

FERNANDO MONTERO MOLINER

**LAS PARADOJAS DE LA
INTENCIONALIDAD**

Separata de "Anuario del Departamento de Filosofía"
Universidad Autónoma de Madrid
Cursos 1986-87 y 1987-88

LAS PARADOJAS DE LA INTENCIONALIDAD

POR

FERNANDO MONTERO MOLINER

Cuando, hace unos días, el Profesor CARLOS PARIS me invitó a tomar parte en esta conmemoración del 50 aniversario de la muerte de HUSSERL, deferencia que le agradezco muy sinceramente, pensé que unas reflexiones sobre el problema de la *intencionalidad* podrían deparar la ocasión para evocar las líneas fundamentales de su sistema, centrándolas en un problema concreto y evitando la superficialidad o el esquematismo en que hubiera incurrido fatalmente si hubiera querido trazar ante Vds. algo así como una panorámica de su pensamiento.

Por otra parte, el examen de la intencionalidad me permitirá apuntar hacia dos aspectos de la fenomenología que me parecen importantes. En primer lugar, la índole "ancestral" de los problemas que ha pretendido aclarar. Al tratar de la intencionalidad tendré que aludir a teorías de tiempos pasados que han constituído precedentes *avant la lettre* de lo que se llama hoy "fenomenología". Se trata de anticipos que realiza todo autor cuando, deliberadamente o no, ha tenido que fijar los fenómenos originarios de que han arrancado sus especulaciones. Pero, en segundo lugar, deberé hacer también referencia a las contribuciones que han prestado a la Fenomenología ciertos autores actuales, aunque estén alineados en otros sistemas. En concreto, valdría la pena que aclarase qué hay de fenomenológico en el libro de JOHN R. SEARLE *Intentionality*, publicado en 1983.

Y no me arredra al proponerlo el hecho de que en él no se mencione una sola vez a HUSSERL y, si no he contado mal, sólo un par de veces a BRENTANO y a MERLEAU-PONTY. No sé si tomar en serio el rumor que me ha llegado de que recientemente, en un Congreso de Filosofía efectuado aquí en Madrid, cuando alguien le preguntó por qué había omitido el nombre de HUSSERL en un libro dedicado a la *intencionalidad*, SEARLE contestó que no lo había leído ni pensaba hacerlo. Si es cierta, pienso que esa anécdota es una confirmación chirriante del “espléndido aislamiento” que marcó durante mucho tiempo a la política británica y que ahora afecta también a su filosofía. O un ejemplo alarmante de la afición de muchos pensadores a hacer de sus teorías piezas únicas de museo, irrepetibles. Por mi parte, prefiero buscar afinidades entre Fenomenología y otros sistemas filosóficos, tanto de tiempos pasados como actuales. Y en lo que concierne a estos últimos, me anima a hacerlo la presunción de que la Fenomenología constituye algo así como un talante filosófico característico de nuestro tiempo. Al menos, si se entiende por *Fenomenología* una renuncia a las construcciones especulativas que han pretendido calar hasta las dimensiones últimas y radicales de las cosas, las que trascienden su presencia inmediata. Es decir, la Fenomenología ha pretendido poner en claro los genuinos fenómenos con que se nos muestran los objetos o las actividades teóricas o prácticas que el hombre despliega. Ha pretendido ahuyentar los prejuicios que hemos heredado de la tradición filosófica y, partiendo de las construcciones culturales que el hombre ha realizado en la ciencia, en el arte, en la política, en la religión, etc., ha querido poner al descubierto los fenómenos que han suscitado esas creaciones o que han deparado los materiales objetivos sobre los que éstas se han elevado. Tal vez en todo ello haya pesado un cierto recelo ante la artificiosidad de las construcciones teóricas y prácticas realizadas por el hombre. O, al menos, una conciencia de que era necesario poner en claro el “suelo rocoso” sobre el que se alzan esas construcciones y que, en definitiva, les da una fundamentación. O una convicción de que era necesario ahuyentar los “mitos”, los fantasmas creados por la misma cultura filosófica en relación con lo que sea la mente y las actividades racionales que hacen posible todo ese enorme artificio que es el mundo civilizado en que vivimos. Pues bien, creo que esas mismas preocupaciones han sido compartidas por los analíticos del lenguaje, por los hermeneutas, por los neopositivistas y por los autores de la Escuela de Frankfurt. Por ello no siento ningún escrúpulo en acudir con frecuencia a las teorías de WITTGENSTEIN, AUSTIN, STRAWSON, SEARLE, GADAMER, HABERMAS, etc. Cuando creo que son asumibles por las que

se mueven en la trayectoria fenomenológica. Ciertamente, son autores que usan una terminología variada, que no coinciden siempre en los temas que desarrollan. Pero tampoco se puede hallar una uniformidad total entre los mismos fenomenólogos, entre los que se reconocen deudores de HUSSERL.

Me temo que estoy incurriendo en las generalizaciones que he querido evitar. Sin embargo, enlazando con estas pinceladas con que he pretendido situar la metodología fenomenológica, entrando ya en el problema de la *intencionalidad*, me animaría a decir que, con este término se ha pretendido fijar el rasgo esencial de la subjetividad humana, de la mente o de la conciencia que somos y que actúa en cualquier forma de conducta, teórica o práctica. Tiene que ver, por tanto, con un problema de rancio abolengo, que se puede rastrear en los momentos iniciales de la historia de la filosofía en que los pensadores se preguntaron por lo que fuese el *nous*, el *logos*, la *psyché* que nos constituye, pero que DESCARTES dramatizó al máximo, convirtiéndolo en el problema central de la filosofía. Pues, como es bien sabido, tuvo la convicción de que la *mente*, la *res cogitans* goza del privilegio de alcanzar una evidencia privilegiada, al menos cuando se conoce a sí misma como un *ego* cogitante. Y su certeza alcanzaba también, por supuesto, a sus *cogitationes*, a las *ideas* que constituían su contenido mental. *Fuera* quedaba el mundo de las cosas representadas por esas ideas, el mundo de la *res extensa*. Y también estaban *fuera* las otras mentes, las que sólo adivinamos bajo las capas y chambergos que desfilan bajo nuestras ventanas, con su carga de ideas encerradas en sus respectivas conciencias. Sólo Dios quedaba en parte *fuera* del *ego* (trascendiéndolo con su infinitud), pero en parte *dentro* de su mente (asistiéndole con la evidencia de su esencia divina). Y esta ambigüedad de la idea de Dios, en parte inmanente a la propia conciencia, en parte trascendente a la misma, animó a DESCARTES a utilizarla como "idea-puente", con la que pudiera romper la barrera de la "interioridad" del propio *ego*, garantizando la validez de las ideas convincentes, es decir, estrictamente racionales, que tengamos de las cosas *exteriores*.

Si me perdonan la simplicidad caricaturesca de este esbozo de la teoría cartesiana de la *subjetividad*, lo que quisiera destacar es que con ella montó el *mito* de la absoluta evidencia de lo que DESCARTES consideró como una *sustancia pensante*, la *res cogitans* que cada cual intuye como su *ego*, gracias a 4 *supuestos*: 1) El conocimiento fundamental y de máximo rigor es la *intuición intelectual*, que se obtiene "*a sola luce rationis*". 2) La evidencia de la *intuición* consiste en que es un conocimiento *claro* y *distinto*.

