



Sobre la crítica de la intencionalidad husserliana en R. Abellio

Emilio SAURA

Catedrático de Filosofía en el I.E.S.
Valle de Leiva. Alhama de Murcia

I. INTENSIDAD VERSUS INTENCIONALIDAD

El problema de los «grados» de la intencionalidad, de importancia capital para la fenomenología y planteado de manera incipiente por Husserl, ha sido abordado por Raymond Abellio desde una nueva perspectiva¹.

Para nuestro autor, la mayoría de las dificultades con que tropieza la fenomenología se deben a su formalismo y generalidad. En efecto, decir que toda conciencia es conciencia *de algo*, sin especificar este *algo*, equivale a hablar de la conciencia en general. La intencionalidad es una propiedad abstracta y, por consiguiente, no sirve para determinar la «cualidad» de una conciencia particular, su grado de avance o de saber dentro de la serie indefinida de los modos del mundo que son sus correlatos. Al considerar únicamente la intencionalidad, Husserl sólo puede fundamentar una fenomenología en la que la conciencia es concebida como «forma» independiente de sus «contenidos», es decir, como la conciencia del «hombre-en-sí».

En la medida en que habla del hombre en abstracto y le atribuye, además de la conciencia «natural», una conciencia «trascendental» que, en realidad, no emerge sino para un cierto «umbral» y a la que, evidentemente, no todas las personas tienen acceso en un momento dado, la fenomenología desemboca en un callejón sin salida. La emergencia del Yo trascendental es una experiencia peculiar, no la conclusión de un razonamiento lógico o de una enseñanza puramente formal. Así lo han visto algunos comentaristas de Husserl, por ejemplo, Tran-Duc-Thao, para quien la reducción fenomenológica en la que aflora el Yo trascendental no es una

1 ABELLIO, Raymond, *La structure absolue*, Paris 1965, Gallimard, pp. 57-60.

simple operación lógica exigida por las condiciones de un problema teórico, sino el acceso real a un nuevo modo de existencia².

Es claro, pues, que la fenomenología en tanto que demostración abstracta no deviene sin más comportamiento vital. Lo cual no significa —y R. Abellio así lo reconoce expresamente— que la fenomenología trascendental última postulada por Husserl no haya de ser una fenomenología estática que relativice la temporalidad y a la que tengan acceso todos los hombres, cual si se tratara del paso de lo «general abstracto» a lo «universal concreto». Para nuestro autor, vivimos en el intervalo entre la fenomenología estática del principio, puramente formal, y la fenomenología estática última, el límite hacia la que la primera necesariamente tiende. Y habría una instancia mediadora, la fenomenología genética, que no puede sino culminar en la plena «constitución» del tiempo.

Para Abellio, la auténtica revolución husserliana ha consistido ante todo en la superación de cualquier tipo de «conciencia posicional del mundo y no posicional de sí» (para emplear la terminología sartriana) mediante la conciencia *de conciencia*, la conciencia trascendental, subrayando el genitivo intensificador que Sartre coloca sistemáticamente entre paréntesis.

No obstante, Husserl no supo llevar hasta sus últimas consecuencias este principio revolucionario: si la percepción de una percepción altera radicalmente el estado primitivo, es claro que la distancia «reflexiva» de la conciencia a su objeto queda con ello abolida, surgiendo así una espontaneidad «segunda» que viene a reemplazar a la «primera». Con lo cual el objeto queda «transfigurado» en «sobre-objeto»³.

Para comprender la fenomenología es necesario realizar esta experiencia y ser iluminado por ella. Y Abellio describe una experiencia de este tipo, que, para él, es la clave del acceso al mundo de la «transfiguración», del que la «naturaleza» nos mantiene en perpetuo exilio: «Soy yo el que te veo, y el que me veo verte, y el que, viéndome, te hago». Es el grito del «Demiurgo» ante el mundo por él formado, un grito de asombro que está en la base de toda actitud auténticamente fenomenológica. Por lo demás, nuestro autor opera una aproximación inesperada: dicha experiencia coincide de todo punto con la «discriminación entre el espectador y el espectáculo» de que habla el esoterismo.

