La inmaterialidad del objeto

La separación que lleva a cabo la operación no supone una sustracción para lo real. “El acto de conocer, al prescindir de la fotografía, logra la intencionalidad, pero no extrayéndola de la cartulina o arrebatándola. No hay ninguna pugna”⁴⁷. La actualización de la operación no afecta a la cosa real. Su forma es formada prescindiendo del carácter real pero sin afecta a la forma real.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*, página 108.

⁴⁷ *Ibidem*.

El acto cognoscitivo no hace nada físico, ningún efecto, pero al prescindir forma o, mejor, solo prescinde en tanto que forma, puesto que forma y nada más. Solo en este sentido el objeto es una forma: no un forma formada, esto es, “hecha”, sino un parecerse⁴⁸.

Una dimensión no explicitada todavía de los movimientos inmanentes es la ausencia de un sujeto paciente de la acción –omnipresente en los transitivos–. Las operaciones no tienen efectos, consecuencias –que suponen transitividad–. De la irrealidad de la forma conocida –del objeto– se deriva su inmaterialidad, su ausencia del mundo físico. Su presencia supondría una relación causal con otros entes físicos, pero no se conocen los efectos físicos del conocimiento en cuanto conocimiento. Solo tienen consecuencias en cuanto media algún apetito. El objeto, además de irreal –mejor, antes que irreal– es inmaterial.

8. La explicación de la paradoja: la relación entre objeto y cosa

“¿Qué se ve, el retrato o lo retratado? Respuesta: lo retratado en el retrato y, si no, no se ve el retrato como tal; no se ve nada”⁴⁹. He aquí la formulación de la paradoja de la intencionalidad. Solo se ve el objeto en la medida en que se ve en él la realidad. Y solo veo la realidad en el objeto. Los dos extremos de la paradoja son el objeto y la realidad. A través de la resolución de esta paradoja, Leonardo Polo pretende desvelar por qué hay intencionalidad.

Desde el principio Polo apunta a la salida: “La solución es el acto de conocer”⁵⁰. Sin embargo, la resolución hay que comenzarla regresando a los ejemplos. Leonardo Polo advierte de que haberlos usado entraña un problema: su carácter físico, que obliga a seleccionar lo que vale y lo que no vale para explicar la intencionalidad⁵¹. Al llegar a la paradoja indica el último elemento a desechar: “el supuesto de la copia”⁵².

Tanto la imagen del espejo como el retrato son una copia de aquello que representan, “pero la intencionalidad cognoscitiva no es tan claro que lo sea”⁵³. Lo propio de las copias es que son una repetición de lo imitado. Sin embargo, la cosa

⁴⁸ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 115.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 117.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 102, 104 ss.

⁵² *Ibidem*, p. 119.

⁵³ *Ibidem*.

conocida por el objeto no se parece a sí misma. El objeto no puede ser una imitación suya porque es el parecido de la cosa.

Parecerse es imitar; no es así. Parecerse es suplir una carencia. Parecerse es respectivo de lo que no se parece a sí mismo. ¿Dónde está la verdad: en el objeto o en la cosa? En sentido estricto, en el objeto. [...] La adecuación corre a cargo del conocimiento⁵⁴.

El objeto es la verdad de la cosa y por eso no puede ser una imitación de la cosa, pues la cosa no posee su verdad. El conocimiento engendra una novedad: la verdad de lo creado. El prescindir de la operación actualiza la forma de la cosa como significatividad, como parecer. Es decir, hace surgir una nueva dimensión de la cosa. Por eso Polo llega a decir: “Dios crea la verdad y la realidad de la criatura; pero crea la verdad de lo creado (verdad creada) al crear el conocimiento”⁵⁵.

Que la verdad de la cosa no se dé en la cosa hace que el ser conocida sea una denominación extrínseca para ella⁵⁶. Es decir, que el conocimiento de la cosa no afecta al ser de lo conocido y que la carencia de verdad ha de serle aportada desde fuera. Esta es la separación entre el ente en cuanto verdadero y el ente en cuanto real propuesta por Aristóteles. El ente veritativo, como también se llama al ente en cuanto verdadero, es el modo del ente en el conocimiento o en cuanto objeto.

Si el conocimiento no es una copia de lo real –sino que suple una carencia suya, puesto que la verdad de la cosa está en el conocimiento–, se sigue en la paradoja. ¿Cómo la verdad de la cosa se da en el ente veritativo y no en el real?, es la misma pregunta que ¿cómo o por qué se conoce lo real en el objeto? ¿Cuál es la relación de la cosa al conocimiento si la cosa no es el original de una serie de copias? ¿Es la cosa origen del conocimiento en algún sentido?

*Esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus*⁵⁷. El ser de la cosa, no su verdad, causa la verdad del intelecto. La cosa es el original no como aquello que es copiado sino como aquello que causa la verdad. Leonardo Polo propone: “Hay que sustituir la noción de copia por la noción de medida”⁵⁸. Este es el sentido en que la

⁵⁴ Ibídem, p. 120.

⁵⁵ Ibídem, p. 121.

⁵⁶ Cfr., ibídem, p. 121.

⁵⁷ Tomás de Aquino, S. Th., I, q.16, a.1, ad 3.

⁵⁸ Polo, L. op. cit., p. 126.

realidad es causa del conocimiento. La realidad mide el parecido que el objeto tiene con ella porque es su origen, porque es aquello a lo que se parece. Esto es así debido a que la intencionalidad es siempre parcial, nunca de toda la realidad o de una cosa completamente.

Se ha dicho al comienzo del epígrafe que la solución era el acto. Tras la afirmación de que la realidad es la causa del objeto, es el momento de introducir el examen de los actos y potencias implicados en la intencionalidad. Es con este análisis con el que se despeja la paradoja.

Así pues, han entrado en consideración dos actos: el acto de conocer y la realidad de la cosa (la cosa real en acto); así mismo, dos potencias: la facultad o principio del acto de conocer, y la cognoscibilidad en potencia de la cosa (real en acto, cognoscible en potencia). El objeto se remite a la cosa en atención a su cognoscibilidad potencial, pues el objeto es conocido en acto⁵⁹.

La última frase encierra la razón por la que la cosa se ve en el objeto: el objeto es la actualidad de una potencia de la cosa real. La cosa no se parece pero puede parecerse. La cosa no es su verdad pero puede tenerla. Su actualización no puede ser sino externa a ella misma. Es decir, externa a su realidad y no actualizada por su acto de ser. El parecer debe ser actualizado por otro acto: el acto de conocer. Mediante ese acto se ilumina la realidad de la cosa y pasa al acto su cognoscibilidad. La intencionalidad es la luz que aclara la cosa.

Como la luz debe ser actualizada desde fuera de la realidad, el parecer es inmanente y se conmensura con el acto de conocer y no con el acto de ser. Esto es una nueva paradoja: “El objeto se parece a aquello con lo que no es uno; no se parece a aquello con lo que es uno (el acto de conocer)”⁶⁰. Pero la solución reside en que no puede hacerse uno con lo que se parece porque la cosa se autoconocería –algo imposible en una criatura–. Ni puede parecerse a aquello con lo que se hace uno, porque entonces no sería la actualidad de la verdad de la cosa sino del conocimiento.

La conmensuración se revela como un aspecto imprescindible en la solución que propone Leonardo Polo, porque sin coactualidad no podría actualizarse la verdad de la cosa de modo externo a ella. Deben darse dos actualidades: la verdad de la cosa y el

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 131.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 133.

acto que la actualiza. Como la operación no siempre se ejerce –la verdad de la cosa no siempre es actual– se precisa de otra potencia: la facultad, que principia las operaciones. “La operación cognoscitiva es un acto entre dos potencias –su principio: la facultad, y la realidad, cognoscible en potencia– inagotadas por ella. Ambas potencias no son del mismo orden”⁶¹.

A través de las potencias reaparece la parcialidad de la operación: ni el objeto actualiza de una vez toda la verdad creada, ni la operación agota la capacidad iluminante de la facultad. En virtud de la parcialidad de la intencionalidad, se dijo que la realidad medía al objeto. Ahora se entiende mejor lo que significa medir. El objeto actualiza una potencia de la cosa –la cognoscibilidad– por lo que la actualización depende de lo que en la cosa puede ser conocido: solo aquello que su realidad. El objeto es medido por la realidad porque no tiene sentido que conozca lo que no es real en la cosa o lo que es en ella de otra manera, precisamente porque el conocimiento actualiza en parte una potencia cuya extensión es la de la realidad de la cosa.

9. Recapitulación

La noción de intencionalidad que resulta de todo el análisis se identifica con el objeto de la operación que es una intencionalidad pura –sin nada óptico– que consiste en un remitir o enviar a la realidad en virtud de un parecido con ella. El remitir, aun en las realidades físicas intencionales, tiene de suyo un carácter no real. La pureza de la intencionalidad del objeto es fruto de la separación operada por la operación. Esta separación equivale a prescindir del estatuto real de la forma conocida dando lugar a la forma como parecido a la forma real. La separación es la actualización de la cognoscibilidad de la cosa real y explica que solo se vea el objeto en la medida que se ve la cosa y solo se vea la cosa en el objeto.

La actualización de la verdad de la cosa es extrínseca al acto de ser de la cosa, lo que exige un acto distinto del acto de ser: el acto de conocer. La pureza de la intencionalidad viene salvaguardada por la naturaleza de ese acto. Por ser un acto inmanente abre un espacio de actualidad no óptico: la operatividad. El objeto no requiere ser poseído ópticamente por el sujeto que conoce a modo de idea innata. En ese

⁶¹ *Ibíd.*, p. 132.

