

La idea de intencionalidad en Husserl y Sartre

POR

EDUARDO BELLO

Aunque sobre fenomenología se ha escrito incluso acerca de sus paradojas y de sus mitos (1), resulta innegable, hoy día, el acuerdo unánime respecto a la función central que la teoría de la intencionalidad desempeña en la filosofía husserliana (2). A poner de relieve tal función ha contribuido indudablemente el trabajo de Sartre titulado: «Una idea fundamental de la fenomenología: la intencionalidad», publicado por primera vez en 1939 (3), es decir, un año después de la muerte del fundador de la fenomenología.

Ahora bien, una vez subrayado este juicio certero de Sartre —que luego se hace voz común—, nuestro propósito consiste en plantear e intentar resolver la siguiente cuestión: ¿interpreta correctamente Sartre la idea de intencionalidad husserliana, o más bien se limita a utilizar

(1) X. O. MONASTERIO, «Paradoxes et mithes de la phénoménologie», *Rev. de Mét. et Mor.*, 74 (1969), págs. 268-280.

(2) E. FINK, *Studien zur Phänomenologie (1930-1939)*, M. Nijhoff, 1966. (Tr. fr. *De la phénoménologie*, Minuit, París, 1974, pág. 242). M. NATANSON, *Edmund Husserl, Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston, 1973, págs. 84 y ss., sobre todo, pág. 93. L. LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, Edit. Sudamericana, BsAs, 1968, página 16. P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, Publicaciones Universidad de Granada, 1979, págs. 75 y ss. E. LEVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, París, 1974, págs. 21 y ss. D. SOUCHE-DAGHES, *Le développement de l'intentionnalité dans la phénoménologie husserlienne*, M. Nijhoff, La Haye, 1972.

(3) Escrito en Berlín (1933-1934), este breve artículo es publicado sucesivamente en *La Nouvelle Revue française*, 304 (1939), 129-131; *Situations I*, Gallimard, 1947; y como Apéndice V a *La transcendance de l'ego*, J. Vrin, París, 1965.

cierta acepción de este concepto fundamental de la fenomenología dentro de un nuevo espacio teórico, que es *su* filosofía? Si la pregunta puede parecer ingenua por el hecho mismo que acabamos de subrayar, creemos, no obstante, que una consideración atenta de la intención respectiva que anima las obras de Husserl y Sartre, así como de sus peculiares referencias teóricas —aun ateniéndonos solamente al primer Sartre—, nos descubre la importancia y el interés del problema planteado.

En la dilucidación de tal problema seguiremos los pasos siguientes: en primer lugar, analizaremos la idea de intencionalidad tal como la entiende Sartre; en segundo lugar, estudiaremos dicho concepto en la obra husserliana y, en tercer lugar, serán discutidas las cuestiones suscitadas por la confrontación de ambas posiciones.

I

Para Sartre, la intencionalidad constituye «la estructura esencial de toda conciencia» (4); lo que significa en términos husserlianos, retomados una y otra vez por Sartre, que *toda conciencia es conciencia de algo*. La nitidez de este planteamiento hace referencia explícita a dos problemas, al menos: a un problema epistemológico ante todo, y también a un problema ontológico.

1. Situándose en la perspectiva *epistemológica*, Sartre expone con entusiasmo su descubrimiento —el principio de la intencionalidad— como argumento definitivo contra el idealismo y el psicologismo: «Contra la filosofía digestiva del empirio-criticismo, del neo-kantismo, contra todo 'psicologismo', Husserl no se cansa de afirmar que no se pueden disolver las cosas en la conciencia» (5). Al expresarse así, Sartre no sólo se opone a Brunschvicg —como Husserl a Natorp y a Brentano—, sino que opta por una interpretación epistemológica que cuando menos hemos de calificar de realista. Y no se trata en el presente caso del realismo ingenuo que se transparenta en la explosión de su gozoso descubrimiento, sino del realismo husserliano expresado en el principio de «ir a las cosas mismas».

Toda conciencia es conciencia de algo no significa, para Sartre, que el «algo» es un simple contenido de la conciencia aun bajo la forma de «representación» —tal es la tesis psicologista—, ni siquiera un ingrediente de la conciencia asimilado por ella en el acto de conocer. La

(4) *L'imagination*, P.U.F., París, 1936 (8.ª ed. 1981), Tr. esp., Edit. Sudamericana, 1970, pág. 116.

(5) «Une idée fondamentale de la phénoménologie: l'intentionnalité», *Situations I*, págs. 29-30.

expresión «conciencia de algo» significa, al contrario, el *movimiento de transcendencia* de la conciencia a lo que no es ella misma o su *apertura fundamental* a lo otro, rompiendo la pura inmanencia. Tal es el sentido profundo del descubrimiento husserliano, que Sartre subraya no sólo explícitamente (6), sino que, además, nos lo explica recurriendo a imágenes tan significativas como la del estallido, la de la huida o la del torbellino que arroja fuera. Concretamente, sintetiza Sartre, «a esta necesidad de la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que sí, la llama Husserl 'intencionalidad'» (7).

Ahora bien, este planteamiento, tal como se acaba de esbozar, deja sin resolver al menos dos problemas. En primer lugar, el problema del posible transfondo kantiano de la posición husserliana en temas como el de la transcendencia, la función del yo o de la conciencia y, en general, en aquellas cuestiones en las que está en juego la epistemología. ¿Hay, en efecto, una evidente aproximación del proyecto husserliano con relación al apriorismo kantiano y a su búsqueda de las condiciones de posibilidad de la objetividad? ¿O más bien cabe hablar en términos de una radical divergencia? La interpretación de Sartre, rechazando la epistemología neo-kantiana precisamente desde los presupuestos de la fenomenología de Husserl, parece orientarnos más bien a la divergencia como respuesta. Sin embargo, hay que tener en cuenta que Husserl mismo no establece esa diferencia de una manera radical, ni siquiera en sus discusiones con Natorp (8).

Un segundo problema, más importante aún por lo que al propósito de estas páginas se refiere, hemos de señalar con suma atención. Sartre interpreta la intencionalidad como la propiedad de la conciencia de estar fuera de sí misma, subrayando esta «salida afuera» con todo el grafismo del más puro realismo: «La filosofía de la transcendencia —escribe— nos arroja en el ancho camino», fuera, «junto al árbol, en pleno polvo» (9). Más aún: recurre a Heidegger para acentuar, mediante la expresión «ser-en-el-mundo», la salida de la conciencia afuera e interpretar gráficamente la intencionalidad utilizando la imagen del esta-

(6) *Ibid.*, pág. 31.

