

*La función del noema en la constitución intencional del objeto*¹

I. EL PROBLEMA FENOMENOLÓGICO DE LA OBJETIVIDAD

Es bien conocido que los problemas fenomenológicos principales se refieren, por una parte, a la naturaleza de la subjetividad pura, y consiguientemente de la subjetividad liberada de los presupuestos no legitimados de la conciencia empírica y, por otra parte, a la constitución de la objetividad «en cuanto referida a su fuente objetiva»². De esta suerte, la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido de conocimiento entraña que el principio de la objetividad se relacione a su fuente en el ámbito subjetivo. Esto significa, por de pronto, que la fenomenología no es sólo el estudio de las formaciones inmanentes de la conciencia, sino también de la intencionalidad de tales formaciones y recíprocamente de la constitución de objetividades correspondientes a tales experiencias intencionales.

Esta doble vertiente de la temática fenomenológica supone ya una primera delimitación del problema gnoseológico implícito en toda fenomenología, en la medida en que las operaciones de la conciencia intencional sólo se consideran como tales en su pretensión de validez cuando logran explicitar una significación objetiva. Además de esto, se ha de mostrar cómo —en el caso de Husserl— toda significación objetiva se encuentra legitimada mediante un proceso constitutivo en el que se revela la toma de conciencia de carácter cognitivo, toda vez que se disocia, provisional o quizá definitiva-

1. Aquí sólo se tratarán algunos aspectos estructurales de la constitución noemática, sin que sea posible abordar temas tan importantes como la dimensión temporal de la constitución, la génesis pasiva, etc.

2. cf. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE. Madrid, 1985, § 86. En adelante se citará como *Ideas I*, con el parágrafo y la paginación española.

mente, la cuestión del ser del modo como aparecen las cosas y se hace de esta disociación tema de reflexión filosófica³.

Bajo este supuesto, el tratamiento fenomenológico de la objetividad arranca del reconocimiento de la intencionalidad como característica de la vida de la conciencia, lo que viene a suponer que la conciencia implica siempre la presentación de algo y que mediante tal presentación la conciencia relaciona un objeto a sí misma. Pero no es que la cuestión de la objetividad sea sólo un problema de intencionalidad, sino más bien que la coimplicación radical del sujeto con el objeto y viceversa está arraigada en el hecho de que la «conciencia» es experiencia que surge del polo subjetivo. Así que en tanto el sujeto es la fuente activadora de la situación cognoscitiva, «objeto» no significa cosa que existe en un universo dado independientemente de la conciencia. Un «objeto» para la conciencia perceptiva, por ejemplo, captado como existiendo realmente, tiene significado cognoscitivo precisamente por ser un objeto fenomenológico de esa índole en la conciencia intencional, en cuanto objeto al que tiende en un acto de conciencia perceptiva que mienta existencialmente⁴.

En este sentido, el problema de la objetividad es la otra cara del problema de la intencionalidad, en tanto que supone que la objetividad fenomenológica (a) lleva consigo la relación del «de» que se expresa en la formulación de que «toda conciencia es conciencia de “algo”», con el significado específico que Husserl adscribe a la conciencia⁵; (b) encierra también lo que significa dar carácter de *acto* a todos los procesos de la conciencia con pretensión cognoscitiva, procesos tan diversos como la presentación, el juicio o el deseo, y por último (c) queda asimismo afectado el tema de la objetividad por el modo en que se entienda la «referencia» al objeto.

Husserl configura su doctrina de la intencionalidad en el seno de la doctrina más completa de la estructura noético-noemática de la experiencia de la conciencia. El término «noesis» se refiere a los actos objetivantes

3. Husserl tiene en cuenta esta disociación desde su primera época. En *Über den Begriff der Zahl* define su método de trabajo como una reflexión no sobre los objetos, sino sobre los actos en los que los objetos mentados reciben significación. *Über den Begriff der Zahl*, 1887, p. 9.

4. El ejemplo de un objeto de percepción empírica que existe realmente es un caso paradigmático del tratamiento husserliano de la constitución de la experiencia (*Erfahrung*), en la que el objeto y el proceso de la conciencia no forman una unidad, por cuanto el objeto está fuera de la corriente de la conciencia del acto que lo conoce. En cambio, los objetos de percepción inmanente (*Erlebnisse*) pertenecen a la misma corriente de la conciencia en que se forman los actos objetivantes, lo cual es decisivo para su modo de darse.

5. «Conciencia es justamente conciencia “de” algo». Esto significa desde el punto de vista de la función que es “fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría», *Ideas I*, § 86, 207.

mientras que «noema» indica lo que es objetivado en esos actos. Tanto «noesis» como «noema» son conceptos fenomenológico-transcendentales que tienen operatividad y sentido en el ámbito de la conciencia pura, aunque —como ocurre frecuentemente con Husserl— el término «noema» reviste matices significativos diferentes en contextos distintos. Por lo demás, en el planteamiento epistemológico de Husserl se da una clara preeminencia del acto, o del aspecto noético, a pesar de la mayor minuciosidad con que se describe la estructura del noema. En una primera aproximación a dicha estructura noético-noemática, cabría decir que si todos los actos se refieren a un objeto, todos los objetos son constituidos por algún acto. Cualquier cosa que aparezca, aparece ante *mi* conciencia. Esta cosa, en cuanto significativa desde el punto de vista gnoseológico, depende de mi acto intencional, por lo cual un *objeto*, en su sentido noemático, es constituido por mi acto noético: la unidad e identidad de la cosa en cuanto fenómeno es tal en virtud del acto en cuestión. Se ha señalado reiteradamente ⁶ cómo esta preeminencia del aspecto noético se hace patente en dos argumentaciones fenomenológicas principales: por un lado, porque para analizar el acto hay que liberarse de la absorción del objeto en cuanto «dado» independientemente y verlo en conexión con el *telos* del acto, como su polo intencional. Por otro lado, porque la objetividad del objeto se define en términos del acto objetivante, con lo cual se establece una relación de dirección única desde el acto objetivante hacia el contenido objetivado, y en esta relación lo determinado es siempre el sentido de objeto.

La posición de Husserl revela su peculiaridad en la índole de la actividad objetivante y en el hecho de que el problema de la constitución está vinculado a la viabilidad de la reducción. En efecto, el carácter objetivante de los actos pasa a ser constitutivo a partir de *Ideas I*. Ya en las *Vorlesungen* del semestre de verano de 1907 el tema de la constitución se introduce en el contexto de una explicación teórica del significado de la fenomenología como un todo ⁷. Y el concepto de «constitución» aparece con sentido específicamente intencional en la citada obra de *Ideas I*, cuando queda justificada la necesidad de la reducción y la posibilidad de llevarla a cabo ⁸. Husserl sostiene que tras la reducción no hemos perdido la realidad, sino que la retenemos en cuanto constituida (cf. *Ideas I*, § 50, p. 115 s.), de suerte que no desaparece el mundo de la experiencia, sino que hay un cambio de valor. Es importante destacar este principio fenomenológico de que la realidad del mundo no desaparece, sino que tan sólo no «ejecutamos» la tesis de realidad y ello da razón de que se produzca tal cambio. Porque el resultado de la reducción es precisamente el *paso* de las objetividades del mundo real a

6. Cf., p. ej., H. Kuhn, «Concept of Horizon», en *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, ed. by M. Farber, Univ. of Buffalo, 1946.