3) Pero, según se dice en el apartado 45 de la primera parte de los *Principia de prima philosophia*, la *distinción* significa que la idea *intuitiva* aparece “recortada” (*praecisa*) y “separada” (*sejuncta*) de cualquier otra de tal manera que no puede ser confundida con ella. Y 4), si las ideas corresponden a las cosas (“*a nosse ad esse consequentia valet*”, replicaba DESCARTES a las objeciones del P. BOURDIN), ello quiere decir que las cosas pensadas con ideas *distintas* son también *distintas* de cualquier otra, no necesitan de ellas para ser pensadas ni para existir. Es decir, son *substancias*.

Pues bien, ¿qué mayor *distinción* que la que goza la idea de *ego cogitans*? La argumentación de la “duda metódica universal” parecía dejar en claro que el *ego* que se intuye a sí mismo como un sujeto pensante, se *distingue* de cualquier otra idea por su absoluta y primaria indubitabilidad. En cambio, de todo lo otro cabe dudar, aunque sea recurriendo a argumentos alambicados como aquel del “genio maligno” omnipotente, que podría engañarnos con motivo de las verdades ideales más convincentes. Y, si la idea de Dios, le va a la zaga en cuanto a evidencia, no deja de ~~pensar~~ ^{pensar} en su contra que es una idea “*contenida*” en la mente que se intuye como un *ego cogitans* y que, *velis nolis*, requiere una demostración, mientras que el *ego* es absolutamente intuitivo. Por tanto, esa *distinción* radical de que disfruta el *ego* garantiza, según DESCARTES, que es una *sustancia*, una *res cogitans*, pues a la suficiencia de su intelección ha de corresponderle la autonomía de su existencia. Pues “por *sustancia* no podemos entender otra cosa que aquella cosa que no necesita de ninguna otra para existir”, dice en el apartado 51 de la primera parte de los *Principia*. Y esa autonomía existencial, en el caso de la *res cogitans*, se acreditaba por la autonomía de su concepto, es decir, por su *distinción* frente a cualquier otra idea, en la medida en que no pudiera caer bajo ninguna forma de duda.

Con ello he querido destacar que el nacimiento de la teoría cartesiana del *ego cogitans*, es decir, de la subjetividad que posee un conocimiento evidente de sí misma cuando se aprehende como un *yo* sustancial, había acaecido desde el *supuesto* de que, por ser *intuitivas*, se podían *distinguir* radicalmente las actividades de la conciencia frente a sus objetos. Esa *distinción* entre la evidencia de las primeras y la índole dudosa de los segundos, había desembocado en la tesis de que aquélla, la conciencia que se manifiesta con las ideas, constituía una *cosa*, una *sustancia* pensante, *poseedora* de las ideas que fluían en su *intimidad*. Por tanto, *dentro* de esa *res cogitans* que se intuye como un *yo* estaban sus ideas. Y *fuera*, en el mundo

exterior, las cosas y las otras gentes, todo lo que no fuera el simple flujo de las ideas que cada sujeto *intuye* en su *interior*.

Es bien sabido que esta interpretación sustancialista de la *mente* ha despertado serios recelos en numerosos autores. Como Vds. saben SPINOZA la atacó desde el punto de vista de la inconsistencia que tenía una noción de "sustancia" que se escindía en dos grandes campos, el de lo material y lo espiritual y que, dentro de éste mismo, se multiplicaba en infinitas individualidades pensantes. KANT puso de manifiesto los "paralogismos", es decir, falsas argumentaciones en que incurrió DESCARTES cuando quiso probar la sustancialidad del alma a partir del puro "yo pienso", que sólo significa la unidad formal de la conciencia que enlaza todas las representaciones. WITTGENSTEIN subrayó la absoluta quiebra de la comunicación humana que se produciría si cada sujeto sólo fuese testigo de sus propias Ideas, las que pululan en el interior de su mente como si fueran escarabajos encerrados en una caja. Y GILBERT RYLE destacó la inconveniencia de aplicar la categoría "cosa" o "sustancia" ("*res*") a un supuesto fantasma mental, del que no tenemos más noticia ciertamente que la proporcionada por el significado de nuestro lenguaje o por los actos que realizamos "sabiendo qué" o "cómo" obramos. Pero lo que me alarma es que todas esas argumentaciones han mostrado cierta ineficacia en la medida en que no han podido evitar que el fantasma de la *mente* haya reaparecido una y otra vez, cuando ya parecía exorcizado para siempre. Como dice GILBERT RYLE, el "mentalismo cartesiano" ha sido una "doctrina oficial" (yo prefiero llamarla "solapada") que aparece incluso en autores que parecen serle hostiles. El mismo PLATON ya había atacado ese "interiorismo" mentalista rechazando en *Teetetos* la interpretación del alma como un palomar en el que revoloteasen las ideas como si fuesen palomas. Y, sin embargo, este anticipo poético de la "caja de escarabajos" de WITTGENSTEIN, avalado por el prestigio de PLATON, no impidió que la concepción de la mente, como una entidad cerrada en sí misma, radicalmente distinta de lo que queda en el *mundo exterior*, fuera de sus ideas, haya reaparecido en innumerables ocasiones. Si tengo tiempo, me gustaría volver sobre ello para explicar los motivos de ese reincidente sustancialismo de lo mental.

Pero antes quisiera esbozar la réplica husserliana, centrada en su teoría de la *intencionalidad*. Pues ésta significa que toda actividad mental, cualquier forma de conducta consciente, está esencialmente vinculada con los objetos que hace presentes. Es decir, es imposible desconectar una *vivencia*, una actividad de la conciencia (sea teórica o práctica) de su *objeto*.

La "intencionalidad" significa, por tanto, que la conciencia está radicalmente proyectada sobre sus objetos y que esa proyección constituye a la par la presencia del objeto y de la actividad que lo configura como tal. Por consiguiente, en su sentido primario la "intencionalidad" no equivale a "intención" o "propósito". Otra cosa es que los actos "intencionados" sean buenos ejemplos de la *intencionalidad*. Pero, en rigor, ésta caracteriza también los actos que realizamos de forma distraída, sin propósitos previos explicativos. Basta que sea una actitud o una forma de conducta que haga presente una situación objetiva o un objeto determinado para que se hable de su "intencionalidad". Lo que en este término prevalece es, por tanto, esa vinculación entre los actos conscientes y los objetos que con ellos se conoce. Poco importa que se trate de objetos percibidos o sólo pensados, clarividentes o confusos, persistentes o fugaces: En cualquier caso la presencia del objeto es solidaria de una actividad mental consciente. Por tanto, la correlación *intencional* es mutua: No hay objetos que no lo sean de una conciencia, como tampoco tiene sentido una conciencia que no consista en la presencia de un objeto.

Ahora bien, me interesa subrayar que la intencionalidad, tratada fenomenológicamente, se ajusta a un tratamiento estrictamente descriptivo tanto de la *conciencia* como de sus *objetos*. La Fenomenología no podía comprometerse con ninguna interpretación de los mismos que arrastrara consigo cualquier hipótesis o inferencia. Es decir, se había asignado la tarea de dilucidar los fenómenos primarios, lo que exhibe por sí mismo de modo inmediato. Por tanto, cualquier teoría genética o psicoanalítica, por ejemplo, concerniente a la mente, lo que mismo que toda explicación científica sobre la estructura atómica de los objetos materiales, por poner otro ejemplo, quedaba fuera de su tratamiento de lo mental o de lo objetivo. Y, en definitiva, los fenomenólogos han procurado en todo momento liberarse de los prejuicios o supuestos que, procedentes de la tradición filosófica o de cualquier otro hábito cultural, pudieran perturbar una estricta descripción de los fenómenos.