(7) *Ibid.*, pág. 31.

(8) R. SCHERER, *La phénoménologie des «Recherches logiques» de Husserl*, P.U.F., París, 1967. Tr. esp. Edit. Gredos, 1969, págs. 272-274. Un estudio más profundo de la cuestión puede verse en E. FINK, «La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine (1933)», in *De la phénoménologie*, págs. 95-176.

(9) *Situations I*, pág. 30. Cfr. *L'imagination*, pág. 154 (tr. esp., pág. 123); donde el árbol es utilizado en un texto con sentido estrictamente fenomenológico, tomado de *Ideen*, pág. 184.

llido: «estallar-conciencia-en-el-mundo», dice Sartre (10). Tal interpretación es objeto, al menos, de dos objeciones.

Por una parte, se observa críticamente no tanto la idea de *apertura* de la conciencia, cuanto la idea de salida como «huida fuera de sí misma» o la acepción de intencionalidad como *In-der-Welt-sein* en el sentido de estar arrojados en el ancho camino; el argumento de Lévinas (11) al hacer esta observación es triple: 1) la intencionalidad husserliana, lejos de conducir a la conclusión de sentirnos únicamente arrojados y condenados a la mundaneidad, otorga el poder de distanciarse del mundo, es decir, de llevar a cabo la reducción fenomenológica, de ser libre; 2) por lo cual no es cierto —como sostiene Sartre en este artículo— que estemos inmediatamente en la ciudad, en el centro de la calle, en medio de las cosas, sobre todo si tenemos en cuenta que la intencionalidad husserliana es el fenómeno mismo del sentido, en tanto que no sólo la presencia en el mundo, sino que hasta el mismo concepto «mundo» es, ante todo, un cierto sentido de nuestro pensamiento; 3) finalmente, si el movimiento de la intención se concibe de acuerdo al modelo del sentido del pensamiento, el movimiento y el sentido no sólo es centrífugo sino también centrípeto, como cuando aprehende y comprende. Podríamos discutir una por una estas observaciones. No las dejamos ahora sino para volver sobre ellas más tarde. Podríamos añadir aún una cuarta observación, que da la clave de las otras tres y constituye en realidad la segunda objeción: Sartre en su estudio sobre la intencionalidad no se mueve sino en el espacio de la actitud natural husserliana (12); de ahí que la salida fuera sea un estar perceptivamente junto al árbol o un estar realmente —existencialmente— en pleno polvo, en medio de las amenazas; de ahí la ausencia de la ἐποχή que observa Lévinas; de ahí, en consecuencia, que no se haya planteado aún la posibilidad de la reflexión y del sentido.

No obstante la sensatez de ambas objeciones, quisiéramos salir al paso de algunos malentendidos. Uno de los equívocos frecuentes al referirse a la interpretación sartriana de la intencionalidad consiste en la tesis según la cual Sartre no supo salir de la actitud natural. Tal malentendido supone que sólo se ha leído de Sartre las cuatro páginas del artículo citado. Ni siquiera se elimina el equívoco cuando se hace referencia a otros trabajos de Sartre —*L'Imagination*, *La transcendance de l'Ego*, *L'imaginaire*, etc.—, sosteniendo, no obstante, que su interpretación de la intencionalidad no ha rebasado el nivel de la psicología des-

(10) *Situations I*, pág. 31.

(11) LEVINAS, *En découvrant...*, pág. 50.

(12) P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, pág. 57.

criptiva, ni ha alcanzado, por lo tanto, el nivel de la fenomenología trascendental. El malentendido, así matizado, persiste mientras no se supere el nivel superficial de la lectura de Sartre, como tendremos ocasión de comprobar en la tercera parte.

Otro de los equívocos al uso, cuando se cotejan dos posiciones filosóficas, consiste en cubrir de bienes una de ellas, mientras —he ahí el contraste— se hace de la otra el reducto de todos los males. En el caso presente, la idea sartriana de intencionalidad estaría plagada de limitaciones: además de las indicadas, no hay ninguna referencia en sus páginas al problema de la constitución del sentido, ni a la estructura noesis-noema, ni se hace la menor mención del análisis intencional y de los problemas en él implicados, etc., etc. Tal malentendido supone pasar por alto al menos dos aspectos de la aportación del texto de Sartre: el primero, significa comprender que la interpretación sartriana de la intencionalidad contiene ella misma una intención explícita, a saber, la de criticar, rechazar y combatir una determinada opción filosófica, la del idealismo; el segundo aspecto no es sino esa misma intención considerada positiva o constructivamente, esto es, en tanto que Sartre pretende esbozar su personal posición filosófica. De lo primero se ha dado cuenta Lévinas, cuando escribe: «Se tiene razón al ver en la intencionalidad una protesta contra el idealismo que quiere absorber las cosas en la conciencia. La intención apunta a un objeto exterior» (13). Pero no se ha detenido o no ha querido ver la intención sartriana —más preocupado Lévinas de la especificidad husserliana— de esbozar una nueva filosofía. Las líneas fundamentales de dicho diseño podrían determinarse del modo siguiente: por una parte, el proyecto de llevar a cabo una transformación en el campo epistemológico, es decir, salir del reducto idealista implica la exigencia de situarse, no «en no sé qué retiro» de la intimidad de la conciencia, sino más bien «fuera, en el mundo, entre los otros» (14); bajo otra perspectiva, el proyecto sartriano consiste en llevar a cabo una segunda transformación, a saber, la de poner de relieve en Francia que la epistemología no es el único modo mediante el cual se relaciona el hombre con las cosas, ni tal vez el de mayor importancia. El concepto de *relación intencional* precisamente permite describir otras maneras de descubrir el mundo: la manera o perspectiva ética, la perspectiva ontológica, etc. La intención sartriana no puede ser más explícita: «He hablado, en primer lugar, del conocimiento —escribe— para hacerme entender mejor: la filosofía francesa, que nos ha formado,

(13) LEVINAS, *ob. cit.*, pág. 50.