ámbito de actualidad operativa, es donde se da la inexistencia peculiar del objeto o existencia intencional.

Por ser la operación una acción inmanente no hay distensión en su seno. La separación, formalización del parecido o actualización de la cognoscibilidad se da como lograda siempre: el objeto siempre es alcanzado. Por eso, lo mismo es formalizar y poseer el objeto. El objeto está ya siempre ahí, en un peculiar modo de posesión: la ostensión. El estar ya dado del objeto, de la intencionalidad, de lo conocido en tanto que conocido hace inmediata la referencia a la realidad. En definitiva, hace inmediato el conocimiento.

3.- La relación con la filosofía clásica

Toda la visión recién expuesta está en continuidad con la tradición clásica –que va de Aristóteles a la escolástica– y de la que se considera heredero Leonardo Polo. Como indica Patricia Moya, también Santo Tomás hace referencia a la inmanencia de la operación que, como se dijo en el epígrafe 2.2.c) i) “La inmaterialidad del conocimiento operativo” está ligada al carácter no efectivo de la formalización: “El conocimiento no significa influjo del cognoscente en lo conocido, como sucede en las acciones naturales, sino que más bien significa la existencia de lo conocido en el cognoscente”⁶². El mayor punto de conexión es precisamente la presencia de lo conocido en el entendimiento. Es decir, la posesión de la forma desrealizada, que es la misma forma que tenía estatuto real.

En esta existencia, hay una tensión entre la identidad con la realidad y la evidente diferencia con ella por el carácter intencional de la forma en el entendimiento. Para salvar el problema Tomás de Aquino recurre a las nociones de representación, que Polo reserva para la intencionalidad física, y de semejanza, que sí que recupera Polo al identificarla con la noción de parecido. Por esta tensión, Santo Tomás sostiene que la forma del entendimiento tiene un carácter intermedio entre la realidad y la facultad, como se explicó en Polo al resolver la paradoja de la intencionalidad.

Y llamo “intención entendida” a lo que el entendimiento concibe en sí mismo acerca de la cosa entendida. Intención que, en nosotros, ni se identifica con la cosa

⁶² Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 14, a.1.

que entendemos ni con la sustancia de nuestro entendimiento, sino que es una cierta semejanza de lo entendido concebida en el entendimiento⁶³.

El análisis de la dimensión operativa presenta una mayor divergencia con Leonardo Polo porque Santo Tomás aplica las categorías. Lo operativo lo analiza como accidente del sujeto y es la dimensión real del conocimiento. Es decir, el carácter actual, como decía Polo. Sin embargo, a diferencia de Leonardo Polo, Santo Tomás pone el peso de lo cognoscitivo en lo objetual, que él llama lo relacional, por contener la remitencia a la cosa. El conocimiento es concebido como la relación del sujeto a la cosa.

En cuanto al carácter no real o no óptico hay plena coincidencia entre los dos autores. Ambos distinguen, aun dentro de lo espiritual, lo real y lo intencional:

Un ángel conoce a otro por la especie del otro que hay en su entendimiento, y que difiere del ángel del que es semejanza, no como se diferencia lo material de lo inmaterial, sino como el ser natural del ser intencional⁶⁴.

Por tanto, aunque con variaciones, el planteamiento de Polo está en sintonía con el de los pensadores de tradición escolástica.

4.- Una teoría del conocimiento en contexto metafísico

Antes de continuar con la exposición de la visión fenomenológica de la intencionalidad es preciso hacer notar una peculiaridad del planteamiento clásico en general, y de Leonardo Polo en particular, en teoría del conocimiento. Es el carácter no primero de la disciplina. Como se verá en la fenomenología, lo más alto de la filosofía y de todo saber humano es el estudio del conocimiento humano. Sin embargo, dentro del planteamiento clásico, la teoría del conocimiento es una filosofía segunda.

En las conclusiones quedará clara la importancia de este rasgo. Por el momento, baste decir que la teoría del conocimiento da por supuestas nociones de otras disciplinas filosóficas. Es decir, se hace gnoseología de modo impuro. Desde el primer momento, con la distinción de movimientos transeúntes e inmanentes. Luego con la suposición de la realidad a la que el objeto se refiere o el uso de la noción de creación en la resolución de la paradoja de la intencionalidad. La misma noción de separación como la formalización propia de la operación requiere la existencia de formas y su preeminencia

⁶³ Tomás de Aquino, S. C., IV, 11.

⁶⁴ Tomás de Aquino, S. Th., I, q. 56, a. 2, ad 3.

en la cosa real (¿por qué, si no, separar la forma y no otra dimensión de la cosa?). Son suficientes los ejemplos aportados.

CAPÍTULO III: La intencionalidad en Edmund Husserl

La recuperación de la doctrina de Aristóteles durante el siglo XIX supuso la reintroducción en el panorama intelectual de la noción de intencionalidad. Franz Brentano fue el primero que llamó la atención sobre ella y Edmund Husserl la situó en el primer plano de la reflexión filosófica.

El problema especulativo que pretendían resolver con la noción de intencionalidad no era ya la definición del modo de estar de lo conocido en la mente sino la posibilidad de un estudio no positivista y naturalista del conocimiento. El principal rendimiento teórico que obtuvieron consistió en abrir el campo de lo psicológico en oposición a lo físico –Brentano– o de lo ideal en oposición a lo empírico –Husserl–.

Este contexto condicionó la interpretación de los textos clásicos. Por eso, se dedica la primera parte del capítulo a aclarar el marco conceptual de aparición de la intencionalidad en el siglo XIX. Sin ese contexto, y sin el planteamiento de la teoría del conocimiento como fenomenología que desde él desarrolla Husserl, es ininteligible el sentido husserliano de esta noción. Los puntos a analizar serán, por tanto: la descripción de los planteamientos psicologistas a los que se enfrenta Husserl, el proyecto de nueva disciplina filosófica que pretende fundar y la caracterización de la intencionalidad que se deriva de él.

A continuación, no se inicia una exposición *in recto* de la doctrina intencionalidad en Husserl, sino la presentación de algunas de las herramientas de análisis de la fenomenología en la aclaración del problema de la posibilidad del conocimiento: la reducción fenomenológica, el binomio *noesis-noema* y la noción de yo. Es decir, se hace un brevísimo desarrollo de algunos conceptos claves en fenomenología que permite ir destacando nuevos aspectos de la intencionalidad. La intencionalidad, aun siendo la noción central de la fenomenología, es una noción instrumental para resolver el verdadero interés de Husserl: aclarar los fundamentos de todo conocimiento. Este desarrollo concluye con el punto final del camino fenomenológico: el idealismo trascendental.

Una vez que se ha expuesto sintéticamente la fenomenología, es posible extraer sinópticamente la noción de intencionalidad correspondiente a Husserl. Este es el propósito de la recapitulación.

1.- La intencionalidad como respuesta al psicologismo

2. El psicologismo como problema

La andadura filosófica de Edmund Husserl se inicia en las filas del psicologismo. En su primera obra filosófica, *Filosofía de la aritmética*, se ocupa de la fundamentación de las matemáticas –disciplina de la cual provenía–. Siguiendo el método psicologista de Brentano busca el origen de los conceptos de los números en los actos de la mente, con la convicción de que “para iluminar la esencia de una cosa es necesario remontarse al origen de su significación en la conciencia y a la descripción de este origen”⁶⁵.

El propio Brentano había rechazado una versión más burda del psicologismo muy extendida a finales del s. XIX. Según este psicologismo, de corte positivista y naturalista, la verdad o falsedad de las proposiciones se explica desde las leyes de causalidad de las vivencias psicológicas, dependientes, a su vez, de la causalidad del mundo físico –evolución y leyes de la herencia–. Brentano había hecho notar la diferencia entre los dos ámbitos, el psicológico y el físico.

Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia⁶⁶ intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad inmanente. Todo fenómeno psíquico contiene en sí algo como su objeto. [...] Esta inexistencia intencional es exclusivamente propia de los fenómenos psíquicos. Ningún fenómeno físico ofrece nada semejante⁶⁷.

El recurso a la intencionalidad sirve como línea divisoria de los dos ámbitos. Lo físico no se dirige a nada, se queda en sí mismo. Lo psíquico es el ámbito que se abre a

⁶⁵ Crespo Sesmero, Mariano, Edmund Husserl, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/husserl/Husserl.html>, “El origen psicológico de los conceptos aritméticos”.

⁶⁶ Esta palabra no significa la no existencia, sino la existencia en. (N. del T.).

⁶⁷ Brentano, F. *Psicología desde el punto de vista empírico*, traducción de J. Gaos Libro II, Cap. 1, 5.

la alteridad. En virtud de la intencionalidad, Brentano sigue haciendo depender la validez de las matemáticas y la lógica de las vivencias psicológicas. Husserl pronto se reveló contra esta solución por considerar que desde lo empírico –y Brentano encuadraba lo psicológico en este terreno– no se puede llegar a ninguna ley universal y necesaria como las de la lógica y la matemática. De este modo, rechazó la psicología descriptiva de Brentano como la ciencia que daba cuenta del conocimiento para iniciar una nueva disciplina que pusiera el acento en el contenido del conocimiento.