Esta cautela "descriptivista" decide la corrección de la teoría de la intencionalidad de BRENTANO que lleva a efecto HUSSERL. En efecto, aquél había restaurado el uso del término "intencional" en su *Psicología desde el punto de vista empírico*, con objeto de diferenciar los fenómenos "psíquicos" de los "físicos". Sólo los primeros estaban constituídos por la intencionalidad, por su vinculación con un objeto. Pero lo grave es que, al interpretar esa "vinculación", BRENTANO incurre en lo que GILBERT RYLE hubiera calificado aquel "cartesianismo" que ronda de continuo

por la historia de la filosofía, frecuentando incluso a pensadores que, por otra parte, tienen escasas afinidades con DESCARTES. En efecto, al explicar lo que fuese esa "intencionalidad" característica de lo psicológico, alude BRENTANO a la "inherencia" mental del objeto. Y la agrava diciendo que "todo fenómeno psíquico contiene en sí (*enthält...in sich*) algo así como su objeto". Sin contar con que se vean confirmadas por otros textos, estas expresiones son, cuanto menos, infortunadas. Hacen pensar que la mente sea un recipiente en cuyo *interior* se mueven los fenómenos psíquicos (como las palomas en el palomar metafórico de PLATON o los escarabajos en la caja de WITTGENSTEIN). De un modo u otro, ello resucita el fantasma de la privaticidad o interiorismo de los actos mentales, como si cada sujeto fuese el testigo excepcional de sus propias vivencias, encerradas en la cláusura de su intimidad anímica, sólo barruntadas o supuestas por los otros sujetos humanos.

Por ello HUSSERL corrige en la 5ª. de las *Investigaciones lógicas* (párrafo 11) la versión de la *intencionalidad* de BRENTANO: "Es en todo caso arriesgado y con frecuencia erróneo, hablar de que los objetos percibidos, fantaseados, juzgados, deseados, etc. en forma respectivamente perceptiva, representativa, etc. *entran en la conciencia*; o, a la inversa, de que *la conciencia (el yo) entra en relación con ellos* de este o de aquel modo y de que *son recibidos en la conciencia* de esta o aquella manera, etc.; y asimismo hablar de que las vivencias intencionales *contienen en sí algo como objeto*, etc". Es decir, se trata de metáforas que podrían ser inocentes si no se corriera el riesgo de conjurar con ellas el viejo fantasma de que la mente es una *cosa* concebida a semejanza de las materiales, en cuyo *interior* viviesen los actos de conciencia, de manera que sólo el sujeto que los poseyese pudiera intuirlos de modo inmediato. Y lo peor sería que, en ese supuesto, esas imágenes o ideas *interiores* a una mente serían el *medio* por el que ésta se representaría lo que acaece en el *mundo exterior*. Automáticamente éste quedaría convertido en una entidad remota, de difícil recuperación y de dudoso conocimiento. O, en el peor de los casos, se convertiría en un simulacro cuya existencia sería sólo la de su apariencia.

La *intencionalidad* significa, por consiguiente, que la presencia de la actividad mental, de las "vivencias" o de los fenómenos que podamos adjudicar al sujeto humano (tanto en su conducta teórica como práctica) se funde o confunde con la presencia de sus objetos. Insisto en que se trata de los objetos tal como se muestran, en su estricta fenomenidad, dejando fuera de juego (o colocando "entre paréntesis") toda pretensión de que posean una existencia absoluta, ajena a lo que de ellos se exhibe. Sólo se toma en

consideración, por tanto, los objetos *reducidos* a su estricta configuración como lo que se muestra en relación con las actividades conscientes que los han objetivado. Ahora bien, dentro de esa *reducción* a su presencia, los objetos o el mundo objetivo en su totalidad conservan todo el significado con que se exhiben. Es decir, retienen su valor "dóxico" (es decir, su validez como objetos reales, posibles, probables o necesarios, o que poseen dimensiones que trascienden su estricta presencia), sus estructuras empíricas y las inteligibles ("noemáticas", según el léxico husserliano), así como los valores que puedan traspasar su objetivación. Lo que se suprime reductivamente es sólo lo que pudiera referirse a dimensiones ocultas o entidades que sólo pudieran ser descubiertas por medio de inferencias o mediante el apoyo de cualquier tipo de hipótesis o cualquier presunción sobre el valor absoluto que pudiera tener algún objeto, que reclamara una existencia independiente de la conciencia que de él se tiene.

Pero lo que me importa ahora es que el análisis de la intencionalidad confiere a lo objetivo un claro privilegio dentro del tratamiento fenomenológico. El "idealismo" que se ha atribuido a la fenomenología de HUSSERL puede ser justo en la medida en que signifique una exaltación de las estructuras objetivas esenciales que pretendan valer *a priori*, es decir, universal y necesariamente. También puede ser entendido como una llamada de atención sobre la vinculación de todo objeto con la actividad de la conciencia que condiciona su objetivación. Pero en ningún caso se puede interpretar como una invitación a hacer de la conciencia una entidad prepotente que, por decirlo así, absorbiera toda objetividad e hiciera de los objetos meros "contenidos" mentales, que estuviesen constituidos por una extraña "sustancia" anímica, dentro de la cual se hicieran presentes. El lema "¡a las cosas mismas!", a que apeló HUSSERL, no sólo significó el rechazo de las especulaciones metafísicas, las inferencias o conjeturas de cualquier tipo, incluso las hipótesis que pueden ser rentables en los métodos de las ciencias experimentales, sino también cualquier interpretación de la subjetividad que pusiera la presencia de los actos mentales por delante de sus objetos, como si primeramente nos encontráramos con una trama de procesos conscientes, que poseyeran una consistencia propia, dentro de la cual se perfilaran los objetos. Por el contrario, éstos constituyen el auténtico "punto de partida" del análisis fenomenológico o, como dice en el párrafo 21 de las *Meditaciones cartesianas*, el "hilo conductor" (el *Leitfaden*) para el hallazgo y estudio de las actividades de conciencia que han condicionado su objetivación o que han cooperado a la misma.

Por consiguiente, el análisis de la intencionalidad, es decir, de la conexión entre la conciencia y sus objetos concede a éstos un protagonismo inicial. Otra cosa será que se otorgue a la conciencia una especial relevancia en la medida en que su actividad se manifieste también (como intentaré precisar más adelante) como decisiva en la constitución de los objetos. Pero, sea cual sea la importancia que tenga esa actividad constituyente de la conciencia, lo que hay que destacar es que primeramente lo que “da la cara”, lo que se ofrece como campo primero en el que se pueda realizar la exploración de la conciencia, es el espectáculo de los objetos que proporcionan el “hilo conductor” para la búsqueda de la subjetividad que les corresponde intencionalmente. Y es que, haciendo uso de un término utilizado por GILBERT RYLE, se puede decir que la conciencia o la subjetividad que con ella se manifiesta se caracteriza por su “esquivez” (*elusiveness*). O, utilizando ahora una fórmula de ZUBIRI, por su “evanescencia”. Se diría que la conciencia se consume en la presencia del objeto, se “desvanece” en beneficio de la objetividad de todo lo que constituye su mundo (real o ideal). La conciencia no aparece “al lado” de los objetos, como un especial *dato* que precediera a la aparición de éstos o que los acompañara haciendo ostentación de su preeminencia¹. Ni es algo así como una atmósfera envolvente que tuviera una consistencia propia adherida a la que poseyeran por sí los objetos. Creo que, en buena medida, esa *esquivez* o *evanescencia* de la subjetividad consciente justifica la insistencia con que SARTRE ha proclamado la *nihilidad* del “para-sí”, es decir, de la conciencia se sabe a sí misma a la par que se conciencia *del* “en-sí” de sus objetos, pero que en ningún caso posee la densidad óptica que con ellos se configura o se concreta. Y, con menos énfasis literario, esa *esquivez* está presente en toda la interpretación heideggeriana de la “proyección” de la existencia humana en su mundo. O en los textos del *Tractatus* de WITTGENSTEIN en que se reduce el “sujeto pensante” a la tenue función de ser un “límite del mundo”, a un “punto inextenso” coordinado con el mundo, pero “inexistente” en él.