(14) *Situations I*, pág. 32.

no conocía más que la epistemología. Pero, para Husserl y los fenomenólogos, la conciencia que tenemos de las cosas no se limita a su conocimiento» (15). ¿Se limitó Sartre a tomar conciencia de la causa del pueblo cuando salió a la calle, en medio de las cosas, entre los otros, a vender «La cause du peuple»? La ontología que escribirá Varet o el problema moral que captó Jeanson en la obra de Sartre están desde ahora programados.

El problema ontológico, junto con el problema epistemológico eran las dos cuestiones que nos habíamos propuesto dilucidar, siguiendo a Sartre en su interpretación del principio husserliano de la intencionalidad, expresado en la fórmula «toda conciencia es conciencia de algo».

2. A nivel *ontológico*, el análisis que hace Sartre de dicho principio se convierte en su teoría de la conciencia, teoría que será la piedra angular de su filosofía. La *conciencia*, siguiendo su estructura intencional, es superación de sí misma, huida absoluta o movimiento en torbellino, es en cualquier caso «rechazo de ser sustancia» (16). Esta concepción supone por parte de Sartre un distanciamiento respecto de las teorías clásicas de la conciencia. Concretamente en *La transcendance de l'ego* discute con Kant y Husserl la tesis de que el Ego —en la forma de *Je* («yo pienso», «yo puro») — sea un principio formal en el seno de las *Erlebnisse* o vivencias intencionales. La discusión se convierte en rechazo absoluto de la tesis de un Ego —en la forma de *moi*— presente materialmente en la conciencia. El Ego no es un dato de la conciencia, sino un objeto de reflexión —objeto intencional, si se prefiere— que la conciencia se da, pero un objeto que es, como el Ego del otro, un ser del mundo; aunque evidentemente se trata de un ser *para* la conciencia. Con ello Sartre, radicalizando la noción de intencionalidad husserliana, establece su teoría de la conciencia en base a dos notas específicas: en primer lugar, la *autonomía*, es decir, lo que antes era explícito rechazo de ser sustancia es ahora «liberación del campo transcendental» y «purificación de toda estructura egológica» (17), hasta tal punto que por primera vez llega a afirmar que la conciencia es una *nada* —tesis que se convierte luego en uno de los principios fundamentales de *El ser y la nada*—, si bien cabe decir que, al mismo tiempo, es *todo*, porque es «conciencia de» todos los objetos. Y, en segundo lugar, la conciencia se especifica como *espontaneidad*: «La conciencia se asusta de su propia espontaneidad —escribe Sartre— porque la siente *más allá* de la liber-

(15) *Ibid.*, p. 31.

(16) *Ibid.*, pág. 30.

(17) *La transcendance de l'ego*, pág. 74. Cfr. *L'Être et le Néant*, Gallimard, París, 1943. Tr. esp. Losada, pág. 18.

tad» (18). Todavía no son coextensivos los conceptos de espontaneidad y libertad como lo serán en *El ser y la nada*. El concepto de espontaneidad desempeña ahora la función que más tarde estará vinculada a la función de libertad (19); ésta será coextensiva a la noción de conciencia, que se constituye como fuente originaria de todo sentido.

Evidentemente, la noción de conciencia, tanto en la acepción de autonomía o poder de retroceso, como significando espontaneidad o poder de ir más allá, presupone haber comprendido el problema de la ἐποχή o, mejor aún, haber radicalizado dicha noción. Pero supone igualmente haber comprendido el problema de la *constitución* del sentido.

La interpretación sartriana de la intencionalidad, finalmente, exigiría tratar el problema ético que, expresado en términos como amor, odio, temor, simpatía, implica una determinada manera de descubrir y comportarnos con el mundo, con las cosas, con los otros. La exultación de Sartre al descubrir el planteamiento fenomenológico de este problema le hace exclamar: «Husserl ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha devuelto el mundo de los artistas y de los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con abras de encanto y amor» (20). Este, como otros muchos textos, en los que el problema no se trata en profundidad, sino que simplemente se sugiere, son un material indispensable para un trabajo que continúe el de F. Jeanson, sobre el problema moral en la obra de Sartre.

Nuestra atención se va a centrar ahora, según el plan anticipado, a la dilucidación del concepto de intencionalidad en Husserl, dado que solamente a la luz de la posición husserliana podemos verificar si la posición de Sartre es fenomenológicamente válida o sencillamente original.

II

Si bien es cierto que la idea de intencionalidad es un concepto clave en la fenomenología de Husserl, no es menos cierto que la elucidación de su sentido no es nada fácil. La dificultad radica en la imposibilidad de encontrar en su obra una definición unívoca de dicho concepto (21). Así, pues, al problema de la confrontación de las respectivas interpretaciones de Sartre y Husserl se añade ahora un nuevo problema: en la

(18) *La transcendance de l'ego*, pág. 80.

(19) *L'imaginaire*, Gallimard, París, 1940, pág. 354. (Tr. esp. Edit. Losada.)

(20) *Situations I*, pág. 32.

(21) DE WAELHENS, «L'idée phénoménologique d'intentionnalité», in *Husserl et la pensée moderne*, pág. 116.

hipótesis de que el concepto de intencionalidad en Husserl tenga diferentes acepciones, ¿con cuál de éstas se ha de comparar la idea de intencionalidad que expone Sartre? Es éste un dato que, sin duda alguna, se ha de tener en cuenta a la hora de la estimación comparativa prevista para la tercera parte.

No es difícil darse cuenta de que, siendo la obra de Husserl el producto de un largo proceso de maduración de la idea de fenomenología, la evolución misma de tal idea haya dado lugar a la dificultad que indica De Waelhens. Así, aun teniendo en cuenta que el principio intencional funda, según Husserl, una nueva concepción del conocimiento y de las condiciones de posibilidad de la objetividad, podríamos recorrer cada una de las obras del fundador de la fenomenología, verificando los específicos contextos en los que aparece el concepto de intencionalidad: encontraríamos que, mientras en *Invest. Lóg.* el proyecto husserliano se abre paso en discusión con el subjetivismo y el psicologismo, en *Ideen* la teoría de la intencionalidad aparece dentro del marco teórico de la estructura noético-noemática de la conciencia, y en *Lóg. Form.* la esencia de la intencionalidad, como estructura de la conciencia, es la de ser acción constituyente de todo sentido.

¿Puede considerarse todo ello como los diferentes matices de un mismo principio básico, a saber, la noción de intencionalidad como apertura de la conciencia al mundo? El problema no es tan sencillo, sobre todo si se tiene en cuenta que los mismos conceptos de «conciencia» y «mundo» son analizados minuciosamente, recibiendo diferentes acepciones —como sucede con la noción de intencionalidad en la obra de Husserl.

