



EL PRESENTIMIENTO DE SÍ
ENSAYO DE UNA GENÉTICA DE LA REFLEXIÓN
EN LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL

ROBERTO CARLOS FERNÁNDEZ MENÉNDEZ

TESIS DOCTORAL
UNIVERSIDAD DE GRANADA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA II
PROGRAMA OFICIAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

DIRECTOR: PROFESOR LUIS SÁEZ RUEDA

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Roberto Carlos Fernández Menéndez
ISBN: 978-84-9125-614-4
URI: <http://hdl.handle.net/10481/43022>

El doctorando, Roberto Carlos Fernández Menéndez, y el director de la tesis, Luis Sáez Rueda, garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y que, hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, noviembre de 2015

Director de la Tesis,
Profesor Luis Sáez Rueda

Doctorando,
Roberto Carlos Fernández Menéndez

A la memoria de mi padre,
de la escuela de los epicúreos

Contenido

AGRADECIMIENTOS	8
NOTA BIBLIOGRÁFICA.....	9
INTRODUCCIÓN.....	11
CONTEXTO DE LA VIDA Y OBRA DE HUSSERL	12
ESTRUCTURA DEL TRABAJO	27
PRIMERA PARTE. FENOMENOLOGÍA GENÉTICA DE LA REFLEXIÓN. UNA LECTURA DE HUSSERL.....	39
<i>Capítulo 1. El sentido metodológico de la reflexión en el primer libro de las Ideas.....</i>	<i>41</i>
<i>Capítulo 2. La fenomenología genética y el programa de una genética de la reflexión.....</i>	<i>52</i>
<i>Capítulo 3. El estudio de la conciencia interna del tiempo. Retención y constitución</i>	<i>62</i>
<i>Capítulo 4. La constitución temporal de la corriente de vivencias. Retención y reflexión.....</i>	<i>75</i>
<i>Capítulo 5. Reformulaciones del problema de la temporalidad más allá de Ideas I.....</i>	<i>86</i>
<i>Capítulo 6. Temporalidad, Pasividad y afección. El papel de las síntesis pasivas</i>	<i>97</i>
<i>Capítulo 7. Las síntesis de asociación y la concreción de la corriente de conciencia</i>	<i>107</i>
<i>Capítulo 8. La intencionalidad de horizonte y el carácter infinitivo del mundo.....</i>	<i>121</i>
<i>Capítulo 9. La segunda vía de la epojé universal y el horizonte interno de la vida</i>	<i>134</i>
<i>Capítulo 10. La potencialidad de la vida intencional en el horizonte del mundo</i>	<i>144</i>
<i>Capítulo 11. La fertilidad del infinito. Conclusiones de la primera parte.....</i>	<i>155</i>
SEGUNDA PARTE. LA HOLGURA DE LA TEMPORALIDAD Y LAS FORMAS DEL PRESENTIMIENTO. UNA INTERPRETACIÓN FENOMENOLÓGICA	164
<i>Capítulo 12. La aparición del problema del yo en sentido fenomenológico</i>	<i>166</i>
<i>Capítulo 13. La teoría del yo puro. Sobre el carácter genitivo de las vivencias.....</i>	<i>180</i>
<i>Capítulo 14. Ego — cogito — cogitatum. Sobre la percepción inmanente.....</i>	<i>194</i>
<i>Capítulo 15. Sobre el sentido y el alcance de la percepción inmanente</i>	<i>207</i>
<i>Capítulo 16. Sobre la forma y el alcance de la reflexión fenomenológica.....</i>	<i>218</i>
<i>Capítulo 17. El espectador fenomenológico y la reflexión como escisión</i>	<i>232</i>
<i>Capítulo 18. La holgura de la temporalidad como fermento de la reflexión</i>	<i>247</i>
<i>Capítulo 19. Resonancia y reflexividad. La universalidad del Cogito — cogitatum</i>	<i>258</i>
<i>Capítulo 20. El presentimiento de sí. Sobre el carácter genitivo y afectivo de la experiencia.....</i>	<i>269</i>
<i>Capítulo 21. La vida como sustrato de habitualidades y la historicidad reflexiva del yo</i>	<i>280</i>
<i>Capítulo 22. La mirada del otro y el compromiso de la reflexión. Conclusiones finales</i>	<i>292</i>
APENDICE I. INTRODUCCION EN FRANCES / INTRODUCTION EN FRANÇAIS	302
APENDICE II. RESUMEN EN FRANCES / RESUME EN FRANÇAIS.....	318
BIBLIOGRAFÍA.....	330
OBRAS COMPLETAS DE HUSSERL EN LA EDICIÓN HUSSERLIANA.....	331
OBRAS DE HUSSERL CONSULTADAS EN ESPAÑOL	334
TRADUCCIONES DE HUSSERL CONSULTADAS EN OTROS IDIOMAS	336
BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA CONSULTADA Y COMENTADA.....	338

Agradecimientos

Quiero agradecer en primer lugar a Luis Sáez Rueda por su apoyo y su ayuda, porque se ha comprometido con este trabajo como si fuera suyo y porque ha cargado sobre sí gran parte del peso que implica la realización de una tesis doctoral.

Estoy muy agradecido a Zoe López Mediero, sin cuyo consejo muy probablemente no hubiera tomado este camino. También reconozco un hondo agradecimiento a Ana Ramo, verdadero ángel de la guarda sin cuyo ánimo muy probablemente no hubiese podido llegar hasta aquí.

Agradezco a M^a Dolores Illescas y a Antonio Ziri3n el cari3o y el apoyo que me brindaron constantemente en mi estancia en M3xico. Agradezco a Eduardo Gonz3lez de Pierro por permitir extender mi estancia en M3xico al ofrecerme una materia como profesor invitado en la Universidad de Morelia. Agradezco finalmente al grupo del Seminario de Estudios B3sicos e Fenomenolog3a trascendental por acogerme y ayudarme con el trabajo de comprensi3n de la fenomenolog3a. A Dulce Mar3a, a Marcela Venebra, a Esteban Mar3n, a Sergio P3rez Gatica y, especialmente, a Ignacio Quepons, que ha seguido de cerca mi investigaci3n y que ha sido y es compa3ero inmejorable en el camino de la filosof3a.

Agradezco a Natalie Depraz por haberme acogido en la Universidad de Rouen y tambi3n a Audrey Gerlain, Lise Demeyer, Mathilde Hamel y Florence Pignarre, que de un modo u otro me ayudaron durante mi estancia francesa.

Quiero agradecer tambi3n a Pierre-Yves, a Pablo P3rez Espigares, a Victoria Mateos de Manuel, a M^a Luz Pintos Pe3aranda, a Pelayo P3rez, a Xurde Portilla Lejarza y a L3a P3rez. De uno u otro modo todos han hecho que este trabajo sea posible.

Est3 tesis est3 dedicada a la memoria de mi padre, fallecido en 2009

Nota bibliográfica

En este ensayo utilizo tres sistemas diferentes de referencia bibliográfica.

1) Para las obras de Husserl contenidas en la colección *Husserliana* utilizo la abreviatura «Hua» seguida del número del volumen y, después de una barra, el número de página o de párrafo:

Ejemplos: Hua 9/237 — Hua 15/118 — Hua 1/§16

2) Para las obras de Husserl traducidas al español utilizaré el título o una abreviatura del mismo (pueden consultarse en la bibliografía), seguida del número de página:

Ejemplos: *Ideas I*, 264 — *Meditaciones cartesianas*, 139 — *Crisis*, 242

3) Para el resto de la bibliografía utilizó el nombre del autor, seguido de una coma el año de edición del artículo o el libro citado, y seguido de un punto y coma el número de página:

Ejemplos: Bernet, 1994; 89 — Pugliese, 2009; 112 — Walton, 2015; 67

Introducción

Contexto de la vida y obra de Husserl

Tras la muerte de Husserl el 27 de abril de 1938 en su casa de Friburgo, el destino de la fenomenología —más de cuarenta mil páginas escritas a mano en el sistema estenográfico *Gabelsberg*— estuvo marcado, como el de media Europa, por la intolerancia de la persecución nazi. Husserl había sido apartado de la vida pública en los últimos años de su vida. En 1935 se le había retirado la licencia para la enseñanza y ese mismo año se le había revocado la nacionalidad alemana. Poco después su nombre fue eliminado de las listas de la Universidad y se le prohibió publicar nuevos libros. En tales circunstancias todo hacía sospechar que su legado manuscrito corría serio peligro de ser destruido por las autoridades nazis. Los peores presagios se verían confirmados cuando la primera edición de *Experiencia y juicio*, publicada en Praga poco después de su muerte, sería destruida casi en su totalidad —se salvarían doscientos ejemplares que habían sido enviados a Londres. En este clima de tensión ni su viuda Malvine ni sus dos últimos asistentes, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink, tenían una idea clara de cómo poner a salvo el testamento filosófico de Edmund Husserl. Habiendo descartado la posibilidad de mover el legado manuscrito a su tierra natal, ninguno de los tres podía imaginarse que un joven franciscano venido de Lovaina iba a determinar el rumbo que tomarían los acontecimientos. Tampoco Leo Van Breda, que con veintisiete años acababa de licenciarse en filosofía, hubiese podido imaginar que su plan inicial de visitar Friburgo para consultar algunos textos inéditos acabaría conduciéndole a movilizar la diplomacia de Bélgica para poner a salvo la totalidad de la obra de Husserl, llevándose a Lovaina a su viuda y a sus asistentes y comenzando una labor editorial que todavía hoy, casi ochenta años después, sigue dando sus frutos.

Edmund Husserl había nacido el 8 de abril de 1859 en la ciudad de Prossnitz (Prostějov en checo), por entonces perteneciente al Imperio Austrohúngaro. Realizó sus estudios superiores en Leipzig, en Berlín y en Viena. Aunque se interesó originariamente por las matemáticas y la lógica, la amistad con Thomas Masaryk (1850-1937) contribuyó a que Husserl se interesase por la psicología y la filosofía —especialmente por el empirismo inglés. Fue este compañero de estudios el que recomendó a Husserl asistir a los cursos de Brentano en Viena. Husserl estudió con el autor de la *Psicología desde un punto de vista empírico* asuntos muy diferentes entre los

que se incluían abundantes lecturas de filosofía. La influencia de este magisterio se vería plasmada años después en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901), donde la crítica inicial del psicologismo acabaría por anunciar una nueva filosofía basada en el concepto de intencionalidad. Husserl ya había publicado antes una *Filosofía de la aritmética*, fruto de su tesis de habilitación sobre el concepto de número, pero serían las *Investigaciones lógicas* las que pondrían a su autor en la línea de los grandes problemas de la teoría del conocimiento.

Husserl tomó de su maestro el concepto de *intencionalidad* —Brentano por su parte lo había rescatado de la tradición escolástica— para comenzar una andadura en un tiempo especialmente agitado en el mundo académico. La crítica al psicologismo que Husserl desarrolla en los *Prolegómenos a la lógica pura* y el posterior desarrollo de la fenomenología en la Vª y VIª de las *Investigaciones lógicas* no podía sino sorprender a muchos de sus contemporáneos. Aparte de eminentes psicólogos y lógicos con los que Husserl mantenía relación, como Stumpf, Natorp, Frege, Meinong o Mach, comenzaba a desarrollarse por aquel entonces el psicoanálisis, de la mano de Freud, el cual había sido también alumno de Brentano. En Francia la figura de Bergson comenzaba a ser influyente, y en EE.UU. Willian James, a quien Husserl había leído, hablaba de la conciencia en los términos de un flujo vivo, de una corriente con un foco central rodeado de un halo de contenidos de fondo (Moran, 2000; 73). En este ambiente de ebullición de diferentes disciplinas teóricas y científicas Husserl, distanciándose ya de su maestro, comenzaba a sentar las bases de la que sería una de las más importantes filosofías del siglo XX.

Husserl se había trasladado con Stumpf a la Universidad de Halle en 1886 y allí había trabajado como *Privatdozent*, dando clases de geometría, de lógica, de psicología y de ética. Tras la publicación y buena acogida de las *Investigaciones lógicas*, fue llamado a la Universidad de Gotinga con un contrato de *Professor Extraordinarius*. Durante esta nueva estancia iría desarrollando, a lo largo de sus cursos, los fundamentos de la fenomenología. Husserl no publicó nada durante la primera década del siglo XX, pero sus cursos —ahora publicados en diferentes volúmenes de sus obras completas (*Husserliana*)— reflejan un trabajo intelectual infatigable. Particularmente desde 1904 hasta 1911 podemos descubrir en sus cursos universitarios y en investigaciones que durante muchos años no fueron conocidas el desarrollo de temas que son hoy capitales de la fenomenología. En estos años, y con una intensidad poco frecuente, Husserl desarrollará, a partir de la perspectiva fenomenológica que él mismo inauguraba por

entonces, problemas relativos a la percepción, a la constitución del espacio, a la memoria, la fantasía, la conciencia de imagen, a la temporalidad de la conciencia, al cuerpo propio, a la intersubjetividad y a la vida emotiva y valorativa. Podemos decir que estos cursos anuncian lo que a partir de *Ideas I* serán los grandes temas de la fenomenología. Entre estos temas estará también la fundación misma de la fenomenología como una ciencia estricta y rigurosa.

El hecho de que Husserl no publicase nada durante diez años tiene parte de su justificación en su propio estilo, que consistía en discutir consigo mismo más que con sus alumnos. La elaboración de continuas introducciones a la fenomenología, tarea que le acompañará hasta el último de sus días, suponía para Husserl no sólo un modo de hacer comprensible en los círculos académicos y científicos la nueva filosofía, sino también un modo de hacerla comprensible para sí mismo (San Martín, 2008; 19). Pese a no publicar nada después de las *Investigaciones lógicas*, Husserl recibía cada vez más atención por parte de jóvenes investigadores. La consigna de ir *a las cosas mismas* había calado en una generación que buscaba un nuevo modo de interrogar la realidad. En este contexto de creciente interés por la fenomenología —el cual desbordaba el ambiente académico de Gotinga¹— surgió la idea de crear un Anuario que sirviese para dar a conocer los trabajos recientes de la filosofía fenomenológica. Con esta intención, en 1913, se fundó el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, en cuya primera edición habían de presentarse dos trabajos: *El formalismo en la ética*, de Max Scheler, y el primer libro de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl.²

Este texto creó una gran controversia y para muchos de los discípulos que se habían congregado en torno a Husserl supuso un giro inesperado con respecto a las *Investigaciones lógicas*. Para aquellos que entendían la obra de Husserl en los términos de un realismo fenomenológico la publicación de *Ideas* supuso la recaída de la filosofía en el idealismo trascendental. Pese a las críticas y a las reacciones encontradas lo cierto es que no fue fácil negar la profunda originalidad de la obra. En ella se presentaba todo un programa filosófico que por otro lado prometía una continuación. Husserl albergaba la idea de publicar otros dos libros en los que se expondrían unas *investigaciones*

¹ En los años en los que Husserl enseñaba en Gotinga surgió un círculo de estudios fenomenológicos en Munich. Este círculo incluía, entre otros, a Alexander Pfänder, a Adolf Reinach y a Max Scheler. Husserl llegó a viajar a Munich para apoyar esta iniciativa.

² El *Jahrbuch* se editaría hasta 1930, y en él se publicarían, entre otros trabajos, *Ser y tiempo* (1927), de Heidegger, y *Lógica formal y lógica trascendental* (1929), de Husserl.

fenomenológicas sobre la constitución y donde se consideraría, según su programa inicial, *la idea de la filosofía*. Sin embargo Husserl acabó por renunciar a estas publicaciones pese a tener terminado el segundo libro de *Ideas*³, redactado casi íntegramente en 1912. El hecho de que los estudiantes sólo contasen con el primero de los tres libros hizo que algunos de los que inicialmente se habían adherido al programa de la fenomenología se desmarcasen de la misma.

Al año siguiente de la publicación de *Ideas I* estalló la guerra, lo que acabaría por disolver a la joven escuela de fenomenología. Los hijos varones de Husserl fueron alistados y su hija participó como voluntaria en un hospital de campaña. El hijo menor, Wolfgang, moriría en la batalla de Verdún en 1916. Tenía 20 años. Un año después también perdería la vida Adolf Reinach, un estudiante que se había trasladado de Munich a Gotinga y que era para muchos el más prometedor de entre los jóvenes fenomenólogos. Husserl recibió la noticia de la muerte de Reinach después de haberse trasladado a Friburgo, ciudad en la que permanecería el resto de sus días. Después de un periodo de profunda conmoción por los desastres de la guerra Husserl comenzaría a recuperar sus investigaciones en una nueva dirección. A partir de los años 20 comenzó a desarrollar la fenomenología genética⁴. Esta dirección de la investigación, contrapuesta a la fenomenología estática elaborada en *Ideas I*, tenía como tarea comprender la subjetividad trascendental en su integridad, proponiéndose para ello estudiar el origen y el sentido del horizonte del mundo. De esta época datan sus cursos sobre lógica trascendental, los cuales son hoy mayormente conocidos como *Acerca de la síntesis pasiva*.