Ahora bien, antes de pasar a otras facetas de la intencionalidad, que de alguna manera mitiguen esta (yo diría “alarmante”) *esquivez* de la *conciencia* o de la *subjetividad*, quisiera advertir que la vinculación intencional que ésta mantiene con sus objetos elimina la posibilidad de entenderla como una *cosa (res)* o *sustancia* pensante a la manera cartesiana. Lo que hasta aquí ha prevalecido (y que no pienso desmentir en el curso de mi ex-

1. No es *algo* que se perciba cuando se experimenta una sensación; No se *ve* el acto de ver, sino el color visto; ni se *oye* la audición, sino el ruido objetivo.

posición) ha sido una *fusión* entre la conciencia y sus objetos, como si fuese básicamente una y la misma su respectiva presencia. Sólo puedo hablar de mi memoria repasando cuáles son los objetos o las situaciones objetivas que recuerdo. Y sólo puedo considerar mis amores y odios hablando de las personas o cosas amadas y odiadas. O examinaré mis percepciones describiendo los objetos percibidos. En cualquier caso, no se puede apelar a una "intuición" que, como la invocada por DESCARTES, trazara entre la conciencia y sus objetos una *distinción* drástica entre ambos, como dos ámbitos de entidad nítidamente *recortados* o *separados*. Ni, por tanto, la conciencia puede ser considerada como una *cosa* que poseyera su propia consistencia, en tanto que la *distinción* de su presencia frente a lo objetivo fuese indicio de su autonomía sustancial como *res cogitans*. Ni siquiera se puede conseguir esa *distinción* mediante el argumento de que la conciencia está fuera de toda duda. Pues la *certeza* que se pueda tener sobre cualquier estado de conciencia desemboca, en definitiva, en los objetos que lo sean para esa conciencia. Lo que prevalece o manda es la vinculación intencional de cualquier actividad consciente con sus objetos. Por ejemplo, mi *certeza* de que *dudo* sobre la existencia de seres vivientes en el planeta Marte no confiere a esa *certeza* ninguna entidad que pueda *separar* o *recortar* (que pueda *distinguir* a la manera cartesiana) de la objetividad de la vida en Marte. Es una *certeza* adherida, por decirlo así, a esa improbable existencia de vivientes marcianos. Lo mismo que mi duda lo es *con respecto a* esa extraña vida, mi *certeza de que dudo* no me coloca ante una entidad (mi conciencia) que me sea posible poner *aparte de* la situación objetiva dudosa. Toda certeza o duda acaban por remitir a aquellos objetos *de que* se está cierto o dudoso². Y la certeza de que en cualquier caso se es *consciente* de algo no es un caso excepcional: Es una certeza que, por medio de esa conciencia de la que se está cierto, acaba por proyectarse en las situaciones objetivas de que se tiene conciencia. Estar *cierto* de una conciencia que sea *conciencia de nada* es un contrasentido palmario. Por el contrario, la certeza de que soy consciente de algo reclama ineludiblemente que haya *algo*

2: Frente a la teoría de FREGE de que en el "discurso indirecto" (*ungerade Rede*), en el que se expresan creencias, dudas, preguntas, etc. (y en el que cabría el argumento cartesiano de la "duda universal") no se hace referencia a los objetos, sino al sentido (pensamiento) de lo que decimos, prefiero la versión de AUSTIN de que los "actos réticos" (es decir, los que expresan ese "discurso indirecto", o sea, una pregunta, una duda, una certeza, etc.) tienen un sentido y una referencia que proyecta dicha actitud subjetiva sobre el objeto denotado por dicha referencia. (Cfr. FREGE *Ueber Sinn und Bedeutung*, p. 28 y AUSTIN *How To Do Things With Words*, pp. 93, 96 y 97.)

objetivo de que soy consciente. Y poco importa que ese *algo* pueda ser totalmente dudoso (como sugería DESCARTES) o que lo sea parcialmente. Aunque se admita que la conciencia sea lo único que es absolutamente cierto, por ello no queda *separada, recortada o distinguida* drásticamente de sus objetos. Siempre tiene una entidad adjetiva en relación con las situaciones objetivas correspondientes (sean de por sí dudosas o ciertas) y es inseparable de las mismas.

Por consiguiente, la escapatoria del sustancialismo mentalista cartesiano no depende fundamentalmente del rechazo de la duda metódica universal (que permitiera *distinguir* a la conciencia como lo único que escapase de ella)³. Aunque se admitiese la licitud de esa duda y la consiguiente evidencia absoluta de la subjetividad, ésta no podía quedar desligada de sus objetos intencionales. Sería siempre una conciencia radicalmente proyectada en sus situaciones objetivas, fundida con su presencia, sin la cual carecería totalmente de sentido. El rechazo de la teoría cartesiana de la *res cogitans* deriva del reconocimiento de la índole intencional de todo acto consciente, de su radical vinculación con sus objetos y, por tanto, de la imposibilidad de establecer entre la conciencia y sus correlatos objetivos la *distinción* que proponía DESCARTES y que hacía de ella una *res se-juncta atque praecisa*, recortada y separada de sus objetos.

Como ya he adelantado hace unos minutos, no deja de ser alarmante esa "esquivez" o "evanescencia" de la conciencia o de la subjetividad, que parece desintegrarla dejando tan sólo el residuo de unos espectáculos objetivos. Justificando el título de esta conferencia, constituye una situación *paradójica* pues choca frontalmente con el uso de todo el vocabulario que pone en juego la subjetividad en forma de pronombres personales. Y, aunque no se acepte de lleno la confianza que muchos analíticos del lenguaje ponen en la "sabiduría" propia de los lenguajes naturales, es incómodo reconocer que todo ese vocabulario que da cuenta de lo mental carece de sentido, si es que se niega toda legitimidad a la *distinción* entre la conciencia y sus objetos. Creo que cualquiera sentiría una comprensible irritación o, cuando menos, desconfianza, si se le dijera que los pronombres personales carecen de justificación cuando van unidos (como es frecuente) a verbos que expresan estados de conciencia y que, de un modo ostensible, involucran la subjetividad de quien los vive.

3. Ni se resuelve mediante el hallazgo de *certezas* que, por "sentido común" (MOORE) o por algún otro motivo lógico, estén fuera de toda duda.