Para Abellio, hablar de la conciencia *de conciencia* es una cuestión capital, en la que se pone de manifiesto y se resume toda la distancia entre Descartes y Husserl. Mientras que, en el primero, el retorno a sí es un simple efecto de la atención y se orienta hacia la mera toma de conciencia de sí, en el segundo esta toma de conciencia viene a la vez a retomar el mundo. Si, para Descartes, el lugar de la apodicticidad es el yo atento que, intensificado por esta misma atención, se aprehende como *sum*, el alcance de la «epojé» husserliana es de otro orden: no se agota en una conciencia residual independiente del mundo, sino que nos compromete profundamente con él y conduce a una modificación del yo y a una «transfiguración» del mundo, por más que Husserl no llegue a utilizar la palabra. Por eso el yo que asiste a la «transfiguración» no es una simple forma gramatical o una teoría, sino una praxis. La cual, a diferencia del yo empírico, no está al alcance de todos en cualquier momento.

2 El autor hace referencia a la obra de Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (Minh-Tan, Paris 1951), 73-74.

3 ABELLIO, R., *La structure absolue*, pp. 61-62.

Y aquí conviene clarificar la índole de ambas visiones, la empírica y la trascendental. La primera proviene del ámbito de la *entropía*, es decir, del proceso de uniformización de los estados, que se mueve a un nivel cuantitativo y se manifiesta como amplitud. Por el contrario, la visión trascendental es personal y específica, y pertenece al ámbito de la *gnosis*, a saber, al proceso de diferenciación y personalización de los estados, que actúa cualitativamente y se muestra como *intensidad*. Sólo este último modo de contemplar las cosas es real. La amplitud, en cambio, no es más que una proyección imaginaria, abstracta y convencional de la intensidad, su reducción matemática, numerable, espacial, utilitaria.

Desde esta base, Abellio pretende estructurar el avance de la conciencia, a fin de superar la fenomenología estática. Y lo hace a través de una intensificación de la relación sujeto-objeto. Al igual que cualquier otra dualidad, ella no es más que un estadio dialéctico inestable o pseudoestable, e implica siempre una génesis: en rigor, dos polos jamás podrán equilibrarse. Por eso la noción misma de relación es ingenua. Y, en el caso presente, no hay polos o términos estables en la génesis de la conciencia. La relación, en efecto, no es más que la emergencia visible de una *proporción*, es decir, de un ciclo de relaciones que conlleva la multiplicación, intensificación y trasmutación de los términos.

En este sentido, nuestro autor, aun admitiendo como válido el conocido reproche de Lévi-Strauss a la sociología y a la lingüística tradicionales, a saber, el haber olvidado las relaciones entre los términos, echa de menos en el antropólogo, como en otros estructuralistas, el desarrollo de la noción de *proporción*.

Resulta imposible avanzar en fenomenología genética mientras se acepten de manera acrítica una serie de oposiciones lineales en las que el sentido común se cree inamoviblemente anclado: materia-espíritu, sujeto-objeto, masculino-femenino, orgánico-mineral, etc. Es indispensable, pues, superar tales oposiciones y descubrir la proporción oculta subyacente. Más aún, todo el problema de la fenomenología genética radica en comprender el sentido de este doble tránsito: del término a la relación como acoplamiento de términos; y de la relación a la proporción como emparejamiento de relaciones.

Esto nos lleva a formular el primer «teorema» de la fenomenología genética: la percepción de relaciones pertenece al modo de visión de la conciencia empírica; la percepción de proporciones es característica de la conciencia trascendental. En la visión «natural» o empírica se muestra una dualidad simple: el objeto está frente a mí, yo lo percibo. Pero si procedemos a «percibir esta percepción», como diría Husserl, veremos cómo el objeto percibido se eleva sobre un fondo no tematizado como tal y que, sin embargo, hace efectiva toda percepción. Constatamos, pues, una dualidad por parte de lo percibido. Pero, además, surge otra dualidad del lado del percipiente: en la medida en que mis ojos (o cualesquiera otros órganos de los sentidos) perciben el objeto, se alzan sobre otro «fondo», el de la totalidad de mi cuerpo, que permanece pasiva y, no obstante, hace posible la visión. Tenemos, por tanto, la proporción:

objeto:mundo::sentido:cuerpo

Pero ésta es una visión sincrónica. ¿Cómo introducir aquí la diacronía? Para Abellio, la cuestión de si lo primordial es el mundo o el cuerpo carece de sentido dentro del ámbito de la interdependencia universal. Así, por ejemplo, podemos pensar que, en un primer momento, el mundo considerado como activo (+), activa para mí un objeto hasta entonces pasivo (-); en un

segundo momento, este objeto activado (+) se impone a uno de los órganos de los sentidos, que entonces aparece como pasivo (-); el tercer momento asiste a la activación de este órgano (+), que actúa sobre la globalidad del cuerpo hasta ahora pasivo (-) y lo «impresiona»; finalmente, en el cuarto momento, el cuerpo a su vez activado (+) se vuelve hacia el mundo, que ahora deviene pasivo (-), con lo cual queda cerrado un ciclo. O bien, podemos considerar como punto de origen la globalidad de mi cuerpo, que se manifiesta activo (+) y se vuelve hacia el mundo, pasivo por el momento (-), iniciando así su peculiar ciclo perceptivo. Lo importante es percatarse de la circularidad de la proporción en su despliegue diacrónico.