7. *La idea de la fenomenología*, FCE Madrid, 1982. Quinta lección.

8. Cf. R. Solokowski, *The formation of Husserl's Concept of Constitution*, M. Nijhoff, The Hague, 1970, 118 s.

simples sentidos de objeto. Obviamente, los sentidos de objeto no están simplemente ahí, no son algo encontrado o reflejado en la conciencia, sino algo constituido mediante una serie de operaciones, que por principio no deben regirse por la lógica de la experiencia natural.

En este punto se alcanza la transcendentalidad propia de la fenomenología. Esto es, la fenomenología es filosofía transcendental por cuanto investiga las condiciones necesarias para la posibilidad de las experiencias intencionales. Con ello no nos salimos del programa básico de la filosofía husserliana como elucidación reflexiva y comprensión evidenciadora del pensar y del conocer en general, así como, correlativamente, de sus productos, los cuales se concretan en realizaciones o tomas de conciencia de carácter cognitivo. De este modo, la investigación de las condiciones para la posibilidad de experiencias intencionales pasa por la explicación del sentido de las vivencias, o lo que viene a ser lo mismo, por la realización cognitiva de la conciencia vivida. Husserl caracteriza esta tarea como «explicitación original de sentido, entendida radicalmente»⁹.

En principio, lo esencial para llevar a cabo dicha explicitación es que la conciencia sea capaz de estructurar los elementos de experiencia en presentaciones coherentes y dotadas de sentido, donde puedan distinguirse los objetos de conciencia unos de otros y de las experiencias en las que son dados. Es claro que para Husserl se trata de una posibilidad esencial a la conciencia intencional y no de una característica más entre otras. La conciencia estructura sus experiencias dotándolas de sentido y al hacer esto conecta sus experiencias de modo ordenado con otras experiencias actuales y posibles, insertándolas en patrones o en *síntesis* de experiencias actuales y posibles donde uno y el mismo objeto se presenta a la conciencia. En cuanto que la presentación de un objeto a la conciencia se produce en virtud de tal estructuración de experiencias, un objeto es «constituido» en la conciencia, presentado como tal cosa o la otra, mediante el sentido particular dado a la experiencia.

Por consiguiente, la constitución del sentido entraña la presentación intencional de un objeto, ya que el mero acto de tender hacia un objeto necesariamente supone una especie de modelación o configuración del mismo por la conciencia¹⁰. Este es, desde luego, un «concepto mínimo» de constitución, pero revela ya el carácter activo de la intencionalidad, puesto que «lo dado» a la conciencia pura excluye la connotación de pasividad propia de esta noción en la actitud natural. Que un objeto sea «dado», y,

9. *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 8. Sobre el concepto fenomenológico de «vivencia», cf. *Investigaciones Lógicas*, V. § 3, Alianza, Madrid, 1982, 479 s. En *Ideas I* Husserl expone detenidamente lo que implica la reflexión sobre la experiencia vivida, cf. §§ 77, 78, y *Meditaciones Cartesianas*, 15.

10. Cf. S. Cunningham, *Language and the Phenomenological Reductions of Edmund Husserl*. Nijhoff, The Hague 1976, 38 s.

por lo tanto, presentado intencionalmente a la conciencia, significa que tal objeto adquiere su concreción y unidad en la complejidad y multiplicidad de sus aspectos y modos de aparecer, únicamente en virtud de la actividad de un sujeto¹¹. En definitiva, las unidades de sentido presuponen una conciencia dadora de sentido, conciencia que a su vez no existe mediante un acto de dar sentido¹². Y puesto que las unidades de sentido son constituidas al menos de esta manera, constitución es la acción de la intencionalidad noética por la cual un objeto llega a definirse de manera evidente¹³ por su modo de aparecer con un sentido noemático particular.

Esta presentación general del sentido de la constitución tiene tan sólo un carácter introductorio, ya que el significado de la misma no se agota en la estructuración, ni tampoco queda correctamente definido por ella. En resumen, el cambio de valor de la experiencia natural que se abre paso a partir de la reducción no va a consistir solamente en una configuración o estructuración de experiencias vividas, por cuanto dicho cambio de valor ha de suponer, en definitiva, «la disolución del ser en la conciencia»¹⁴. En la intención de Husserl, esta formulación no ha de ser interpretada en un sentido metafísico, pues no se trata de acceder a un esquema interpretativo de lo que hay ni de construir un sistema de categorías de la realidad. Con todo, la cuestión es si, en lo que atañe a la constitución, las operaciones de la conciencia transcendental y los sentidos de objeto logrados pueden considerarse exclusivamente en un marco fenomenológico exento de connotaciones ontológicas. Así señala Ricoeur que es preciso distinguir los dos aspectos de la obra de Husserl: el que se refiere al método del «análisis intencional» y «la doctrina idealista» que interpreta este método, «los cuales son frecuentemente confundidos por su propio autor bajo el título ambiguo de constitución»¹⁵. A nuestro juicio, los análisis metodológicos van abriendo el camino de la opción ontológica explícitamente sostenida por Husserl¹⁶, desde la raíz misma de la unidad e interpenetración entre método y contenido

11. Sobre esto, cf. R. Bruzina, *Logos and Eidos*, The Hague, 1970, 64 s.

12. Escribe Ricoeur, comentando el parágrafo 55 de *Ideas I*: «Le paragraphe de conclusion met l'accent sur le côté positif de l'attitud transcendente... *Sinnegebung* et *Konstitution* sont rigoureusement synonymes. Le verbe *geben* souligne l'activité de la conscience absolue dans l'intuition même, qui reste intuition (cf. l'expression *gebende Anschauung*): toute l'originalité de la phénoménologie de Husserl est cette identité du "voir" et du "donner"». *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, 1950.

13. La cuestión de la evidencia forma parte de la autopresentación intencional. cf. *Formale u. Transzendente Logik*, § 59: «die intentionale Leistung der Selbstgebung», 141.

14. W. Biemel, *Introducción a La idea de la fenomenología*, e.c., p. 15.

15. P. Ricoeur, «Analyses et problèmes dans *Ideen II* de Husserl», *Revue de Métaphysique et Moral* 57 (1952), reimpr. en *A. l'école de la phénoménologie*, Paris, 1986, 87-140.

16. Cf., por ejemplo, *Meditaciones Cartesianas*, § 40.

que se da en todo verdadero filósofo. Ello no significa, por lo tanto, que las presuntas implicaciones ontológicas del análisis constitutivo deban ser valoradas negativamente. El objetivo de la fenomenología consiste en clarificar y dar razón de objetos de toda índole y en determinar su condición ontológica, por más que los términos ontológicos y sus referentes se consideren dentro de las restricciones de la reducción fenomenológica.