Por ello me apresuro a advertir que, junto con el fantasma de la sustancia mental, lo que he discutido ha sido sólo la legitimidad de hacer de la *conciencia* algo de tal modo *distinto* de sus objetos que pudiese ser *separado* o *deslindado* de los mismos, sacrificando la vinculación intencional que funde su mutua presencia. Pero no he pretendido anular absolutamente la entidad de la conciencia, como si pudiese ser descrita *sólo* haciendo balance de sus objetos. Realmente es difícil admitir que significa exactamente lo mismo “el Sol es una estrella enana” y “*pienso* que el Sol es una estrella enana”. No es igual decir “hay un lápiz en la mesa” que “*veo* que hay un lápiz en la mesa”. Y peor sería quitar importancia al significado que tienen fórmulas como “*prometo* que vendré mañana” o “*yo* lo hice” (asumiendo una responsabilidad), en las que se pone en juego de modo relevante la subjetividad de quien habla y la conciencia que tiene de sus asertos. Y también me parece haber admitido de pasada que la conciencia puede ser *condicionante* o *determinante* de la constitución de los objetos, lo cual se avendría mal con su total evanescencia. Todo ello me hace temer que he exagerado al subrayar la índole intencional de la conciencia o su evanescencia, como si su proyección en los correspondientes objetos la anulara por completo en beneficio de la presencia de esos objetos. Por tanto, so pena de que aceptamos que el lenguaje de la subjetividad que hace uso de los pronombres personales y de los verbos que aluden a actitudes conscientes carecen de sentido, va a ser necesario que de alguna forma manteniendo lo fundamental de lo que hasta aquí se ha dicho sobre su intencionalidad, salvemos a la conciencia de un total evanescencia o esquivez que pudiera sugerir que su índole intencional nos deja ante la desnuda presencia de los objetos y nada más.

Y es que los apremios por desmontar la teoría cartesiana de la *res cogitans* me han hecho silenciar un aspecto esencial de la teoría husserliana de la conciencia. Se trata de la *actividad* que es propia de toda subjetividad. Y empleo la palabra “actividad” con la suficiente amplitud para acoger también las actitudes pasivas o receptoras. Pues también ellas tienen sentido en función de la *actividad*. En primer lugar, porque siempre registran una forma de *iniciativa*, todo lo relajada que se quiera: Mientras se descansa se *mantiene* un estado de laxitud que supone una *decisión* perseverante de no hacer nada; lo mismo que la espera *se realiza* dirigiendo la atención hacia un determinado campo objetivo. Pero, en segundo lugar, cualquier estado pasivo, cualquier forma de inactividad, sólo tienen sentido en tanto que se enmarcan en el dinamismo que es esencial a la conducta humana. El descanso es el contrapolo del trabajo, lo mismo que la espera

constituye el contrapunto de la búsqueda. Y, en definitiva, en su significado está presente esa iniciativa que sólo cesa radicalmente con la muerte, es decir, cuando se anula de modo absoluto la subjetividad o la conciencia.

Pero lo que me interesa destacar, en primer lugar, es que la actividad de la conciencia cae de lleno dentro del campo de la intuición fenomenológica defendida por HUSSERL. O sea que vale como un fenómeno originario. Es posible que la aceptación de esta tesis vaya unida a una eliminación de todas las especulaciones que han adornado a las teorías filosóficas que han dado cuenta también del dinamismo de la conciencia y que podrían ser confundidas con la intuición de la iniciativa que ahora se propone. Pues es manifiesto que la filosofía ha contado siempre con la actividad como una dimensión esencial del sujeto humano. Pero es también evidente que esa actividad quedó siempre incrustada en doctrinas que poseían un marcado talante especulativo o metafísico. Es decir, se apeló a formas de dinamismo mental cuya entidad era concebida a tenor de una supuesta estructura absoluta de la subjetividad. Por ejemplo, la teoría de LEIBNIZ de la actividad de la conciencia estaba condicionada por el supuesto de que el hombre es, en la raíz de su ser, una *mónada* de cuya *vis* primaria brotaban las ideas innatas que le permitían reflejar armónicamente la totalidad del universo de las otras *mónadas*. Por tanto, la dificultad de una fenomenología de la actividad de la conciencia estriba en buena medida en una depuración de esos prejuicios o presupuestos que la tradición filosófica ha inyectado en nuestra concepción de lo mental. Pero, si se logra esa liberación, lo que queda en pie es tan sólo la *intuición* de la actividad que se hace patente en cualquier forma de objetivación. Pues, en definitiva, no hace falta ningún otro recurso metodológico, ninguna forma de razonamiento o de elucubración para *intuir* la iniciativa que anima un enunciado o un discurso, la que pone en marcha una inspección ocular, la que dispara la fantasía o la que evoca un recuerdo, la que mantiene una reflexión teórica o realiza unos propósitos prácticos. Como es también intuitivo a todas luces el cansancio que adormece cualquiera de esas modalidades e iniciativa o es intuitiva la tensión de una espera.

Pero lo fundamental de todo ello es advertir que esa actividad que intuimos en cualquiera de nuestras formas de conducta mantiene la índole intencional que hasta aquí se ha atribuido a la subjetividad. Pues se trata, en rigor, de la actividad que se ejerce conscientemente, proyectada en unos campos objetivos. Con ello no pretendo descalificar otras formas de actividad que acontezcan en el subconsciente o que simplemente pasen desapercibidas por el sujeto que las realice. Sólo indico que, sea la que se quiera su

importancia (de la que no dudo, en principio) caen fuera del campo de la fenomenología. O, dicho de otra forma, no son un genuino fenómeno originario. Pues bien, la actividad que cada sujeto puede intuir en las formas de conducta conscientes comparte la índole intencional de la misma conciencia. Carece de sentido, en efecto, una actividad que se ejerza en un total vacío objetivo, sin contar con una situación en la que se despliegue, ni una corporeidad (también objetiva) que le sirva de vehículo. Y por ello su ritmo de actuación se acomoda a los cauces que esas situaciones y medios le facilitan. Asume sus regularidades y se ajusta a las resistencias o movimientos que en ellas encuentra. Es decir, se produce una simbiosis entre el movimiento de la propia iniciativa y el de los ámbitos objetivos en que se proyecta, entre los cuales se encuentra en primer plano el cuerpo del sujeto que actúa. La iniciativa de mi visión se funde con el movimiento de mis ojos y con el de un perro que corre, al que sigo con la vista. En cualquier caso, la intencionalidad de la actividad consciente significa que su iniciativa se proyecta sobre sus objetos, lo mismo que la reflexividad (el *saberse*) de la conciencia se fundía con la presencia de las cosas, constituyendo una única presencia que lo era sin solución de continuidad de la mente y de su modo. Si se salva esa tenue intuición de su iniciativa, de su tensión vital, se podría decir que la actividad intencional adolece de la misma evanescencia o esquivez que hasta aquí se ha atribuido a lo mental. Es decir, es *nada* si se prescinde de su pura acción proyectada en la actividad o pasividad de los objetos. Sin embargo, rehuyendo la tentación de atribuir a su *distinción* aquella tajante *separación* que era propia de la intuición cartesiana, es legítimo decir que intuimos la iniciativa de la conciencia distinguiéndola de las actividades de los objetos en que se proyecta y que forman su necesario campo de acción. Más aún, aunque sea muy de pasada, vale la pena advertir que en esa actividad radica el motivo fundamental por el que podemos distinguir la subjetividad de los diferentes individuos. Así, por ejemplo, mi comprensión del teorema de Pitágoras puede ser idéntica a la de otra persona que tenga igual formación matemática que yo; por tanto, lo único que hará "mío" el pensamiento con que lo evoco es la iniciativa con que he realizado su formulación, que puede seguir un ritmo y una tensión distinta de la de ese otro sujeto. Sean los que se quiera los elementos objetivos que se sumen a esa singularidad de la actividad mental, enriqueciendo su peculiaridad individual (y habría que colocar entre ellos primordialmente al cuerpo orgánico por el que fluye o desde el que se proyecta en su contorno), la individualidad de la iniciativa que cada sujeto pone en juego constituye el motivo fundamental de su singularidad humana.