Pese a las comparaciones que puedan hacerse con la filosofía de Descartes lo cierto es que la fenomenología, a estas alturas, tomará un camino muy diferente al cartesiano. En vez de abandonar el terreno de la experiencia que comienza con el *Cogito* en dirección de una justificación teológica desde la que restaurar el mundo, Husserl se pondrá como tarea la profundización de la experiencia para explicar desde sus mismas operaciones y rendimientos el proceso de constitución de la unidad y el sentido del mundo. Partiendo del mismo punto arquimédico que Descartes, Husserl será fiel a su firme convicción de mantener desconectadas tanto la trascendencia de Dios como la de

³ Husserl siguió trabajando en el segundo libro de *Ideas* hasta 1928, cuando lo abandonó definitivamente. Hoy en día está publicado en el volumen IV de *Husserliana*. El tercer libro de *Ideas*, por su parte, está publicado en el volumen V de *Husserliana*, pero su contenido no responde al plan inicial de Husserl.

⁴ Muchos investigadores de Husserl datan el nacimiento de la perspectiva genética en 1917-1918, cuando Husserl redactó los manuscritos de Bernau. El texto de referencia en el que Husserl se refiere explícitamente a la diferencia entre el método estático y el genético data de 1921 (Hua 11/336-345)

las ciencias eidéticas —matemáticas, geometría, etc. Su principal obsesión en estos cursos es comprender la misma actividad sintética de la vida subjetiva, aquella que hace comparecer un mundo de sentido a partir de la afección primitiva de las cosas.

Este camino llevará a Husserl a ensayar nuevos modos de introducción a la fenomenología que no partan del ejemplo cartesiano de la duda sobre la existencia del mundo. Tales ensayos se plasmarán en la que Husserl llamará vía de la psicología, la cual no ha de confundirse con ningún tipo de reduccionismo psicológico. En realidad este camino tendrá como objetivo tomar la experiencia del mundo como hilo conductor para descubrir las estructuras de la actividad intencional. En vez de suponer un regreso a la conciencia esta segunda vía se caracterizará por una explicitación del horizonte del mundo y su sentido. Para ello, y más allá del *cogito* cartesiano, Husserl estudiará el modo en que ha de comprenderse la experiencia pasada del sujeto. Se ampliará con ello el ámbito de legitimidad de la experiencia subjetiva, profundizando en la trama de la vida intencional. En la década de los años 20 Husserl siguió investigando temas centrales como la percepción, la memoria o la fantasía, pero con una mayor atención al modo en que estas actividades se entrelazan en la vida subjetiva.

Fueron estos también años de mucha repercusión internacional. A Friburgo llegaban cada vez más estudiantes extranjeros provenientes de geografías muy diversas. Husserl, por su parte, viajó en varias ocasiones para dictar conferencias. En 1922 visitaría Londres, donde pronunció cuatro conferencias bajo el título *El método fenomenológico y la filosofía fenomenológica*. En 1928 viajaría a Ámsterdam y al año siguiente a París, donde dictaría unas conferencias tituladas *Introducción a la fenomenología trascendental* de donde nacerían después las *Meditaciones cartesianas*. Husserl se había jubilado en 1928 y en 1929 había publicado *Lógica formal y lógica trascendental*. Su asistente en esos años, Eugen Fink, habría creído oportuno reelaborar las conferencias de París en vistas a una publicación. Husserl en un primer momento acogió la idea con entusiasmo, pues albergaba la esperanza de escribir una gran obra sistemática que sirviese de introducción definitiva a la fenomenología. Tiempo después, y tras varias reelaboraciones del texto, Husserl acabó por desestimar la publicación.

Las *Meditaciones cartesianas* aparecieron en francés en 1931 traducidas por G. Pfeiffer y E. Levinas. Husserl no consideró pertinente este trabajo para el público alemán, de modo que no autorizó su publicación⁵. De este tiempo es interesante destacar

⁵ Husserl sí vio pertinente en cambio que la obra se tradujese a otros idiomas. En 1932 envió una copia a Dorion Cairns para que fuera traducido al inglés, y en 1934, durante una visita de Ortega y Gasset a

el trabajo en equipo que Husserl llevó a cabo con Eugen Fink. Es sabido que Husserl confiaba en tener un sucesor y que en un primer momento había puesto todas sus esperanzas en Martin Heidegger. Sin embargo la recompensa vendría de la mano de Eugen Fink, con quien Husserl llegaría a establecer un diálogo muy fructífero. Hay que destacar como resultado de este trabajo la *VIª Meditación cartesiana*, que si bien tampoco fue publicada en los años inmediatos a su redacción es hoy una pieza clave en el estudio de la fenomenología. Este trabajo conjunto se plasmó también en los esfuerzos de transcripción y catalogación de los manuscritos de Husserl. Además de Fink hay que nombrar al austriaco Ludwig Landgrebe, responsable de la edición de *Experiencia y juicio*, publicada pocos meses después de morir Husserl. El propósito de Husserl era escribir una segunda parte de *Lógica formal y lógica trascendental*, publicada en 1929, pero no llegó a encontrar el estímulo con el que había trabajado en este primer texto y acabó encargando la tarea de editar los manuscritos de lógica a Landgrebe. El texto publicado tras la muerte de Husserl llevaría como segundo título *Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*.

La década de los treinta, con Husserl ya jubilado, fue difícil. En 1933, además de su avanzada edad —Husserl cumplió 74 años en abril— la situación política se agravó irremediablemente con la subida al poder del partido nacionalsocialista. Husserl, que a duras penas se había repuesto de los estragos de la guerra en la que había perdido al menor de sus hijos, se vio forzado a reflexionar hondamente sobre los motivos que hacían resurgir de nuevo el odio y el terror. Tras la llegada de los nazis al poder comenzaron a decretarse leyes que excluían a los judíos de los servicios del Estado alemán. Husserl era de ascendencia judía, aunque se había bautizado en la Iglesia cristiana luterana en 1886 siguiendo el consejo de su compañero Thomas Masaryk. Husserl no era un hombre especialmente religioso. En los muchos manuscritos que dejó son pocas las referencias a Dios o a cuestiones religiosas. En la elaboración de la reducción fenomenológica, en *Ideas I*, recomendaba poner entre paréntesis la trascendencia de Dios para poder acceder a la región de la conciencia pura, bloqueando así el salto metafísico de Descartes. Por otro lado Husserl se sentía profundamente alemán. Sus tres hijos habían participado en la guerra y él llegó a dar discursos a

Friburgo, éste recibiría otra copia de la mano de Husserl. Ortega posteriormente entregaría el texto a José Gaos para su traducción. Aunque José Gaos llegó a traducir por completo las *Meditaciones cartesianas*, la traducción de la quinta meditación se perdió en medio del caos de la guerra civil española (Cf. Gaos, 2004; 36-39). Hay que añadir que el original con el que Gaos trabajó y que después devolvió a Ortega también se perdió. Este texto contenía anotaciones de Husserl que no estaban en el texto que Husserl había enviado a Cairns tres años antes.

excombatientes durante la guerra. El hecho de que ahora las nuevas leyes le privasen de continuar el trabajo al que había dedicado toda su vida no pudo sino causarle una honda conmoción. La prohibición del uso de la biblioteca y de otras dependencias de la Universidad de Friburgo no fue sino el primero de los muchos pasos con los que se le fue apartando de la vida pública.

En 1935 Husserl había perdido su condición de funcionario del Estado alemán y se le había retirado su paga de jubilado. Con la revocación de la nacionalidad tampoco pudo asistir con la delegación alemana a los congresos de Belgrado de 1936 ni de París de 1937. Sí pudo en cambio intervenir en Viena y en Praga en los meses de mayo y noviembre de 1935. Las intervenciones de Husserl no podían soslayar en modo alguno la situación que atravesaba el país. A estas conferencias asistieron algunas figuras importantes como Jan Patočka o Alfred Schütz y de ellas surgiría después *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Ya por esas fechas, y dentro de un círculo que comenzaba a crearse en Praga, el futuro del legado filosófico de Husserl era una preocupación preferente (Vongehr, 2007; 75). Husserl había manifestado su inquietud en varias ocasiones, y Praga fue durante un tiempo la opción más probable de traslado si las cosas en Alemania empeoraban. Pero los acontecimientos que tuvieron lugar después del pacto de Munich acabarían por descartar definitivamente esta posibilidad⁶. El motivo de las conferencias había servido a Husserl para planificar una obra con cinco apartados. Los dos primeros se publicaron en la revista *Philosophia* de Belgrado, en 1936. Husserl permaneció el resto del tiempo trabajando en la tercera parte, que no llegó a publicar. En 1954 se publicaría la edición que hoy se conoce de *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Los borradores de las dos últimas partes así como otros manuscritos de esta época se publicarían en 1993 en el volumen XXIX de *Husserliana*.

Husserl murió en 1938, el mismo año en el que Austria era anexionada por Alemania. Ninguna persona relevante de la Universidad de Friburgo asistió al funeral. Husserl dejaba, tras su muerte, un legado filosófico monumental. La salvación del conjunto de sus manuscritos era el mejor homenaje posible para un hombre que había dedicado su vida entera a la investigación. La situación era del todo apremiante debido al ritmo con el que avanzaba el delirio nazi, pero las soluciones distaban de estar claras. Fink llegó a temer seriamente que la obra a la que Husserl había dedicado tanto tiempo

⁶ Sobre los planes del mover el legado de Husserl a Praga, véase Patočka, 2002; 12-21

podiese perderse⁷. Además de la amenaza nazi, Fink sabía que la ingente cantidad de papeles manuscritos que Husserl dejaba en el sistema *Gabelsberger* exigía un trabajo de transcripción de años, lo que incluso en las mejores condiciones exigiría un gran esfuerzo. Así, en los momentos posteriores a su muerte, las esperanzas que se cifraban en la salvación de los manuscritos eran más bien escasas. Nadie tenía muy claro en 1938 qué podía pasar, y por tanto no era fácil tomar una decisión. La opción de Praga ya había sido descartada y la idea de dejar los manuscritos en Alemania parecía un suicidio. Lo que Fink no sabía, como tampoco su colega Landgrebe ni la viuda de Husserl, era que a cientos de kilómetros un joven franciscano consultaba con las autoridades de Lovaina la posibilidad de trasladar el *Nachlass* de Husserl para su posterior publicación.

Leo Van Breda, recién licenciado en filosofía, llegó a Friburgo el 15 de agosto de 1938. A causa de la política nazi, no le fue fácil dar con la viuda de Husserl⁸. Van Breda había enviado por adelantado una carta de presentación avisando de su visita, pero en ella no mencionaba de modo explícito su propósito. Van Breda sabía que no sólo el destino de los manuscritos de Husserl corría serio peligro, sino también el de aquella señora de ascendencia judía que ahora vivía sola en una mansión de la *Schöneckstrasse*. No fue hasta dos semanas después de su llegada que Van Breda pudo entrevistarse por primera vez con Malvine Husserl-Steinschneider y con Eugen Fink en la casa de Husserl.

«Fue durante esta primera entrevista del 29 de agosto de 1938, cuando pude darme cuenta por primera vez de la sorprendente masa de documentos filosóficos que Husserl había dejado a la posteridad en el momento de su muerte. Eugen Fink, el fiel y sagaz colaborador de los últimos años del maestro, asistió también a esta entrevista y me hizo comprender desde aquel momento la importancia capital de esta obra póstuma. Profundamente sobrecogido, yo recorría con la mirada *las 40.000 páginas de manuscritos estenografiados de la mano del maestro*, así como *las casi 10.000 páginas de transcripciones*, escritas o dactilografiadas por sus ayudantes sucesivos: Edith Stein, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink» (Van Breda, 2010; 83-84)

Ante la cantidad de material que Van Breda descubrió en aquella entrevista —a los manuscritos había que añadir la biblioteca personal de Husserl, con abundantes

⁷ Fink expresó este sentimiento en un texto de homenaje a Husserl que escribió el mismo año de su muerte. Cf. Fink, 1994; 76

⁸ «El vacío que el régimen nazi había conseguido crear en torno a toda persona llamada *no aria* era tan absoluto, que me fueron precisas toda una serie de diligencias y la ayuda esforzada de varios de mis cofrades franciscanos friburgueses para realizar esta constatación, en sí misma tan simple» (Van Breda, 2010; 80-81)

anotaciones en los márgenes de sus libros— su proyecto original se vio fuertemente trastocado. Van Breda supo de inmediato que el trabajo de edición de todo aquel trabajo llevaría mucho tiempo y que requeriría de profesionales muy cualificados. Su propósito era el de salvaguardar la integridad de aquella obra en un lugar en el que fuese posible una investigación consagrada a la fenomenología de Husserl. Evidentemente Van Breda supo que su misión no implicaba solo salvar unos manuscritos, sino crear una institución en la que poder contar durante años con la ayuda de Landgrebe y Fink, pues en aquel momento solo ellos podían interpretar aquellos manuscritos⁹. Los responsables del Instituto Superior de Filosofía de Lovaina habían aceptado el plan inicial, pero el que ahora se planteaba desbordaba con creces el propósito originario de Van Breda. Además, había que tener en cuenta el problema del transporte de todo aquel material — casi 100 kilos de manuscritos— en caso de determinarse su trasladarlo a Lovaina.¹⁰

Landgrebe llegaría a Friburgo algunos días más tarde. Reunidos de nuevos todos los interesados, Van Breda recibiría la aprobación para escribir a Lovaina con los resultados de su investigación y el compromiso por parte de la viuda y los asistentes de Husserl de colaborar en el traslado de los manuscritos. Van Breda sabía que el contenido del informe que enviaría a su Universidad iba a superar con mucho las expectativas de sus maestros, y que había que ser cautos a la hora de esperar una respuesta. Lo que Van Breda solicitaba era la creación de un Archivo en el que Fink y Landgrebe, o al menos uno de los dos, pudiesen permanecer durante dos o tres años para asesorar en la transcripción y edición de los manuscritos. La carta fue enviada el 8 de septiembre y el día 12 de ese mismo mes llegó la respuesta: el Instituto de Lovaina no podía asegurar, en la situación que atravesaba Europa, los costes de una empresa de tal magnitud. No era posible comprometer la manutención para los colaboradores, ni

⁹ «Que su colaboración fuera algo estrictamente indispensable era algo evidente para cualquier persona que hubiera visto de cerca los documentos en cuestión. Ninguna elaboración de la inmensa masa de los documentos estenográficos sería posible, si no se poseía la clave de la estenografía del maestro. En general, seguía de bastante cerca el método llamado *Gabelsberger*, con el cual un buen número de personas de formación alemana o austríaca estaban familiarizados. Pero, a lo largo de cincuenta años de utilización, Husserl se había forjado toda una serie de abreviaturas de su propia invención. Además, antes de llegar al desciframiento mismo de los manuscritos y a su elaboración científica, era necesario disponer de un buen conocimiento del pensamiento del maestro, pero también comprender a fondo la manera en que los textos autógrafos estaban clasificados, el sistema de referencias del que Husserl hacía uso, y tantos otros detalles que solamente una larga familiaridad con los documentos de este género puede conferir al investigador que ha de enfrentarse a ellos. Pero en 1938, únicamente Landgrebe y Fink disponían plenamente de ese saber y parecían estar dispuestos a iniciar a otros investigadores en este trabajo» (*ib.*, 87)

¹⁰ «Era preciso esperar por parte de los nazis un sinnúmero de dificultades, en el momento del eventual transporte de toda aquella masa de documentos de Friburgo a su nuevo hogar de residencia, más allá de las fronteras alemanas» (*ib.*, 86)

siquiera para uno solo de ellos. Sin embargo, reiteraban su deseo de colaborar, en la medida de lo posible, en la edición de algunos volúmenes. Una noticia como esta hubiera sido en otras circunstancias un duro golpe, pero la situación era tan severa que no había tiempo que perder en lamentaciones. Van Breda supo por Malvine Husserl que los alemanes habían comenzado a atacar Checoslovaquia. Se pensaba que Francia podía reaccionar declarando la guerra, lo que en caso de producirse convertiría a la ciudad de Friburgo en un punto muy sensible. Había que pensar al menos en poner a salvo los manuscritos.