2. LA DETERMINACIÓN INTENCIONAL DE LOS ACTOS OBJETIVANTES

Las consideraciones anteriores permiten abordar el tema de la constitución en el ámbito transcendental de la conciencia pura, tal como es característico del pensamiento maduro de Husserl. Como se sabe, el concepto de constitución no es introducido sistemáticamente, sino que los problemas constitutivos van adquiriendo progresivamente mayor relevancia, de tal manera que, en una visión retrospectiva, el propio Husserl caracterizó su *Philosophie der Arithmetik* como una investigación fenomenológico-constitutiva tendente a hacer comprensibles las objetividades categoriales como producciones de actividades intencionales «constituyentes»¹⁷. Así se admite hoy comúnmente que la idea de constitución se encuentra prefigurada en esta primera obra¹⁸, al menos por el hecho de que el tratamiento de la definibilidad del concepto de número presupone tanto la actividad espontánea del sujeto, concretada en actos de enlace colectivo, como una sucesión temporal, que representa la dimensión fundamental de esos actos¹⁹.

Estos dos elementos, subjetividad y temporalidad, entran en juego constantemente en los diferentes análisis constitutivos que más tarde elabora Husserl de un modo explícito. Pero aquí no vamos a detenernos en la evolución de este concepto, sino que más bien se mencionarán tan sólo algunos aspectos de los problemas constitutivos, tomando como base la estructura noético-noemática de la experiencia vivida. Ello facilita el dejar de lado el punto de vista psicológico que a veces está presente en los análisis descriptivos anteriores a *Ideas I* a la vez que permite dar por supuesta y resuelta favorablemente la exigencia de la reducción.

A nuestro juicio, la concepción de la teoría de la intencionalidad a través de las nociones de «noesis» y «noema» es una versión madura y muy compleja de la doctrina del «contenido fenomenológico» de un acto expuesta en *Investigaciones Lógicas*. Si esta interpretación es plausible (cf., p. ej., *Ideas I*, § 129), algunas imprecisiones en la exposición husserliana de estos

17. Cf. *F.T.L.*, § 27 a), 76.

18. Cf. W. Biemel, «Las fases decisivas en el desarrollo de la filosofía de Husserl, en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumet*, Paidós, B. Aires, 1968, 35-67, 42.

19. cf. *Philosophie der Arithmetik*, Hua XII, 23, 28, 42.

conceptos pueden aclararse o complementarse con ayuda de ciertos pasajes de *Investigaciones Lógicas*. Este procedimiento resulta aceptable sobre todo si se tiene en cuenta que el análisis de la constitución nos retrotrae a la investigación de los actos de conciencia que hacen posible la presentación intencional de un objeto.

Según Husserl, el aspecto noético de un acto es lo que «aporta lo específico de la intencionalidad», puesto que su función fundamental en virtud de la cual su presencia en un acto hace de él una experiencia intencional es «el dar sentido» a una vivencia (*Ideas I*, § 85, 205). Y toda vivencia intencional tiene su «noema», su objeto intencional o su sentido objetivo, el cual es «la pieza fundamental de la intencionalidad» (o.c., § 90, 217). Husserl distingue «noesis» y «noema» como componentes o momentos de la vivencia (*Erlebnismomente*, o.c., § 88, § 97), siendo «noesis» el componente ingrediente (*reell*) y «noema» el no-ingrediente. Así, el lado noético de un acto es lo que «encontramos mediante un análisis de los ingredientes de la vivencia... preguntando por sus partes (*Stücke*), o por sus momentos no independientes que la integran como ingredientes» (o.c., § 88, 213). El aspecto ingrediente del acto y su correlato están relacionados entre sí por la posibilidad de que la vivencia como tal albergue un sentido. Ambos aspectos constituyen un complejo, poseen una estructura, que Husserl entiende como paralela, pues «no hay ningún componente noético sin un componente noemático que le corresponda específicamente» (o.c., § 93, 226). La correlación se establece en cuanto que al elemento dador de sentido le corresponde el sentido como componente fundamental o núcleo del «noema». Es bien conocido que hay otros componentes noemáticos, además del sentido, que son correlatos de componentes téticos de la «noesis», es decir, de aspectos «modales» de los actos intencionales.

El elemento ingrediente, entendido como «noesis» sólo puede analizarse desde una actitud fenomenológico transcendental (cf. *Ideas I*, § 86, § 88, mientras que en *Investigaciones Lógicas* se podía abordar mediante un análisis puramente descriptivo (cf. Inv. V, § 16). Por otra parte, en dicha obra el elemento ingrediente de un acto es una instanciación de la «esencia» o «especie» intencional del mismo, que Husserl identificaba con el contenido intencional. Pero las diferentes formulaciones fenomenológicas de *Investigaciones* y de *Ideas I* entrañan también modificaciones ontológicas importantes. Con el desarrollo de la teoría de la intencionalidad el papel fundamental de la «noesis» no es el de la ejemplificación de una esencia, sino justamente el dar sentido a una vivencia. Por ello se introduce, con la noción de «noema», la cuestión del sentido²⁰. Es éste el elemento principal del

20. Husserl opera con la distinción entre lo noético y lo noemático desde las lecciones de teoría del conocimiento correspondientes al semestre de invierno de 1906/7, publicadas en *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, Hua XXIV, Dordrecht, 1984. cf. II Abschnitt, «Noetik, Erkenntnistheorie und Phänomenologie».

contenido intencional del acto. Esto es, el «noema» es un «contenido» toda vez que la doctrina husserliana de la intencionalidad no descansa en los objetos, sino en los actos de conciencia tal como operan tras la reducción.

Merece la pena resaltar que el paso del objeto al contenido en el análisis de la intencionalidad forma parte del giro transcendental de la fenomenología de Husserl. Precisamente, es la distinción entre contenido y objeto lo que posibilita una explicación fenomenológica de la intencionalidad. Porque mientras todo lo concerniente al «objeto» de un acto queda afectado por la reducción transcendental, el «contenido» es en cambio lo que se revela tan sólo en una reflexión transcendental sobre el acto como experiencia pura. Más aún, es lo que confiere a la vivencia su carácter intencional, no siendo el contenido lo intencionado por ella ²¹. Además, el «noema» se llama «contenido» porque se encuentra entre los componentes de la vivencia. No se trata de una parte no-independiente, ni de una fase temporal, sino que está presente en la vivencia como correlato intencional del elemento principal ingrediente (noésis). Y, sobre todo, no es una entidad, sino fundamentalmente un sentido. Este es uno de los cambios en la manera de entender el contenido intencional desde el punto de vista ontológico en *Ideas I*: desaparece la idea de «especie» o «tipo» en favor de la de «correlato» y «sentido». Por otra parte, como elementos del contenido fenomenológico, «noésis» y «noema» no son lo intencionado en la vivencia ²²; la «noésis» no lo es, por ser ingrediente del acto, mientras que el objeto no es ingrediente (*Ideas I*, § 90, 218); el «noema» tampoco, aunque Husserl a veces parezca afirmarlo ²³. El objeto mentado o referido por la conciencia es lo que se nos «presenta» cuando llevamos a cabo la experiencia que se dirige a él. Pero el «noema» no es algo de lo que somos conscientes cuando tenemos una vivencia, sino el contenido que se revela como sentido objetivo mediante la reflexión transcendental sobre la propia vivencia como experiencia pura. Con otras palabras, la reflexión filosófica nos revela los rasgos transcendentales de la experiencia de la conciencia. Por eso afirma Husserl que la reflexión supone una «modificación de la conciencia» y que la tarea fenomenológica consiste en investigar sistemáticamente todo el conjunto de tales modificaciones (*Ideas I*, § 78, 176 s.).