3. El espacio para una nueva ciencia

Sin embargo, antes del desarrollo de esa ciencia se debe demostrar la existencia de un objeto propio no abordado por la psicología. Por ello, Husserl emprende la refutación del psicologismo, a través de la cual pretende demostrar la independencia de la lógica –y de toda ciencia estricta⁶⁸– respecto de la psicología. El argumento más sólido que presenta Husserl sostiene que los contenidos del conocimiento poseen una unidad ideal que los hace universales respecto de los actos por los que son conocidos.

El conocimiento de lo universal es algo singular, es siempre un momento en la corriente de conciencia; por otra parte, lo universal mismo, que en ello está dado en evidencia, no es algo singular, sino justamente algo universal⁶⁹.

Las vivencias psicológicas son casos de los contenidos universales. Por tanto, la validez de los contenidos del conocimiento no depende de los actos psicológicos en los que se dan. Del mismo modo, el pasar de un juicio a otro –el razonamiento– no depende del acto de juzgar, ni de las leyes que enlazan unos actos con otros. Depende, exclusivamente, del contenido ideal de los juicios. Podría ser que el razonamiento no se llevara a cabo porque los actos de juzgar se interrumpieran, pero el cese de la actividad intelectual no resta validez al enlace de juicios. Se alcanza así el ámbito ideal, independiente del ámbito real –empírico–. En la consecución de este objeto ajeno a la psicología juega un papel clave la intencionalidad.

⁶⁸ “El ideal de conocimiento se encuentra realizado, según Husserl, en el reino del conocimiento conceptual puro. Las vivencias individuales nunca pueden fundar la evidencia de una ley general, que está más allá de los individuos y del tiempo”. Gabás, R. “Edmund Husserl”, *Historia de la filosofía III: Filosofía del siglo XX*, Actualización bibliográfica de Antoni Martínez Riu, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2011, p. 44.

⁶⁹ Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2011, p. 67.

En todas sus manifestaciones, el conocimiento es una vivencia psíquica: conocimiento del sujeto que conoce. Frente a él se hallan los objetos conocidos. Ahora bien, ¿cómo puede el conocimiento obtener seguridad de su correspondencia con los objetos conocidos? ¿Cómo puede ir más allá de sí y alcanzar los objetos de una manera fidedigna?⁷⁰

El problema específico de la fenomenología, un problema que atañe al conocimiento al margen de su carácter psicológico, consiste en entender el modo en que el conocimiento se abre a la alteridad –el modo en que el conocimiento se abre a ese objeto que ni es la vivencia psicológica ni depende de ella–. Es decir, el problema de que el conocimiento sea intencional, trascendente respecto de sí mismo. La fenomenología se configura para Husserl como el estudio de la intencionalidad.

4. Noción inicial de intencionalidad en la fenomenología: lo intencional es el acto

La preocupación principal tanto de Husserl como de Brentano consistía en demostrar la existencia de una esfera de la realidad más allá de lo físico y de lo empírico. Consiguientemente, sus reflexiones en torno a la intencionalidad se dirigen a explicar cómo llegar a ese ámbito desde el acto, que es lo positivo y real del conocimiento. Lo primordial de la intencionalidad es que abre lo real a lo ideal o espiritual –psicológico en Brentano–.

La intencionalidad, como ya se ha dicho en este trabajo, no es una noción original de Brentano sino que proviene de sus lecturas de Aristóteles y los escolásticos⁷¹. Sin embargo, en la recuperación modifica el sentido del término. Intencional no va a ser ya una propiedad del objeto sino del acto. Recoge de la teoría clásica la inexistencia, es decir, la negación del carácter positivo del objeto intencional. Pero Brentano atribuye la remitenencia significada con intencionalidad al acto. Husserl aceptará esta doctrina ya que resuelve el problema que le preocupaba. Precisamente por que remite, el acto se abre a lo otro y comienza lo inmaterial –psicológico– o lo ideal. El referir no puede ser nada real y el objeto que trae el referir, tampoco. La remitenencia

⁷⁰ *Ibidem*, p. 78.

⁷¹ Cfr. Sánchez-Migallón Granados, Sergio, Franz Brentano, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>, 2. “Su aristotelismo y su Metafísica teísta” y 3. “El método de la filosofía: experiencia y Psicología”.

es lo que permite que lo ideal se dé en lo real, es decir, lo que garantiza la idealidad o inmaterialidad del objeto⁷².

Por tanto, la idea fundamental de la fenomenología es la remitencia del acto en virtud de su carácter intencional. No se puede entender este referir sin la distinción que Husserl hace en *La idea de la fenomenología* entre acto de conocimiento, el sentido inmanente al conocimiento y el objeto al cual se refiere⁷³. Señala que “justamente la correlación entre vivencia cognoscitiva, significación y objeto [...] es la fuente del problema de la posibilidad del conocimiento”⁷⁴. Problema que es el que quiere aclarar la fenomenología puesto que la posibilidad del conocimiento es la posibilidad de que el conocimiento alcance lo trascendente. El sentido es el medio por el que el acto refiere al objeto, donde reside su carácter intencional.

Pertenece a la esencia de las vivencias cognoscitivas tener una *intentio*: mientan algo; se refieren de un modo u otro a una objetualidad. El referirse a una objetualidad les pertenece, pero no el objeto. Y lo objetual puede aparecer, puede tener cierta donación en su aparecer, si bien no está como ingrediente en el fenómeno cognoscitivo ni existe como *cogitatio*⁷⁵.

Es decir, “lo que hay” del objeto conocido en el acto es el sentido, la significación o la *intentio*: la referencia del acto al objeto. Otra expresión de Husserl es “mentar”: lo mentado por una determinada expresión verbal es su significado, no su objeto. No hay que confundir esa referencialidad o lo mentado con el objeto. El objeto es lo que está fuera del acto de conocer, aquello a lo que se refiere el acto fuera de él –y que por eso no es regido por las leyes psicológicas que rigen sobre el acto–. No obstante, la trascendencia del objeto no implica su realidad.

Si existe el objeto intencional, nada cambia desde el punto de vista fenomenológico. Lo dado es para la conciencia exactamente igual, exista el objeto representado, o sea fingido e incluso contrasentido. No nos representamos a *Júpiter* de otro como que a *Bismarck*, ni la *torre de Babel* de otro modo que la *catedral de*

⁷² “Ya hemos expuesto cómo el objeto intencional no entra en general en el contenido real del acto respectivo, sino que difiere totalmente de él”. Husserl, E. *Investigaciones lógicas*. Investigación V, traducción de J. Gaos y M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1985, Vol. II, p. 513.

⁷³ “El conocimiento, conforme a su esencia, es conocimiento de objetualidades, y lo es por medio del sentido que le es inmanente, sentido con el cual se refiere a la objetualidad”. Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, trad. cit., p. 78.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 113.

*Colonia, ni un polígono regular de mil lados de otro modo que un poliedro regular de mil caras*⁷⁶.

El objeto es aquello que da cumplimiento a lo mentado. Es decir, aquello que hace verdadera la significación. Pero lo mentado puede ser hecho verdad por un objeto real, por uno ideal –un objeto matemático– o por uno que no existe –las verdades acerca de las sirenas o la verdad de que un círculo cuadrado es contradictorio–. El problema de la fenomenología se reconduce al estudio de la posibilidad de que la significación se cumpla.

El cumplimiento de lo mentado depende de la existencia de determinadas captaciones en las que se dan los objetos: las intuiciones. Es decir, depende de que haya actos de conocimiento que no planteen el problema de la trascendencia⁷⁷.

Tener ante nuestros ojos un fenómeno que mienta algo que no está dado ello mismo en el fenómeno, y dudar de que ese algo exista y de cómo quepa comprender su existencia: eso tiene sentido. Pero intuir y no mentar nada más que lo que es aprehendido en la intuición, y todavía preguntar y dudar: eso no tiene sentido. [...] Intuir [...] es algo último. Eso es lo absolutamente autoevidente⁷⁸.

La solución al problema de la trascendencia no se debe a la explicación de cómo lo trascendente es alcanzado sino a la manifestación de lo trascendente en la inmanencia del conocimiento: la intuición. Ese es el sentido de evidencia: que lo mentado no exceda lo dado en la intuición. Es decir, que no haya trascendencia. Que no se refiera el acto a algo no dado en la intuición.

Sin embargo, el problema de la fenomenología no acaba ahí. Más bien su labor es describir cómo cada tipo de intuición cumple el tipo de intencionalidad correspondiente. Además, hay que tener en cuenta que al ser la intencionalidad un rasgo de todo acto de conciencia, no solo de los actos cognoscitivos, esta tarea se extiende al querer, a los sentimientos, a las decisiones... La fenomenología no es solo crítica de la razón teórica sino también crítica de la razón práctica.

⁷⁶ Husserl, E. *Investigaciones lógicas*, trad. cit., Vol. II, p. 495.

⁷⁷ Cfr. Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, trad. cit., p. 93.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 109.

2.- El desarrollo de la fenomenología

a) La reducción fenomenológica

El primer paso metodológico que propone Husserl para el estudio de la intencionalidad y el cumplimiento es la reducción fenomenológica. Es decir, prescindir de todos aquellos conocimientos dudosos o problemáticos. El planteamiento de la fenomenología como crítica o teoría del conocimiento supone el examen de la posibilidad del conocimiento. Es la ciencia última que debe poner a la luz las fuentes del conocimiento para justificar su posibilidad. En consecuencia, exige la exclusión de todo prejuicio.

La reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia ingrediente, a la esfera de lo incluido como ingrediente en el absoluto “esto” de la *cogitatio*; no significa de modo alguno la limitación a la esfera de la *cogitatio*, sino la restricción a la esfera de la autodonación pura, a la esfera de lo que no solo se habla y se mienta; y tampoco a la esfera de lo que se percibe, sino a la de lo que está dado exactamente en el sentido en que está mentado –y dado por sí mismo en el sentido más estricto–, de tal modo que nada de lo mentado deja de estar dado⁷⁹.

Al volverse sobre el conocimiento, la fenomenología descubre como problemática la trascendencia. Por eso, exige una reducción que deje fuera todo lo trascendente del conocimiento. Es decir, la fenomenología solo puede llevarse a cabo limitándose, reduciéndose a aceptar como válido lo intuitivo o cumplido. Es decir, solo vale como punto de partida lo evidente, lo donado absolutamente. De este modo, la fenomenología se sitúa en un plano cognoscitivo completamente separado del resto de ciencias.

Una ciencia no puede emplear como fundamento dado de antemano aquello que ella misma pone en cuestión. Pero lo que se pone aquí en cuestión es todo conocimiento, puesto que la crítica del conocimiento plantea como problema la posibilidad del conocimiento como tal en lo que se refiere a su capacidad de alcanzar sus objetos. Una vez comienza esta crítica, ningún conocimiento puede valer como dado. [...] Todo conocimiento lleva el índice de “indubitabilidad”⁸⁰.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 92.

La fenomenología no puede tomar como punto de partida los datos de las otras ciencias porque los actos correspondientes a las otras ciencias refieren trascendentemente. Es decir, aunque partan de intuiciones, no solo incluyen intuiciones y significaciones cumplidas en ellas. Husserl señala una tesis trascendente, implícita, común a todas las ciencias y al conocimiento precientífico que es preciso dejar de lado –poner entre paréntesis, en terminología husserliana– en el estudio fenomenológico: “La tesis general de la actitud natural. ‘El mundo está siempre ahí como realidad’”⁸¹.

No se trata de una conversión de la tesis en la antítesis. [...] Es más bien algo enteramente peculiar. No abandonamos la tesis que hemos practicado, no hacemos cambiar nada nuestra convicción y [...] la ponemos, por decirlo así, “fuera de juego”, la “desconectamos”, la “colocamos entre paréntesis”⁸².

La fenomenología, en consecuencia, es completamente ajena a la realidad de los objetos donados en la intuición porque dicha realidad es trascendente. La fenomenología no la niega, simplemente no la emplea en su estudio. Para aclarar la validez del conocimiento se puede prescindir del carácter real de los objetos de conocimiento.

La reducción configura un tipo de actitud intelectual que se opone a la actitud llamada, por Husserl, natural. La fenomenología no solo se configura como una nueva ciencia sino como una ciencia caracterizada por un mirar radicalmente distinto del propio del resto del conocimiento: la actitud fenomenológica⁸³.

b) Análisis fenomenológicos

Una vez descrito el principal supuesto del método fenomenológico es el momento de acercarse a las herramientas de análisis, que van a ofrecer más luz sobre la idea de intencionalidad en Husserl. El primer esquema de análisis es el binomio *noema-noesis* que representa, respectivamente, los dos extremos de la intencionalidad: el elemento objetivo y el subjetivo. En el primer epígrafe, se describe más detalladamente el significado de *noema*, por lo que el resto se dedican a adentrarse en el elemento subjetivo. En primer lugar, se señala la aparición del yo como un elemento relevante

⁸¹ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1962, p. 69.

⁸² *Ibidem*, p. 71.

⁸³ “‘Fenomenología’ designa una ciencia, un conjunto de disciplinas científicas. Pero también designa, al mismo tiempo y por encima de todo, un método y una actitud intelectual: la actitud intelectual específicamente filosófica”. Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, trad. cit., p. 82.

para la fenomenología, para a continuación ofrecer su significado y papel. Por último se hace referencia a la distinción entre el yo fenomenológico y el concepto común de yo.

i) *Noema-noesis*

Hasta ahora la intencionalidad ha sido caracterizada como una propiedad del acto de conciencia –como su propiedad más importante– por la que se refiere a un objeto que, en principio, no se da en él. El modo de referir al objeto es el sentido del acto y el objeto no es necesariamente un objeto real. La intencionalidad es, por tanto, como una flecha que une el acto con el objeto. Es una realidad con dos polos –el objeto y el acto– desiguales. Las nociones de *noema* y *noesis* se acuñan en fenomenología para estudiar los dos extremos de la intencionalidad dentro de la reducción fenomenológica⁸⁴.

Noema designa la dimensión objetiva de la intencionalidad. Aquello a lo cual se refiere el acto –*noesis*–.

Hemos de atenernos a lo dado en la vivencia pura y tomarlo dentro del marco de la claridad exactamente tal como se da. Entonces hay que “colocar entre paréntesis” el objeto “real de veras”. [...]Esto implica lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia en o con ellos. [...] En lugar de cohacerlas, hacemos de ellas objetos, las tomamos como partes integrantes del fenómeno⁸⁵.

Por la reducción, el acercamiento al objeto como *noema* se hace en cuanto este es conocido. El *noema* es estudiado en tanto cumple un papel en la intencionalidad, es decir, en tanto entendido por acto. Bajo esta consideración cae todo objeto –*noema*– posible. También las tesis que afirman la realidad de los objetos, pues también son entendidas por un acto. Para ello las pone entre paréntesis, es decir, se distancia de ellas:

⁸⁴ “Supongamos que miramos con agrado en un jardín a un manzano en flor, al verde nuevo y fresco del césped, etc., [...] En tal actitud natural es para nosotros el manzano algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio, la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros [...] Ahora pasemos a la actitud fenomenológica. El mundo trascendente queda ‘colocado entre paréntesis’; [...], y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción, y de la valoración que es el agrado. [...] Ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto [...], una relación que viene a darse esencialmente en ‘pura inmanencia’, es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción [...]. Justo esta situación es la que debe ocuparnos ahora, la puramente fenomenológica. [...]En nuestra actitud fenomenológica podemos y debemos hacer la pregunta esencial: ¿qué es ‘lo percibido en cuanto tal’, qué elementos esenciales alberga en sí como *noema* de esta percepción?”. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cit., § 87.

⁸⁵ *Ibidem*, § 90.

deja de tomarlas como tesis sostenidas como válidas y las toma como polo objetivo de un acto.

De este modo, se deja fuera la consideración del carácter real del objeto. Lo que se considera del objeto es lo manifestado en la intuición. Es decir, las dimensiones objetivas a las que apunta el acto y su modo de aparecer ante él⁸⁶. No se trata de una descripción del objeto real sino de su modo de aparecer ante el acto.

Obviamente, dicha aparición varía según el tipo de acto que se refiera al objeto. Por ejemplo, un mismo árbol puede ser el correlato objetivo de una percepción, de un recuerdo, de una imaginación, de un juicio... y se muestra a cada uno de modo distinto. En concreto, lo que le interesa a la fenomenología no es la descripción de *noemas* de actos concretos sino lo esencial del *noema* de determinado acto de conciencia.

Mediante el término *noesis* Husserl designa al acto que menta el *noema*. Más concretamente, el modo en que el acto menta el objeto. Las descripciones de la *noesis* son correlativas a las del *noema*. No pueden hacerse aisladamente porque el modo de mentar de los actos condiciona la manifestación del objeto. Mediante la estructura *noema-noesis*, el estudio de la intencionalidad que la fenomenología lleva a cabo –cuyo fin es resolver el problema de la posibilidad del conocimiento– se configura como el estudio de los diferentes tipos de intencionalidades, es decir, los diferentes tipos de estructuras *noema-noesis*.

ii) La sustitución del acto por el yo

A la hora de llevar a cabo el estudio de las estructuras *noema-noesis* la fenomenología interpreta el mentar el objeto por parte del acto como el dirigirse del yo al *noema*.

Encontramos en todo acto una notable polaridad: Por un lado el polo-yo, por el otro el objeto como contrapolo. Cada uno una identidad, pero una identidad de especie y origen radicalmente diferentes.

⁸⁶ “Pero si intentamos separar en *esta* forma el objeto real [...] y el objeto intencional, e introducir como ingrediente en la vivencia este último, en cuanto ‘inmanente’ a la percepción, caemos en la dificultad de hallarse ahora frente a frente *dos* realidades, en sentido estricto, mientras que, sin embargo, sólo con *una* nos encontramos y sólo una es posible. La cosa, el objeto natural, eso es lo que percibo, el árbol que está ahí en el jardín; éste y no otro es el objeto real de la ‘intención’ perceptiva.” *Ibidem*, § 90.

El yo [...] es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones y acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer, etc. Con otras palabras, todas las polimorfías particularidades de la referencia intencional a *objetos* que se denominan actos, tienen su necesario *terminus a quo*, el punto-yo, del cual irradian⁸⁷.

La *noesis* no es más que un modo en que el yo se dirige al objeto. Dicho de otra manera, el análisis de la *noesis* no es más que el análisis del tipo de “yo pienso” que corresponde al objeto. La actitud fenomenológica reflexiona sobre el yo desde el que se intenciona el *noema* y descubre la pluralidad de formas en que el yo puede intender un objeto. Cada una representa una dimensión distinta del yo. Por ejemplo, no es lo mismo el yo en tanto que sujeto del percibir que el yo como sujeto del recordar.