La inminencia de una movilización militar era tan grande que no era seguro tratar de cruzar la frontera con los manuscritos de modo ordinario. Van Breda tuvo la idea de consultar a la diplomacia belga establecida en Alemania sobre la posibilidad de utilizar sus servicios. El joven franciscano, sin ninguna experiencia en este terreno, se acogía al vago conocimiento que tenía de algunas leyes relativas a los consulados internacionales en caso de conflicto bélico. Las embajadas eran seguras, al menos en la teoría, y la correspondencia podía cruzar la frontera sin controles ni inspecciones. Van Breda decidió viajar a Frankfurt para comunicar sus intenciones, pero allí recibió la noticia de que los únicos servicios diplomáticos que tenían el tipo de inmunidad que él necesitaba estaban en Berlín. La opción presentaba severas dificultades debido a la distancia a la que estaba Berlín y a la tensión que implicaba en aquel entonces viajar por el interior de Alemania. La estancia en Berlín podía demorarse durante varios días de modo que era preciso poner a salvo los manuscritos antes de la partida. El problema era que las instituciones religiosas ya habían comenzado a recibir el asedio de las inspecciones nazis en busca de judíos escondidos o de material sospechoso. En tales circunstancias no fue fácil para Van Breda que sus colegas religiosos aceptasen guardar una obra filosófica sobre la que pesaba el estigma judío.

Después de varias pesquisas desafortunadas, Van Breda encontró a una religiosa del convento de Lioba que había seguido las clases de Husserl y que era amiga de la familia. Sor Adelgundis Jägerschmidt aceptó guardar los manuscritos de Husserl y sugirió atravesar la frontera en dirección a Suiza aprovechando que las hermanas viajaban frecuentemente allí. El plan se reveló muy arriesgado pese a que el convento donde guardarían los manuscritos estaba en Costanza, muy cerca de la frontera. En estas circunstancias la solución para llevar los manuscritos a Bélgica pasaría por dar el rodeo por Berlín. Un viaje de casi 1000 km. hacia el norte, a la capital del III Reich. Van Breda viajó en la noche del 22 de septiembre. El día 23 consignó los documentos en el

convento de franciscanos de Pankow y el día 24, después de negociar con la embajada, los manuscritos de Husserl quedaron por fin bajo la custodia gubernamental belga. El siguiente paso consistía en regresar a Bélgica y solicitar desde allí el traslado del material. Van Breda dejó Berlín dirigiéndose primero a Friburgo para comunicar el éxito de las gestiones. Días más tarde, en Lovaina, pudo comprobar que el inminente conflicto estaba transformando la vida cotidiana. Lejos de encontrarse con el mundo que le era familiar, Van Breda descubrió un país que se movilizaba para la guerra. Tardó varios días en encontrar a sus maestros para comunicarles el resultado de sus movimientos. Todo estaba preparado y solo era necesario dar la orden en Bruselas para que aquellos incomprensibles manuscritos de un filósofo judío fuesen enviados desde la ciudad de Berlín. No había tiempo que perder. Van Breda, una vez más, intervino con diligencia redactando los informes pertinentes y entrevistándose con los responsables en Bruselas para acelerar lo más posible el proceso.

Mientras se realizaban las gestiones para el traslado de los manuscritos el padre Van Breda comenzó una ronda de contactos para hacer posible la fundación de un centro de estudios dedicados a la obra de Husserl. Por su parte, el director del Instituto de Filosofía de Lovaina, Monseñor Noël, hizo sus propias pesquisas pidiendo consejo y asesoramiento en unas y otras instituciones. Después de varias indagaciones y consultas a todo tipo de instituciones, la *Fondation Francqui* decidió asignar a los archivos, durante dos ejercicios, 75.000 francos suizos por año para cubrir los gastos de estancia y manutención de dos investigadores especializados que no podían ser otros que Ludwig Landgrebe y Eugen Fink. La resolución se aprobó el 27 de octubre. Aun sin haber recibido todavía el grueso de los manuscritos procedentes de Berlín, el padre Van Breda, con algunas transcripciones que había traído en su maleta desde Friburgo, pudo declarar inaugurados los Archivos Husserl de Lovaina. Habían pasado seis meses desde el fallecimiento de Husserl.

Los manuscritos estenografiados llegarían desde Berlín a finales de noviembre de ese año de 1938. Al año siguiente los servicios del correo diplomático belga volvieron a intervenir para recuperar el resto de textos que Landgrebe había confiado al Círculo Filosófico de Praga. Hitler había anexionado Checoslovaquia el 15 de marzo, entrando en vigor en el territorio las mismas leyes antijudías que imperaban en Alemania y Austria. Fue el 12 de junio de 1939 cuando pudo darse por recuperado todo el legado manuscrito de Husserl. Unos meses más tarde comenzaría la II Guerra Mundial. Fink y Landgrebe, a los que Van Breda visitó en Friburgo y en Praga,

aceptaron el traslado y sus nuevas condiciones. Se mudaron con su familia, no sin dificultades en el caso de Landgrebe. Van Breda consiguió también que Malvine Husserl se trasladara a Bélgica para gestionar desde allí un visado para EE.UU. Con el traslado de Malvine, que no se produciría hasta el 20 de junio de 1939, llegó a Lovaina el último material necesario para llevar a cabo la labor del Archivo: la biblioteca personal de Husserl y su mobiliario, el cual incluía el escritorio en el que había trabajado durante años en Fribourg. El plan original de Malvine Husserl era partir a EE.UU. para encontrarse allí con sus hijos, pero las gestiones se volvieron imposibles y la viuda de Husserl pasaría la guerra en situación de clandestinidad en un convento. La peor suerte fue para Edith Stein, que había sido asistente de Husserl en 1916 y 1917. Van Breda se reunió con ella en 1942 pero no pudo evitar su arresto en Holanda y su posterior traslado al campo de concentración de Auschwitz, donde murió ese mismo año.

Landgrebe y Fink comenzaron a trabajar en 1939. Ese mismo año el Archivo recibiría al primer visitante dispuesto a estudiar los manuscritos de Husserl: Merleau-Ponty. Al año siguiente, el día 10 de mayo, el bienaventurado comienzo tendría un serio revés con el ataque alemán a Bélgica. Fink y Landgrebe serían conducidos a Francia. Van Breda tuvo que abandonar Lovaina y estar preparado para unirse al ejército. La financiación fue suspendida y el archivo dejó de existir en términos administrativos. Toda la amenaza que en su día había pesado sobre Friburgo recaía ahora sobre Lovaina.

«Así, a fines de 1940, toda la empresa tan penosamente puesta en pie en 1938-39 parecía destinada, si no a la disolución, al menos a la interrupción de todo trabajo efectivo. Junto a las dificultades y privaciones que la guerra impone a las instituciones científicas para la investigación desinteresada, la presencia y la vigilancia nazis amenazaban con entrañar la destrucción total del Archivo» (Van Breda, 2010; 124)

Como sabemos hoy en día, la historia de los Archivos Husserl de Lovaina tiene un final feliz. El trabajo se reanudó antes incluso de terminar la guerra. Además de Merleau-Ponty, a quien ya hemos mencionado, en 1944 visitó los archivos el filósofo vietnamita Tran-Duc-Thao, enviado desde la *École Normale Supérieure* de París. En 1947 visitaría los archivos Paul Ricoeur desde Estrasburgo y en 1954 lo haría Jacques Derrida. Si bien la influencia de Husserl en Francia había sido muy importante desde fecha temprana —Sartre y Levinas fueron dos de los responsables de la introducción de la fenomenología en Francia—, con la fundación de los Archivos de Lovaina las relaciones entre la fenomenología y el pensamiento francés no dejarían de estrecharse.

Es significativo que la primera publicación de la colección *Husserliana* fuesen las *Conferencias de París* de 1929 y las subsiguientes *Meditaciones cartesianas* que hasta la fecha no contaban con una edición en el original alemán. Esto ocurría en el año 1950, el mismo en que se publicaba en francés la traducción de *Ideas I* que Paul Ricoeur había preparado de modo clandestino y en los márgenes de la edición alemana durante su cautiverio en el campo de concentración de Gross-Born, en Polonia (Dosse, 2001; 80).

En ese mismo año de 1950, gracias a la decisión conjunta de Leo Van Breda, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Walter Biemel y Gerhart Husserl, se estableció en Friburgo un segundo Archivo Husserl con copias de los manuscritos. Fue el mismo año en que murió Malvine Husserl, que con este último paso podía finalmente descansar en paz: el legado de su marido estaba asegurado. A partir de 1950 no sólo se seguirían editando y publicando los trabajos de Husserl, sino que se abrirían nuevos centros de estudio y nuevas publicaciones dedicadas a su filosofía. Hoy en día hay Archivos Husserl en Colonia, en París, en Pittsburgh y en Nueva York. Las ediciones de *Husserliana* van por el volumen 42 y están en preparación otros 5 volúmenes hasta la fecha inéditos, lo que significa, sin exageraciones, que Husserl sigue publicando casi 80 años después de su muerte. Además de la colección principal de sus obras completas hay otras dos series de textos, tituladas *Husserliana Dokumente* y *Husserliana Materialen*, donde se recogen otros manuscritos de Husserl además de cartas y conversaciones. En total a día de hoy hay más de 50 libros vinculados directamente al trabajo de Husserl.

La edición progresiva de la obra inédita de Husserl, la proliferación de los archivos así como las diferentes traducciones y estudios consagrados a su obra han ido permitiendo a lo largo de los años una renovación de los estudios de fenomenología. Desde la referida publicación de las *Meditaciones cartesianas* y las *Conferencias de París* en el primer volumen de *Husserliana* la edición de las obras completas ha hecho posible dar a conocer al mundo académico algunos hitos que no sólo han trastocado la imagen histórica de Husserl, sino que han generado un contexto internacional de investigación que hoy desborda las mejores expectativas que en su día pudo haberse hecho tanto Husserl como sus más inmediatos colaboradores. En el proceso de recuperación de su trabajo cabe destacar, además de la reedición de las obras publicadas

en vida por Husserl, la edición del segundo libro de *Ideas*, los cursos de *Filosofía primera* y de *Psicología fenomenológica* de 1923-1924 y 1924-1925 y los *Análisis sobre la síntesis pasiva* que recogen cursos de 1920 a 1926. Hay que destacar también los tres tomos sobre *Intersubjetividad*, editados por I. Kern en 1973, y los manuscritos sobre *Fantasía, conciencia de imagen y recuerdo* publicados por E. Marbach en 1980. Ya en nuestro siglo se pueden destacar los *Manuscritos de Bernau*, editados por Dieter Lohmar y Rudolf Bernet en 2001, los manuscritos *Sobre la reducción* editados por Sebastian Luft (2002) o las *Lecciones de introducción a la ética de 1920-1924*, publicadas en 2004.

El resultado de este trabajo de renovación de los estudios de fenomenología ha llevado a plantear la idea de un *nuevo Husserl*¹¹, en contraposición a la imagen heredada que lo reducían a cuatro obras en las que se caracterizaba su filosofía como un idealismo y/o un solipsismo trascendental. Esta renovación —que contando a partir de la edición en 1950 de las *Cartesianische meditationen* tiene hoy 65 años— ha servido para que hoy se lea a Husserl de un modo muy diferente. Si durante muchos años en los programas universitarios y en muchos manuales de historia de la Filosofía Husserl aparecía como un subapartado dentro del capítulo dedicado a la filosofía de Heidegger, hoy su obra ha ganado un protagonismo merecido que hace de la fenomenología una de las tradiciones de pensamiento más vivas en la actualidad. Hoy se conoce mejor a Husserl que hace 50 ó 100 años, lo que invita a pensar que Husserl, o la fenomenología de Husserl, es una filosofía del siglo XXI más que del siglo XX. Narrar la historia de lo que ha ocurrido desde las primeras publicaciones del Archivo de Lovaina hasta hoy nos llevaría muchas páginas. Además de los autores franceses ya citados —Sartre, Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur y Derrida— habría que destacar a muchos otros que, más o menos contemporáneos de Husserl, han ido haciendo de la fenomenología una tradición viva del pensamiento. Ya hemos citado a Eugen Fink, a Ludwig Landgrebe y a Leo Van Breda. Referiremos también a Adolf Reinach, a Edith Stein y a Roman Ingarden. Otros autores que desarrollaron trabajos de fenomenología cercanos a Husserl fueron Dorion Cairns, Alfred Schütz o Jan Patočka, por citar solo a algunos. En el Archivo de Lovaina el primero en doctorarse con una tesis sobre Husserl fue el mismo Leo Van Breda, en

¹¹ Este título, *El nuevo Husserl (The new Husserl)*, se lo debemos a Don Welton, cuyo libro con este título no es sino la confirmación del trabajo de recuperación de la fenomenología de muchos años. Este nuevo Husserl, como dirá Javier San Martín, no es en realidad sino el mismo Husserl que vivió y trabajó hace un siglo, y cuya imagen fue deformada por las malas interpretaciones de la época. De aquí la corrección de San Martín, que prefiere hablar en los términos de *La nueva imagen de Husserl*. Cf. San Martín, 2015; 23-45.

1941. A la presentación de la tesis pudo asistir Malvine Husserl, en una de sus pocas salidas que pudo realizar en tiempos de guerra (Bernet, 2015; 122).

En el contexto del trabajo en Lovaina hay que destacar, además, la tesis que posteriormente presentó Gerd Brand bajo la dirección de Van Breda, y que vería la luz en 1955 con el título *Welt, Ich und Zeit*¹². Una década después, en 1966, se publicaría otro texto muy importante: *Lebendige Gegenwart*¹³, de Klaus Held, como resultado de una tesis dirigida por Ludwig Landgrege. Estos dos trabajos son muy importantes porque están hechos a partir de la investigación de los manuscritos inéditos de Husserl. En ellos se hace patente, en fecha relativamente temprana, la necesidad de revisar las interpretaciones de Husserl que se habían hecho canónicas y que correspondían a una imagen tergiversada de su obra. Estos trabajos eran particularmente importantes porque en ellos se trataba el tema de la temporalidad en Husserl, del cual hasta la fecha sólo se conocían las *Lecciones* de 1905, que Heidegger había publicado en 1928 después de un trabajo de edición muy confuso. Estos trabajos pioneros subrayaban la necesidad de considerar los manuscritos de investigación, los cuales eran considerados por el mismo Husserl como la parte más importante de su obra (Hua 15/LXVI)¹⁴. Si la recuperación y transcripción de los mismos ha sido posible, se lo debemos —como hemos visto— a Malvine Husserl, a Eugen Fink, a Ludwig Landgrebe y a Leo Van Breda. Después de ellos vinieron muchos otros, cuya enumeración llevaría mucho tiempo. Son muchos en efecto los editores, traductores e investigadores de la obra de Husserl que a día de hoy forman parte de la que Ricoeur llamó la *escuela de la fenomenología* y que han hecho que hoy la fenomenología no sea solamente un dato histórico sino una tradición viva del pensamiento. Dentro de esta tradición, que hemos tratado de perfilar mínimamente, el trabajo que aquí se presenta no pretende ser sino una humilde contribución, en un doble sentido: contribuir, por un lado, a) al movimiento fenomenológico en lengua española y contribuir, por otro, b) a la lectura e interpretación de la obra de Husserl que está realizando la generación a la que pertenezco.

¹² El título completo es: *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten.*

¹³ *El título completo es:* Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des Transzendenten Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.

¹⁴ Hoy se considera que hay tres grandes bloques de textos sobre la problemática del tiempo: los análisis en torno a las *Lecciones* de 1905, con añadidos que van de 1893 a 1917 y publicados en el volumen 10 de *Husserliana*, los *Manuscritos de Bernau*, de 1917 y 1918 publicados en el volumen 33, y por último los llamados *Manuscritos C*, que incluyen textos que van de 1929 a 1934. Estos últimos están publicados en el volumen 8 de *Husserliana materialen*.