Es posible que, a estas alturas, la *intencionalidad* siga pareciendo demasiado esquiva o evanescente, a pesar de que me haya esforzado por enriquecerla por medio de esa *actividad* o *iniciativa* que funciona en toda forma de conciencia teórica o práctica y que la proyecta en su mundo. Si es que la *intencionalidad* ha pretendido ser el rasgo decisivo de la subjetividad, se podría objetar que falla en esa pretensión en la medida en que no da cuenta de la *concreción* que ésta posee cuando cada sujeto se identifica con sus ideas, sus proyectos, sus esperanzas, sus preferencias y sus ocupaciones, es decir, con todas aquellas formas peculiares de actividad que le son propias y características.

Pues bien, voy a intentar salir al paso de esa posible (y sensata) objeción haciendo constar que hasta aquí sólo me he ocupado de lo que podría calificar como el *nivel fundamental de la intencionalidad*. Pero que la misma proyección de la actividad consciente en sus campos objetivos genera un *segundo nivel* en el que se considera el curso que sigue esa *actividad* o *iniciativa* cuando se desliza por los mismos objetos y situaciones que constituyen su mundo intencional. Por tanto, la que ahora voy a aludir es una intencionalidad que se despliega entre los mismos campos objetivos, en la medida en que la conciencia que ha decidido su objetividad transita de unos objetos a otros, canaliza por las relaciones que entre ellos existen. Se trata de una intencionalidad que supone la que hemos valorado como fundamental, la que constituye la conciencia objetivante. Pero que gana una saludable concreción en la medida en que registra la transición que se da entre objetos determinados. Es decir, lo que ahora está en juego ya no es sólo esa sutil conciencia, que parecía esfumarse o desvanecerse al ser la pura actividad consciente que incide en los objetos intencionales que con ella se hacen presentes y que posibilitan su presencia reflexiva. La irritante *esquivez* o *evanescencia* de aquella conciencia intencional, que se desvanecía en beneficio de los objetos que presenciaba, desaparece con esta segunda intencionalidad. Pues ésta es el flujo consciente que se desliza entre objetos bien perfilados, cuya misma textura objetiva suscita el movimiento intencional de la conciencia que transita entre ellos⁴. Un ejemplo podrá confirmarlo: Si advierto que voy a dar un golpe sobre la mesa, esa "advertencia" objetiva con mi enunciado dirigirá la atención de Vds. hacia el golpe que probablemente voy a dar; y, cuando éste suene objetivado en la mesa golpeada, su objetividad valdrá como realización de lo que antes ha-

4. En una palabra, es una intencionalidad que *va desde* unos hechos objetivos *hacia* otros.

bía sido avisado. Se podrá decir que ese "aviso" estaba intencionalmente dirigido hacia el golpe oído. Pero, lo mismo que antes dije con respecto a la intencionalidad fundamental, no es necesario que esta intencionalidad de segundo orden se efectúe en actos *intencionados* (como lo ha sido el golpe dado adrede, después del aviso): No hay ningún inconveniente en decir que el relámpago que nos sorprende apunta *intencionalmente* hacia el trueno que se supone que va a sonar o que efectivamente es oído. Como el Sol canicular que brilla en lo alto hace una referencia *intencional* al calor agobiante que nos abruma. En cualquiera de estos casos se dan los elementos decisivos para una *intencionalidad*: Se trata de *objetos conscientes* que dirigen la misma conciencia que los presencia *hacia* otras situaciones objetivas, cuya presencia estará determinada por aquella conciencia inicial. Es decir, aunque ahora se haya plasmado en unos objetos determinados, en definitiva hay una actividad consciente que, desde unos objetos se proyecta hacia otros. Y ello es lo esencial de la intencionalidad. Ciertamente ahora funciona desde unos objetos hacia otros, de manera tal que la presencia de unos y otros queda mutuamente condicionada. El relámpago condiciona la aparición del trueno, anticipándolo, a la vez que el trueno condiciona la presencia previa del relámpago, confirmándolo. Pero es legítimo decir que la objetivación del relámpago es intencional con respecto a la audición del trueno, pues lo condiciona como trueno producido por la chispa eléctrica. Como es también intencional la formulación de un enunciado ("el cielo está nublado"), cuya conciencia hablada es cumplida mediante una percepción de las nubes en el cielo; es decir, aquel enunciado se dirige *intencionalmente* hacia las nubes vistas, fundiendo su significación verbal con la presencia empírica de las nubes, condicionando por tanto su objetivación.

En resumen, si la *intencionalidad fundamental* era el nexo que hay entre la actividad consciente y los objetos, cuya presencia está condicionada por la primera, a la vez que se funden ambos en una única presencia, se podrá hablar (analógicamente, si se quiere) de una *intencionalidad de segundo grado* existente entre objetos determinados, cuya objetividad esté mutuamente condicionada según su peculiaridad, de forma tal que se funde en la objetividad de una situación compleja. Y, en definitiva, esta segunda intencionalidad constituye una derivación, en formas objetivas concretas, o una realización dentro de la misma trama objetiva, de la que, como actividad consciente, hacía posible cualquier objetividad al proyectarse en ella.

Pero esta trasposición de la intencionalidad a los planos objetivos, como tensión objetivante que se da en el interior de los mismos, se ve facili-

tada por el hecho de que en esos campos objetivos se presentan zonas o núcleos que gozan de un claro protagonismo como centros de expansión intencional, en tanto que en ellos se mueve a sus anchas la iniciativa consciente que es, en definitiva, el fundamento de la intencionalidad. Es decir, no hay que olvidar que ésta es primariamente la misma actividad consciente, proyectada hacia los objetos cuya presencia condiciona. Pues bien, si hay algún campo objetivo que depara más facilidades para el ejercicio de la actividad mental, está claro que ganará una especial relevancia como núcleo de la subjetividad que con ella se manifiesta. Y es también evidente que ese privilegio lo detentan el lenguaje y el cuerpo vivo que genera todo el sistema de conductas significativas. Pues no cabe duda de que, sea el que se quiera el alcance de la actividad intencional, aunque se dispare hasta las más lejanas galaxias, hasta la siempre problemática justicia social, hasta las más recónditas estructuras de la materia física, esa actividad opera desde un lenguaje o, lo que viene a ser igual, desde un cuerpo que percibe las cosas, que las manipula y que, en cualquier caso, crea un lenguaje significativo con su misma actuación corpórea o con los signos artificiales que la prolongan. Por supuesto, no estoy pretendiendo que el lenguaje o el cuerpo sean manifestación de la subjetividad porque sean la cara visible de unos supuestos pensamientos, ideas o imágenes que actuaran en un hipotético "interior" de la mente. Eso sería resucitar el fantasma de la *res cogitans*, de una conciencia vuelta hacia "dentro", encerrada en la cláusura de sus sustancialidad anímica. Es decir, un fantasma incompatible con la índole intencional de la subjetividad. En rigor, una fenomenología del lenguaje o de la corporeidad en que opera la actividad consciente sólo puede hacer constar que son *significativos* porque sus elementos verbales o sus gestos son *signos intencionales* de aquellas situaciones objetivas hacia las que apuntan o de aquellos otros signos que forman parte de su juego. La palabra "Sol" tiene significación porque su uso *lleva* hacia el resto de las palabras que forman el vocabulario que directa o indirectamente, en la misma oración en que aparece o como un horizonte lingüístico que la enmarca, se relaciona con ella. Y porque, a través de ese entramado de signos verbales, conduce hacia el disco brillante que luce en el cielo visible. Es decir, su *significación* consiste en el ejercicio de la actividad intencional que la hace *signo* de otros vocablos y de unas experiencias. Esa significación está constituida por la iniciativa intencional que hace de cualquier signo (verbal o natural) o de cualquier forma de conducta una situación objetiva dirigida hacia determinados hechos, objetos o formas de comportamiento. Evidentemente, cuando se trata de una significación verbal, la actividad intencio-