La incógnita de las diferentes acepciones comienza a despejarse, sin embargo, si se considera el cambio de perspectiva que experimenta el mismo Husserl al elaborar su filosofía cuando descubre, con el método de la reducción, el campo transcendental. Cambio que se observa, no sólo de una a otra obra, sino incluso en una misma obra como ocurre en *Invest. Lóg.*, en cuyo Prólogo a la 2.^a edición confiesa Husserl que en esta obra sólo lleva a cabo una tarea emancipatoria respecto de cuestiones heredadas, pero que la idea de fenomenología, su método y el sentido sistemático de sus problemas sólo consigue esbozarlos en *Ideen*. De ahí que experimente la necesidad, una vez redactada esta obra, de reeditar *después* «las *Invest. Lóg.*, corregidas en forma ajustada lo más posible al punto de vista de las *Ideen* y que pudiese servir para iniciar al lector en la índole peculiar del verdadero *trabajo* fenomenológico y

epistemológico» (22). Es este cambio fundamental de perspectiva el que hay que tener a la vista a la hora de analizar las diferentes acepciones de algunos conceptos clave de la fenomenología husserliana.

Pues bien, teniendo en cuenta este cambio o giro al que da lugar el descubrimiento y la aplicación de la ἐποχή, vamos a analizar el concepto de intencionalidad en dos momentos: en primer lugar, dentro del espacio de la actitud natural, que se corresponde fundamentalmente con la 1.ª edic. de las *Invest. Lóg.*; y, en segundo lugar, en el espacio correspondiente a la actitud estrictamente fenomenológica o trascendental, expuesta en la obra posterior; previamente haremos una referencia a Brentano.

1. Si Brentano, sin ser fenomenólogo, tiene un lugar en la historia de la fenomenología (23), ello se debe principalmente a que Husserl toma el concepto de intencionalidad de la psicología descriptiva de Brentano, si bien modificando su significado. Pero, ¿en qué consiste esta modificación? Veamos primeramente cuál es el alcance de la aportación de Brentano.

El autor de la *Psicología desde el punto de vista empírico* (24) —hay que tener en cuenta que Husserl estudia con Brentano entre 1884 y 1886, y que esta obra es publicada originariamente en 1874— sostiene la tesis según la cual la *intencionalidad* es el carácter específico de los fenómenos psíquicos, que los diferencia de los fenómenos físicos. Al defender esta tesis, de un alcance innovador no sólo en psicología sino sobre todo en filosofía, Brentano recupera —superándolo, en sentido hegeliano— el concepto escolástico de intención. He aquí el texto en el que introduce el concepto de «intencionalidad» y que por su decisiva importancia es conveniente recordar:

«Cada fenómeno psíquico se caracteriza por lo que los escolásticos de la Edad Media llamaban la inexistencia intencional (o a veces lo mental) de un objeto, y que nosotros preferiríamos llamar, aunque en sentido no completamente inequívoco, la referencia (*Beziehung*) a un contenido, la dirección (*Richtung*) hacia un objeto (lo que en este contexto no tiene que ser comprendido como algo real) o hacia la objetividad immanente (*immanente Gegen-ständlichkeit*). Cada uno contiene algo como su objeto, si bien no de la misma manera en cada caso. En la representación (*Vorstellung*) algo es representado,

(22) *Investigaciones Lógicas*, Revista de Occidente, Madrid, 1976, pág. 26.

(23) H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, I. M. Nijhoff, The Hague, 1971 (2.ª edic.), pág. 27.

(24) *Psychologie von empirischen Standpunkt*, F. Meiner, Leipzig, 1924. Traducción esp. Edit. Rev. de Occidente.

en el juicio algo es afirmado o negado, en el deseo es deseado, etc. Esta inexistencia intencional es peculiar solamente de los fenómenos psíquicos. Los fenómenos físicos de ninguna manera muestran algo semejante. Así, pues, podemos definir los fenómenos psíquicos diciendo que son tales fenómenos cuales son los objetos que contienen en sí mismos según el modo de la intención» (25).

Una lectura atenta del texto nos descubre la tesis fundamental de Brentano: la *intencionalidad* no es la «intencionalidad» escolástica significativa de un concepto en cuanto éste remitía a una cosa en cuyo lugar figuraba, y en ese sentido el concepto sólo tenía una existencia «mental», «intencional»; la intencionalidad es ahora *referencia* a un contenido u objeto, pero de acuerdo a dos notas distintivas: 1) que tal referencia —relación intencional— es sólo específica de los fenómenos psíquicos; 2) que la objetividad —contenido u objeto— del acto intencional es inmanente al acto mismo. Podríamos añadir que Brentano funda la clasificación de los fenómenos psíquicos —representación, juicio, sentimiento, etc.— en las diferentes formas de intencionalidad. Podríamos preguntarnos si concibe el sujeto intencional como real o irreal. Pero lo que importa señalar aquí es, no sólo la innovación que transmite a su discípulo y gran maestro de la fenomenología, Husserl, sino también el límite de la aportación de Brentano.

Dicha limitación se hace evidente si consideramos que la investigación de Brentano se centra exclusivamente en el campo de la psicología. Como señala Landgrebe, ha correspondido a Husserl la originalidad de modificar el sentido del concepto de intencionalidad heredado —circunscrito a la descripción psicológica de los fenómenos psíquicos—, enmarcándolo en un planteamiento epistemológico (26); o como observa R. Schérer, lo que diferencia claramente la psicología descriptiva de Brentano del proyecto fenomenológico husserliano es la «generalización del concepto de objetividad en Husserl», de tal modo que «la intencionalidad brentaniana es, por tanto, una base indiscutible, pero no más que la base de una conversión al psiquismo, el punto de partida de un problema y no su solución» (27). La solución comienza cuando se comprende que la *objetividad* es irreductible al *hecho psicológico*, porque la relación intencional está en función del significado transcendental de la conciencia, que subordina lo empírico a la esencia apriorística de la

(25) BRENTANO, *La psicología desde el punto de vista empírico*, pág. 31.

(26) LANDGREBE, *El camino de la fenomenología*, págs. 17-18.

(27) SCHERER, *ob. cit.*, pág. 68.

relación. Brentano solamente habla de relación intencional, pero no de intencionalidad de la conciencia.