Estructura del trabajo

La tesis que aquí presentamos tiene como objetivo la exposición y el recorrido de algunos tramos principales de la obra de Edmund Husserl en vistas a elaborar una *fenomenología genética de la reflexión*. Asimismo, este trabajo quiere contribuir a la discusión de algunos problemas fundamentales de la fenomenología como la conciencia interna del tiempo, la percepción inmanente o el yo. El concepto de reflexión aparece en la obra de Husserl de modo privilegiado en el contexto del programa metodológico de la fenomenología. En el primer libro de *Ideas*, publicado originalmente en 1913, Husserl comienza por elaborar este programa estableciendo el sentido de la *ἐποχή* fenomenológica. Este concepto clave se define por la suspensión de la *actitud natural* que caracteriza nuestro modo habitual de estar en el mundo. La fenomenología supone la asunción de una nueva disposición (*Einstellung*) en la cual el mundo se revela como *fenómeno de sentido*. Husserl va a describir la operación reductiva de la *ἐποχή* mediante diferentes imágenes. Hablará de *poner entre paréntesis*, de *poner fuera de acción*, de *desconectar*. Para comprender el sentido de estas expresiones es importante tener en cuenta que en fenomenología son posibles dos direcciones de la mirada, que Husserl llamará respectivamente *noética* y *noemática*. Por la primera de estas direcciones atendemos a la vida intencional y a sus operaciones. Por la segunda atendemos al mundo y a los objetos que en él se dan. En el sentido más sencillo podemos ilustrar estas posibilidades pensando en la percepción de un objeto externo, por ejemplo, la percepción de un árbol. En actitud fenomenológica podemos volvernos sobre el acto de *percibir el árbol* o bien podemos volver la mirada sobre el *árbol en tanto que percibido*.

Si ahora recuperamos el interés por establecer el punto de partida que tiene lugar con la suspensión de la actitud natural, diremos que, del lado noemático, la *ἐποχή* consiste en *poner entre paréntesis* el mundo y los objetos que en él se dan. Del lado noético el cambio corresponde a la *puesta fuera de acción* de las tesis implicadas en los actos con los que nos dirigimos al mundo. En ninguno de los dos casos la *ἐποχή* implica que el mundo desaparezca y que nuestras actividades dejen de ser tenidas en consideración. El mundo, por un lado, es considerado solamente en la medida en que aparece a partir de ciertos actos en los que adquiere su sentido. Nuestras actividades, por el otro, son consideradas solamente en la medida en que remiten a operaciones

esenciales de la conciencia. La *ἐποχή* implica, en este sentido, la desconexión de aquellos juicios que versan sobre la existencia o inexistencia del mundo. Poniendo fuera de juego aquellas tesis habituales relativas a la realidad, en la actitud fenomenológica el mundo es tomado como fenómeno de realidad. Con este cambio de actitud Husserl quiere hacer posible una atención a aquellos rendimientos intencionales responsables de que el mundo aparezca precisamente con el sentido con el que aparece. Dicho con otras palabras, en la actitud fenomenológica el fenómeno del mundo es reconducido a las operaciones subjetivas en que ese mundo adquiere validez. Este vínculo encuentra expresión en los términos de un *apriori de correlación* entre la vida subjetiva y el mundo.

Husserl va a insistir en numerosas ocasiones en que la actividad reductiva en que consiste la fenomenología no implica que el mundo desaparezca o que deje de tomarse en cuenta. De lo que se trata es de suspender la atención privilegiada de la actitud natural para poder estudiar las implicaciones intencionales que subyacen a nuestra experiencia del mundo. Desde este punto de partida adquieren una nueva significación las diferentes actividades de la vida subjetiva: la percepción, el recuerdo o la fantasía, por poner ejemplos clásicos, son considerados en un sentido particular: no como funciones psicológicas de un sujeto empírico, sino como operaciones esenciales que permiten que un mundo pueda darse con sentido. Dentro de este cuadro general la consideración de los actos subjetivos supone la suspensión de la solidaridad con las tesis implicadas en los mismos¹⁵. Hablaremos en los términos de un *desinterés* con respecto a las intenciones de estos actos, lo que permitirá precisamente el tipo de atención que caracteriza la actividad reflexiva. En *Ideas I* Husserl estudiara la correlación noético-noemática en su expresión más sencilla, que es la de la correlación entre un *acto intencional* y un *objeto intencionado*. Es en este cuadro donde tenemos una primera idea del sentido de la reflexión fenomenológica

Según el ejemplo apenas utilizado, tomamos como modelo de de acto intencional la percepción de un árbol. Como hemos visto, la *ἐποχή* posibilita que esta experiencia sea tomada en un sentido particular. Si en el sentido habitual la percepción tiene como término el árbol, como un dato objetivo, la reflexión va a consistir en un

¹⁵ «El mundo experimentado en esta vida reflexiva sigue siendo para mí “experimentado” en cierto modo, y exactamente con el mismo contenido peculiar que antes. Continúa siendo el fenómeno que era antes, sólo que yo, en cuanto sujeto que reflexiona filosóficamente, ya no lleva a cabo, ya no concedo validez a la creencia natural en la realidad que es inherente a la experiencia del mundo, a pesar de lo cual esta creencia sigue estando aquí y es aprehendida por la mirada de la atención» (Hua 1/§7, *Meditaciones cartesianas*, 60)

nuevo acto que a su vez tiene un nuevo *objeto*. La reflexión considera, según la doble dirección de la mirada a la que ya hemos aludido, o bien *la percepción del árbol*, o bien *el árbol como percibido*. En ambos casos se tiene en cuenta el *apriori de correlación* por el cual toda percepción es percepción de algo y todo objeto percibido comparece en un acto perceptivo. Husserl comprenderá que esta posibilidad corresponde a cualquier acto en tanto que participa de la ley esencial de la *intencionalidad* por la cual la conciencia es siempre *conciencia de...* La reflexión, entonces, puede ocuparse de diferentes actos, como percepciones, recuerdos, fantasías, etc. llevando su mirada bien al lado noemático o bien al lado noético de la correlación intencional. De modo general, entonces, Husserl entiende que la reflexión es un acto de segundo grado que toma como *objetos* a los actos intencionales de primer grado, aquellos implicados en la actitud natural. Que esto sea posible, es decir, que dado un acto pueda llevarse a cabo un acto de segundo grado que se vuelve sobre él, responde para Husserl una posibilidad de principio. La reflexión, de este modo, es una pieza esencial del método fenomenológico, pues permite, una vez llevada a cabo la *ἐποχή*, llevar la mirada a los diferentes elementos que se entrelazan en los actos intencionales.

Como hemos dicho, la reflexión es una posibilidad implicada en cualquier acto de conciencia. Esta posibilidad, por tanto, no depende de la particularidad de algunos actos concretos sino de la estructura de la vida intencional en general. Diremos, en este sentido, que a la corriente de conciencia le corresponde la posibilidad de que en todo momento una mirada reflexiva pueda volverse sobre una vivencia. Esta ley implica que también sean posibles reflexiones sobre reflexiones. También los actos reflexivos pueden ser objetos de nuevas miradas reflexivas, y así *in infinitum*, como Husserl repetirá en innumerables ocasiones. En *Ideas I*, y en otros lugares, Husserl establecerá esta ley esencial de la vida intencional. Por ejemplo, en un manuscrito de 1926, dirá lo siguiente: «*Yo puedo ejercer la reflexión trascendental in infinitum, y yo me encuentro entonces in infinitum como sujeto de una vida pura que comporta diversos grados pero que es siempre trascendental*» (Hua 34/4). Esta afirmación, que considera la reflexión como una posibilidad de principio, ha de ser ahora contrastada con aquella otra en la cual la reflexión se presenta como un acto bien definido que se lleva a cabo en la actitud fenomenológica. Por un lado la reflexión aparece como una posibilidad de principio, por el otro aparece como un acto maduro que dirige su mirada hacia los elementos estructurales de una vivencia intencional. En *Ideas I* no tenemos una explicación de este proceso de maduración, es decir, del proceso que va de la posibilidad de principio a la

efectuación de un acto concreto capaz de generar conocimiento fenomenológico. Dicho de otro modo, en *Ideas I* no hay un capítulo dedicado a la *génesis de la reflexión*.

A partir de los años 20 Husserl comienza a desarrollar una dirección de su investigación a la que dará el nombre de *fenomenología genética*. En *Ideas I* Husserl no sólo tomaba a la reflexión como un acto maduro, constituido, sino que así eran considerados todos los actos así como sus objetos. Poniendo de nuevo el ejemplo de la percepción de un árbol, en *Ideas I* se entiende que el árbol está dado en la percepción como una unidad intencional que se mantiene a través de las diferentes experiencias que llevamos a cabo del mismo. Con ello se entiende que la *correlación entre acto y objeto* ha realizado ya un proceso de maduración que tiene como resultado la unidad de la correlación y la unidad de sus términos. A partir de los años 20, y tomando como hilo conductor los objetos constituidos, Husserl va a interrogar la génesis intencional de los mismos. En términos más amplios estará en juego el proceso de constitución del mundo y el proceso de individuación de la corriente de conciencia en la que el mundo comparece con sentido. Este proceso de constitución implica, asimismo, que los diferentes actos subjetivos también tienen una génesis que ha de ser explicada. En la llamada *fenomenología estática*, representada principalmente en el primer libro de *Ideas*, los objetos intencionales son entendidos como objetos constituidos. Ahora bien, esto no quiere decir que esta constitución sea definitiva, es decir, que estén dados de modo absoluto. Los objetos intencionales, según la expresión de Husserl, se dan por escorzos, se matizan.

Si ahora tomamos en cuenta los actos intencionales entenderemos que éstos no se matizan en el mismo sentido. Una vivencia, dirá Husserl, no se matiza. Esto no quiere decir, sin embargo, que no quepa una fenomenología genética que dé cuenta del proceso de constitución de un acto intencional, sea, como en nuestro caso, la reflexión, o sea cualquier otro acto, como el de percibir, de valorar, de juzgar, etc. En general Husserl va a comprender que la vida intencional implica un proceso genético que ha de ser explicitado. Una *genética de la reflexión*, en este sentido, no puede ser elaborada sino es teniendo en cuenta esta intención general. Es por ello que en el trabajo genético no ha de tenerse en cuenta solamente la constitución de la reflexión fenomenológica, sino la constitución de cualesquiera reflexiones de la actitud natural. Lo que hay que tener en cuenta es en qué medida una reflexividad está implicada en la constitución del mundo y en la autoconstitución de la subjetividad. Lo que nos interesa, entonces, es una fenomenología genética que tenga en cuenta tanto el valor práctico que la reflexión

tiene en el mundo de la vida como el valor metodológico que tiene dentro de la misma fenomenología. La tarea consiste, en general, en esclarecer por qué la reflexión es posible por una ley de principio y cómo a partir de la misma una vida subjetiva se constituye como una vida reflexiva.

Entendemos con este programa que nuestra particular fenomenología genética privilegia la dirección noética de la correlación intencional, ya que estudia la constitución de la actividad reflexiva. Ahora bien, es preciso decir que todo estudio fenomenológico tiene en Husserl su punto de partida en el lado noemático de la correlación, que sirve de guía o de hilo conductor para las descripciones que hayan de llevarse a cabo. En este sentido diremos que una genética de la reflexión ha de contar con el *objeto* o los *objetos* de la reflexión como hilos conductores. En un sentido restringido, diremos que los *objetos* de la reflexión son las vivencias subjetivas. En un sentido amplio, diremos que la reflexión —que Husserl llama *reflexión universal*— es la vida intencional en su integridad. Así las cosas, hay que concluir que una genética de la reflexión ha de tomar como hilo conductor... ¡la vida misma! Dicho de otro modo, una genética de la reflexión implica, en algún sentido, la génesis misma de la subjetividad. Y por su parte la génesis de la subjetividad no podrá comprenderse sino es en relación con la constitución del mundo. La tarea que aquí nos proponemos, por tanto, abarca en principio la fenomenología en su conjunto. Esta conclusión va a implicar dos cosas importantes: la primera de ellas es que con la genética de la reflexión estaremos estudiando, de modo paralelo, la génesis de la subjetividad. Por este motivo entendemos que este trabajo puede leerse como una introducción general a la fenomenología de Husserl. En segundo lugar, es preciso indicar que la elaboración de una genética de la subjetividad implica un estudio mucho más amplio que el que aquí se ha llevado a cabo. Es por ello que este trabajo no puede ser sino una introducción, es decir, una primera lectura de la obra de Husserl, que exigirá, en todo caso, nuevas profundizaciones.

El trabajo que el lector tiene entre las manos está dividido en dos partes. A su vez, cada parte consta de 10 capítulos principales y un capítulo de conclusiones. La primera parte está dedicada a la lectura de Husserl; la segunda, a la interpretación de algunos de los temas implicados en la lectura y que han sido y son todavía motivo de discusión entre los investigadores de su obra. Ambas actividades, *lectura* e

interpretación, pueden ser abarcadas por una intención general, que es la de la *interrogación filosófica*. Tal y como aquí la entendemos, esta *interrogación* mantiene este trabajo entre un antes y un después en una corriente de vivencias que es la corriente de su autor. Esta *interrogación* tiene su origen en la experiencia del *asombro* que abre la vida a la filosofía: el asombro ante la evidencia de que —parafraseando una expresión clásica— haya algo en vez de nada, o mejor dicho, *haya conciencia de algo en vez de nada*. La tesis que vamos a defender en este trabajo afirma que la reflexión fenomenológica es la fermentación o maduración de una inquietud que nace de la vida intencional. Con otras palabras, la reflexión fenomenológica nace de un presentimiento; un presentimiento que ha de ser mantenido y perseguido en su forma interrogante. Aquello que se intuye, aquello que inquieta, es, en los términos de Husserl, la vida trascendental latente, aquella que queda habitualmente cubierta por la actitud natural. Si aquélla puede ser descubierta, diremos, es porque la vida constituida no cubre por entero la vida constituyente: de este margen entre una y la misma vida nade la chispa que lleva a la reflexión fenomenológica.

La primera parte de este trabajo tiene como título *Fenomenología genética de la reflexión. Una lectura de Husserl*. Aquí haremos el recorrido, ya anunciado, de algunos de los tramos principales que el análisis genético de la actividad reflexiva exige. Se trata de saber, en términos generales y dicho en los términos de Sartre: ¿Qué tiene que ser una conciencia para poder reflexionar? La interrogación va a estar dirigida en esta primera parte a la dimensión subjetiva de la pasividad, aquella en la cual todavía no podemos hablar de una participación del yo. Es por ello que hablaremos principalmente en términos de *conciencia* o de *corriente de vivencias*, entendiendo con ello aquella dimensión en la cual lo que se constituye es la posibilidad de la reflexión, y no la actividad reflexiva. La pregunta, de nuevo, apunta directamente al esclarecimiento de aquella ley de principio por la cual la reflexión es siempre posible. Varios son los temas que tocará investigar en esta primera parte. Después de considerar la función metodológica de la reflexión en *Ideas I* (cap. 1) y de describir los rasgos generales de la fenomenología genética, presentaremos el programa de una genética de la reflexión (cap. 2). De trata de hacer ver la pertinencia de nuestro recorrido y de plantear sus estadios principales. La reflexión va a ser, como veremos, *juez y parte* de nuestros análisis, que tendrán como fondo la constitución de la vida subjetiva.

Después de la presentación del programa de una fenomenología genética de la reflexión comenzaremos un recorrido en zig-zag por las diferentes dimensiones

implicadas en el problema genético. El primer estadio es el problema de la temporalidad. Si en la fenomenología estática se parte de un concepto primero de *intencionalidad* en la cual decimos que toda conciencia es conciencia de algo, el problema de la temporalidad comienza a descubrir la complejidad de la vida subjetiva, al no poder derivar la conciencia del tiempo de los esquemas más básicos de la intencionalidad. Aunque es pertinente decir que el tiempo responde al modelo de la intencionalidad —la conciencia es *conciencia del tiempo*—, la forma de esta conciencia no puede ser analizada en los mismos términos en los que se analiza un acto intencional. El tiempo no puede ser tratado como una magnitud objetiva del mundo sino como una forma de la vida intencional, como la forma universal de la corriente de conciencia. Tomando como hilo conductor un objeto temporal, Husserl va a llevar a cabo sus primeros análisis genéticos con el estudio de la intencionalidad de la conciencia interna del tiempo. El ejemplo de la melodía nos va a servir para comprender no sólo como se tiene conciencia de un objeto que se constituye en el tiempo, sino también como se tiene conciencia del mismo tiempo y de la corriente de vivencias como una unidad duradera.