Mis sentidos, a través de su poder diferenciador, tienen por misión reducir los objetos del mundo. Mi cuerpo, en cambio, por su poder integrador, posee la facultad de superar la dispersión de los objetos, abriéndose así a un nuevo modo del mundo. Por tanto, si desde la primera perspectiva el mundo se «encarna» en nosotros, desde la segunda ocurre a la inversa, y somos nosotros los que «espiritualizamos» el mundo.

La misma estructura que detectamos en la percepción sensorial es susceptible de ser aplicada a todos los niveles: al de la intuición eidética, al de la emergencia del Yo trascendental y, en general, a toda «constitución». Queda así establecido el modelo de lo que Abellio llama la «estructura absoluta»⁴, a la que da una representación gráfica: una esfera cuyo ecuador asiste al afrontamiento yo-mundo, figurado por dos diámetros que se cortan y determinan cuatro polos (los de la proporción), los cuales, al relacionarse engendran dos sentidos de giro inversos (del mundo al yo y del yo al mundo); y cuyos hemisferios representan la doble tendencia («encarnación» y «espiritualización») que se manifiesta en el afrontamiento yo-mundo.

II. ¿FORMALISMO EN HUSSERL?

¿Qué pensar de la crítica de Abellio a Husserl, una crítica que afecta a los fundamentos mismos de la fenomenología, al menos en su dimensión genética?

Hablar de «formalismo» a propósito del pensamiento husserliano resulta exagerado e implica un modo de ver las cosas no poco alejado de lo que es el talante del fundador de la fenomenología. Es indudable, no obstante, que algunos de sus análisis adolecen de cierta generalidad.

Es lo que a primera vista ocurre con el concepto de intencionalidad, una propiedad abstracta que, según Abellio, sería necesario precisar, refiriéndola al grado de avance o de madurez de tal o cual conciencia particular. Y decimos «a primera vista» porque, a nuestro entender, la intencionalidad fenomenológica no es algo abstracto: en cada análisis aparece en conexión con un determinado contexto y con una «cualidad» bien precisa de la conciencia en cuestión. Y si Husserl no expone con claridad una estructura universal que dé cuenta de la intencionalidad, ello se debe quizá a dos razones: de un lado, la enorme amplitud del campo cuya roturación ha emprendido, una roturación cuyas necesidades metodológicas reclaman análisis enormemente prolijos; de otro, el propio talante pionero de Husserl, más preocupado por explorar y describir el nuevo mundo que se abre ante él, que por consideraciones lógico-estructurales (a este respecto nos viene a la mente la aguda observación de René Daumal a propósito de la «facilidad un punto irónica» con que, en la «Ética», Spinoza pasa de un teorema a otro).

4 Op. Cit., 37-52 y 74-126.

Es lógico, por otra parte, que la fenomenología se muestre precavida ante cualquier tentación sistematizadora y juzgue prematuro hacer proyectos de «síntesis». Detectamos, además, en Husserl un deseo de evitar toda confusión derivada de una presentación objetivista y cerrada del «instrumental» fenomenológico. Lo cual, evidentemente, no invalida la problemática suscitada por Abellio, pero introduce las necesarias matizaciones.

En efecto, en la medida en que el análisis husserliano muestra un procedimiento que cualquiera puede utilizar (y aquí la palabra «cualquiera» no significa otra cosa que «todo aquél que haya rebasado los planteamientos psicologistas»), el nuevo método queda liberado de adherencias doctrinales. Y si ello le otorga una cierta indeterminación, no cabe duda de que ésta se asemeja más a la de un «arte» que a la de un lenguaje «demostrativo» válido para todos. Esta indeterminación explicaría también la diversidad de interpretaciones a que ha dado lugar el procedimiento fenomenológico.

Lejos, pues, de considerar la conciencia como una «forma» independiente de sus «contenidos», es decir, como la conciencia del «hombre-en-sí», la fenomenología es más bien un «arte», que sólo tras mucho ejercicio puede desembocar en «ciencia», a sabiendas siempre de la precariedad de esa identificación u otra semejante.