21. En el contexto intelectual de Husserl, la distinción entre contenido y objeto se remonta a Bolzano. Pero fue sobre todo Twardowski quien desarrolló una interesante teoría de la representación con su distinción entre acto, contenido y objeto. Husserl comenzó a ocuparse de la noción de contenido en fecha muy temprana y en 1896 realizó una recensión de la obra de Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (Wien, 1894). cf. *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Hua XXII, The Hague, 1979, 349-356, e *Ideas I*, § 129.

22. Cuando se trata de hacer precisiones, distingo entre intencionar (*intendieren*) y mentar (*meinen*).

23. Por ejemplo, cuando lo describe como «lo percibido en cuanto tal», *Ideas I*, § 88, 214. Sin embargo, la ambigüedad desaparece en la explicación del § 89.

Siendo el «noema» un contenido que se determina como sentido objetivo, los sentidos de objeto son ante todo correlatos de **noesis** determinadas en virtud de la estructura poética-noemática de la experiencia vivida. Tales correlatos aparecen sobre la infraestructura de ciertos aspectos o perspectivas los cuales, poseyendo el carácter de «datos» son de suyo no intencionales. Esta **hylè** pre-dada que a primera vista se introduce como un factor extraño a la subjetividad trascendental va a plantearle a Husserl la exigencia de retrotraer el análisis constitutivo a niveles cada vez más profundos. Pero el punto de vista que interesa destacar aquí no se centra en la consideración aislada de estos «datos hiléticos», sino en el aspecto teleológico de su función, que tiende a hacer posible lo diseñado en los actos de mención intencional. Con ello descartamos en este momento el problema de la facticidad, problema demasiado importante para merecer tan sólo algunas consideraciones marginales. Con palabras de Husserl: «No nos interesan las facticidades de la conciencia y de sus procesos, pero sí los problemas esenciales aquí planteados» (*Ideas I*, § 135, 323). Es decir, los problemas funcionales concentran en sí determinados aspectos de los análisis constitutivos (cf. *Ideas I*, § 86 y § 97) y ello supone por de pronto que el principio de la objetividad no es el principio último, sino que puede resolverse en determinadas funciones de una unidad superior. Recuérdese a este respecto que Kant entiende por función «la unidad del acto de traer diversas representaciones bajo una representación común (*K.r.V.* A68).

El aspecto teleológico que está ya presente incluso en los «datos hiléticos materiales» revela al modo husserliano el carácter sintético de la tarea constitutiva. Así pues, los análisis noético-noemáticos deben describir las síntesis de toda conciencia, descubrir los actos de mención intencional y la multiplicidad de los apareceres correspondientes. La formulación de esta tarea viene a significar que las series de apareceres (**Erscheinungen**) reguladas y *necesariamente* inherentes a la unidad de algo que aparece: 1) pueden captarse teóricamente —a pesar de su infinitud—; 2) que son analizables y describibles en su peculiaridad *eidética* y 3) que puede hacerse evidente el efecto de la correlación entre lo determinado, que aparece como unidad, y las multiplicidades infinitas de apareceres, también determinadas (cf. *Ideas I*, § 150, 362).

A primera vista, parece que se trata de descubrir los pareceres de la cosa descriptivamente, pero en seguida se pone de manifiesto que lo que en realidad se pretende es legitimar la validez de las operaciones cognoscitivas. Así, la primera característica del concepto de constitución, en cualquiera de sus acepciones, es la de contener un elemento que hace de la consideración constitutiva un instrumento de justificación del resultado cognitivo de ciertas correlaciones de conocimiento. Más concretamente, desde el comienzo la tarea de la constitución entraña una selección de apareceres y actos, por cuanto las **noesis** y los contenidos de apareceres son ordenados a un sentido de objeto determinado, es decir, ejercen respecto de ese sentido la *función*

de determinarlo²⁴. Husserl sostiene que tal función determinante comprende no sólo *qué* elementos se presentan como cualidades del objeto, sino también *cómo* se presentan éstos, es decir, el modo en que son intencionados.

Consiguientemente, desde la perspectiva del análisis noético-noemático los sentidos de objeto son constituidos en tanto que resultan determinados de un cierto modo por los actos de mención intencional. Las funciones de «lo determinado» y «lo determinante» no son intercambiables puesto que, una vez efectuada la reducción, la referencia al mundo real no juega aquí ningún papel²⁵. Además, sólo cuando la determinación es satisfactoria puede hablarse de constitución, esto es, cuando se produce una significación objetiva. Cabe afirmar que se dejan de lado toda una serie de «actos fallidos» de la conciencia, en los cuales ésta no logra *realizar* la función transcendental de ser «conciencia de “algo”». A esto habría que añadir que la determinación no tiene lugar con arreglo a un patrón único. Para cada tipo general de objeto la conciencia articula sus experiencias según una actividad sintética diversificada, que va dando lugar a distintas modalidades y niveles de constitución.

3. EL SENTIDO NOEMÁTICO Y LA REFERENCIA OBJETIVA

Tenemos, por tanto, el aspecto de la *justificación* de la pretensión cognoscitiva de los actos de conciencia, así como el hecho de que la actividad de la conciencia en general se concreta en una actividad consciente diversificada, tanto con respecto a sus operaciones sintéticas como a sus resultados. Esto tiene que ver con la distinción entre la conciencia en general y los tipos específicos de actividad consciente en particular, así como con el supuesto de que las estructuras esenciales de la conciencia en general se corresponden con las estructuras que resultan ser esenciales para cualquier tipo de actividad consciente. Como es lógico, la diversidad de la actividad sintética está en consonancia con las funciones correlativas de los actos, en cuanto operaciones noéticas de la conciencia intencional. A esto hay que añadir que: a) dicha actividad sintética se concreta en cada caso en una «unidad de sentido» con validez intersubjetiva. Dicha unidad de sentido también supone: b) que el contenido noemático presenta una identidad, de suerte que sus posibles modificaciones conforman las múltiples características de una objetividad única. Y cabría decir, complementariamente, que c) es en virtud de

24. Cf. R. Ingarden, «El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva», en *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont, e.c.*, 217 ss., e *Ideas I*, § 108.

25. Cf. por ejemplo, A. Gurwitsch, *El campo de la conciencia*, Alianza, Madrid, 1979, 195 ss.

su orientación hacia una única objetividad como los diversos contenidos noemáticos constituyen una «unidad de sentido». Estos tres aspectos, la diversificación de la actividad sintética de la conciencia, la unidad e identidad de sentido en el resultado de dicha actividad y su validez intersubjetiva, van a ser considerados desde un análisis exclusivamente noemático de la constitución de los objetos.