Cuando recuerdo alguna cosa pasada, también yo mismo me desplazo hacia el pasado. Surge una distinción entre el yo aquí y ahora [...] y yo entonces viendo ocurrir un accidente. [...] La reanimación de mi percepción pasada implica la reanimación de mí mismo como percibiendo en aquel momento. [...] Participamos en lo que sucedió. [...] La memoria nos pone de nuevo en situación de actuar y tener experiencia en aquel momento y aquel lugar⁸⁸.

Es decir, según el tipo de intencionalidad cambia el modo del yo pensante. En el análisis del polo subjetivo de la intencionalidad, interesa no tanto el acto de mentar el *noema* como la configuración que adquiere el yo en ese acto.

iii) La pluralidad de yoes y su unidad

A través del análisis de los diversos tipos de intencionalidad se llega a los diferentes modos de darse el yo. Como el fenomenólogo Robert Sokolowski señala, esto no va en contra de la unidad del yo, antes bien, la enriquece.

El yo que la fenomenología reconoce no es un punto que se mantiene detrás o fuera de sus percepciones, recuerdos, imaginaciones, elecciones y actos cognoscitivos; más bien, se constituye como una identidad a través de dichos

⁸⁷ *Ibíd.*, p. 141.

⁸⁸ Sokolowski, R. *Introducción a la fenomenología*, Red Utopía y Jitanjáfora Morelia, Michoacán, 2012, p. 91.

logros. Se actualiza a través de sus dilaciones y diferencias. [...] Viene “entre” y no “detrás de”, sus percepciones presentes y sus desplazamientos⁸⁹.

“Ser dativo de la manifestación” es la forma común a todos los modos del yo. Es decir, el yo mantiene la identidad porque permanece como la instancia ante la cual aparece el objeto. En el epígrafe 3.1.c) “Lo intencional es el acto” se decía que la intuición es la captación de un objeto. Esa captación no es posible si no es de un sujeto, si el objeto en ella dado no es dado a un sujeto de conocimiento. Todo acto de conciencia –también la intuición– no solo refiere un objeto sino que implica un yo como su agente ante el cual se manifiesta su objeto.

En consecuencia, la unidad del yo se da como la unidad de sus actos, muy distinta de la unidad del objeto a través de los actos que lo conocen⁹⁰. “El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas”⁹¹. Puesto que el yo es la unidad de los actos; todos los objetos, todos los *noemas* quedan referidos a él como a su centro. El yo es el centro del campo de la conciencia, de la revelación porque todas las manifestaciones están referidas a él. En torno a él se articula el mundo. La consecuencia es que no puede haber yo sin el mundo –el yo no sería la unidad sintética de nada–. El yo de la fenomenología no es el yo moderno autosuficiente e independiente de todo contenido de conciencia.

iv) Yo empírico y yo ideal

Del mismo modo que el objeto es purificado mediante la reducción de todo carácter trascendente, el yo del mundo natural también debe someterse a la reducción. El yo anterior es el yo empírico y el yo purificado, el yo trascendental.

El yo en el sentido habitual es un objeto empírico [...] y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc. La elaboración científica podrá

⁸⁹ *Ibidem*, p. 162.

⁹⁰ “Si ahora volvemos la mirada a la unidad totalmente distinta del *objeto* (y del *objeto*, vamos a suponerlo, que no es sujeto él mismo), entonces también ella nos remite a múltiples actos a los cuales otorga unidad en un sentido determinado, pero en un sentido completamente distinto de aquel en que lo hace la referencia del acto al sujeto centralizante.

Ante todo: ni cualesquiera ni mucho menos todos los actos están unidos en la referencia al *objeto*, sino precisamente sólo aquellos que, así sea de diferentes maneras, son ‘conciencia de’ el mismo *objeto*”. Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cit., § 25.

⁹¹ Husserl, E. *Investigaciones lógicas V*, trad. cit., p.481.

modificar el concepto del yo cuanto quiera; pero [...] el yo sigue siendo un objeto, una cosa individual, que, como todos los objetos de esta índole, no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de éstas. Si restringimos el yo psíquico puro a su contenido fenomenológico, el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complejión real de las vivencias. [...] El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de éstas. [...] Totalidad unitaria de contenidos, que no es otra cosa que el mismo yo fenomenológicamente reducido⁹².

El yo empírico es el sujeto de las vivencias psicológicas. Es el sujeto particular que interactúa con el mundo. Es un yo real, es decir, trascendente. El paso al yo puro es la mera consideración del yo como extremo subjetivo de la intencionalidad. Es decir, la consideración del yo bajo su mera función gnoseológica: la identidad que intiende los diversos *noemas* mediante una multiplicidad de actos, que son los diferentes modos de ser dativo de la manifestación.

La diferencia, por tanto, entre ambos yoes, depende de la diferente consideración: bajo la mirada de la actitud natural o bajo la mirada de la actitud fenomenológica. El yo trascendental está inserto en el yo natural, puesto que en la actitud natural los objetos son entendidos por el yo. Sin embargo, su peculiaridad está oculta porque está mezclado con la dimensión psicológica del conocimiento. Solo al operar la reducción y considerar lo exclusivamente intencional aparece el yo trascendental.

Como correlato subjetivo de la intencionalidad no exige hipostatizarlo como un yo trascendente al sujeto o como el yo puro de la humanidad. Simplemente es el yo empírico en cuanto unidad sintética de los actos de conciencia fenomenológicamente considerados.

- c) La neutralidad de la fenomenología respecto de la realidad y el idealismo trascendental

El pensamiento fenomenológico considera que la teoría del conocimiento es la filosofía primera. La tarea que se propuso Husserl era el esclarecimiento del

⁹² Ibídem, p. 480.

conocimiento humano y, para ello, le bastaba con acudir a la evidencia⁹³. Sobre la evidencia se puede justificar la validez del conocimiento porque es la donación del objeto mentado. Una vez que el objeto es dado a la conciencia no tiene sentido continuar dudando del conocimiento, porque la duda surge por la trascendencia del conocimiento y lo dado es inmanente. Se prescinde del carácter real del objeto.

Esa es la labor de la reducción. Por eso, la fenomenología renuncia a todo compromiso ontológico inicial. No se puede decir nada de cómo sea la realidad sino que se ha de partir de cómo la realidad nos es dada. Sin embargo, la aparente neutralidad metafísica de la fenomenología lleva a Husserl a aceptar el idealismo trascendental.

Este idealismo no es un repertorio de juegos de argumentación, para ganar el premio de la victoria en la lucha dialéctica con los “realismos”. Es el *efectivo trabajo* llevado a cabo a base de todo tipo de ente imaginable para mí, el *ego*, y especialmente a base de la trascendencia de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, que me es dado previa y efectivamente por medio de la experiencia, con el propósito de hacer la exposición de su sentido. Pero esto quiere decir: el descubrimiento sistemático de la intencionalidad constituyente misma. *La prueba de este idealismo es, pues, la fenomenología misma*. Sólo cuando se entiende torcidamente el sentido profundo del método intencional, o el de la reducción trascendental, o el de ambas cosas, puede pretenderse separar la fenomenología y el idealismo trascendental⁹⁴.

Es decir, el mismo análisis del conocimiento en términos de intencionalidad le lleva a aceptar la inmanencia de todo objeto a la conciencia.

Todo sentido imaginable, toda realidad imaginable, dígame inmanente o trascendente, cae dentro de la esfera de la subjetividad trascendental, en cuanto constituyente de todo sentido y realidad. Querer tomar el universo de la verdadera realidad como algo que está fuera del universo de la conciencia posible, del conocimiento posible, de la evidencia posible, ambos universos relacionados entre

⁹³ “La evidencia es esta conciencia, una conciencia que efectivamente intuye, que aprehende su objeto mismo directamente y adecuadamente; que evidencia no significa otra cosa que autodonación adecuada”. Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, trad. cit., p. 118.

⁹⁴ Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, 2a ed. aum. y rev., Fondo de Cultura Económica, México, 1986, § 41.

sí meramente de un modo extrínseco, por medio de una ley rígida, es algo sin sentido⁹⁵.

De este modo la centralidad del yo se resuelve como la absolutez del ser de la conciencia y la relatividad de todo contenido de conciencia. Es decir, relatividad en cuanto que su estatuto es la manifestación a la conciencia, no en cuanto a una subjetivización de su contenido. La pura objetividad solo se da en el seno de la pura subjetividad.

3.- Recapitulación: el sentido de la intencionalidad en Husserl

En resumen, intencionalidad en Husserl nombra la característica fundamental de los actos de conciencia que permite una ciencia del conocimiento en un plano distinto al resto de saberes. La intencionalidad describe al sujeto de conocimiento como dirigido al objeto de conocimiento. Dicha dirección, que es en lo que consiste la intencionalidad, puede darse de muchos modos según el tipo de acto con el que el yo se dirija al objeto –percepción, juicio, decisión, imaginación...–.

Lo esencial del sujeto es ese referir a los objetos de conocimiento, de modo que no puede entenderse sino como tendiendo a ellos. El yo está radicalmente abierto a lo que es distinto de sí. La intencionalidad del acto mediante el cual el yo se dirige al objeto puede ser una intencionalidad vacía, es decir, que refiera al objeto pero sin que este esté manifiesto. Es la situación cognoscitiva descrita como trascendencia.