Husserl estudiará la intencionalidad temporal a partir del análisis de la retención y de la protención. Estableciendo la idea de una doble intencionalidad, podremos comprender en qué medida la posibilidad de la reflexión está entrelazada con la conciencia del tiempo. Para ello, recorreremos algunos pasajes principales de los desarrollos de Husserl sobre este problema, desde las *Lecciones* que Husserl impartió en Gotinga en el año 1904-1905 hasta los desarrollos que llevó a cabo en Bernau durante los veranos de 1917 y 1918. Después de llevar a cabo el estudio de la temporalidad (caps. 3, 4 y 5) nos centraremos en los cursos sobre lógica trascendental de los años 20, conocidos también como *Análisis sobre la síntesis pasiva*. Aquí entraremos en el terreno estricto de la fenomenología genética. Partiendo de los problemas de la temporalidad, Husserl estudia la formación de los campos sensibles, para lo cual no es suficiente con atender a la función de la estructura protencional-retencional de la conciencia del tiempo, sino que es preciso comprender más allá como se relacionan la percepción y la memoria para dar lugar a un horizonte de remisiones entre objetos intencionales. Con el estudio de la llamada *síntesis de asociación* y del *fenómeno de la afección* (caps. 6 y 7) no solo explicitaremos los campos sensibles que permiten las remisiones entre unos y otros objetos que se aparecen a la conciencia, sino que comprenderemos el modo en que la conciencia se constituye a sí misma como una conciencia concreta a partir de tales remisiones intencionales. Para ello habrá que

comprender que el fenómeno de la afección, y en general la percepción y la memoria, remiten a actividades operativas entrelazadas en la unidad de la conciencia.

Después de estudiar la forma en que se conjugan el presente y el pasado a partir de la síntesis de asociación, estudiaremos un capítulo muy importante de la fenomenología genética: se trata de la formación de la llamada *intencionalidad de horizonte*. Este tipo de intencionalidad se revelará fundamental a la hora de estudiar la génesis de la reflexión, pues veremos que la conciencia de mundo no es posible sin una actividad intencionalidad en la que puedan darse varios planos superpuestos como el de la percepción, el recuerdo, la imaginación, etc. Tomando como hilo conductor, de nuevo, el objeto intencional, estudiaremos el modo en que se forman los horizontes en el aparece. Prestaremos especial atención a los horizontes internos a la vida intencional. Volveremos a tomar en cuenta el problema de la temporalidad y la constitución del pasado y el futuro trascendentales, pero también consideraremos el modo en que unos planos intencionales sirven de fondo a otros. Con ello hablaremos de un horizonte que no se reduce al fondo espacio-temporalidad en que se dan los objetos: hablaremos de un *horizonte modal* que conjuga diferentes actos intencionales. Con este estudio comprenderemos el carácter iterativo implicado en los horizontes intencionales, necesaria en la constitución de los actos reflexivos. El estudio de la *intencionalidad de horizonte* (caps. 8 y 9) nos conducirá por último al estudio de las relaciones entre actualidad y potencialidad de la vida de conciencia. Aquí se tratará de ver (cap. 10) que los horizontes, y en general los planos implicados en la actividad intencional, suponen ya un fermento para actividades intencionales de toda índole. No hablamos todavía de la reflexión fenomenológica en sentido estricto, sino de todas aquellas actividades comprometidas en la constitución del mundo y de las que puede decirse que tienen un fondo reflexivo. La primera parte se cierra con una consideración (cap. 11) sobre el carácter infinitivo de la vida de conciencia tal y como Husserl lo presenta a lo largo de su obra.

La segunda parte del trabajo lleva por título *La holgura de la temporalidad y las formas del presentimiento. Una interpretación fenomenológica*. Al carácter *infinitivo* de la vida de conciencia, y que en la obra de Husserl se deja de ver en un numerosísimos pasajes, se unirá ahora un nuevo elemento igualmente característico y omnipresente en

el texto husserliano, que se expresa en la fórmula *yo puedo*. Estas dos menciones, que atraviesan la fenomenología de parte a parte, orientan y entrelazan las dos partes del trabajo. Con la fórmula *yo puedo* entrará en juego un elemento que en la primera parte ha quedado puesto en suspenso: nos referimos al problema del *ego* en la fórmula *ego – cogito – cogitatum*. Si en la primera parte del trabajo se trataba de llevar a cabo una genética de la reflexión atendiendo a los elementos que convierten la corriente de conciencia en una unidad intencional abierta al infinito y presta a ser percibida de modo inmanente, en la segunda parte entrará en juego la asunción concreta de estos elementos entrelazados por parte de un sujeto que los hace suyos. Dejaremos de hablar en términos de conciencia para hablar en términos de subjetividad. Para ello, la segunda parte del trabajo se abre con la consideración del problema del yo en fenomenología (cap. 12) y estudia el paso que se da de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* en lo relativo a la elaboración de la noción de *yo puro*, de *yo como polo de las vivencias* (cap. 13).

El problema del yo nos permitirá realizar un nuevo recorrido que parte de la llamada percepción inmanente hasta llegar a la reflexión estrictamente fenomenológica. Lo que va a estar en juego en la segunda parte es el problema de la apodicticidad de la vida subjetiva, cuestión que ocupa en Husserl muchas páginas de meditaciones. De un modo general Husserl se pregunta hasta dónde es posible legitimar la fenomenología que se realiza sobre la base de la experiencia inmanente. Este problema será para nosotros de un especial interés en la medida en que la comprensión de la percepción inmanente va a determinar la posterior comprensión de la actividad reflexiva. Para Husserl toda reflexión implica un tipo de conciencia que viene precedida por una conciencia habitualmente llamada prerreflexiva. La aclaración sobre el sentido y el alcance de la percepción inmanente (caps. 14 y 15) nos permitirá plantear el alcance de la reflexión que se apoya en esta percepción inmanente (cap. 16). La reflexión adquiere en los años 20 una nueva figura, la del *espectador desinteresado*. Husserl va a caracterizar la reflexión en los términos de una *escisión*. Partiendo de sus análisis, que van del curso de *Filosofía primera* (1923-1924) hasta las *Meditaciones cartesianas* (1929-1931), estudiaremos estos dos elementos e introduciremos una primera interpretación: será la que Eugen Fink, asistente de Husserl desde 1928, desarrolló en la *Sexta meditación cartesiana* (cap. 17). Especialmente relevante para nuestra investigación será destacar la figura del *espectador fenomenológico* como una *alteridad* intrínseca a la subjetividad. El planteamiento de este problema, en el que por un lado se tomará en cuenta el sentido preciso del *desinterés* al que alude Husserl, y en el que por

el otro interrogaremos el sentido de la *escisión* en que consiste la reflexión, nos llevará de nuevo a los problemas de la temporalidad y al estudio de la reflexividad inmanente a la conciencia.

Después de haber introducido la interpretación de Fink, se plantea la pregunta que guía el final del trabajo. Si la reflexión es comprendida como una *escisión* (en alemán, *Spaltung*), ¿cómo cabe interpretar esta característica cuando referimos a la vida de conciencia en la que por principio es siempre posible una reflexión? ¿Es posible hablar de una *preescisión*, o de un *principio de escisión* antes de la aparición del *espectador fenomenológico*? Para responder a esta pregunta volveremos de nuevo a la dimensión de la temporalidad constituyente (cap. 18) para proponer el concepto de una *holgura inaugural* que daría cuenta de la posibilidad de la reflexión y nos ayudaría a comprender la reflexividad que acompaña a la vida de conciencia. Sirviéndonos del concepto alemán *Spaltung* hablaremos de un *Spalt* originario y operativo que estaría implicado en la conjugación de los diferentes planos intencionales en que consiste la vida subjetiva. El concepto de *holgura inaugural*, como modo de comprender el horizonte mínimo dado en la forma tempo-constituyente, nos evitará hablar en los términos de una *herida* o de una *fractura*, ayudando sin embargo a comprender la idea de la reflexión como escisión.

El análisis de la temporalidad nos llevará a plantear el sentido del esquema *ego – cogito – cogitatum* en su sentido más universal. Siguiendo algunos de los análisis de Husserl vamos a proponer una interpretación de la correlación *Cogito – Cogitatum* en los términos de *vida* y *mundo* (cap. 19). Recuperando el problema de la afección y comprendiéndolo a partir de la *holgura de la temporalidad*, trataremos de comprender que la vida subjetiva implica una doble intencionalidad cuyos términos universales son, por un lado, el horizonte el *mundo*, y por el otro, la *vida* que se vive a sí misma. Analizando el concepto de resonancia en los términos de una relación entre objetos (cap. 20), plantearemos la posibilidad de una *resonancia afectiva* que genera una *reflexividad inmanente* en la cual la vida se da a sí misma, si bien de modo no temático. Entenderemos con ello que la vida intencional, en tanto que corriente fluyente de vivencias, es la que corresponde al *Cogito* universal: una vida que responde a una intencionalidad *sui generis* y que nunca se da por entero: la vida trascendental. Con este paso trataremos en un último momento el problema del *ego*. Recuperaremos el problema de la polaridad subjetiva de la corriente de vivencias y elaboraremos la hipótesis de un *presentimiento de sí* (cap. 20). Para ello pondremos en relación el

carácter genitivo de la corriente de vivencias con el problema de la misma génesis del sujeto (cap. 21). El *ego*, como veremos, es siempre sustrato de habitualidades. Como tal, se da a sí mismo en el interior de una historia trascendental que despliega continuamente diferentes planos intencionales sobre un fondo anónimo irreductible.

Nuestra interpretación del esquema *ego – cogito – cogitatum* va a ser interpretado como una pulsación viva y constante de la vida que desarrollamos a partir de tres conceptos entrelazados: *holgura – resonancia – presentimiento*. A partir de nuestros análisis vamos a tratar de reinterpretar el problema de la identidad y la diferencia entre la *vida reflexiva* y la llamada *vida prerreflexiva*, así como el problema, hoy discutido, de la *identidad del yo* y la *alteridad del sí*.

Con nuestra interpretación trataremos de dar una respuesta, al menos provisional, a la pregunta por las motivaciones que llevan a la fenomenología. Este trabajo presenta la tesis según la cual la misma vida intencional, por su propia estructura, se deja sentir pero no se da a sí misma en su carácter constituyente. El margen mínimo que cabe pensar entre el carácter constituyente de la subjetividad y el carácter siempre constituido e histórico de la misma da pie a hablar en los términos de un presentimiento provocado por un resonar inmanente a la propia corriente de vivencias. Nosotros interpretaremos este resonar en términos afectivos y emocionales, entendiendo que la holgura temporal permite una continua variación en la tonalidad afectiva de un sujeto en virtud de la cual éste sabe de su vivir.

Cerraremos la tesis afirmando una necesidad última en la génesis de la reflexión: la mirada del otro. Este último paso cerrará el capítulo de las conclusiones al tiempo que abrirá el capítulo de un futuro trabajo en el que poder desarrollar, a partir del problema histórico de las habitualidades, las cuestiones del cuerpo propio y de la intersubjetividad. Aquí no podremos sino indicar estos análisis ulteriores a partir de la cuestión de la mirada del otro, entendida como una afección privilegiada que resuena en la propia vida intencional y expone el agudo presentimiento de sí que acompaña siempre en sordina. La mirada del otro expone una inagotable experiencia intersubjetiva en la que aparece en un nuevo nivel el carácter infinitivo de la vida intencional. La mirada vuelta sobre mí, la mirada a la que me vuelvo, revela un carácter activo-afectivo que resuena en un fondo anónimo que nunca se da de modo absoluto. El sentimiento

que acompaña esta experiencia, y que por momentos genera embarazo y por momentos embriaguez, revela una infinitud imposible de captar e imposible de colmar. Se trata del comienzo y a la vez del abandono de la reflexión. Se trata del continuo comienzo de la vida y de su radical infinitud.

**Primera parte. Fenomenología genética de la reflexión. Una lectura de
Husserl**

«Es lo más probable que el futuro ratifique el juicio que predice en Husserl el filósofo más importante en suma de la novísima y actual edad filosófica. Mas aunque no lo fuese, habiendo asumido y originado la historia entera de la filosofía hasta el mismo día de hoy, es la fenomenología de Husserl una filosofía que ha de ser asumida a su vez por toda la que haya de originarse —por todo el que en adelante quiera filosofar originalmente: por paradójico que resulte, no hay que desconocerla sino que asimilarla, para ser en adelante original en filosofía—, o si la filosofía fuese consustancial como a ninguna otra cosa la originalidad, sencillamente para hacer filosofía o ser filósofo. No obstante las seductoras novedades posteriores a él, a Husserl habrá que volver, de él habrá que partir, durante bastante tiempo aún, hasta que haya advenido definitivamente el de tratarle como un gran clásico más» (José Gaos)

Capítulo 1. El sentido metodológico de la reflexión en el primer libro de las *Ideas*

En 1913 se presenta el primero de una serie de tres libros en los que se hace referencia a un nuevo método en filosofía: la fenomenología. Este primer libro, subtítulo *Introducción a la fenomenología pura*, aparece como un texto programático, como una descripción general del método y de sus conceptos fundamentales. Su autor, Edmund Husserl, profesor en la Universidad alemana de Gotinga, define la fenomenología como una *ciencia de los fenómenos*. Con ello pretende no obstante un alejamiento de todas las ideas comunes sobre las ciencias y sobre lo que haya de entenderse por *fenómeno*. La nueva ciencia que se presenta en este libro supone principalmente un cambio de disposición o de actitud frente a las cosas que se manifiestan en la experiencia. Algunas ideas habían sido avanzadas ya en un libro anterior, que cerraría la etapa anterior de Husserl en la Universidad de Halle, titulado *Investigaciones lógicas* (1900/1901). Allí aparecía ya la referencia a la fenomenología. También en una publicación de 1911 Husserl presentará algunas ideas sobre la nueva ciencia de la fenomenología. Pero no es hasta el texto de 1913 que encontramos el programa desarrollado de la nueva filosofía¹⁶.

Husserl no tenía intención de inaugurar una nueva disciplina como las que habían aparecido a lo largo del siglo XIX gracias al auge del positivismo. La que él buscaba no era una ciencia particular. Antes bien, Husserl trataba de hacer el camino de una filosofía que sirviese de fundamento a todas las ciencias particulares, siendo aquella la ciencia fundamental¹⁷. Aunque Husserl la considerase una ciencia de los fenómenos, con ello no delimitaba un ámbito de realidad, sino que pretendía abrir el campo general del sentido, entendiendo que toda manifestación del mundo en la vida subjetiva se da en los términos de una relación de sentido. Desde este punto de vista, la fenomenología se apartaba de la psicología, aquella ciencia con la que, por otro lado, más parecía poder confundirse. En este sentido Husserl apelará al carácter eidético de la investigación

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura* (abreviado, *Ideas I*), trad. de Antonio Zirión, Fondo de Cultura Económica, México, 2013.

¹⁷ En otros términos expresará Husserl la misma ambición diciendo que «la fenomenología, conforme a su esencia, tiene que aspirar a ser filosofía “primera”» (Hua 3/136, *Ideas I*, 222-223)

fenomenológica¹⁸, que nada tiene que ver con la base empírica que se busca en la psicología.¹⁹

En esta circunstancia, en la que no puede haber confusión entre la fenomenología y la psicología, ni tampoco entre hechos y esencias, el punto de partida para entrar al nuevo mundo de la fenomenología supone, antes de nada, un cambio de actitud, una nueva disposición a la hora de atender a los objetos de la experiencia. No es este un cambio teórico, especulativo, sino un cambio en el mismo modo de mirar las cosas. Este cambio de disposición, o el cambio de la actitud natural a la actitud fenomenológica, se denomina con el término general de *epojé*, que su vez comprende diferentes *reducciones fenomenológicas*, es decir, diferentes pasos en los cuales este cambio de actitud se va efectuando. Si ahora tratamos de dar una primera imagen a este cambio de actitud, diremos que la fenomenología trata de hacer comparecer el mundo y cualquier fenómeno que en él se presente como correlato intencional de la subjetividad. Y como ya lo hemos anunciado, la subjetividad no será entendida en términos psicológicos. No se trata de remitir el fenómeno del mundo a mi experiencia personal, en la que yo formo parte del mundo, sino a las remisiones esenciales en las cuales ese mundo aparece con sentido. Es por ello que si el mundo aparece en la fenomenología como un correlato de la subjetividad, no lo es de la subjetividad empírica, sino de la subjetividad trascendental. Ahora, de nuevo, diremos que la *epojé* tiene como cometido situarnos en esta nueva actitud, que en un principio es antinatural.