2. En la Investigación V, que Husserl titula «Sobre las vivencias intencionales y sus «contenidos», la idea de *intencionalidad* aparece explícitamente motivada por un problema epistemológico. Se trata, en efecto, de plantear en toda su profundidad «la cuestión del origen del concepto de significación» (28). Ahora bien, la dilucidación de tal cuestión exige la aclaración de una serie de problemas previos, entre ellos: 1) El origen de las significaciones en intenciones significativas. 2) El problema de la relación entre intención significativa e intuición, en tanto que ésta constituye el «cumplimiento» de aquélla. 3) El problema de la evidencia como la forma más perfecta de cumplimiento. 4) La cuestión del acto significativo en tanto que *vivencia*. 5) Las *vivencias intencionales* y la noción de *conciencia*, etc., etc.

El problema fundamental para Husserl, en este momento, es la aclaración de los conceptos y de las cuestiones que nos aproximan al análisis de la relación epistemológica que subyace en la cuestión apuntada en segundo lugar, a saber, la relación entre *intención significativa* e *intuición eidética*.

Se puede anticipar que la cuestión del origen del concepto de significación, llevará a Husserl, a través del método de la reducción, a la noción de conciencia constituyente y a su correlato intencional, la expresión «noema-sentido» como forma de objetividad en el nivel estrictamente fenomenológico o transcendental. El análisis intencional, clave de esta profundización tiene ahora una evidente función no sólo epistemológica —ya no psicológica—, sino también ontológica. La intencionalidad —observa Peñalver Gómez— hace que las vivencias, «en lugar de sucesivos estados psicológicos encerrados en sí mismos como cosas, sean unidades de una conciencia dadora de sentido y constituyente de objetividad» (29).

Pues bien, los conceptos de *vivencia intencional*, *conciencia*, *acto* (significativo) figuran entre las cuestiones que Husserl necesita aclarar en la Investigación V, ya que se trata de «conceptos epistemológicos fundados» en aquella «notable relación epistemológica» (30).

En el capítulo I de dicha Investigación, Husserl define el concepto de *conciencia*, aduciendo tres acepciones a través de las cuales observamos cómo se evade del espacio meramente psicológico para acceder

(28) *Invest. Lóg.*, pág. 473.

(29) *Ob. cit.*, pág. 23.

(30) *Invest. Lóg.*, pág. 473.

al espacio fenomenológico. Al entender la conciencia como el flujo de *vivencias intencionales* (3.^a df) no elimina las definiciones anteriores —*tejido de vivencias psíquicas* (1.^a df) y *percepción interna* (2.^a df)—, porque las presupone y las supera, ampliando el ámbito significativo de la noción de conciencia.

Ahora bien, Husserl es consciente del problema complejo que supone el tener que precisar una definición unívoca de los conceptos, de modo que propone como solución el método comparativo entre expresiones sinónimas y la referencia al contexto en el que aparecen (31). De ahí que resulte obvio remitirse, no sólo al *cogito cartesiano* y al *yo pienso* kantiano, sino también, y ante todo, al *yo puro* o *yo transcendental* que el mismo Husserl introduce en *Ideen*, distinguiéndolo del yo empírico (32). A algunas de estas cuestiones nos vamos a referir más adelante.

En el capítulo II delimita Husserl la expresión *vivencia intencional* mediante la cual define la conciencia. En la argumentación husserliana en favor de esta expresión se observan dos motivaciones que, por otra parte, ya hemos indicado: en primer lugar, un distanciamiento respecto de la psicología desde el punto de vista empírico, que Husserl concreta en los siguientes términos: «Evitaremos, pues, por completo la expresión de fenómeno psíquico y hablaremos de *vivencias intencionales*» (33); la cuestión no es solamente de precisión terminológica, aunque a ésta dedique exclusivamente el parágrafo 13; la importancia de la cuestión «reside en la crítica de la existencia intencional del '*objeto inmanente*'» (34), entendido como *contenido* de la conciencia cuando el objeto intencional se restringe al fenómeno psíquico; al sustituir esta última expresión, lo que pretende afirmar Husserl es que la única realidad presente es la vivencia intencional, la intención relativa al objeto, entendiendo que en el contenido vivencial de la conciencia no se encuentra nada a título de objeto. Un segundo motivo impulsa la precisión terminológica, a saber: «la orientación progresiva de la investigación hacia lo que es su fin: *el lugar de la intencionalidad en la lógica y el conocimiento*», señala Schérer (35). Dentro de ese lugar en el que la intencionalidad es considerada, no sólo como esencia de la conciencia, sino como esencial apertura al ser, es necesario distinguir entre contenido intencional y objeto intencional. Esta distinción, decisiva para la teoría del juicio, permite ver la diferencia entre el objeto *tal como a*

(31) *Ibíd.*, pág. 476.

(32) SCHERER, *ob. cit.*, pág. 248.

(33) *Invest. Lóg.*, pág. 498.

(34) SCHERER, *ob. cit.*, pág. 253.

(35) *Ob. cit.*, pág. 255.

él se apunta y el objeto *al que* se apunta; sólo la primera expresión designa el contenido intencional propiamente dicho, constitutivo de las vivencias intencionales y correlativo del acto intencional.

La teoría de la intencionalidad no se limita a caracterizar las vivencias en tanto que relación intencional con el objeto, ni a distinguir dentro de ésta la correlación acto/contenido (intencionales). En el párrafo 20 del mismo cap. II, distingue Husserl dos componentes del acto intencional: la *cualidad* y la *materia*. Mientras la cualidad es el «*momento abstracto del acto*, que sería absolutamente inconcebible separado de toda materia» (36), la materia del acto es su contenido propiamente dicho, sin la cual sería impensable la cualidad (37); la materia equivale a lo que más tarde Husserl llamará «noema».

Por último, y antes de pasar al «más tarde», Husserl distingue entre *esencia intencional* y *esencia significativa* (38). Aquélla viene a significar la unión de los dos momentos del acto intencional, cualidad y materia. Ahora bien, ello implica la *mismidad* del acto intencional, esto es, la misma percepción, el mismo deseo, la misma representación, etc., suscitados por el mismo objeto a diferentes sujetos o al mismo sujeto en diferentes tiempos. Pero la experiencia indica lo contrario, en base a la individualidad del acto. En consecuencia, «*la esencia intencional* —escribe Husserl— *no agota fenomenológicamente el acto*» (39); por lo cual designa como «esencia significativa» a los actos de significar *in concreto* o actos de prestar significación a las expresiones.