A la luz de estas reflexiones, las críticas de Abellio al «estatismo» husserliano resultan enriquecedoras, pues, a fin de cuentas, se mueven en aquel ámbito decisivo en donde el «arte» se transforma en «ciencia», entendiendo el término en un sentido muy amplio, más emparentado con el de «evocación» que con el de «enseñanza».

Ello supone aceptar un verdadero reto, cosa que echamos de menos en buena parte de los autores que, sobre el papel, se reconocen deudores de Husserl. Es lo que Abellio efectúa a través de su análisis del proceso de «intensificación» que brota de la tensión entre la fenomenología estática «inicial» y el estatismo de la fenomenología «acabada», tensión característica de la fenomenología genética, verdadera instancia mediadora. Y lo que le lleva a concebir la actividad constituyente del Yo de una manera peculiar, que se concreta en el esquema esférico de la «estructura absoluta», en el que la noción de «umbral», indisoluble del concepto de «intensidad», adquiere un significado más preciso que el que recibe en la fenomenología husserliana.

Aportaciones de gran valor, sin duda, que subrayan la necesidad de extraer todas las consecuencias de la conciencia *de* conciencia, poniendo de relieve el genitivo intensificador, un punto en el que conviene insistir, más allá incluso de la distinción entre Descartes y Husserl traída a colación por Abellio.

En efecto, no basta con poner de manifiesto el doble aspecto, reductor e integrador del «retorno a sí», una experiencia que nuestro autor identifica con la «discriminación» a la que aluden diferentes saberes esotéricos y que desemboca en la llamada «transfiguración de la objetividad». Hay que ir más lejos y preguntar por la índole de semejante proceso, a cuyas sucesivas etapas se hace referencia en «La structure absolue».

Por lo demás, a nuestro autor le asiste la razón al afirmar que dicho proceso no implica un «regressus in infinitum» como el que Sartre critica a propósito del método fenomenológico, un «regressus» que falsea los datos del problema y nos muestra cómo el autor existencialista no ha comprendido en absoluto la naturaleza del genitivo intensificador presente en la conciencia *de* conciencia.

Es verdad que esa conciencia posee varios niveles, y el problema reside justamente en la

vivencia y descripción de los mismos. Pero no se trata de una pluralidad caótica, tributaria de la mera cantidad. De entenderla así desembocaríamos en una sucesión lineal de niveles que, efectivamente, implicaría algo así como un «regressus in infinitum». Y es innegable que el método fenomenológico, tal como se aplica en la mayoría de las obras de Husserl, podría ser objeto, por su insuficiente «determinación», de interpretaciones erradas.

¿Es posible enumerar con rigor los niveles del mencionado proceso? Abellio habla de cuatro «umbrales» básicos en el desarrollo de la conciencia. Pero echamos de menos una fundamentación de esa cuaternidad, lo que dejaría la puerta abierta a otras enumeraciones que, casi de forma inevitable, nos conducirían a aquel «regressus» que a toda costa tratábamos de obviar. ¿Cómo superar la dificultad?

Indicábamos más arriba que la aportación de Abellio se movía en aquel ámbito en donde el «arte» fenomenológica devenía «ciencia». Ahora bien, dicho intento postula necesariamente la anticipación del «Yo» y del «Nosotros» trascendentales en el corazón de cualquier análisis. Una descripción del caminar fenomenológico que pase por alto este punto fundamental olvidará así mismo que la multitud de los «umbrales» carece de consistencia mientras no se la refiera a la experiencia de la plena constitución.

No podemos, pues, yuxtaponer los «umbrales» de maduración de la conciencia o enumerarlos de manera artificial. Tan sólo una reflexión sobre la dimensión cualitativa del número podría llevar nuestra empresa a buen término. Lo que, indudablemente, nos llevaría muy lejos, a un lugar en donde resuenan los ecos de la numerología platónica, un tema poco investigado, no obstante el tópico aristotélico que la asocia a la teoría de las Ideas.

En conclusión, las consideraciones de R. Abellio acreditan su valor, por más que se hallen necesitadas de una amplia dilucidación del «salto» entre la sucesión de los «umbrales» antedichos y la experiencia cumplida del «Nosotros» transcendental. Un salto cuya descripción requiere una nueva lógica, superadora de todo formalismo y en la que polos aparentemente contrapuestos, como unidad y pluralidad, lejos de excluirse, se evoquen el uno al otro en un proceso sin fin en el que yo y mundo se «transfiguran» recíprocamente.