El hecho de que la experiencia del mundo remita a la subjetividad remita a la subjetividad puede generar la confusión de la fenomenología con la psicología. Ahora bien, esta remisión no se da en términos de causalidad que tengan como centro de la subjetividad el cuerpo o el cerebro. En otras palabras, el sentido de la subjetividad no se hace en términos psicofísicos. La correlación viene dada por la intencionalidad, que

¹⁸ «LA FENOMENOLOGÍA PURA O TRASCENDENTAL SE FUNDARÁ NO COMO CIENCIA DE HECHOS, SINO COMO CIENCIA DE ESENCIAS» (Hua 3/6, *Ideas I*, 80)

¹⁹ Así lo expresará Husserl en la introducción a las *Ideas*, insistiendo en un aspecto que volveremos a encontrar a lo largo del trabajo: el esfuerzo que exige aprender a ver las cosas desde la óptica de la fenomenología: «LA FENOMENOLOGÍA PURA, a la que queremos abrirnos el acceso en lo que sigue —la misma que en las *Investigaciones lógicas* se abrió paso por primera vez y cuyo sentido se me hizo cada vez más hondo y rico en el trabajo continuo del último decenio— NO ES PSICOLOGÍA [...] No son cuestiones accidentales de delimitación ni de terminología, sino razones de PRINCIPIO, lo que impide su anexión a la psicología. Por grande que sea la significación metódica que por respecto a la psicología tiene que reivindicar para sí la fenomenología, por esenciales que sean los “fundamentos” que le aporta, ella misma es (ya en cuento ciencia de ideas) en tan escasa medida psicología como la geometría ciencia natural. En efecto, la distinción se presenta como más radical todavía que en este caso comparativo. En esto no cambia nada el hecho de que la fenomenología se ocupe de la “conciencia”, de todas las especies de vivencias, actos y correlatos de actos. Verlo así con intelección requiere, ciertamente, no poco esfuerzo, dados los hábitos mentales dominantes» (Hua 3/4-5, *Ideas I*, 78-79)

remite por un lado a las cosas tal y como se dan en la experiencia, y por otro lado, a los tipos de actos que caracterizan la misma experiencia. La subjetividad, en el sentido eidético que Husserl quiere destacar, es aquella instancia en la que acontece y se verifica el sentido del mundo. En *Ideas I* el concepto más utilizado por Husserl es el de conciencia. Para el autor, la *epojé* tiene como objeto reconducir la atención hacia las estructuras de la conciencia pura y hacia el carácter eidético de los objetos que se presentan. Este estudio prescinde de todo interés por los hechos, y sólo está interesado en las puras idealidades. El caso es comprensible cuando hablamos de matemática o de geometría, pero no tanto cuando lo que se propone es una eidética de las vivencias.

La *epojé* tiene el sentido de abstraer lo empírico para revelar lo eidético. Como consecuencia de este cambio de actitud también el sujeto viene modificado. Lo que va a revelarse, dentro de la experiencia, es la conciencia pura y sus funciones esenciales. Al hablar de *experiencia* Husserl está utilizando un concepto amplio en el que lo importante es aquello que es dado de modo evidente. No se hacen referencia sólo a los hechos y a las cosas en un sentido empírico: el *ver*, el *intuir*, para Husserl, implican formas de estar dado un objeto que amplían el concepto de experiencia e integran, por ejemplo, la fantasía. Lo que tiene relevancia es aquello que es dado, que aparece de un modo evidente, independientemente de que exista o no exista, de que pueda ser deducido por leyes naturales. La *epojé* como remisión a la experiencia de la conciencia tiene el sentido de atender a la intuición en la que algo se da²⁰. La *epojé*, en otros términos, tiene el sentido de desembarazar el concepto general de *experiencia* de su relación exclusiva con aquellas cosas que tienen consistencia empírica para abrir así el campo de lo dado a todo género de intuiciones en las que algo se da con evidencia. En este sentido, y como aclaración previa, Husserl sustituye entonces el concepto de *experiencia* por el de *intuición*, entendiendo con este término la referencia a un acto en el que algo es dado de modo original, sea a través del recuerdo o sea a través de la fantasía.²¹

Será a partir de estas consideraciones que Husserl formule el llamado *principio de los principios*, expuesto en el §24 del primer libro de *Ideas*:

²⁰ «El “VER” INMEDIATO, no meramente el ver sensible, experimentante, sino el VER EN GENERAL COMO CONCIENCIA ORIGINARIAMENTE DADORA DE CUALQUIER ESPECIE QUE SEA, es la fuente última de derecho de todas las afirmaciones racionales» (Hua 3/43, *Ideas I*, 121)

²¹ «Así pues, sustituimos la experiencia por la “intuición”, que es más general, y por ende rechazamos la identificación de ciencia en general y ciencia de experiencia» (Hua 3/43, *Ideas I*, 122)

«TODA INTUICIÓN ORIGINALMENTE DADORA ES UNA FUENTE LEGÍTIMA DE CONOCIMIENTO [...] TODO lo que se nos OFRECE EN LA “INTUICIÓN” ORIGINALMENTE (por decirlo así, en su realidad en persona) HAY QUE ACEPTARLO SIMPLEMENTE COMO LO QUE SE DA, pero también SÓLO EN LOS LÍMITES EN QUE EN ELLA SE DA» (Hua 3/51, *Ideas I*, 129)

Teniendo en cuenta este punto de partida puede hacerse más comprensible el sentido de la *epojé*: por un lado la *epojé* supone una reducción a lo dado con evidencia; por el otro, como hemos señalado, supone una ampliación del concepto de experiencia más allá de los objetos dados a la percepción en un sentido empirista. Lo que va a interesarnos especialmente en este trabajo es el modo en que es dada la vida de conciencia en este sentido fenomenológico. La *epojé* supone un cambio de actitud por la cual nuestra vida deja de ser considerada un fenómeno psicofísico que acontece en un mundo regulado por leyes naturales autónomas. La actitud natural no proviene de un juicio explícito, no es una reflexión de ningún tipo. Más bien es una asunción que no es cuestionada en cuando a su validez última. Aun dudando de algunos aspectos referidos a nuestra experiencia de las cosas, aun juzgando nuestro conocimiento imperfecto, la tesis de existencia del mundo es mantenida en la actitud natural. Lo que pretende la fenomenología es desconectar o poner entre paréntesis la tesis de existencia que conlleva la actitud natural, sin que ello implique en ningún sentido dudar de la existencia del mundo tal y como es dado. La puesta entre paréntesis no parte de un escepticismo que se pregunte por el carácter dudoso de la percepción sensible, por ejemplo. En realidad la desconexión no cambia en nada el mundo que tenemos en torno: lo que hace es modificar el modo en que es aprehendido, no ya como realidad, sino como fenómeno de realidad.²²

La desconexión de la tesis de existencia conlleva una suspensión o abstención del juicio. Como se ha dicho, no se trata de negar ahora lo que antes estaba dado, desde una posición escéptica. De lo que se trata de poner entre paréntesis una actitud, y con ella un tipo de juicios y prejuicios, para que el mismo mundo se revele a partir de la intencionalidad como fenómeno de sentido. No se trata, pues, de reducir el mundo a aquello de lo que tenemos una certeza empírica, salvando solo una parte, sino de revelar el mundo a partir del sentido con que nos aparece, sea en uno casos el sentido de lo cierto, sea en otros el sentido de lo incierto, de lo dudoso, de lo presumido. Husserl dirá en este sentido que no se trata siquiera de suspender los juicios sobre las cosas, sino más

²² «Dinge als Wirklichkeiten mögen dahingestellt bleiben, aber Dinge als Phänomene, könnten wir sagen, gehören in die Phänomenologie» (Hua 10/336)

bien de no hacer uso de los mismos, de mantenerlos en su calidad de menciones intencionales que hacen comparecer el mundo de un determinado modo. Se trata de tenerlos a la vista, y de ahí la idea de poner entre paréntesis el mundo y los objetos que en él se dan, y de poner fuera de acción los actos que se dirigen a tales objetos.²³

«PONEMOS FUERA DE ACCIÓN LA TESIS GENERAL INHERENTE A LA ESENCIA DE LA ACTITUD NATURAL; ponemos entre paréntesis todo lo que ella abarca ópticamente: ASÍ PUES, ESTE MUNDO NATURAL ENTERO, que está constantemente “para nosotros ahí”, “ahí delante”, y que seguiré estándolo incesantemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por ponerlo entre paréntesis.

»Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, NO por ello NIEGO este “mundo”, como si fuera un sofista. NI DUDO DE SU EXISTENCIA, como si fuera un escéptico; pero practico la *epojé* “fenomenológica, que me CIERRA POR COMPLETO TODO JUICIO SOBRE LA EXISTENCIA ESPACIO-TEMPORAL» (Hua 3/65, *Ideas I*, pp. 144-145)

La desconexión de la actitud natural no se lleva a cabo de un golpe. Más que de un acto, es fruto de una actividad. Husserl insistirá en las dificultades que implica el método fenomenológico, haciendo alusión en varios momentos a la idea de un *aprender a ver*. Si antes teníamos como objeto el mundo dado en actitud natural, ahora Husserl quiere llevar la atención hacia la región de la conciencia pura. Ésta, al contrario de la subjetividad mundana, no resulta afectada por la *epojé* fenomenológica. Lo que tenemos ahora es un primer acceso a una región hasta ahora desconocida, y que conviene analizar y explorar paso a paso. La conciencia pura, en este sentido, comprende la totalidad de las vivencias, ahora desconectadas (Hua 3/67). En este sentido, y como ya hemos advertido, el mundo no desaparece, pues las vivencias mantienen su dirección hacia el mismo²⁴. Lo que Husserl entiende con la *epojé* es una remisión a la conciencia pura como ámbito absoluto de la manifestación. Desde este punto de vista, la conciencia pura no aparece como una región particular del ser. En la medida en que es entendida como condición para la manifestación de cualquier unidad objetiva, Husserl entiende la conciencia pura también como *conciencia trascendental*, y a la *epojé* como el acceso, mediante el cambio de actitud, a la esfera de la *conciencia pura*. Ahora, bien, esta conquista se realiza paso a paso. Husserl hablará en general de *epojé fenomenológica*,

²³ «Consideradas las cosas exactamente, la imagen del poner entre paréntesis se ajusta de antemano mejor a la esfera del objeto, así como la expresión de poner fuera de acción se ajusta mejor a la esfera del acto o de la conciencia» (Hua 3/64, *Ideas I*, 144)

²⁴ «Mantenemos, pues, la mirada firmemente dirigida a la esfera de la conciencia, y estudiamos lo que encontramos inmanentemente en ELLA [...] Lo que nos hace absolutamente falta es una cierta intelección general de la esencia de la CONCIENCIA COMO TAL, y muy particularmente de la conciencia en tanto que en ella misma, conforme a su esencia, es conciente la realidad “natural”» (Hua 3/68, *Ideas I*, p. 148)

pero también hará referencias a diferentes *reducciones* que son las que abren el camino que da acceso a la región de la conciencia pura (Hua 3/68-69, *Ideas I*, 149).

Como ya hemos avanzado, la fenomenología es una ciencia eidética. Ahora bien, su objeto es la conciencia pura y la corriente de vivencias, lo que la acerca a la psicología. Lo que Husserl persigue con esta primera descripción de la *epoché*, con este cambio de actitud, es tener un acceso a la conciencia pura para poder realizar una eidética de las vivencias. Desde este punto de vista, podemos servirnos del amplio campo semántico del *cogito* cartesiano, entiendo que con este concepto nos referimos a una gran cantidad de actos como puedan ser percibir, recodar, fantasear, juzgar, desear, etc. Lo importante es entender que estos actos refieren a géneros o especies generales de la conciencia. Así las cosas, a la conciencia le pertenecen, en este primer momento, actos esenciales y específicos entrelazados entre sí por la ley general de la intencionalidad, que hace pensar también en un *eidos* conciencia. A través de los actos intencionales, la conciencia está dirigida a algo, apunto a algo, deja aparecer algo, es *conciencia de...*

«Como punto de partida tomamos la conciencia en un sentido estricto y que se ofrece inmediatamente, que designamos de la manera más sencilla por medio del *COGITO* cartesiano, del “yo pienso”. Como es sabido, éste fue entendido por Descartes tan ampliamente, que abraza todo “yo percibo”, yo me acuerdo, yo fantaseo, yo juzgo, siento, deseo, quiero” y, así, todas las demás vivencias del yo semejantes, en sus innumerables y fluyentes configuraciones particulares» (Hua 3/70, *Ideas I*, 150-151)

A partir de este punto de partida pueden abrirse nuevas consideraciones que atañen a la conciencia pura. No sólo actos como los mencionados, sino también formas de síntesis, constitución de horizontes, relaciones entre la esfera de actualidad y la esfera de potencialidad, etc. Son cuestiones que irán apareciendo en la obra de Husserl y de las que nos haremos eco en este trabajo. Señalamos ahora el interés de Husserl por llevar la atención hacia la región de la conciencia pura, entendiendo que está caracterizada por actos esenciales y en general por una estructura que se quiere captar y analizar. También van a analizarse los correlatos de los actos de conciencia, es decir, los objetos y el mundo mismo en tanto que fenómenos de ser y de sentido. En realidad, no hay posibilidad de describir un acto son tomar en consideración su correlato objetivo. Pero tampoco lo contrario: todo objeto viene remitido al acto o actividad de conciencia en que aparece con un determinado sentido. Como hemos visto, esta idea de correlación vine dada por el hilo que entrelaza todos los actos y en general la trama de la

conciencia: la intencionalidad. Con Husserl diremos que la conciencia es de parte a parte intencional²⁵, y diremos también que la intencionalidad está estructurada: se manifiesta en diferentes actos que hacen aparecer de modos diferentes sus objetos. No es entonces la conciencia algo simple con respecto al mundo de los objetos. La conciencia no se entiende como un contenedor o como un reflejo de los objetos del mundo. Husserl entenderá que tiene una estructura *sui generis* (Hua 3/68). Además de los actos esenciales que engloba el *Cogito*, es posible describir leyes de motivación, formas particulares de intencionalidad como la intencionalidad de la retención o la intencionalidad de horizonte, génesis de habitualidades, etc. Solo el ejercicio de la *epojé* logra liberar la atención para aprender a ver estas estructuras generales de la conciencia.

El paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica ha de hacernos ver el sentido de la inversión que Husserl propone: tal inversión estriba en comprender que el orden de la conciencia es primero con respecto al mundo. En términos más crudos: que el mundo depende de la conciencia y que ésta, sin embargo, es independiente del mundo. Toda la trama en la que se teje la metodología de la *epojé* conduce a la posibilidad de que este nuevo punto de partida no sea visto o sentido como un escándalo para la intuición. Es en virtud de este cambio de actitud o disposición que comienza a verse la pertinencia de la reducción fenomenológica:

«Resulta claro que, de hecho, frente a la actitud teórica natural, cuyo correlato es el mundo, ha de ser posible una nueva actitud, la cual, a pesar de la desconexión de este todo de la naturaleza psicofísico, retiene algo —el campo entero de la conciencia absoluta. En lugar, pues, de vivir ingenuamente en la experiencia y de explorar teóricamente lo experimentado, la naturaleza trascendente, ejecutamos la “reducción fenomenológica”. En otras palabras: en lugar de EJECUTAR de manera ingenua los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza con sus tesis trascendentes, y de dejarnos determinar por las motivaciones implícitas en esos actos hacia tesis trascendentes siempre nuevas —ponemos todas estas tesis “fuera de acción”, no tomamos parte en ellas; dirigimos la mirada de nuestra captación e indagación teórica a la CONCIENCIA PURA EN SU ABSOLUTO SER PROPIO» (Hua 3/106-107, *Ideas I*, 190)

Vamos ahora a tratar de hacer una primera determinación de aquello que, tras la *epojé*, haya de entenderse por *reflexión fenomenológica*. En efecto, la *epojé* implica, en primer lugar, un cambio de actitud para hacer posible la fenomenología. Su método consiste en abrir un camino, en posibilitar un nuevo enfoque de la correlación entre la experiencia subjetiva y el mundo. Una vez hecho esto de modo preliminar, el

²⁵ «La intencionalidad es lo que caracteriza la CONCIENCIA en sentido estricto y lo que justifica que se designe la corriente entera de las vivencias a la vez como corriente de conciencia y como unidad de UNA conciencia» (Hua 3/187, *Ideas I*, 277)

fenomenólogo puede considerar diferentes direcciones de atención. En el nuevo campo fenomenológico es posible llevar a cabo una índole de actos que se agrupan bajo la forma general de la *reflexión*. Es entonces cuando la fenomenología puede concretarse como una *eidética descriptiva de las vivencias*²⁶. Pues, en efecto, si hemos considerado la fenomenología como una ciencia que se dirige al ámbito de la conciencia pura y de las vivencias purificadas, ahora hay que decir que la fenomenología es, además de una ciencia eidética, una ciencia descriptiva. Para ello la particularidad de la reflexión consiste en volverse sobre las vivencias a fin de describir su estructura. En particular se tomarán en un primer momento como objetos los actos intencionales, por ejemplo la percepción, el recuerdo, el juicio, etc. Así, la reflexión es un acto vuelto en un primer momento sobre otros actos, purificados fenomenológicamente y comprendidos en lo que puedan tener de esenciales a la vida de conciencia. En este sentido, se diferencian a la vez que se complementan la reflexión y la *epojé*. Ésta tiene como función un cambio de actitud o de disposición que afecta a la aprehensión general del mundo. La ejecutividad de los actos es retenida, sofrenada, puesta fuera de acción, mientras que los objetos a los que se dirigen tales actos son puestos entre paréntesis. La reflexión es un tipo de atención particular que se da cuando se ha despejado el campo de la conciencia trascendental. Su función es, al igual que la *epojé*, puramente metodológica. Se trata de describir eidéticamente las vivencias.