Volvemos a encontrar la cuestión del origen del concepto de significación, que Husserl planteará —profundizando la idea de intencionalidad y aplicando el método de la *ἐποχή*— como el problema de la constitución del sentido. Tal es nuestro objeto inmediato de consideración.

3. La idea de *intencionalidad*, considerada desde la problemática de la *constitución* del sentido o de la objetividad, exige haber analizado antes el problema de la *reducción* o paso a la actitud transcendental, como acceso a la *conciencia pura*, sobre todo en su dimensión constituyente.

Con la *ἐποχή*, lo mismo que con la *aclaración* o la *reflexión*, nos encontramos con signos de la fenomenología, es cierto, pero se trata de signos indicativos de un punto de visto metodológico. Con la *intencionalidad*, en cambio, nos encontramos con el tema positivo por excelencia de la fenomenología, ya que ella es «lo que caracteriza a la conciencia

(36) *Invest. Lóg.*, pág. 524.

(37) *Ibid.*, pág. 523.

(38) *Ibid.*, págs. 524-527.

(39) *Ibid.*, pág. 525.

en su pleno sentido» (40). Husserl no se había pronunciado tan explícitamente en *Invest. Lóg.*; no lo había hecho, porque es en *Ideen* en donde expone principalmente su idea de la fenomenología. Ahora bien, la noción de intencionalidad, como estructura esencial de la conciencia, ha experimentado de una obra a otra una modificación significativa.

Tal modificación está vinculada al paso de la actitud natural a la actitud trascendental, efectuado por la *ἐποχή*, y radica en el «descubrimiento» que esta operación lleva a cabo: el campo trascendental de la *conciencia pura* y los procesos constitutivo-intencionales propios de ésta (41).

Sin embargo, el paso de la actitud natural —con su tesis de la posición del mundo como realidad dada ahí— a la actitud trascendental —que supone la *ἐποχή* o puesta entre paréntesis o desconexión de la tesis del mundo natural— no invalida el análisis intencional realizado anteriormente, sino que exige una aclaración acerca del lugar y de la función que éste tiene en la nueva idea de fenomenología.

Pues bien, ¿podría afirmarse que en *Invest. Lóg.*, aunque Husserl consigue superar la psicología empírica de Brentano, no hace sino fundar una psicología intencional o psicología fenomenológica? Si nos remitimos al contexto epistemológico y lógico del concepto de intencionalidad analizado, tal posición parecería incurrir en un reduccionismo. Pero si cotejamos la noción de conciencia allí definida con el concepto de *yo puro*, al que accede mediante la *ἐποχή*, llegaremos, entre otras, a las observaciones siguientes:

En primer lugar, lo único que queda en pie tras la reducción es el *yo puro*, considerado como centro dinámico de la corriente de las vivencias, y la dimensión esencial de éstas, la *intencionalidad*; incluso todo yo humano natural y la vida psíquica son reducidos a este yo trascendental y fenomenológico (42). ¿Se trata de un principio «a priori» formal al modo del «yo pienso» kantiano? No se puede responder afirmativamente, sobre todo si tenemos en cuenta que la reducción fenomenológica no vacía el yo de sus vivencias, como muestra Schérer (43) al observar la modificación introducida por Husserl en un pasaje de *Invest. Lóg.*: «El yo no es algo específico que planearía por encima de las múltiples vivencias, sino que es simplemente idéntico con la unidad

(40) *Idées I* (tr. fr. de P. Ricoeur), pfo. 79. Para un estudio más exhaustivo de estas cuestiones, véase P. PEÑALVER GÓMEZ, *Crítica de la teoría fenomenológica del sentido*, sobre todo los caps. I, III y IV de la Parte I.

(41) P. PEÑALVER GÓMEZ, *ob. cit.*, págs. 68-69.

(42) *Méditations cartésiennes*, J. Vrin, París, 1969, pág. 22 (Tr. esp. Edit. Ediciones Paulinas).

(43) *Ob. cit.*, pág. 248.

propia de su conexión» (1.ª edición). En la segunda edición precisa: «El yo fenomenológicamente reducido no es algo específico...». El texto modificado después de la publicación de *Ideen*, introduce la noción de yo puro, pero mantiene la especificación de éste como unidad de las múltiples vivencias. ¿Qué es lo que diferencia, pues, a uno del otro? Lo que diferencia a la actitud natural de la actitud trascendental, pero teniendo en cuenta que ésta significa al mismo tiempo una ruptura respecto de aquélla y el cumplimiento de una vocación profunda de la conciencia que sostiene la actitud natural (44).

En segundo lugar, esa difícil diferencia se hace más y más imperceptible si desplazamos el problema a otro nivel que, en principio, parecería contribuir a aclararlo. Se trata de la cuestión de la psicología fenomenológica y de la fenomenología trascendental. Habla Husserl de un paralelismo perfecto entre los dos niveles (45), si bien la diferencia es ínfima entre ambos; mientras la psicología fenomenológica es ciencia del mundo, en tanto que lo psíquico es una de sus regiones reales, la fenomenología trascendental sólo puede referirse al mundo considerado como fenómeno, es decir, una vez neutralizada toda posición de existencia. Hay, además, una razón teórica justificativa no sólo de esta aproximación, sino también de la continuidad del análisis intencional en ambos niveles; la sintetiza Peñalver Gómez en un pasaje de su obra que creo necesario transcribir: «Se comprenderá, según esto, la posición privilegiada de la psicología en su relación con la fenomenología, en comparación con las demás ciencias. Todas las ciencias mundanas deben tener, al menos por lo que se refiere al orden de sus principios, una vinculación con la fenomenología, en tanto ésta tiene una función de esclarecimiento epistemológico y de fundamentación lógica de las ciencias. Pero la psicología, y más exactamente, la psicología descriptiva —no la psicología explicativa mecanicista— es propiamente una fase, o en términos sincrónicos, un nivel, en la constitución interna de la fenomenología. En efecto, la psicología descriptiva (o intencional o fenomenológica), además de proporcionar el fundamento eidético regulativo de toda investigación psicológica empírica, es también un grado primero, o una fase previa (*Vorstufe*) para la idea de la fenomenología como ciencia trascendental universal» (46). Ahora bien, si la clave de la diferencia entre psicología y fenomenología es la tesis de la irrealidad del noema, como se dice en la página siguiente, veremos que tanto en

(44) P. PEÑALVER GÓMEZ, *ob. cit.*, pág. 64.