Sin embargo, el conocimiento solo está verdaderamente fundado cuando el objeto se da, esto es, cuando hay una intuición que cumple la significatividad del acto. Cuando está presente el objeto al que se refiere la intencionalidad. La intencionalidad no es la más que la salida al objeto en cuando dado en la intuición, siéndole indiferente la realidad de ese objeto. La intencionalidad es meramente intracognoscitiva. Es la relación del yo con los objetos a él dados. Y su estudio consiste en la descripción de las múltiples apariencias que adquiere el objeto en su manifestación y el modo en que el yo se correlaciona con ellas.

⁹⁵ *Ibidem*, § 41.

CAPÍTULO IV: Comparación del sentido de intencionalidad en Polo y Husserl

Las dos propuestas analizadas en este trabajo acerca del modo de entender la intencionalidad corresponden a contextos filosóficos distintos, pero unidos por la temática gnoseológica. Se habrán podido notar a lo largo de los capítulos anteriores las coincidencias en sus teorías del conocimiento en virtud del uso de la intencionalidad. La conexión no solo es conceptual, sino también histórica –como se vio en el capítulo I–; lo que explica que haya dos rasgos comunes: idealidad o irrealidad de lo intencional, y la remitencia. Se da, por tanto, la base común suficiente para realizar una comparación.

El presente capítulo se abre detallando estos aspectos comunes. En primer lugar, las consecuencias, para el conocimiento, de concebir la intencionalidad como irrealidad y remitencia. Es decir, cómo la intencionalidad lleva a la idea de objeto de conocimiento como objeto ideal. A continuación, se presenta la concepción dual del conocimiento como objeto y acto, y el papel clave de la intencionalidad en gnoseología.

Tras establecer los parecidos, se analizan las diferencias más significativas: lo intencional como acto o como objeto, la configuración de la dualidad objeto-acto como intencionalidad o como conmensuración y dos propuestas de la fenomenología rechazadas por Leonardo Polo: la introducción de un tercer elemento en la dualidad, el yo, y la despsicologización del conocimiento por parte de la fenomenología. Los dos primeros epígrafes de las diferencias se retomarán en el siguiente apartado, quedando los dos últimos como apuntes que podrían ser desarrollados en ulteriores trabajos.

Por último, el capítulo y el trabajo se cierran con una disertación que evalúa comparativamente la validez explicativa de las teorías de los dos autores. Para ello, se amplía el campo de consideración a la disciplina en la que se inserta la teoría de la intencionalidad: la teoría del conocimiento. Porque la apuesta por una versión u otra de la intencionalidad afecta a la explicación de cómo sea el conocimiento en su conjunto.

1.- Aspectos comunes de la gnoseología por el uso de la noción de intencionalidad

a) Carácter ideal del conocimiento

Edmund Husserl y Leonardo Polo coinciden en señalar que el conocimiento es un cierto tipo de actividad. Es decir, que conocer es un acto o acción llevada a cabo por un sujeto. Además, ambos entienden que esta actividad se distingue de las actividades físicas. Bien por el carácter intencional de los actos psíquicos propuesto por Franz Brentano, bien por la noción de acción inmanente de Aristóteles.

La separación respecto de lo físico es también una separación de lo ideal respecto de lo real. Husserl niega el carácter empírico de los objetos de conocimiento mediante la intencionalidad de los actos –separando lo puramente cognoscitivo de lo psicológico-empírico–. La actualidad operativa del conocer y la índole intencional de la forma conocida cumplen una función análoga en Polo. En ningún caso, el objeto conocido es estrictamente el objeto real. Para Husserl, esta separación adquiere además la forma de independencia de lo ideal frente a lo real al problematizar la trascendencia de la conciencia. Por eso, según Husserl, no hace falta recurrir al objeto real para explicar el conocimiento.

En cualquier caso, ambos autores están de acuerdo en que la idealidad exige una comprensión no cósmica. Aquello “con lo que” conocemos las cosas no es como las cosas. Y es gracias a esa diferencia que el conocimiento conoce. Para Polo este descubrimiento es el centro de sus reflexiones en gnoseología; para Husserl, una condición sin la que no puede darse la teoría del conocimiento como una disciplina con objeto propio.

En ambos autores, la idealidad aparece íntimamente ligada a la intencionalidad. Cabría decir que la idealidad se convierte con la intencionalidad. En Polo, la idealidad del objeto es su carácter remitente. Si el objeto fuera una cosa, no remitiría. En las realidades ónticas intencionales –la imagen del espejo, el retrato– lo remitente es lo no cósmico. La intencionalidad del acto, según Husserl, garantiza que su objeto no sea real en cuanto objeto de ese acto. Como se dijo en el capítulo dedicado a Husserl, es indiferente para el conocimiento que su objeto sea real, ideal, ficcional o haya dejado de existir. La verdad del conocimiento depende de que el objeto se dé en la intuición. Y

esos objetos dados en la intuición no son los objetos reales, son meramente los objetos en cuanto dados a la conciencia.

b) La dualidad de acto y objeto

Otro punto en común entre Leonardo Polo y Edmund Husserl es el carácter dual del conocimiento. Para los dos, conocer se estructura en dos términos: conocer-conocido, *noesis-noema*. Terminológicamente, la diferencia es prácticamente idiomática, puesto que el par *noesis-noema* se traduciría al castellano como conocer-conocido. Pero lo interesante no es la similitud verbal sino de concepción del conocimiento que subyace. Tanto para Husserl como para Polo ambas dimensiones son inseparables.

Además, cabe trazar una analogía entre objeto y *noema*, por una parte, y operación y *noesis*, por otra. Lo activo –operación, *noesis*– proviene del sujeto, bien como actualización de una potencia suya, bien como una forma en que el yo se dirige al objeto. El objeto es el contenido del conocimiento, lo que es verdadero o falso, lo que se manifiesta. El conocimiento no puede ser un objeto aislado porque el objeto siempre es acompañado –bien por la operación, bien por el “yo pienso”–. Pero tampoco es posible una actividad pura: al conocer siempre se conoce algo, la conciencia siempre es conciencia de algo. Ninguno de los dos filósofos acepta la idea moderna de que lo primero que se conoce es el pensar. El conocimiento no es primariamente una autoaclaración sino un volcarse –de un modo u otro– en lo conocido.

c) Importancia de la noción de intencionalidad en teoría del conocimiento

Tanto para Edmund Husserl como para Leonardo Polo la intencionalidad juega un papel central en teoría del conocimiento, hasta tal punto que casi puede reducirse a la ciencia que estudia los diversos tipos de intencionalidad. Ya se ha dicho que lo intencional es el ámbito propio del conocimiento para los dos filósofos y que recoge el carácter remitente del conocimiento. Por lo tanto, la intencionalidad es un concepto clave para explicar el estar de lo conocido en el conocimiento.

La centralidad de la intencionalidad en Polo está matizada por su dependencia de la operación. Al comienzo del *Curso de teoría del conocimiento*, habla de la

gnoseología como una teoría de las operaciones (y los objetos)⁹⁶. Lo más importante son las operaciones pero no pueden ser estudiadas sin atender a sus objetos, que es donde reside la intencionalidad para Polo. Por eso mismo, recorrer los diversos niveles de conocimiento es recorrer los diversos tipos de intencionalidad y explicarlos consiste, en parte, en decir cómo es su intencionalidad. Sin embargo, la centralidad de la intencionalidad no es absoluta porque la prioridad le corresponde al acto. De hecho, pueden concebirse actos cognoscitivos no intencionales: los hábitos.

En Husserl, la intencionalidad es central porque el conocimiento es intencionalidad: es la dirección del yo al objeto. El dirigirse es el acto. La intencionalidad, sin embargo, tiene un cierto carácter medial en cuanto que es lo que permite explicar la validez de los conocimientos –el verdadero problema de la fenomenología–. Como la intencionalidad se identifica con el acto, los niveles de conocimiento se explican exclusivamente por el tipo de intencionalidad.

La primera diferencia a analizar entre los planteamientos del fenomenólogo y del tomista es precisamente este estatuto de la intencionalidad –como acto o como objeto– que hace divergir las razones que apuntalan su importancia en gnoseología.

2.- Divergencias en los planteamientos sobre la intencionalidad

a) Lo intencional: el acto o el objeto

La primera diferencia que existe entre la concepción de intencionalidad de Husserl y de Polo es su atribución al acto o al objeto de conocimiento. De aquí derivan el resto de divergencias entre ambos planteamientos. Diferenciación, que además de conceptual, es la de la evolución de la noción desde el paradigma clásico –representado aquí por Leonardo Polo– al fenomenológico, que ha dominado el siglo XX. Ambos autores conciben el conocimiento dualmente. Uno piensa que lo intencional es el acto; otro, que lo intencional es el objeto.

Las características de la intencionalidad en ambos casos ya han sido descritas en los correspondientes capítulos. Baste aquí recordar las más relevantes. En ninguno el remitir es transitivo. El dirigirse a los objetos por parte del acto no es un proceso. El

⁹⁶ Cfr. Polo, L. op. cit., p. 13-25.

tender al objeto se da de una vez. Para Polo tampoco el referir del objeto implica tiempo. Si hay objeto, se ha tendido a la realidad.

Si lo intencional es el objeto, la intencionalidad es una forma. Si no, una actividad. ¿Y qué forma puede ser el objeto? Como se dijo en 2.2.c) “El carácter separado de la intencionalidad”, el objeto es la forma de la cosa conocida en un estado peculiar. Si la intención es un acto, es el dirigirse del yo al objeto conocido. La intencionalidad como objeto abre la puerta a la realidad. Es la explicación de cómo realidad y conocimiento se relacionan. No es una acción sino una actualización: la de la cognoscibilidad de la cosa real. Sin ello, no se entiende lo que se manifiesta en el objeto.