«Entre las más generales peculiaridades esenciales de la esfera pura de las vivencias tratamos en primer lugar la REFLEXIÓN. Lo hacemos así por mor de su función metodológica UNIVERSAL: el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de reflexión» (Hua 3/162, *Ideas I*, 250)

Podemos ejemplificar un acto simple de reflexión atendiendo a la percepción de un árbol. Si me encuentro delante de un árbol puedo mantener la atención hacia él a la vez que examino el hecho de serme dado en la percepción. De vuelta a casa puedo detenerme a recodar este árbol. Si reflexiono sobre mi experiencia tendré por un lado el mismo objeto —el árbol— pero también dos diferentes actos en los que el árbol aparece a la conciencia: la percepción y el recuerdo. Desde el punto de vista de los actos primarios, el objeto es el mismo. Desde el punto de vista de la reflexión, me aparecen dos nuevos *objetos*, que son mis propios actos. Con ello no sólo no me estoy dirigiendo

²⁶ «Por lo que toca a la fenomenología, ella quiere ser una doctrina DESCRIPTIVA de esencias de las vivencias trascendentalmente puras» (Hua 3/156, *Ideas I*, 243)

hacia el árbol como objeto de la naturaleza; tampoco me dirijo a mis actos como teniendo su causa en leyes fisicoquímicas. No necesito entrar en ningún laboratorio, por así decir, para determinar la esencia intencional de las actividades que estudio. La reflexión se dirige hacia el acto en lo que este tiene de esencial, y para ello es fundamental contar con el objeto que en cada caso es término de la correlación intencional. En otras palabras, la reflexión no se vuelve hacia ninguna interioridad: tiene como objetos el mundo de lo percibido, el mundo de lo recordado, el mundo de lo fantaseado. Estos mundos, como tales, no están en la conciencia. Todo lo contrario, la conciencia se dirige hacia ellos.

Con estos ejemplos nos hemos referido solamente a actos concretos y diferenciados. A la reflexión le corresponde también el estudio de los entrelazamientos de las diferentes vivencias en la forma de un flujo. También le corresponde el estudio de otras formas de intencionalidad, como la intencionalidad de horizonte. Volviendo al ejemplo anterior, me encuentro con que el árbol que veo forma parte de un bosque. Mientras observo el árbol el bosque en el que se encuentra es de algún modo consciente: no como tema de mi atención, pero sí como un fondo co-atendido. La reflexión en este caso puede dirigirse a la particularidad con la que este fondo es dado: el modo en que aparece, las posibilidades que ofrece a ulteriores percepciones, la forma en que determina la percepción del árbol, etc. Para Husserl, según esta idea, a la reflexión le corresponde el estudio general de la conciencia, con todas sus formas sintéticas, formas de intencionalidad, etc. En este sentido afirmará: «Sólo por medio de actos de EXPERIENCIA reflexiva sabemos algo de la corriente de vivencias»²⁷. Husserl entiende que la reflexión se lleva a cabo sobre todo tipo de actos que le sirven de objeto. En general, en el primer libro de *Ideas*, hablará de dos direcciones básicas de la mirada reflexiva: la noemática, dirigida al objeto intencional, y la noética, dirigida al acto. En los próximos capítulos estudiaremos otras formas de reflexión. Lo que podemos concluir ahora es la comprensión de la reflexión como una serie de actos que tienen como objeto el estudio científico de la corriente de vivencias, de la conciencia en su pureza (Hua 3/164, *Ideas I*, 253). Es importante advertir desde ahora que este estudio se realiza a partir de diferentes momentos y que su sentido último es la comprensión de la integridad sistemática de la conciencia. En otras palabras, que el estudio de diferentes actos o de diferentes objetos intencionales dados a la conciencia solo interesan en la

²⁷ Hua 3/168, *Ideas I*, 257

medida en que se integran a un estudio general de la conciencia en su integridad. Esto sólo puede darse por pasos sucesivos.

«El estudio de la corriente de vivencias se lleva cabo, por su parte, en variados actos reflexivos peculiarmente edificados, que pertenecen ellos mismos a la corriente de vivencias y que, en reflexiones correspondientes de grado más alto, pueden ser convertidos, y también tienen que ser convertidos, en *objetos* de análisis fenomenológicos. Pues para una fenomenología general y para la intelección metodológica que le es totalmente indispensable, semejantes análisis son fundamentales» (Hua 3/165, *Ideas I*, 253-254)

Se presenta una tarea compleja, dado su objeto. La fenomenología, a partir de la *epojé*, que requiere también algunos pasos, y a partir de la reflexión, trata de comprender la trama intencional de la conciencia, caracterizada por variadas formas de actos que son esenciales a la misma. Está en juego la descripción de todo el entramado de relaciones que implica la correlación entre la experiencia subjetiva y el mundo objetivo. Para ponerlas a la vista, para poder examinarlas, es preciso como hemos visto poner fuera de acción la actitud cotidiana, manteniéndola sin embargo ante la mirada reflexiva. Lo mismo hay que decir del mundo y los diferentes objetos que en él se aparecen (percibidos, imaginados, ideados, etc.). Hay que ponerlos en suspenso, entre paréntesis, para que sean captados como fenómenos de sentido que comparecen a través de los diferentes actos que estudia la reflexión. En último término no se trata ni de estudiar el mundo en su opacidad material y dependiente de leyes naturales, ni tampoco de volverse sobre el sujeto estudiando puramente las leyes fisicoquímicas del cerebro. Lo que está en juego es la intuición general de cosas, valores, fantasías, etc., con lo que la fenomenología desborda el estudio del cerebro o de la subjetividad en sentido psicológico, así como el mundo de las leyes naturales. La reflexión, en este caso, aparece como un acto que tiene como objeto otro acto, además de su objeto. El árbol aparece en tanto que percibido. O bien la reflexión se dirige a la *percepción del árbol*, o bien al *árbol en tanto que percibido*. En ambos casos tenemos la correlación entre un acto y un objeto intencional, purificados por la *epojé*. Es a partir de aquí que la reflexión puede llevar su mirada tanto a los componentes de los actos como a sus formas de entrelazamiento en la corriente de vivencias.

«La reflexión es, según lo acabado de exponer, un título para actos en los cuales la corriente de vivencias con todos sus múltiples sucesos (momentos de las vivencias, elementos intencionales) llega a ser apresable y analizable con evidencia. La reflexión es, así podemos también expresarlo, el título del método de la conciencia para el conocimiento de la conciencia en general» (Hua 3/165, *Ideas I*, 254)

En el siguiente capítulo vamos a determinar con más precisión el sentido de la *epoché* y de la reflexión en la metodología de Husserl y vamos a diferenciar a partir de estas aclaraciones la fenomenología estática de la fenomenología genética. Sólo así podremos comprender la tarea de una genética de la reflexión.

Capítulo 2. La fenomenología genética y el programa de una genética de la reflexión

Hemos alcanzado en el capítulo anterior una primera determinación de dos piezas clave del método fenomenológico. Además, hemos apuntado a la intencionalidad como hilo conductor de la corriente de vivencias y como unificador de la conciencia pura. Vamos a continuación a considerar algunas cuestiones referentes a la *epojé* y a la reflexión que interesan especialmente a la hora de comprender el programa genético que en este trabajo queremos llevar a cabo. Habíamos entendido que la *epojé* suponía, en un primer momento, un cambio de disposición: de la actitud natural pasábamos a una actitud en la cual el mundo es entendido como fenómeno de sentido. Teniendo entonces a la vida el objeto entendido como fenómeno y remitido a la vivencia intencional en la que se muestra con sentido, era posible la reflexión fenomenológica:

«En la actitud natural EJECUTAMOS pura y simplemente todos los actos mediante los cuales está ahí para nosotros el mundo. Vivimos ingenuamente en el percibir y experimentar, en estos casos téticos en que se nos aparecen unidades de *cosas*, y no sólo aparecen, sino que se dan con el carácter de lo “ahí delante”, de lo “real”. Al practicar la ciencia natural, EJECUTAMOS actos de pensamiento ordenados según la lógica de la experiencia, en los que estas realidades, aceptadas tal como son dadas, son determinadas por el pensamiento, y en los que, también sobre la base de tales trascendencias directamente experimentadas y determinadas, se infieren nuevas. En la actitud fenomenológica SOFRENAMOS, con universalidad de principio, la EJECUCIÓN de todas esas tesis cogitativas, es decir, “ponemos entre paréntesis” las ejecutadas; a los fines de las nuevas indagaciones “no tomamos parte en estas tesis”; en lugar de vivir EN ellas, de EJECUTARLAS, ejecutamos actos de REFLEXIÓN dirigidos a ellas, y las captamos a ellas mismas como el ser ABSOLUTO que son. Ahora vivimos íntegramente en esos actos de segundo nivel, en los que lo dado es el campo infinito de las vivencias absolutas —el CAMPO FUNDAMENTAL DE LA FENOMENOLOGÍA» (Hua 3/107, *Ideas I*, 191)

Husserl va a repetir en innumerables ocasiones que con este cambio de actitud nada se pierde. La puesta fuera de acción de los actos intencionales no quiere decir que estos sean suprimidos. Siguen estando dirigidos a sus objetos, que igualmente aparecen ante la mirada de la reflexión. Lo que se pone entre paréntesis es su efectividad, pues sólo de este modo vamos a poder interrogar el carácter de la intencionalidad. Desde este punto de vista Husserl afirmará que, tras la *epojé*, «no hemos perdido propiamente nada, sino ganado el ser absoluto en su totalidad, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias mundanas, las “constituye” en sí» (Hua 3/107, *Ideas I*, 191). Es preciso señalar aquí una particularidad de la intencionalidad, y es aquella que remite a la

“constitución” de la trascendencia. Si hasta ahora habíamos dicho que la intencionalidad es, sencillamente la propiedad por la cual los actos tienen como término un objeto, ahora habrá que añadir que la intencionalidad implica una valoración de esos mismos objetos. El mundo, tras la *epojé*, aparece como “constituido” en la conciencia. Con ello lo que se quiere decir es que los objetos que aparecen lo hacen según un sentido concreto. Los objetos ganan precisamente su sentido de objetos en virtud de la actividad intencional. En un caso tendremos el sentido de lo percibido, en otro el sentido de lo recordado. Husserl apunta sencillamente a la idea de que la aparición de algo como una unidad depende de un proceso de constitución que se efectúa en la conciencia.

Este proceso compete a las unidades de experiencia, a los objetos que se aparecen, pero también a las mismas actividades que les permiten aparecer. Es decir, que si en un primer momento la *epojé* era un cambio de actitud que revelaba el mundo como fenómeno, ahora podemos decir que ese fenómeno aparece como constituido en la vida subjetiva, en la corriente de conciencia, y constituido, según la expresión de Husserl, como una *unidad de sentido*. Además del sentido de lo experimentado, es decir, del sentido básico por el cual “algo” es término de un acto intencional, estas unidades son correlativas a los tipos esenciales de actos, como la percepción o el recuerdo. Ahora bien, si todo objeto tiene el sentido básico de ser una cosa percibida, o una cosa recordada, la intencionalidad en su función más englobante tiene como función hacer aparecer el mundo como una unidad referida a la experiencia en general. El mundo no tiene el sentido de lo meramente percibido o recordado, sino el sentido del ser un horizonte de experiencia. Lo que Husserl quiere destacar es la evidencia —y la obviedad— de este proceso constitutivo por el cual el mundo es también obra de un sentido constituido en la experiencia del mismo. En sus propias palabras:

«*Realidad* y mundo son aquí, precisamente, rótulos para ciertas UNIDADES DE SENTIDO (*Sinneseinheiten*) válidas, a saber, unidades del “sentido”, referidas a ciertos nexos de la conciencia pura, absoluta, que conforme a su ESENCIA dan sentido y acreditan la validez del sentido justamente de tal manera y no de otra» (Hua 3/120, *Ideas I*, 204)

Volveremos a continuación sobre este particular. Lo que queremos dejar claro es que la *epojé* no tiene sólo el sentido de enfocar el mundo en su correlación intencional con la vida de conciencia. Además tiene la particularidad de comprender el mundo y los objetos como constituidos por la conciencia. Lo que veremos después es que también los actos subjetivos y la conciencia son en cierto modo constituidos en la misma

experiencia. Antes vamos a detenernos en la actividad que aquí concentra nuestra atención, que es la que engloba el rótulo de *reflexión*.

Según habíamos visto, la reflexión reorienta la atención de la conciencia, desde los objetos que son término de los diferentes actos intencionales, hasta esos mismos actos. En nuestro ejemplo, del mismo árbol, dado ahora en una percepción y después en el recuerdo, pasábamos a considerar dos nuevos objetos, que serían la percepción y el recuerdo como tales. La reflexión mantiene la dirección intencional de un acto —por ejemplo, de un acto de percepción— para suspender el peso de su término objetivo y hacer del acto mismo un nuevo objeto. El árbol que percibo no desaparece, pero, al poner entre paréntesis la tesis de realidad que acompaña la percepción, puedo, mediante un giro de la reflexión —y, eventualmente, con ayuda de la fantasía— estudiar la esencia de la percepción, con atención a las implicaciones intencionales de un «aquí», «ahora», «percepción de un objeto físico», etc. Husserl lo dirá del siguiente modo:

«Es una INTELECCIÓN ESENCIAL, asequible en todo momento, por ser inmediata, la de que partiendo de lo dado objetivamente en cuanto tal es posible una reflexión sobre la conciencia dadora y su sujeto; partiendo de lo percibido, de lo que está “ahí” en persona, sobre el percibir; partiendo de lo recordado, tal como “flota en la mente” en cuando tal, en cuanto “sido”, sobre el recordar; partiendo de la enunciación, en su discursivo estar dado, sobre el enunciar, etc.; en lo cual el percibir llega a dación como percibir precisamente de este precepto, la conciencia respectiva como conciencia de aquello que es respectivamente conciente. Es evidente que esencialmente —es decir, no por razones meramente “para nosotros” y nuestra accidental “constitución psicofísica” —sólo mediante reflexiones de esta índole es cognoscible algo tal como la conciencia y el contenido de la conciencia» (Hua 3/175, *Ideas I*, 264)

Lo que deja traslucir el esquema que Husserl presenta en este pasaje, es que tanto los objetos dados a la conciencia —en los ejemplos, de nuevo, lo percibido y lo recordado— como la reflexión que los toma en consideración son actos ya constituidos que provienen de posibilidades ideales de la conciencia. Si la percepción corresponde a un acto esencial de la conciencia, también así la reflexión. Lo que nos interesa resaltar es que para Husserl la reflexión es posible gracias a una característica de la vida de conciencia. En primer lugar, Husserl va a decir en numerosas ocasiones que la reflexión es siempre posible. En términos más generales dirá que la vida de conciencia está estructurada de tal modo que siempre es posible volver la mirada sobre ella. Es decir, que el acto concreto de la reflexión viene precedido por una potencialidad que está operando en todo momento en la vida de conciencia, dándole a las vivencias un carácter concreto: el de estar *prestas* a ser reflexionadas.

«Al modo de ser de la vivencia es inherente que a toda vivencia real, viva como presencia originaria, pueda dirigirse en forma totalmente inmediata una mirada de percepción visiva. Esto sucede en la forma de la “REFLEXIÓN”, que tiene la notable propiedad de que lo captado perceptivamente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que YA EXISTÍA ANTES de que esta mirada se volviese a ello. “Todas las vivencias son conscientes” quiere decir, pues, en especial respecto de las vivencias intencionales, que no son sólo conciencia de algo y como tales no sólo están ahí delante cuando ellas mismas son *objetos* de una conciencia reflexionante, sino que ya irreflejadas están ahí como “fondo” y por ende por principio PRESTAS A SER PERCIBIDAS» (Hua 3/95, *Ideas I*, 176)

Es importante retener esta idea, sobre la que volveremos a continuación. Retomamos ahora el punto anterior, que refiere a la *epojé* como reveladora del carácter constituido del mundo. Como hemos visto, cabían dos modos de entender la *epojé*. Más bien habría que hablar de dos pasos sucesivos. Por el primero, la *epojé* supone un cambio de actitud por el cual el mundo se revela como fenómeno. Por el segundo, se indaga la constitución del sentido del fenómeno del mundo. En palabras de Husserl, este segundo momento de la *epojé* lleva la atención a «la constitución del mundo natural en la conciencia absoluta» (Hua 3/121, *Ideas I*, 205). Lo que hay que retener es que en *Ideas I* Husserl trata de dejar claro principalmente el primero de estos dos pasos. Lo que se quiere ganar es el campo trascendental de la conciencia pura como un campo propio de investigaciones que no han de ser confundidas con las de la psicología. En este sentido, el segundo de los momentos, que tiene que ver con la constitución, con la formación de las diferentes unidades objetivas vividas en la conciencia, queda en un segundo plano, meramente anunciado. Es por ello que Husserl no trata a fondo las cuestiones de la temporalidad de la conciencia que desembocan en el problema de su “historicidad”.