(45) *Idées I*, Epílogo.

(46) *Ob. cit.*, págs. 87-88.

esta cuestión como en la anterior. Sartre no es sino *fiel* discípulo de Husserl.

En tercer lugar, si el sentido profundo de la reducción a la conciencia pura es el análisis de la reducción intencional en términos de constitución del sentido, ¿significa ello que la conciencia pura es la fuente originaria de todo sentido? ¿Qué alcance tiene, al respecto, la tesis de Merleau-Ponty al sostener la prioridad de la intencionalidad operante o potencial con relación a la intencionalidad en acto? (47). El argumento según el cual la intencionalidad de lo potencial, de lo implícito, de lo oscuro tiene como telos la actualidad, la explicitación o la claridad y que, en consecuencia, este nivel es preeminente, ¿no se contradice con la prioridad fundante del *Lebenswelt* como origen del sentido? La cuestión en juego tal vez sea no privilegiar ninguno de los dos polos de la relación intencional, tal como nos lo advierte Husserl «El conocimiento de la modalidad esencial de la intencionalidad, la dualidad de la noesis y el noema, tiene como consecuencia el que una fenomenología sistemática no debe dirigir unilateralmente su vista a un análisis de los ingredientes de las vivencias en especial de las intencionales» (49).

Aunque la sucesión de problemas que suscita sobre una misma cuestión la filosofía husserliana es ilimitada, vamos a poner fin a nuestro propósito mediante la aclaración de la estructura noético-noemática de la intencionalidad.

De nuevo nos permitimos transcribir un pasaje de la obra de P. Peñalver Gómez, en donde la cuestión aparece con gran nitidez: «La intencionalidad es el 'medio' general de todas las vivencias; pero así como hay que distinguir diversas formas de intencionalidad (a partir de la división más genérica entre actual y virtual), asimismo se impone distinguir, en el interior mismo de la vivencia, aquella que confiera a ésta su carácter intencional, de los elementos no intencionales que están entretreídos con lo anterior. Esos elementos no intencionales de las vivencias son los 'contenidos de sensación' (lo que en las *Investigaciones lógicas* se llaman 'contenidos primarios'). Tales elementos, que por sí mismos serían materiales inertes, se ven animados por el elemento activo, dinámico de la noesis. Husserl llama también a la capa de los datos de sensación, la capa hylética; y, paralelamente, a la noética, *morphé*, forma. Este 'hylemorfismo' no es un capricho terminológico: afirma al mismo tiempo la indisociabilidad en concreto de los dos elementos, y

(47) *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, París, 1945, pág. XIII (Traducción esp. Edit. Península).

(48) P. PEÑALVER GÓMEZ, *ob. cit.*, pág. 76.

(49) *Idées I*, pfo. 128.

la preeminencia de lo noético sobre lo hylético. En relación con lo hylético, la fenomenología estudia la conciencia en su momento de pasividad, de receptividad, en que se funda la aparición de la alteridad. A partir de lo noético aborda los problemas funcionales, de constitución. En realidad, el tema de la constitución no es sino la explicitación de la dimensión transcendental del tema de la intencionalidad. (...) Pero todos los problemas de constitución están polarizados en el concepto de 'noema'» (50).

Ahora bien, el correlato intencional del noema no es exactamente la noesis, sino más bien el «hylemorfismo» existente entre lo noético y lo hylético. Por otra parte, si estos dos elementos indisociables constituyen el acto intencional o vivencial —en las *Invest. Lóg.* se habla de cualidad y materia— de la subjetividad, el noema no equivale a la objetividad real o idealmente existente. Es más bien una tercera forma de ser, originada por la ἐπιπέδη, diferente tanto de la vivencia intencional como de la cosa real y salvaje o incluso del objeto puramente intencional. Lo que constituye al noema es una cierta irrealidad —Sartre se fundamenta en la tesis de la irrealidad del noema, en tanto que condición esencial para que la conciencia pueda imaginar (51)—, que viene a ser entitativamente «la figura transcendental correspondiente a cada ser mundano concreto» y, desde la perspectiva de la intencionalidad constituyente, «la raíz y la posibilidad misma de la objetividad y del sentido» (52).

De la hipótesis de la constitución de la objetividad y del sentido habíamos partido al comenzar este apartado, considerándola como un problema clave, no sólo a la hora de dilucidar el espacio teórico en que aparece la idea de intencionalidad después de la reducción, sino también como profundización del problema planteado en *Invest. Lóg.*, sobre el origen del concepto de significación, así como de la esencia intencional y significativa. Aunque consciente de que los problemas implicados en la noción de *intencionalidad* —algunos ni siquiera apuntados, como los relativos a la evidencia, a la intuición de las esencias, o a la recuperación del *Lebenswelt*— no han sido suficientemente tratados, después de subrayar ahora la relevancia de la tesis de la irrealidad del noema dentro de la teoría de la intencionalidad y de la fenomenología, pasaremos a formular algunas conclusiones a la luz de la confrontación de las respectivas posiciones de Husserl y Sartre.

(50) *Ob. cit.*, pág. 77.

(51) *L'imaginaire*, pág. 351.

(52) P. PEÑALVER GÓMEZ, *ob. cit.*, pág. 81.

III

Es evidente que una conclusión acerca de la posible diferencia o identificación de la interpretación de la intencionalidad hecha por Sartre, con relación a Husserl, debería ser el resultado lógico de una discusión más amplia. De otro modo, sería necesario dedicarse ahora a la discusión de todas las tesis polémicas que hemos encontrado. Es una tarea factible. No obstante, por razón de espacio, nos vamos a limitar a la formulación de algunas conclusiones en las que dichas tesis quedan mínimamente indicadas.

1. Sartre, como Husserl, entiende la idea de intencionalidad, por una parte, como estructura específica de la conciencia (53) y, por otra, como esencial apertura al ser. Sin embargo, esta coincidencia fundamental no debe ocultar marcadas diferencias, aunque tampoco se puede afirmar que todo lo demás es divergencia.