La captación del objeto en fenomenología se describe como el darse del objeto a la conciencia. Pero solo se permite hablar del objeto en tanto que manifestado. No se puede decir lo que manifiesta. No se explica en qué consiste el manifestar, la aparición, la donación de la cosa a la conciencia. Según el planteamiento clásico, la manifestación es la posesión de la forma de la cosa por el conocimiento. Pero si el objeto no remite a la realidad se cierra la puerta a entenderlo como la forma en el conocimiento.

El remitir de ambas intencionalidades se hace según un significar. En la filosofía clásica, lo que significa es el objeto. Para la fenomenología, lo que significa es lo mentado. Y significa el objeto. El acto intencional remite al objeto, presente o no, según un significarlo. En terminología husserliana, según un mentar. El mentar es el modo en que el acto tiende al objeto.

Desde el mentar se descubre otra diferencia. Si lo intencional es el objeto, la intencionalidad siempre alcanza aquello a que remite, precisamente porque el objeto es desrealizadamente aquello a que remite. El objeto mismo hace presente aquello a lo que se refiere. Sin embargo, si lo intencional es el acto, cabe la posibilidad de intencionalidades vacías: que el acto miente el objeto pero no lo “toque”. El acto puede significar pero no parecerse al objeto –¿cómo va a parecerse un acto a un objeto?–. Por tanto, no todos los actos hacen presente su objeto⁹⁷.

⁹⁷ “Es trascendente [...] todo conocimiento no evidente que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero no lo ve él mismo. En él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido”. Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, traducción de Miguel García Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 46.

b) La relación entre objeto y acto como conmensuración o como intencionalidad

Para la fenomenología la intencionalidad es la relación que el acto establece con el objeto de conocimiento. Una de las ideas capitales de esta corriente filosófica es la convicción de que los actos de conciencia son inseparables de los objetos sobre los que versan. Toda conciencia es “conciencia de”. El modo en que los actos están ligados a los objetos es la intencionalidad. Es decir, un acto de conciencia consiste en traer un objeto. Traerlo, ¿a dónde? A la subjetividad, ante el yo. Traerlo en tanto que pensado o manifestado.

Sin embargo, un acto de conciencia puede mentar un objeto sin traerlo, de modo que aquello a lo que se remite según intencionalidad es externo a lo intencional: la intencionalidad es salida hacia “fuera” –mentar no es necesariamente intuir–. Este fuera ya no es la apertura a la alteridad sino que el acto no alcanza su objeto porque no es dado en él. En consecuencia, hay actos intencionales intuitivos y actos cuya intención es vacía⁹⁸. Si lo intencional es el objeto, la exterioridad no puede ser más que alteridad porque el objeto no puede remitir vaciamente, puesto que es el darse de la cosa al conocimiento.

La intencionalidad como relación entre acto y objeto no asegura la correspondencia entre ambos. Puede haber conocimientos frustrados: las intenciones vacías que se dirigen a un objeto no manifestado en intuición.

Leonardo Polo ha caracterizado la relación entre operación y objeto como conmensuración. Según este planteamiento, el acto no es el tender al objeto sino el poseerlo. El actualizarlo, el formarlo ya y, por tanto, el tenerlo ya. La unión con el objeto es más íntima porque no puede fallar. El objeto siempre está “traído”. No puede haber más acto que objeto ni más objeto que acto. Para la fenomenología esto no es así porque puede haber más acto que objeto –intención vacía–.

c) El logicismo de Husserl y el conocimiento como vida

Si el acto y el objeto se conmensuran, la vida del cognoscente no se opone al conocer. Más bien, el conocimiento es la continuación de la vida, su perfeccionamiento.

⁹⁸ “Si veo que dos por dos es igual a cuatro y si lo digo en un juicio vagamente simbólico, miento ambas veces cosas iguales; pero mentar cosas iguales no quiere decir tener el mismo fenómeno. El contenido es cada vez diferente: en una, veo, y está dada a la vista la situación objetiva misma; en la otra, tengo una mención simbólica. En aquella tengo intuición; en esta, intención vacía”. *Ibídem*, p. 73.

La vida se caracteriza por una cierta inmanencia –la vida del viviente es su fin– y el conocimiento posee una inmanencia mayor: no solo es, sino que posee su fin estrictamente. El acto como operación es la culminación de la vida⁹⁹, sin que se ponga en peligro la idealidad del objeto. La intensificación de la vida en la operación garantiza la inmaterialidad e irrealidad del objeto: no es un acto cósmico.

Para Husserl, el conocimiento tiene que distinguirse no solo de lo físico sino también de lo psicológico –la vida interna del viviente–. Si no, el conocimiento cae en el ámbito de lo empírico y está sometido a las leyes de la naturaleza. El acto de conocimiento no puede ser en el mismo sentido un acto vivo –psicológico, empírico– y cognoscitivo. La intencionalidad, la reducción y el binomio *noesis-noema* permiten considerar el conocimiento al margen de las condiciones empíricas en cuyo seno se da, pero que no lo constituyen en absoluto como conocimiento. Lo cognoscitivo es la intencionalidad, el tender del yo al objeto. Ese tender se da en una vivencia psicológica que no es relevante para aclarar el conocimiento. Lo único recuperable de la vivencia es su configuración como tender, lo intencional, que en ningún caso es empírico.

d) El papel del sujeto en la intencionalidad

No se ha discutido todavía suficientemente la inclusión de un elemento por parte de la fenomenología que no aparece en el estudio clásico del conocimiento: el sujeto de conocimiento. Una de las precisiones que Leonardo Polo hace al comienzo de *Curso de teoría del conocimiento* es precisamente la exclusión del sujeto de esta disciplina.

No es propio de la teoría del conocimiento humano estudiar temáticamente o integrar en su programa como tema de estudio el sujeto. Siempre que se ha intentado hacerlo (y así han procedido muchos tratadistas) se ha incurrido en graves errores. La inclusión del sujeto cognoscente en la teoría del conocimiento humano es perturbadora. La razón de ello es fundamentalmente la siguiente: al sujeto humano se le hace intervenir como factor constituyente. Ahora bien, la tesis según la cual la subjetividad es constitutiva del conocer humano es rotundamente falsa y acarrea un grave inconveniente para establecer la noción de operación. El conocimiento es operativo y eso quiere decir que tiene un carácter suficiente en

⁹⁹ Cfr. Polo, L. op. cit., pp. 181-183.

cuanto que se ejerce. Si al sujeto lo consideramos constitutivo del conocer, el carácter operativo del conocer se pierde¹⁰⁰.

Para estudiar el conocimiento humano, basta con apelar a las operaciones y a sus objetos. No obstante, con el binomio *noesis-noema* Husserl introduce el yo como polo subjetivo de la intencionalidad.

El rayo de la atención se da como irradiando del yo puro y terminando en el objeto, dirigido hacia él o desviándose de él. El rayo no se separa del yo, *sino* que es y sigue siendo él un rayo del yo. [...] El yo, así nos expresamos también, 'vive' en tales actos. Este vivir no significa el ser de ninguna clase de 'contenidos' en una corriente de éstos, sino una multiplicidad de modos describibles de cómo el yo puro de ciertas vivencias intencionales que tienen el modo general del *cogito* vive en ellas como el 'ente libre' que él es¹⁰¹.

Es decir, el yo está implicado en los actos del conocimiento. Ni dichos actos se pueden entender al margen del yo, como un modo suyo; ni el yo puede entenderse abstractamente. El yo es en sus actos, en su tender a los objetos.

3.- Balance: La dificultad de la apertura a la realidad en la fenomenología

Leonardo Polo y Edmund Husserl coinciden en la importancia de la intencionalidad para explicar el conocimiento humano. Sin ella no se podría atender a su especial estatuto. Además, están de acuerdo en que se da un fenómeno de remisión, de apertura a la alteridad; aunque discrepen acerca de qué es lo que remite –el objeto o el acto– y, por tanto, acerca del sentido de la remisión –apertura a la realidad o relación del acto con el objeto–. De esta divergencia surge el resto. Otro aspecto común es la admisión del carácter dual del conocimiento: objeto y acto. Que en virtud de la intencionalidad entendida como acto, en Husserl se amplía para hacerse triádico: objeto-acto-yo.

Una diferencia, todavía no expuesta, entre ambos paradigmas, es la autonomía y orden de la teoría del conocimiento dentro de las disciplinas filosóficas. No se ha comentado porque escapa al tratamiento directo de la intencionalidad. Pero también porque es una cuestión que tiene que ver con la capacidad explicativa de cada

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹⁰¹ Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. cit., § 92.

propuesta. Era preferible reservar para el final esta discusión e incluirla al debatir la validez de las respuestas husserliana y poliana.

El tema del conocimiento era uno más de los que se ocupaba la filosofía clásica y ni siquiera mediante una disciplina específica. Fue abordado en consideraciones dispersas ligadas a la resolución de otros problemas, bien de metafísica, lógica, psicología o ética. El centro de la reflexión era el ser y desde él se ordenaban el resto de objetos del saber. En concreto, al conocimiento le correspondía una de las dimensiones o sentidos del ser: el ente veritativo, dependiente y secundario respecto de otros sentidos del ser como el ente categorial o el ente como acto.