Esto se apoya en el supuesto de que la relación de la conciencia a una objetividad radica en su aspecto noemático y esta relación se especifica siempre en una serie de determinaciones. En definitiva, el problema de la constitución desemboca en un estudio del noema, no ya como correlato de un acto de conciencia, sino en cuanto a su referencia objetiva. «El noema tiene de suyo una referencia objetiva, justo por medio de su “sentido” propio» (*Ideas I*, § 128, 307). En esto consiste la pretensión de que la conciencia se refiere ciertamente a un objeto y es, por otra parte, lo que Husserl entiende como relación entre razón y realidad (l.c.). Decir que el noema se refiere a un objeto equivale a sostener que cierto contenido noemático se despliega más allá de sí mismo hacia lo ontológico, independientemente de que el estatuto de lo ontológico haya quedado afectado por la reducción.

La cuestión de cómo el sentido de la conciencia «alcanza» al objeto es resuelta por Husserl mediante la distinción entre «contenido» y «objeto», ahora por lo que se refiere al noema tomado en sí mismo. «Como contenido tomamos el “sentido”, del que decimos que en él o mediante él se refiere la conciencia a un objeto como siendo el “suyo”». Lo cual se concreta del modo siguiente: “Todo noema tiene un “contenido”, es decir, su “sentido” y se refiere mediante él a “su” objeto» (*Ideas I*, § 129, 308). Estas afirmaciones, tan conocidas, son lo suficientemente importantes como para reclamar una explicitación de la teoría husserliana del noema dentro de un contexto amplio. Por de pronto, señalemos que la referencia de la conciencia a su objeto no nos remite de un modo general al aspecto noemático de la intencionalidad, sino que obliga a precisar un elemento noemático que se entiende como «objeto», el cual no es ya el núcleo del noema, sino el centro necesario del mismo y se caracteriza por la función que cumple en el tema de la referencia. Esta función, según veremos, consiste en servir de soporte de propiedades noemáticas que le son inherentes.

En *Ideen III*, Husserl caracteriza al noema en general como «nada más que la universalización de la idea de significado a todo el ámbito de los actos»²⁶. Esta observación se encuentra en el contexto de la distinción entre noema y esencia, considerando al noema bajo el aspecto de correlato de un acto particular de la conciencia²⁷. En ese contexto, es preciso evitar la equi-

26. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Drittes Buch. Hua V, The Hague, 1971, § 16, p. 89.

27. Esta distinción entre noema y esencia está presidida por la preocupación de aclarar las relaciones entre fenomenología y ontología. cf. cap. 3, § 13 ss.

paración entre noema y esencia, tanto desde el punto de vista de su contenido como de sus respectivos modos de aprehensión. En ningún caso el noema contiene la esencia de la cosa, si utilizamos esta expresión en un sentido ontológico fuerte. Esto es válido para la esfera de la percepción y también para la esfera del pensamiento significativo, es decir «lógico». Es sobre todo pertinente para distinguir entre pensar e intuir; entre aprehender un noema y aprehender (intuir) una esencia.

En cuanto correlato, la peculiaridad del modo de darse del noema consiste en que, siendo algo inseparable de la conciencia, sin embargo no es un componente real del acto (*Ideas I*, § 128, 306). Por otro lado, el correlato noemático puede caracterizarse, por ejemplo, como «lo percibido en cuanto tal» o como «el objeto entre comillas», en condición de distinguirlo netamente del objeto empírico de la naturaleza. «El árbol pura y simplemente puede arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc. Pero el sentido —el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia— no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades reales en sentido estricto» (o.c., § 89, 216). Husserl seguirá manteniendo esta tesis sobre el noema-correlato con distintas formulaciones, aunque limitándose casi siempre al noema perceptivo. En virtud de esta dependencia de la conciencia, al correlato noemático se le asigna una objetividad especial, afín a la de la conciencia misma (o.c., § 128, 306; cf. *Ideen III*, § 16, 73). Esto le permite distinguir entre la objetividad del juicio fenomenológico y la del juicio ontológico, así como establecer la posibilidad de una mediación entre una y otra clase de juicios mediante lo que él llama «el modo de consideración fenomenológico-ontológica» (*Ideen III*, § 16, 89), es decir, el que produce la conexión entre, p. ej., el noema de la intuición y la esencia de lo intuido. Lo que, en resumen, representa aquí esta distinción es que no podemos juzgar sobre *noemata* con categorías aplicables a los *onta*²⁸. Y, lo que es más importante, en el problema fenomenológico de la constitución no podemos introducir sin más juicios ontológicos sobre cosas en cuanto tales, ya que la tarea constitutiva se mueve en el nivel de las condiciones previas (**Vorbedingungen**, *Ideen III*, § 16, 86) —que son condiciones de posibilidad— a partir de las cuales se podrá plantear la aprehensión de la esencia de la cosa.

Por consiguiente, frente a la esencia óptica, el noema tiene la función de universalizar la idea de significado para toda actividad consciente. Esto es

28. «Si estamös en claro sobre estas relaciones, es patente que, a pesar de esas relaciones esenciales fenomenológicamente discernibles que se dan entre la aprehensión intuitiva del noema y de la aprehensión intuitiva de las esencias ópticas, en el caso de toda intuición (*Anschauung*) de los *onta* se produce, sin embargo, una alteración esencial de la posición predicativa si juzgamos ontológicamente sobre las esencias y sobre las particularidades esenciales como tales, en lugar de juzgar fenomenológicamente sobre el noema», *Ideen III*, § 16, p. 89, trad. M. C. Paredes.

consecuente con el supuesto de que en la esfera fenomenológica-transcendental se producen dos tipos de relaciones distintas: la que se da entre el noema y la significación y la que puede darse entre el noema y la esencia, sin que la primera relación presuponga necesariamente la segunda. Por lo demás, la esfera de los significados tiene un carácter universal respecto de los actos singulares y concretos de significar; pero ni el noema, ni el sentido equivalen sin más al significado lingüístico, como Husserl ha expuesto en diversas ocasiones (cf., p. ej., *Ideas I*, § 124). La universalización del significado expresa en general el carácter significativo de las experiencias de la conciencia y, en un sentido más específicamente fenomenológico, la identidad entre lo dado de un modo absoluto y lo mentado, identidad que no se encuentra dada previamente, sino que es resultado de la correalización del significado por medio de un acto de conciencia, e.d., de un constituirse.

Esto supuesto, la cuestión que se ha planteado recientemente sobre la índole del correlato noemático no puede resolverse sin más con una lectura cognitivista de Husserl, que a fin de cuentas reduce el noema a una entidad intensional abstracta, definitivamente enclaustrada en la estructura de la subjetividad²⁹. Porque los apareceres noemáticos no son representaciones inmanentes, sino modos de darse intuitivamente *el objeto mismo*. En sentido propio, el término «aparecer» se aplica al modo de darse la cosa física especial, la cual se exhibe en sí misma, pero en una determinada orientación de perspectiva y de proximidad-lejanía (*Ideas I*, § 42, *Krisis*, § 45³⁰). Así pues, la base de la correlación noesis-noema es el darse del objeto por sí mismo, con lo cual queda rebasada la esfera de la representación. Por lo demás, una de las implicaciones transcendentales de la reducción es la superación de la tensión entre el mundo y la representación. La noción de «ser-dado-por sí mismo», en cuanto distinta de la representación de la cosa en la conciencia percipiente, hace plausible que los apareceres sean *del objeto*, aunque este objeto, en cuanto «percibido», se constituya unitariamente en la continuidad del aparecer. Precisamente, la noción fenomenológica de «objeto percibido» descansa en una determinada relación según el esquema uno/múltiple sobre el que volveremos más adelante. Aquí se trata de la multiplicidad de los apareceres y la unidad de la cosa física.