nal que la mueve funciona de acuerdo con las reglas sintácticas, las afinidades o discrepancias semánticas que tienen vigencia entre las palabras. En muchos casos son simples motivos empíricos los que deciden las reglas que dirigen la actividad intencional que hace de un vocablo o de un objeto un *signo*, es decir, que le confiere una significación al proyectarlo sobre determinadas situaciones o hechos. Si el término "Sol" posee una especial afinidad semántica con el término "cielo", haciendo posible decir que "el Sol luce en el cielo vespertino", es porque ambos términos hacen referencia a objetos que están mutuamente vinculados en la experiencia. En cambio, si la luz "verde" del semáforo es signo de paso libre de vehículos o peatones, ello obedece a un convenio entre las gentes que corretean por calles y carreteras. Es decir, la afinidad entre "verde" y "paso libre" depende de una regularidad semántica convencional. Asunto mucho más complejo es decidir si hay leyes sintácticas, que determinan la significación evitando el contrasentido y valen *a priori*, universal y necesariamente para todo sujeto parlante. Sin ánimo de entrar en polémicas que parecen ser interminables y, a pesar de que HUSSERL tomó partido en favor de ese *apriorismo* de los principios analíticos que regulan el lenguaje y deciden las líneas fundamentales de la objetividad hablada, me permitirán que rehuya esa discusión estimando que la cautela fenomenológica impide decidir sobre una *supuesta* vigencia universal y necesaria de las leyes sintácticas que regulan nuestro lenguaje. La opción *apriorista* me recuerda demasiado a las tesis que, *sub specie aeternitatis*, proclamaban los metafísicos de antaño, como para darle fácil acomodo en una indagación fenomenológica.

Ahora bien, una consideración de la índole intencional del lenguaje tenía que dar cuenta del cumplimiento de esa intencionalidad por medio de los elementos empíricos que den satisfacción a la significación verbal. Pues parece manifiesto que, cuando se trata de enunciados que hacen referencia a situaciones objetivas con pretensión de "realidad", su significación sólo queda satisfecha cuando se cumple con alguna forma de experiencia. Sin embargo, es un asunto que quedó maltrecho después de que los neopositivistas exagerasen la importancia de esa verificación empírica, hasta convertirla en criterio fundamental de la significación. Como tampoco fue afortunada la teoría de los *sense data* desarrollada por el neopositivismo anglosajón a partir de las aportaciones de GEORGE MOORE o BERTRAND RUSSELL. La consecuencia es que la filosofía del lenguaje de buen número de analíticos anglosajones se ha centrado obsesivamente en la consideración de los juegos de palabras y en sus reglas sintácticas, como si el hombre no fuera el habitante de un planeta material, cuya corporei-

dad se hace presente en formas complejas de experiencia que, no sólo ha sido constituida objetivamente por lo que de ella *se dice*, sino que colabora decisivamente en la significación del lenguaje que la manifiesta. Es decir, dando por bueno que esa significación depende en buena medida de la regularidad del lenguaje mismo en su despliegue sintáctico y de la avenencia entre las palabras, que las hace ser mutuamente significativas, no se puede pasar por alto el hecho de que el cumplimiento de los enunciados pone de manifiesto una regularidad empírica que casa con la que domina en la significación lingüística. Pues si ésta configura la objetividad hablada, sólo puede ser verificada cuando las estructuras empíricas hagan presentes los mismos objetos referidos por los enunciados. No se trata, por tanto, de la simple teoría de que "Fido" significa porque percibimos el objeto Fido, sino de indagar qué estructuras ofrece la experiencia de Fido o de cualquier hecho hablado para que se cumplan las objetividades que se manifiestan en cualquier enunciado. Bien entendido que se trata de estructuras que aparecen en la experiencia porque las aporta el mismo material empírico que en ella se da. Sin el reconocimiento de esa regularidad empírica habría que pensar que el lenguaje dispone de una capacidad omnímoda para configurar el mundo hablado y que los fenómenos sensibles son de tal suerte inoperantes que no hay por qué apelar a ellos como factor que contribuya al conocimiento de las cosas. En definitiva, volviendo a nuestro asunto, se trata de indagar cómo la intencionalidad del lenguaje, cuando funciona como una referencia a objetos empíricos, reclama que haya en la trama sensible de los mismos una constitución que, por ser congruente con la significación de las palabras, bien podría ser calificada como una "significación empírica" o, si se acepta una fórmula de HUSSERL, un "sentido impletivo" (es decir, "cumplidor" de aquella significación verbal).

Y, en efecto, desde las *Investigaciones lógicas*, HUSSERL ha estado insistiendo en que los procesos de identificación, por los que se identifican los objetos hablados con los que aparecen en la experiencia, exige que el material empírico que la llena posea una regularidad que constituya una *significación* propia de esa misma trama sensible. Es como si cada elemento de los que aparece en ésta fuese *signo* de los que en ella aparecen de forma regular. Lo mismo que los elementos expresivos del lenguaje son *significativos* porque remiten (señalan) a los que constituyen con ellos una oración y al conjunto del lenguaje de que forman parte, de acuerdo con una regularidad gramatical que condiciona la objetividad de lo hablado, cualquier elemento de un complejo empírico es signo o señal de los que con

él integran ese complejo o el resto del mundo fenoménico en virtud de su regularidad fenoménica.

Ciertamente, la búsqueda de esa *significación empírica* ha de tropezar con el obstáculo de que se ha de hallar prescindiendo de alguna manera del revestimiento verbal que impregna cualquier objeto de que tenemos conciencia. Y hay que contar con la eventualidad de que no nos sea posible liberarnos nunca por completo del condicionamiento del lenguaje, que forma como una atmósfera en la que vive nuestra conciencia de las cosas. La búsqueda de las estructuras empíricas y de su significación propia ha de partir, por tanto, de una experiencia configurada por el lenguaje que sobre ella se ha depositado y de cuya presencia no podemos ya prescindir. Sin embargo, contando con esa ineludible mediación, es posible distinguir qué hay en las cosas que haya sido constituido por el dinamismo del lenguaje y qué corresponde a lo que han aportado los mismos fenómenos empíricos. La distancia de un objeto puede ser expresada, por ejemplo, mediante metros o yardas, pero aparece con una *lejanía* visual que subyace a cualquiera de aquellas fórmulas y que no puede ser reducida a su estricto simbolismo métrico.