Leonardo Polo recogió estas reflexiones agrupándolas en una disciplina coherente, pero que mantiene el carácter adyacente respecto de la metafísica. El conocimiento es un sentido secundario del ente. Además, según este paradigma, no hay un orden temporal en el desarrollo de las disciplinas. Aunque en determinados lugares Leonardo Polo indica el carácter propedéutico de la gnoseología respecto de la metafísica¹⁰², la exposición de la axiomática es imposible sin asumir nociones de la filosofía de la naturaleza, la psicología y la propia metafísica.

El proyecto filosófico de Husserl está marcado por la experiencia moderna. Con Descartes, la actitud crítica se convirtió en la más propiamente filosófica: la filosofía debe aspirar a ser un saber sin supuestos cuya solidez no dependa más que de lo establecido como verdadero por ella. No se trata de contradecir la tradición sino de no admitirla hasta que no haya sido validada por el método filosófico. La actitud crítica supone la sustitución de la metafísica por la gnoseología como filosofía primera. Lo principal es aclarar la validez del conocimiento. Además, debe resolverse antes –en sentido temporal– que el resto de problemas, porque ella ofrece el método y las condiciones de un genuino conocimiento filosófico¹⁰³.

En concreto, la fenomenología de Husserl intenta ser la recuperación de la filosofía como ciencia estricta tras el auge del positivismo cientifista en la segunda mitad del siglo XIX, en la convicción de que sin una explicación del conocimiento, todo saber humano –empezando por las ciencias– carece de justificación. No se puede tomar

¹⁰² Polo, L. op. cit., pp. 18-19.

¹⁰³ “Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia, a la que damos el nombre de metafísica, surge de la crítica del conocimiento natural”. Husserl, E. *La idea de la fenomenología*, trad. García Baró, p. 32.

el conocimiento como válido hasta que no se haya comprendido cómo es posible y, por tanto, no se haya comprendido que lo sea¹⁰⁴.

Al reflexionar sobre la naturaleza del conocimiento, Husserl encuentra un enigma: la trascendencia. Es decir, ¿cómo es posible que el conocimiento alcance lo que es externo a él?¹⁰⁵ Para resolverlo ha de limitarse a aquellos conocimientos cuyos objetos sean estrictamente inmanentes, es decir, en los que se intuya todo lo mentado¹⁰⁶. Nada externo al conocimiento puede ayudar a resolver este problema porque lo problemático es lo trascendente. Necesariamente, lo último –en cuanto fundante– para la fenomenología será la evidencia. Es decir, la manifestación del objeto de conocimiento a la conciencia¹⁰⁷.

No cabe ir más allá del “tener ante los ojos”, en que consiste la evidencia. Eso es lo que fundamenta el resto del conocimiento. La solución fenomenológica no solo es deudora de su planteamiento como ciencia, sino también de la noción de intencionalidad que emplea. El acto intencional es un acto incompleto sin intuición, sin la donación del objeto.

En virtud de esta dificultad, la fenomenología se concentra en el problema del cumplimiento de las menciones: puesto que hay intenciones que pueden ser vacías –pueden no tener objeto–, conocer en sentido estricto es que el polo objetivo de la intencionalidad esté “ante los ojos”. Es decir, que la intencionalidad alcance su objeto y que este confirme la verdad de lo mentado. La trascendencia que es problemática es la trascendencia de la intencionalidad cuando su objeto no es intuitivo: la intencionalidad apunta al vacío. El verdadero problema cuando lo intencional es el acto es la relación entre acto y objeto. Por eso, la solución es la aparición del objeto: la evidencia por la intuición.

¹⁰⁴ “Si yo no concibo cómo el conocimiento pueda alcanzar algo que le es trascendente, entonces tampoco sé si es posible”. *Ibidem*, p. 47. Además, pueden verse pp. 47-49.

¹⁰⁵ “Es trascendente [...] todo conocimiento no evidente que mienta o pone, sí, lo objetivo, pero no lo ve él mismo. En él vamos más allá de lo dado en cada caso en el verdadero sentido”. *Ibidem*, p. 46.

¹⁰⁶ “Ciertamente tiene todo fenómeno intelectual su referencia objetiva y –es esta una evidencia de esencias primordial– su contenido ingrediente como cúmulo de las partes no-independientes que lo componen como ingredientes; y, de otra parte, tiene su objeto intencional, un objeto que él mienta, según su índole esencial, como constituido de tal o cual modo. Si esta situación puede traerse realmente a la evidencia, esta evidencia tiene que enseñarnos todo lo necesario”. *Ibidem*, p. 88.

¹⁰⁷ “Lo fundamental es no pasar por alto que evidencia es esa conciencia que efectivamente ve, que capta su objeto mismo directa y adecuadamente; que evidencia no es otra cosa que el darse de una cosa misma adecuadamente”. *Ibidem*, p. 72.

Una vez que se tiene la intuición, se puede construir sobre ella todo el edificio del saber. Más bien, en la medida en que el saber está edificado ya sobre ella, está validado.

Sin embargo, la fenomenología no dice nada acerca de aquello que se manifiesta en la intuición. Las tesis que afirman la trascendencia de los objetos, es decir, que los afirman como reales, son siempre intencionalidades vacías. La única evidencia que se tiene de ellas es el captarlas como actos intencionales. Pero lo real como real no se manifiesta ante la conciencia porque si no, no sería trascendente al conocimiento.

Pero la manifestación no puede ser manifestación de sí misma. La manifestación es la manifestación de algo que no es la estricta manifestación. Sin embargo, no hay ninguna razón para reducir el ser a lo manifestado –que es lo que hace la fenomenología al afirmar el idealismo trascendental: todo ser es subjetividad: o el yo, ser absoluto, o los objetos por el entendidos e intuitos, seres relativos–. No es inconcebible que haya realidad no dada como objeto. La respuesta fenomenológica será que el único conocimiento claro para nosotros solo es el de la donación inmanente. Que la verdad –el ser intencional– es el horizonte de ser para el yo.

Sin embargo, hay una explicación que permite acceder a la realidad desde el ámbito mismo del conocimiento: la intencionalidad como objeto. El objeto intencional significa que no puede ser conocido si no es conocido en él la realidad a la que apunta –y que es externa a él–. Conocer el objeto –que es lo mismo que poseerlo o “tenerlo ante los ojos”–, si es intencional, no puede ser más que ser llevado por él a la realidad. O mejor, traer “ante los ojos” la cosa en el objeto. La intencionalidad del acto no puede ser este traer porque se dirige al objeto en tanto que conocido, no en tanto que real. En cambio, el objeto es el parecido de la cosa conocida. Es la forma conocida desrealizada. El “éxito” de la intencionalidad está asegurado porque lo externo es, de algún modo, inmanente a lo intencional.

La afirmación de que lo intencional es el acto permite a la fenomenología defender la especificidad del conocimiento frente a las consideraciones empiristas –aunque sea a costa de ignorar su carácter vital–. Pero deja a la fenomenología sin la herramienta para abrir el conocimiento a la realidad. Quizá la solución pasaría por

proponer una segunda intencionalidad atribuida al objeto intenido por el acto. No obstante, habría que determinar si tal solución es posible y coherente.

Sin embargo, la salida a la realidad está también mediada por la exigencia que impone Husserl a la fenomenología de explicar el conocimiento desde sí mismo. Pero esta idea depende de la tesis de que sin conocer cómo el conocimiento es posible no es posible afirmar que lo sea. No obstante, la filosofía no es una ciencia cuyo cometido sea justificar la realidad que conoce: bien sea la práctica científica, bien sean los comportamientos morales, bien sea el conocimiento cotidiano o cualquier otro. El fin de la filosofía es entender esos objetos, pero ese conocimiento no es el permiso de circulación sin el cual los objetos están en entredicho. Precisamente porque la ciencia, la acción moral y el conocimiento cotidiano han existido sin la reflexión filosófica. La filosofía es más bien una elevación y perfeccionamiento extrínseco a sus objetos que facilita una mayor conciencia de los principios que ya operaban en las realidades conocidas.

Bibliografía

- Aristóteles, *De anima*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos S.A., Madrid, 1978.
 - *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Editorial Gredos S.A.U., Madrid, 1994.
- Crespo Sesmero, Mariano, Edmund Husserl, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/husserl/Husserl.html>.
- Gabás, R. “Edmund Husserl”, *Historia de la filosofía III: Filosofía del siglo XX*, Actualización bibliográfica de Antoni Martínez Riu, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2011.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.
 - *Investigaciones lógicas*, traducción de J. Gaos y M. García Morente, Revista de Occidente, Madrid, 1985.
 - *La idea de la fenomenología*, traducción de Jesús Adrián Escudero, Herder Editorial S.L., Barcelona, 2011 y traducción de Miguel García Baró, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
 - *Meditaciones cartesianas*, 2a ed. aum. y rev., Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Mohanty, J. N. “Intentionality”, en Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (eds.), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- Moya, P. *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate*, Cuadernos de Anuario Filosófico nº105, Pamplona, 2000.
- Polo, L. *Curso de teoría del conocimiento I*, Ediciones Universidad de Navarra S.A., Barañáin, 1988.
- Sánchez-Migallón Granados, Sergio, Franz Brentano, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL:<http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/brentano/Brentano.html>.

– Sokolowski, R. *Introducción a la fenomenología*, Red Utopía y Jitanjáfora Morelia, Michoacán, 2012.

– Sorabji, R. “From Aristotle to Brentano: the development of the concept of intentionality”, en Henry Blumenthal and Howard Robinson, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Supplementary volume: *Aristotle and the later tradition*, Clarendon Press, Oxford, 1991.