29. Cf. H. K. Dreyfus, «Husserl's perceptual Noema» en *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, eds. H. Dreyfus/ H. Hall, London, 1982, 97-124; R. McIntyre, «Husserl and Frege», *The Journal of Philosophy*, LVXXXIV/10 (oct. 1987), 528-535. Ambos siguen la línea de interpretación dada por Føllesdal en 1969. cf. D. Føllesdal, «Husserl's Notion of Noema», *The Journal of Philosophy* 66 (1969), 680-687. Una revisión de esta tesis se encuentra en L. Langdorf, «The Noema as Intentional Entity. A critique of Føllesdal», *The Review of Metaphysics* 37 (1984), 757-784.

30. Trad. esp. de J. Muñoz/S. Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Madrid, 1990, 165 ss. Husserl destaca frecuentemente el carácter primordial del conocimiento perceptivo como conocimiento de un objeto presente. Por eso la percepción es «el proto-modus de la intuición» (*Urmodus der Anschauung*), *Crisis*, e.c., § 28, 110.

Teniendo en cuenta estas breves observaciones, la interpretación del noema perceptivo como algo referencialmente opaco, tal como sostiene Dreyfus, está en contradicción con los aspectos más fundamentales de la teoría husserliana de la percepción: «La percepción de cosas no representa algo no presente..., presenta, aprehende un ello mismo en su presencia en persona.» «Es, pues, un error de principio creer que la percepción ... no se acerca a la cosa misma» (*Ideas I*, § 43, pp. 99, 97). Con todo, la dificultad estriba en que la estructura noético-noemática de la conciencia presupone la reducción. Esto se ve claramente en el curso de teoría del conocimiento correspondiente al semestre de invierno de 1906/7, donde el noema aparece en conexión directa con la epojé fenomenológica, como correlato objetivo puro³¹. Así, en una percepción de cosa el objeto es también un fenómeno puro, en cuanto prescindimos de su realidad y lo tomamos tan sólo como la objetividad correlativa del acto de percepción³². Es decir, podemos considerar al noema con el objeto reducido, en cuanto que es el objeto dado intuitivamente y mentado en un acto reducido. Es, por lo tanto, un «fenómeno óptico»³³, que se distingue del objeto constituido como unidad en una multiplicidad de apareceres, los cuales también son fenómenos. Lo interesante es que el noema en cuanto objeto fenomenológicamente reducido puede interpretarse, por un lado, como fenómeno constituyente y, por otro, como «el objeto entre comillas» que se constituye unitariamente en una multiplicidad³⁴.

Para apreciar la conexión entre estas dos nociones de noema, el noema-correlato (el *cogitatum* de toda *cogitatio*) y el noema como objeto unitariamente constituido, hemos de partir de que el aparecer noemático es, en cuanto correlato, algo dependiente de la conciencia, que sin embargo remite más allá de sí mismo a la unidad del objeto. Es, por así decirlo, una autodonación incompleta del objeto que determina fenomenológicamente el ser real del objeto y lo justifica. El despliegue del contenido noemático se lleva a cabo mediante determinaciones de carácter ontológico-formal —por ej., cualidad, relación— y ontológico-material (cosa, figura). Esto supone que no se trata de componentes téticos, o modales, ni mucho menos de expresiones subjetivas, sino de componentes materiales y formales que delimitan un contenido objetivo, de tal manera que los componentes mismos pueden estar más o menos determinados en un acto puntual de conocimiento, pero la serie de componentes forma un conjunto cerrado (cf. *Ideas I*, § 132, p. 312).

Cuando Husserl trata la percepción como residuo fenomenológico suele

31. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, e.c., § 34 ss, 192 ss.

32. O.c., § 38, 232.

33. O.c., Beilage III, 411.

34. Cf. R. Bernet, «Husserls Begriff des Noema», *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, ws. A. Ijsseling, Dordrecht 1990, reimpr. en *Les études philosophiques*, Jan-Mars 1991, 79-100, 83 s.

acentuar —por las razones a las que antes se ha aludido— la *identidad* entre el objeto de la naturaleza percibido y sus propiedades, por un lado, y el noema con su sentido noemático y sus predicados o determinaciones, por otro. «El color del tronco del árbol, consciente puramente en cuanto percibido, es exactamente “el mismo” que aquel que antes de la reducción fenomenológica teníamos por el del árbol real...» (*Ideas I*, § 97, 236). Pero no es menos cierto que «este color» que pertenece al noema queda afectado por la puesta entre paréntesis que conlleva la reducción, y bajo este aspecto no sólo hay identidad, sino también *diferencia* entre el noema y el objeto de la naturaleza. En el primer aspecto tenemos una identidad experienciada, en el segundo, una diferencia ontológica: la del color real-natural y la del color noemático-trascendental³⁵.

Esta interpretación de la conexión entre noema y objeto permite entender algunos aspectos de la visión husserliana de la constitución y de su carácter operativo. El concepto de constitución viene exigido por el carácter relativo de la realidad con respecto a la conciencia, relatividad que, como veremos en seguida, se hace fenomenológicamente comprensible en el marco de dicha diferencia ontológica. Así, «todo el mundo espacio-temporal es... según su sentido, simplemente ser intencional y consecuentemente un ser que tiene el mero sentido de ser relativo y secundario de ser *para* la conciencia (o.c., § 49, 114). «La realidad, en sentido estricto, tanto de la cosa tomada individualmente como la del mundo... tiene la esencia de ser algo de lo que somos conscientes, algo que se presenta, algo que aparece (o.c., § 50, 115). Estos textos subrayan el poder aniquilador de la conciencia, con el correspondiente resultado de la desrealización del mundo y la disolución de la objetividad de las cosas. Se trata de la destrucción fenomenológica, uno de los aspectos de la «Meditación fundamental» de *Ideas I* no siempre suficientemente resaltados a pesar de que Heidegger lo aprovechara tan brillantemente. El camino ontológico de la reducción³⁶ no es sino la puesta a prueba del poder de aniquilación de la conciencia frente a la realidad absoluta del mundo, tal como la considera «el hombre ingenuo». Sobre esta destrucción del mundo de las cosas (**Vernichtung der Dingwelt**) la conciencia construye un orden trascendental en el que la consistencia absoluta de la cosa adquiere el significado fenomenológico esencial de ser «algo que se presenta, algo que aparece». Dicha construcción se lleva a cabo a través de un idealismo trascendental del noema que vuelve a poner de manifiesto, bajo otra luz, la vinculación constitutiva de la conciencia con el mundo. Esto viene a significar que la vía de la destrucción y de la re-construcción constitutiva opera sobre una inversión de los sentidos de ser que, sin embargo, no

35. Sobre este aspecto, cf. W. R. McKenna, *Husserl's Introductions to Phenomenology. Interpretation and Critique*. Nijhoff, The Hague, 1982, 60 ss.