Por tanto, las dificultades que hagan imposible una absoluta depuración de los elementos empíricos de toda incrustación significativa procedente del lenguaje, no pueden anular el hecho de que lo sensible posea una trama regular que le confiere una significación propia, sin la cual no puede entrar en el juego de verificación que requiere la índole intencional de las expresiones verbales. Más aún, sin ese cumplimiento empírico, el dinamismo intencional que alienta en el lenguaje y que decide su referencia objetiva quedaría reducido a una vacía mención de hechos o estados de cosas carentes de peso objetivo. Por ello la obra póstuma de HUSSERL, *Experiencia y juicio*, posee una excepcional importancia, no sólo en el desarrollo de la investigación fenomenológica, sino en la historia de la filosofía occidental. A lo largo de su primera mitad, como preámbulo del estudio de las estructuras que el mundo objetivo gana gracias al dinamismo constituyente del juicio, es decir, del lenguaje que opera predicativamente, se despliega un denso panorama de las formas sensibles que posee la experiencia y que, por medio de su propia regularidad, generan la actividad intelectual que funciona en el juicio. Sea la riqueza que se quiera adjudicar al pensamiento geométrico o cronológico, por ejemplo, es necesario registrar en la misma constelación de los fenómenos empíricos una dispersión espacial o una sucesión temporal que, no sólo provoca el nacimiento de los cálculos espaciales o temporales, sino que coopera con ellos cumpliéndolo-

los empíricamente. Por consiguiente, la fenomenología de la experiencia, indagando la trama sensible que subyace a las construcciones teóricas que el hombre ha desplegado por medio del lenguaje, es la culminación de una intencionalidad que ha de contar, como desenlace de todo el juego intencional realizado en la conducta teórica o práctica, con el cumplimiento de la referencia que anima a toda forma de conciencia objetiva.

Y, como no creo que el revanchismo sea una actitud recomendable en asuntos filosóficos, debo advertir que la obra de SEARLE *Intencionalidad*, constituye una valiosa contribución al desarrollo de lo que he calificado como una "intencionalidad de segundo grado", es decir, la que se ejerce entre distintas formas de conducta o de actividad mental. Y que, dentro de este encuadre, tiene manifiesto interés su esfuerzo por incorporar los problemas habituales de la filosofía del lenguaje anglosajona al planteamiento de la relación que guardan entre sí aquellas formas de conducta verbal que se engranan en procesos sucesivos de cumplimiento. Es de lamentar, en cambio, que cuando en el Capítulo segundo se ocupa de "La intencionalidad de la percepción", omite el tratamiento de las estructuras que ofrece el material empírico y que le confieren esa "significación implemática" que hace posible, según HUSSERL, la *verificación o cumplimiento* de la intencionalidad de los actos verbales.

Pero, para dar fin a estas consideraciones sobre el problema de la intencionalidad, quisiera aludir muy brevemente a una segunda paradoja que se ha podido vislumbrar en el recorrido que hasta aquí he efectuado. Es decir, la paradoja que nos ha podido sorprender inicialmente es la que ofrece esa *esquivez o evanescencia* de la conciencia que, a pesar de su presunta inmediatez y evidencia, sólo puede ser aprehendida como la tenue actividad que mueve la presencia de los objetos intencionales y que requiere, por tanto, la comparecencia de esos objetos para poder saberse a sí misma, es decir, para ser conciencia reflexiva. Es una paradoja que, en cierta manera, sorteamos gracias a que esa actividad consciente se canaliza en el lenguaje y en el cuerpo humano que ella anima y que, por tanto, pasan por ser los representantes destacados de la subjetividad que, por medio de ellos, se hace consciente de sí misma y del mundo en que se proyecta.

Pero todo ello envuelve una segunda paradoja desde el momento en que ponemos en juego los *pronombres personales* para dar cuenta de esa subjetividad. Pues parece evidente que diciendo "yo", "tú", "él" o "ella" se está aludiendo directamente a esa subjetividad que se constituye a partir de la actividad que, teórica o prácticamente, realiza cada sujeto y que mueve la intencionalidad consciente de sus diversas formas de conducta. Pero

la paradoja surge cuando se considera que esos pronombres poseen una clara función referencial. Y, si se admite que la *referencia* consiste en una *determinación* del objeto de que se habla, cuanto menos es problemático que podamos *determinar* un cierto sujeto cuando la índole intencional de su conducta lo proyecta y dispersa por todo aquello que forma su mundo. Es, en definitiva, la paradoja que encierra la conocida tesis de WITTGENSTEIN "yo soy mi mundo" (*Tractatus*, 5. 63.)⁵. En efecto, parece claro que con el "yo" (como con cualquier otro pronombre personal) se está haciendo *referencia* a un sujeto concreto y determinado, que pretende distinguirse así de cualquier otro. Sin embargo, ¿cómo se puede realizar esa *determinación* o *distinción* cuando ese sujeto consiste fundamentalmente en una actividad consciente que se proyecta en *su mundo*? ¿No significa esa intencionalidad una dispersión que constituye la antítesis de toda auténtica *determinación*?

Pues bien, mucho me temo que en esta ocasión no dispongo de ningún paliativo para esta nueva paradoja. Si soy fiel a lo que hasta aquí he dicho sobre la intencionalidad (y por ahora no me arrepiento de ello), no me queda más remedio que admitir que el uso de los pronombres personales es paradójico. O, con otras palabras, apelando a la teoría de AUSTIN, *efectúan* una referencia *constituyendo* una individualidad del sujeto humano que no se compagina rigurosamente con la dispersión intencional de sus actos por todo aquello que forma *su mundo*. En definitiva, es una eficacia similar a la que tiene lugar cuando se bautiza un barco, se hace una promesa o se emite un fallo judicial. En cualquiera de estos casos se *constituye* un hecho que va tener validez en nuestro trato con las cosas, por el mero hecho de haber sido emitido mediante un enunciado de acuerdo con unas reglas convencionales admitidas por una comunidad. Pues bien, cuando decimos "yo", "tú", "él" o "ella", con la referencia que funciona en esos términos, *constituimos* la individualidad de esos sujetos, *como si* fuesen una entidad definida, determinada y distinta de todos los otros seres que forman su mundo. Y, sin embargo, la intencionalidad de sus actividades nos obliga a prescindir de esa distinción, incluyendo ese mundo en la intencionalidad que las caracteriza. Es decir, comprometiendo el mundo de cada sujeto en su propia entidad individual. Es cierto que la singularidad de la actividad que le constituye como motivo fundamental de su individualidad preste una cierta justificación a esa referencia de los pronombres

5. que viene a ser una reposición de la teoría aristotélica de que "el alma es, en cierta forma, todas las cosas" (*Perí psyjés*, III, 8, 431 b, 21).

personales. Pero se trata, en definitiva, de una actividad que carece de sentido si no se cuenta con el mundo en que se despliega y que queda incorporado a su mismo ejercicio.

Me temo que puede ser alarmante el reconocimiento de que el uso de los pronombres personales es paradójico. Pero, hay que advertir que no es ésta la primera vez que se pone en entredicho la fiabilidad que tienen como pieza fundamental de una reconstrucción filosófica de nuestra existencia. En todo caso, creo que la finalidad última de una indagación fenomenológica no tiene por qué ser poner de manifiesto un repertorio de esencias plenamente inteligibles. Hay que admitir la posibilidad de que con esas funciones o estructuras esenciales de la existencia humana, de nuestra conciencia de las cosas, queden al descubierto los problemas que, por serlo de modo radical, han constituido el acicate del pensamiento humano en todas sus modalidades y en todos los tiempos.