2. No es cierto que Sartre tematice solamente la intencionalidad en tanto que *apertura a lo otro*, considerada ésta unilateralmente como salida al exterior. Si, evidentemente, esta tesis es la que encontramos explícitamente tematizada en su artículo sobre la intencionalidad, no obstante, un análisis completo de la posición sartriana exige también la lectura de *La transcendance de l'ego* —cuyo estudio concluye purificando o liberando el «campo transcendental», en un intento de radicalizar la ἐποχή husserliana (54)—, la lectura del cap. IV de *L'imagination* —en donde la diferencia entre la imaginación y percepción es planteada, en el espacio de la correlación noético-hylético/noemática, «a partir de la estructura profunda de las síntesis intencionales» (55)—, la lectura al menos de la Conclusión de *L'imaginaire*, donde la intencionalidad es considerada, no como salida al exterior, sino todo lo contrario, esto es, en tanto que el poder de retroceso de la conciencia respecto del mundo es la condición de posibilidad de su poder de imaginar; este poder de retroceso o poder de negación, que se fundamenta en la tesis de la irrealidad del noema, es, según Sartre, la otra cara de la libertad (56).

3. Precisamente, una de las mayores divergencias de la posición de Sartre con relación a la de Husserl se delimita en torno a la noción de

(53) *L'imagination*, pág. 144. Tr. esp., pág. 116.

(54) *La transcendance de l'ego*, págs. 16 y ss., 74, 83.

(55) *L'imagination*, pág. 157. Trad. esp., pág. 125.

(56) *L'imaginaire*, págs. 353-354.

conciencia entendida como *libertad*. En Sartre, el concepto de conciencia experimenta tal modificación —huida absoluta, espontaneidad, existencia, libertad (57)— que, sobre todo en *L'Être et le Néant* el término «pour-soi» parece haber roto todo planteamiento intencional, al haber radicalizado de tal modo la ἐποχή, que le convierte en algo totalmente diferente del «en-soi».

4. Sin embargo, podemos observar en la Introducción a *L'Être et le Néant* la importancia que Sartre concede al principio de la intencionalidad: «toda conciencia es conciencia de algo». Ahora bien, la vuelta a este principio husserliano no se hace aquí sino para marcar una distancia con relación al planteamiento de Husserl. La distancia podría formularse diciendo que Sartre interpreta la idea de intencionalidad desde una perspectiva *prioritariamente ontológica*, frente a la preeminencia epistemológica que hemos encontrado en el autor de la fenomenología. Podríamos encontrar referencias significativas tanto en el título mismo de la Introducción —«En busca del ser»— como en el subtítulo de la obra —«Ensayo de ontología fenomenológica»—. Pero es preferible leer directamente la formulación del giro sartriano: «La conciencia —escribe— es conciencia *de* algo: esto significa que la trascendencia es estructura constitutiva de la conciencia; es decir, que la conciencia nace *conducida sobre* un ser que no es ella misma. Es lo que llamamos la prueba ontológica. Se responderá, sin duda, que la exigencia de la conciencia no demuestra que esta exigencia deba satisfacerse. Pero esta objeción no puede mantenerse frente a un análisis de lo que Husserl llama intencionalidad, y cuyo carácter esencial ha desconocido. Decir que la conciencia es conciencia de algo significa que para la conciencia no hay ser, fuera de esa obligación precisa de ser intuición revelante de algo; es decir, de un ser trascendente» (58). Habría que añadir que la inspiración de dicho giro se debe sin duda alguna al proyecto heideggeriano de constituir una ontología fundamental; lo que no significa que la posición de Husserl no haya establecido las bases de la posibilidad de una lectura prioritariamente ontológica de la intencionalidad (59).

5. Por último, si fundamentalmente Sartre coincide con Husserl en definir la conciencia como intencionalidad y trascendencia, si «el

(57) Cfr. EDUARDO BELLO, *De Sartre a Merleau-Ponty: dialéctica de la libertad y el sentido*, Publicaciones Universidad de Murcia, 1979.

(58) *L'Être et le Néant*, págs. 28-29. Tr. esp., pág. 30. Cfr. también, pág. 17, traducción esp., pág. 18. Cfr. K. HARTMANN, *Sartre's Ontology*, North. University Press, Evanston, 1966, pág.20. (Orig. alemán: Walter de Gruyter, 1963).

(59) HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1951, pág. 48. Cfr. LANDGREBE, *ob. cit.*, págs. 30, 32-33.

primer paso de una filosofía —proyecta Sartre— ha de ser, pues, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo» (60), si dicha relación puede especificarse mediante el término *intencionalidad*, ¿podría afirmarse que es la lectura ontológica de ésta lo que lleva a Sartre a rechazar el proyecto kantiano de la constitución de la objetividad desde el apriori transcendental del «yo pienso»? Pero, en ese caso, ¿sería posible sostener que la interpretación epistemológica de la intencionalidad es la clave de la aproximación o paralelismo entre los respectivos proyectos —Kant, Husserl— de fundamentar la constitución de la objetividad desde un *yo puro* transcendental? Respecto a la primera cuestión, bastaría recordar que la crítica de Sartre al «yo pienso» kantiano se hace desde una concepción ontológico-existencial de la conciencia, que considera insuficiente la consideración lógico-formal de aquél. Con relación a la segunda cuestión, es sabido que, si bien Husserl ha manifestado en determinadas ocasiones su acuerdo con las grandes líneas del proyecto kantiano de elaborar una filosofía transcendental, no obstante, la «recuperación» de dicho proyecto ha llevado a Husserl, no sólo a «una nueva definición del transcendental en tanto que lugar de una experiencia efectiva de un ego concreto», sino también a «una nueva definición del apriori en tanto que esencia, *eidos*» (61).

Pero si la verdadera relación entre la conciencia y el mundo no consiste, evidentemente, en recluirse en el reducto de la conciencia absoluta, menos aún podrá establecerse sumergiéndose de modo inconsciente como una pieza más en el engranaje «mundo». Tal vez sea necesario recuperar, hoy más que nunca, la función de la conciencia como lugar de la constitución del sentido, pero a condición de hacer una lectura actualizada de su carácter específico: la intencionalidad.

(60) *L'Être et le Néant*, pág. 18. Tr. esp., pág. 18.

(61) P. A. QUINTIN, «Y a-t-il lieu de parler d'un ego transcendental chez Kant? Question d'un husserlien», in *Actes du Congrès d'Ottawa*. Editions de l'Université d'Ottawa, 1976, pág. 341.