36. Cf. I. Kern, «Die drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie E. Husserls», *Tijdschrift voor Philosophie* 24 (1962), 303-309, 304, 327 ss.

puede consolidarse. Lo que antes era primero —el ser absoluto del mundo de las cosas— pasa a ser secundario sólo para recibir la donación de sentido que se articula desde el polo de la conciencia en un contenido noemático.

Es así que el color del tronco del árbol, siendo exactamente «el mismo» que aquel que antes de la reducción teníamos por el del árbol real (cf. *Ideas I*, § 97, 236), es un objeto unitariamente constituido a través de sus apareceres. «Este color, puesto entre paréntesis, pertenece al noema) (I.c.) y por ende es algo dependiente de la conciencia. La diferencia ontológica entre el color del árbol real y el sentido noemático que hemos obtenido afecta también al hecho de que el noema concreto «este color», en cuanto contenido constituido, depende de la conciencia. Bajo este aspecto, la noción de noema expresa la dependencia de la cosa constituida con respecto a la conciencia constituyente. Pero ello no supone que la actividad de la conciencia en la tarea constitutiva haga desaparecer a los objetos de la naturaleza, ni siquiera desde un punto de vista fenomenológico. Es decir, se conserva la distinción entre la cosa constituida y su determinación como objeto de la naturaleza. El sentido de la re-construcción constitutiva entraña que la cosa sea constituida a través de la multiplicidad de sus apareceres, sin que por ello pueda ser considerada como un objeto de conciencia. En este caso la cosa es «resultado» de sus apareceres, pero no se identifica con ninguno de ellos. Es más bien *la unidad sintética* que se construye en la serie continua y regulada de aquéllos. Todo lo cual conlleva que, en virtud de la referencia objetiva del noema, la cosa *qua constituta* sea la estructura de una unidad noemática que cabe concebir en oposición a la multiplicidad de los apareceres noemáticos, según el esquema uno/múltiple que anteriormente se mencionó.

4. EL SIGNIFICADO INTERSUBJETIVO DEL OBJETO

Dicha estructura de unidad y multiplicidad rige todo el fluir de la conciencia noética y no sólo el desarrollo de cada acto particular. La referencia objetiva del noema es al mismo tiempo unidad de coordinación de otros actos de conciencia y de sus noemata. Todo noema es un polo de unidad para una multiplicidad de noemata subsidiarios, por ejemplo, los de las determinaciones objetivas de éstos. Pero también hay en el noema mismo una oposición unidad-multiplicidad en virtud de la cual una multiplicidad de sentidos se atribuye a un mismo objeto. La unidad es el objeto, el cual es también la condición de posibilidad para una combinación coherente de unidades de sentido. Esto quiere decir que la experiencia no consiste en una *sucesión* de sentidos, ni en una combinación cualquiera de ellos, sino en una multiplicidad que converge sintéticamente en el objeto.

Ello es debido a que la noesis objetiva el sentido noemático que ella constituye. El contenido noemático es depositado en el objeto como un sentido que realmente posee. No es simplemente que aparezcan estos o

aquellos contenidos noemáticos correlativos a los caracteres noéticos, sino que al ocurrir esto también se constituyen nuevos objetos ónticos para la conciencia. De lo anterior se desprende que la repetida afirmación: «Todo noema tiene un “contenido”, es decir, su “sentido”, y se refiere mediante él a su “objeto” (*Ideas I*, § 129, 308) tiene múltiples implicaciones. El sentido es un fragmento —o momento— del noema, en el cual cabe considerar la materia, o el contenido determinante, y la forma inmanente, o la cualidad. El sentido es además la medida del ser-conocido del objeto, esto es, el «objeto en el cómo de sus determinaciones» o en su modo de darse. Por eso no hay sentido sin una referencia objetiva en el noema.

Sentido y objeto están ligados al noema en cuanto que mediante el sentido se refiere la conciencia a un objeto como siendo el «suyo». Por lo tanto, gracias al sentido cumple el noema una función de mediación que sustenta y garantiza, por así decirlo, la referencia objetiva. Esto es válido sobre todo para el noema en cuanto correlato, pero no significa que aún bajo esta acepción el noema quede encerrado en la subjetividad trascendental³⁷, sino todo lo contrario. La mediación asegura que el noema alcanza su objeto. A nuestro modo de ver, las nociones de noema como significado idéntico y como objeto unitariamente constituido se legitiman por motivos distintos de la mediación. Cabe precisar, también, que si el sentido es un fragmento del noema, el correlato noemático no es el sentido, sino que lo tiene. A su vez, el sentido se refiere a ese elemento (*Moment*) íntimo del noema que funciona como soporte de propiedades o determinaciones y al que Husserl denomina *objeto puro* como punto de unidad o simple objeto noemático (cf. o.c., § 131, 313).

A la luz de estas precisiones, hemos de volver ahora a la distinción mencionada en el apartado anterior, entre la cosa constituida como unidad sintética de apareceres y el objeto de la naturaleza, con el fin de apreciar los límites de la objetivación noético-noemática. Porque aun cuando la noesis objetive el sentido noemático que ella constituye, esto no es suficiente para justificar que se trata de un objeto real, que estamos ante una relación entre conciencia y realidad. Cabe preguntarse, entonces —puesto que cuando hablamos de objetos solemos pensar en cosas del mundo— qué quiere decir *real* aplicado a objetos que sólo se dan a la conciencia mediante sentidos y otros componentes, y cuándo la identidad de la X o el objeto puro que es soporte de propiedades noemáticas es una identidad real y no meramente mentada.

Este problema requiere una solución trascendental, que va por una vía muy afín a la kantiana, ya que el planteamiento consiste en buscar las conexiones de conciencia que hacen necesario un objeto puro y simple, preci-

37. Así lo entiende Solokowski, dando a la función ideal de la mediación una consistencia material. cf. R. Solokowski, «Husserl and Frege», en *The Journal of Philosophy*, LVXXXIV/10 (oct. 1987), 521-528, 527.

samente como objeto real. El criterio es el de la donación adecuada de la cosa, es decir, que el objeto se dé de un modo completo. «En principio corresponde... a todo objeto “verdaderamente existente” la idea de una conciencia posible en el que el objeto mismo es aprehensible *originariamente* y además *en forma perfectamente adecuada*. A la inversa, cuando está garantizada esta posibilidad, es *eo ipso* el objeto verdaderamente existente» (o.c., § 142, 340). La adecuación se concibe de modo distinto según se trate de objetos de percepción inmanente o trascendente³⁸. Sólo los objetos inmanentes cumplen la condición de la donación adecuada, porque son ingredientes del proceso de la conciencia. Los objetos de percepción trascendente no forman parte integrante de dicho proceso y eso significa que nunca se nos dan adecuadamente. En el proceso finito de conocimiento tenemos una serie de perspectivas variables de la cosa y por mucho que amplíemos estas series siempre queda un margen de indeterminación, ya que a estos objetos les pertenece en principio un conjunto infinito de percepciones posibles.

Esta indeterminación se suple mediante un principio de la razón, según el cual si bien no es posible que el objeto se dé por completo, la razón prescribe una *idea* de donación completa como una determinación *a priori* de un continuo de apareceres. Este continuo se determina como un continuo infinito. De ello se sigue que lo dado en este principio de la razón es la «idea» de infinitud, pero no la infinitud misma. Ahora bien, Husserl sostiene que la intelección de que esta infinitud no pueda darse de hecho en un acto concreto de conocimiento no excluye, sino que exige, la donación transparente de la idea de infinitud, en la cual está diseñada la donación completa de la cosa (cf. o.c., § 143, 342 s.). Por lo tanto, allí donde el factor objetivo es deficiente, lo dado es una *idea* del mismo que sirve como «regla *a priori*» para las infinitudes correctamente ordenadas de experiencias inadecuadas (cf. o.c., § 144, 343). Es decir, se trata de una idea reguladora del continuo de apareceres, la cual no puede sin embargo ser realizada por ninguna multiplicidad finita de apareceres.

La idea de objeto prescribe una regla *a priori* para la completud de la serie, que es infinita y en principio indeterminable empíricamente. Lo que resulta claro es que hay principios *a priori* que gobiernan la constitución de los objetos, reglas que pueden discernir qué constitución noemática debe tener una determinada región de ser para ajustarse a una fenomenología de la razón.

Así pues, la constitución fenomenológica del objeto no es incompatible con la trascendencia de la cosa, sino que justamente la unidad sintética se constituye como un ente que trasciende a la conciencia. Es preciso tener presente que la opción ontológica de Husserl se articula en un idealismo trascendental del noema, en virtud del cual el ser objetivo se explica por el ser dado a la conciencia, a la vez que la cosa o el objeto verdaderamente

38. cf. Nota 4.

existente se determina como algo que no puede darse adecuada y completamente a la conciencia y, con todo, posee una «verdadera existencia» que se ofrece a la exploración de una pluralidad de sujetos.

En este sentido, mencionemos que en las distintas capas de la constitución trascendental de la cosa ocupa un lugar destacado el de la *cosa intersubjetivamente idéntica*. «Su constitución está referida a una abierta pluralidad de sujetos que se hallan en la relación de “inteligencia mutua”» (o.c., § 151, 363). Es aquí donde la unidad de sentido del contenido noemático pone verdaderamente de manifiesto su validez cognoscitiva. Esta validez es la que resulta refrendada por un conjunto de sujetos que no representan una multiplicidad inconexa, sino que se encuentran en una determinada relación de entendimiento. Lo que Husserl entiende por «mundo subjetivo», en este caso, es el correlato de una experiencia intersubjetiva, es decir, una experiencia que está mediada por el entendimiento mutuo que vincula a diversos sujetos a un mismo horizonte de comprensión. Sería sumamente complejo hacer ahora un análisis de la cosa intersubjetivamente idéntica bajo el aspecto de su proceso constitutivo. Pero conviene tener en cuenta que los municiosos planteamientos de Husserl en el plano del sujeto único tienen como objeto ulterior la formación de las capas constitutivas superiores, en las cuales las cosas se presentan como genuinamente objetivas, es decir, intersubjetivas.

Con otras palabras, la constitución del objeto como un polo de identidad no depende solamente de una síntesis de identificación de la conciencia, sino también del acuerdo de un grupo de sujetos. Este es el punto en el que la identidad de la cosa puede ser aprehendida en tanto que es compartida por quienes poseen experiencias que convergen en unos mismos patrones de inteligibilidad. Para ilustrar la nueva dimensión que se abre con el tema de la intersubjetividad, podemos destacar, p. ej., la conexión que aparece en el citado parágrafo de *Ideas I* entre un término epistemológico, «objetividad» y los términos sociológicos «empatía» (*Einfühlung*) y «entendimiento mutuo» (*Einverständnis*), conexión que se irá resaltando progresivamente con el paso del tiempo.

A medida que la filosofía de Husserl va adquiriendo mayor amplitud de miras, los términos aquí llamados «sociológicos» cobran un papel cada vez más decisivo, de suerte que los conceptos de «comunidad» y «mundo circundante», por ejemplo, son tan típicamente husserlianos como los de «ego trascendental», «noesis», «noema», etc. La misma noción de «ego trascendental» como testigo dinámico ante el que se despliega el panorama del mundo está abocado a la «necesaria comunización de su vida con la de los otros» (*Meditaciones Cartesianas*, § 58), la cual llega a ser explicitada al hilo de otras cuestiones fenomenológicas entre las que se encuentran la distinción entre un nivel de constitución primordial y otro de constitución secundaria, la elucidación de una auténtica metafísica, la aclaración del sentido y del origen de los conceptos de naturaleza, tiempo, cuerpo orgánico, cultura...

Explica Husserl que la fenomenología «excluye sólo toda metafísica ingenua que opere con absurdas cosas en sí, pero *no excluye la metafísica como tal...* El ser en sí primero, que precede y soporta toda objetividad mundana, es la intersubjetividad trascendental, la totalidad de las mónadas que se comunizan de diferentes formas»³⁹. Dicha comunización, es decir, la constitución de comunidades intesubjetivas, es tan necesaria que sin ella no sería realizable la idea de la fenomenología como una filosofía universal que no puede estar basada en el axioma cartesiano *ego cogito*, sino en una meditación universal sobre sí mismo —meditación primero subjetiva y luego intersubjetiva— a través de la cual se recupera el mundo que quedó neutralizado mediante la epojé.

Este doble plano, el subjetivo y el intersubjetivo, opera desde el comienzo en la explicación de los procesos elementales de la constitución de un objeto de conocimiento, porque si hemos de empezar con el análisis de la estructura y el dinamismo de un acto particular de conciencia para entender lo que significa hablar intencionalmente de «objetos», no es menos cierto que la identidad de un objeto cualquiera sólo tiene sentido en tanto que vale para una variedad de sujetos. Como hemos dicho, según Husserl desde la actitud fenomenológica, un objeto real del mundo es una idea infinita, una síntesis infinita ideal cuya realidad efectiva —lo mismo que la realidad del mundo— sólo llegará a esclarecerse con el descubierto de múltiples horizontes de experiencia. En primer lugar, la cosa ha de poder ser comprensible y explicitable para mí, porque el momento de la apropiación cognoscitiva es lo que posibilita en general la reflexión fenomenológica sobre lo vivenciado. Pero en última instancia, el pleno sentido individual, social y cultural del objeto constituido se da en la correspondencia entre el ámbito de la trascendencia de la cosa, que es infinitamente variado, y el acceso a la misma por parte de una comunidad intersubjetiva.

M.^a del Carmen PAREDES MARTÍN
(Univ. de Salamanca)

39. *Meditaciones Cartesianas*, Ed. Paulinas, Salamanca, 1987, trad. M. A. Presas, § 64, 233.