Desde la perspectiva de *Ideas I* leemos lo siguiente, en referencia al problema de la constitución:

«Repárese en que nuestra meta aquí no estaba en ofrecer una teoría concluida de semejante constitución trascendental y bosquejar con ello una nueva “teoría del conocimiento” por respecto a las esferas de la *realidad*, sino tan sólo en llevar a intelección ciertos pensamientos generales que pueden ser útiles para alcanzar la idea de la conciencia trascendentalmente pura» (Hua 3/121, *Ideas I*, 206)

Teniendo en cuenta esta importante indicación, tendremos que referir ahora al tipo de análisis que se llevan a cabo en *Ideas I*. Allí, como hemos anunciado, Husserl proponía reflexiones vueltas sobre actos y sobre objetos ya constituidos. En el primer

libro de *Ideas* la correlación noético-noemática, que refiere a la doble polaridad de un acto intencional, es entendida como ya constituida. En nuestro ejemplo, diremos que el árbol al que se dirige la atención está ya dado como una unidad. Igualmente, la percepción en que ese árbol es vivido es un acto constituido, o dicho en otras palabras, suficientemente maduro como para que no sea confundido con cualquier otro acto. Husserl denominará *fenomenología estática* esta forma de exposición, en la medida en que entiende los objetos como ya constituidos y excluye el problema de la formación de su sentido. En contraposición, y principalmente a principios de los años 20, comenzará a hablar de *fenomenología genética*. En realidad la cuestión genética puede rastrearse desde antes²⁸. Podemos decir, a modo aproximativo, que las primeras indicaciones claras del problema en textos de Husserl aparecen tras su traslado a Friburgo desde Gotinga, en 1916. En un manuscrito de esta época²⁹ encontramos ya la alusión a un *origen fenomenológico* que habría que diferenciar de un *origen psicológico*. El problema consiste en saber como se forma la unidad de sentido de un objeto. El árbol que ahora percibimos puede ser determinado hasta el infinito en percepciones cada vez más ricas y precisas. En todo caso, y pese a que el árbol pueda darse de diferentes modos —por ejemplo, más cerca o más lejos—, hay siempre un núcleo noemático que es el que se constituye: una unidad que no ha de confundirse en ningún caso con la estructura material del objeto.

La fenomenología genética tiene para Husserl la tarea de explicar el proceso de formación de las diferentes unidades noemáticas de la experiencia. En la fenomenología estática estas unidades estaban dadas de antemano y la tarea consistía en la descripción de los diferentes elementos intencionales implicados en ellas. Ahora se tratará de remitirse a la génesis de estas unidades, aquellas que consienten la apercepción de un objeto³⁰, en nuestro ejemplo un árbol.

²⁸ Los análisis genéticos pueden ser rastreados en toda la obra de Husserl. Los problemas que conllevan son especialmente apremiantes en los estudios que Husserl dedica al problema de la temporalidad. En este sentido podemos avanzar estos análisis en el curso que Husserl dedica a la temporalidad inmanente en semestre de 1904-1905, y especialmente en la reformulación de algunos de sus problemas en manuscritos que van de 1909 a 1911. El problema aparecerá de nuevo en 1917-1918, en nuevas investigaciones sobre el tiempo cuyo resultado se conoce hoy como *Manuscritos de Bernau*. En los próximos capítulos abordaremos estos problemas.

²⁹ Hua 13/Beil. XLV

³⁰ Con el concepto de *apercepción* Husserl está haciendo referencia a una percepción que incluye una consideración temporal del objeto y según el cual éste se daría a partir de diferentes momentos perceptivos. Este tipo de intuición de un objeto implica una remisión continua a horizontes retencionales y protencionales (Hua 11/337). Este tema será tratado más adelante. Es importante notar ahora, simplemente, esta atención a la constitución temporal del objeto, que se extiende hasta el infinito y que tiene por tanto un origen y una historia.

«Es entonces una tarea necesaria el establecimiento de las leyes generales y primitivas bajo las cuales se produce la formación de la apercepción a partir de apercepciones originales, derivar de modo sistemático las formaciones posibles y en consecuencia aclarar cada formación respecto de su origen» (Hua 11/339)³¹

Husserl va a hablar, a propósito de esta tarea, de una «*historia*» de la conciencia („*Geschichte*” des *Bewußtseins*), que hay que entender en un sentido particular, fenomenológico. Lo que se trata de descubrir son las leyes trascendentales que conforman la génesis de las unidades intencionales de la experiencia, así como estudiar ulteriores nexos y remisiones a otras vivencias. Con ello no se estudia la historia de una conciencia concreta. Antes bien, lo que se pregunta es: *¿cómo es posible una historia de la conciencia?* Lo que están en juego son las leyes esenciales por las cuales cualquier corriente de conciencia genera su propia historia, constituyendo a su vez un mundo de objetos y sobre todo de remisiones entre objetos. Para ello es preciso estudiar los procesos más ínfimos de formación de las unidades intencionales, lo que nos remite al ámbito de problemas que se engloba bajo la idea de *síntesis pasivas*. Tenemos que ver que esta alusión a síntesis primitivas, de las que surgiría una cadena de percepciones, está en relación con el programa genético y en general con el problema de la constitución. Desde este punto de vista, y como dice Miguel García-Baró, «constitución» y «origen fenomenológico» son términos técnicos sinónimos (García-Baró, 1999; 45). Pasamos entonces de una consideración estática de las estructuras universales de la conciencia a una consideración genética del origen y la historia de la conciencia, es decir, de la formación de sus propias actividades a una con el mundo al que constantemente se dirigen.

Husserl hablará de fenomenología estática y genética, o también, de fenomenología descriptiva o explicativa. En el caso que nos ocupa, es importante señalar esta remisión última a la esfera de la pasividad, y también, de la potencialidad. Aquello que se ha constituido en la conciencia remite a diferentes leyes de motivación que de la dimensión de la actividad subjetiva van descendiendo hasta la dimensión de la pasividad. Así lo explica Husserl:

«Llevando a cabo el acto, yo estoy determinado por otros actos que he llevado a cabo. Más allá tenemos actos motivados por afecciones y en relación genética con la esfera exterior a

³¹ «Es ist also eine notwendige Aufgabe, die allgemeinen und primitiven Gesetze, unter denen die Bildung von Apperzeption aus Urapperzeption steht, aufzustellen und die möglichen Bildungen systematisch abzuleiten, also jedes gegebene Gebilde seinem Ursprung nach aufzuklären»

la actividad. Finalmente, tenemos la génesis en la esfera de la pura pasividad, si bien las configuraciones que tienen su origen en una actividad anterior juegan igualmente un papel; éstas son no obstante configuraciones que emergen de modo pasivo» (Hua 11/342)³²

Husserl propone diferentes niveles de análisis en lo referente a la cuestión genética. Es interesante señalar que el problema no corresponde solamente a la constitución del mundo, sino también a la constitución de la conciencia, o dicho en otras palabras, a su individuación. En general la idea de constitución, como hemos sugerido, remite a la génesis de la unidad objetiva de algo. En el caso de la propia subjetividad, hablamos de individuación, lo que remite a la constitución de los actos. En todo caso se parte de un objeto constituido para remontar en un segundo momento a la génesis de su constitución. Si ahora pensamos en la tarea concreta de una genética de la reflexión, es fácil de advertir una dificultad inicial: los objetos sobre los que se vuelve la reflexión son ellos mismos actos intencionales. Es la vida de conciencia en tanto que corriente intencional. En el caso de la reflexión, diremos, se estrecha la relación entre la constitución del acto y la constitución del objeto. Si pensamos de nuevo en el caso de la percepción de un árbol, diremos que a la unidad del árbol, del lado noemático, le corresponde la unidad del acto perceptivo del lado noético. Si ahora nos ocupamos de la reflexión —en una reflexión de segundo grado—, diremos que a la percepción le corresponde la reflexión que vuelve hacia ella. Desde este punto de vista habría que decir que para que una genética de la reflexión sea posible ha de contarse ya con una conciencia constituida, es decir, con una subjetividad que ha hecho el proceso de su individuación a la vez que ha constituido un mundo de objetos.

Habría que afirmar entonces que una genética de la reflexión es correlativa a una genética integral de la subjetividad. Lo que queremos indicar ahora es en qué medida podemos aquí llevar a cabo una tarea de este tipo. En primer lugar, hay que reconocer que la tarea de una genética integral de la subjetividad escapa por completo a la finalidad de este trabajo. Concretamente es preciso decir que no es necesario, a la hora de estudiar las reflexiones particulares sobre actos particulares, la génesis de tales actos primeros. Es decir, que no es necesario realizar una genética de la percepción para comprender en un segundo momento la reflexión sobre la percepción. Tampoco es necesario atender sólo a los actos reflexivos, en una suerte de reflexión genética sobre la

³² «Ich, den Akt vollziehend, bestimmt bin dadurch, daß ich die anderen Akte vollzogen habe. Wir haben ferner Akte, motiviert durch Affektionen und in genetischer Beziehung zur außeraktiven Sphäre. Endlich haben wir die Genesis in der Sphäre per puren Passivität, mögen dabei auch Gebilde, die Ursprung haben in einer früheren Aktivität, ihre Rolle spielen; sie sind aber nun selbst passiv Aufgeauchtes»

reflexión constituida. La tarea es aquí diferente. Lo que se quiere hacer es atender en general a la posibilidad de la reflexión, ver como esta surge y se constituye en la vida intencional.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la reflexión es un acto que se vuelve sobre otros actos. En este sentido básico, *Ideas I* toma en cuenta una reflexión ya constituida. Pero, como hemos avanzado en este capítulo, la reflexión como acto nos devuelve a una potencialidad de la vida de conciencia, a una posibilidad constante y previa a la reflexión estricta. La reflexión es comprendida entonces como una actividad madura, y se entiende que puede alcanzar el cometido de otorgar conocimiento sobre la conciencia pura. En el libro primero de las *Ideas* en efecto hablamos de una consideración estática que compete también a la reflexión: ésta es vista en su carácter eidético como una actividad ideal siempre posible:

«Viviendo en el *cogito*, no tenemos conciente la *cogitatio* misma como *objeto* intencional; pero en todo momento puede llegar a serlo; a su esencia pertenece la posibilidad de principio de una VUELTA “REFLEXIVA” DE LA MIRADA, y naturalmente en forma de una nueva *cogitatio* que se dirige a ella en el modo de una *cogitatio* simplemente captadora. En otras palabras, toda *cogitatio* puede llegar a ser objeto de una llamada “percepción interna”, y ulteriormente objeto de una valoración REFLEXIVA, de una aprobación o desaprobación, etc. Lo mismo vale, con las modificaciones correspondientes, tanto con respecto a actos reales en el sentido de impresiones de acto, como también con respecto a actos que tenemos concientes “en” la fantasía, “en” el recuerdo, o bien “en” la empatía, en que comprendemos y revivimos los actos ajenos. Podemos reflexiones “EN” EL RECUERDO, LA EMPATÍA, etc., y hacer de los actos concientes en ellos *objetos* de captaciones y de actos, fundados en ellas, que toman posición, en las diferentes modificaciones posibles» (Hua 3/77-78, *Ideas I*, 158)

Vamos a poner el claro, a continuación, el modo en que puede comprenderse desde una perspectiva genética la remisión de la actividad reflexiva a esa posibilidad ideal. No cabe duda que nos corresponde llevar a cabo un tipo de reflexiones particulares, guiadas por la tarea genética. Y como hemos dicho, estas reflexiones no estudian otras reflexiones, sino más bien aquello común a cualquier vivencia y a la vida de conciencia en general que posibilita su reflexividad. Para ello hay que entender, en primer lugar, que la reflexión no sólo se vuelve sobre los actos, sino también sobre elementos que pertenecen a los actos, síntesis y estructuras de la vida en general. Ya hemos advertido esta ampliación del ámbito de aplicación de la reflexión, hacia la estructura de la vivencia, por un lado, y hacia la vida de conciencia por el otro. Es importante retener esta doble dirección de la atención.

«Cada yo vive sus vivencias, y en éstas hay diversos elementos encerrados, tanto realmente, a la manera de ingredientes, como intencionalmente. Que el yo las viva no quiere decir que las tenga a ellas y a lo encerrado en ellas “ante la mirada” y las capte en el modo de la experiencia inmanente o de alguna otra intuición o representación inmanente. Toda vivencia que no está ante la mirada puede convertirse, de acuerdo con una posibilidad ideal, en vivencia “mirada”; una reflexión del yo se dirige a ella, y ella se convierte entonces en *objeto* para el yo. Lo mismo pasa con las posibles miradas del yo a los componentes de la vivencia y a sus intencionalidades» (Hua 3/162, *Ideas I*, 251)

Del modo más general hemos dicho que la reflexión se vuelve sobre los actos y los estudia en su tipicidad esencial: percepción, memoria, fantasía, etc. Más allá, como se aprecia en este pasaje, la reflexión puede estudiar componentes precisos de una vivencia. En nuestro caso, estudiaremos precisamente aquellos elementos, comunes a cualquier vivencia, que permiten que ésta esté presta para ser percibida y reflexionada. No llevamos a cabo una reflexión sobre actos reflexivos, sino sobre cualesquiera actos, buscando una suerte de *reflexividad inmanente*. Desde este punto de partida trataremos de comprender la génesis de la reflexión concreta. Si procedemos de este modo es en la medida en que no se pretende justificar la posibilidad de un tipo de reflexión concreta, sino la posibilidad ideal de toda reflexión sobre la corriente de vivencias. Y con esto apuntamos ahora a la segunda de las consideraciones apenas mencionadas. Si, por un lado, podemos ir del estudio de las vivencias a sus elementos estructurales, por el otro podemos ir más allá de las vivencias y comprender la vida intencional en general. En este caso la génesis de la reflexión interesa en la medida en que ayuda a comprender la génesis de la subjetividad.

Haciendo alusión a estas posibilidades de la reflexión, Husserl dirá:

«Todo esto podemos considerarlo en actitud fenomenológica y EIDÉTICAMENTE, sea en un grado más elevado de generalidad o conforme a aquello que se quiera poner de manifiesto como esencial para especies particulares de vivencias. La corriente entera de las vivencias. La corriente entera de las vivencias con sus vivencias vividas en el MODO DE LA CONCIENCIA NO REFLEJADA puede ser así sometida a un estudio científico de su esencia que persiga la meta de su integridad sistemática, y ciertamente también con respecto a todas las posibilidades de momentos vivenciales comprendidos INTENCIONALMENTE en ellas, o sea, también en especial con respecto a las vivencias que eventualmente son concientes en ellas de forma modificada y los elementos intencionales DE ESTAS vivencias» (Hua 3/164-165, *Ideas I*, 253)

A partir de estas consideraciones, vamos a establecer dos momentos sucesivos en nuestra tarea de investigación genética. En primer lugar, hay que comprender que es lo que hace que cualquier vivencia esté presta para ser percibida por una mirada inmanente. En términos ideales, se trata de comprender la posibilidad de la reflexión. En

este sentido, la tarea trata de responder a la pregunta: ¿cómo tiene que constituirse una corriente de vivencias para que sea posible una reflexión sobre las mismas? En esta perspectiva tratamos de seguir los pasos que llevan de la pura posibilidad a la realización efectiva de reflexiones concretas, es decir, de reflexiones entendidas como actos individualizados en la misma corriente de conciencia. En este primer momento nos dirigimos principalmente a la esfera de la pasividad, según hemos considerado. La tarea comienza, como luego se verá, por los análisis sobre la corriente interna del tiempo. En un segundo momento, que corresponde a la segunda parte de este trabajo, se trata de ver la posibilidad de la reflexión desde el punto de la constitución concreta de la subjetividad. Entran en juego aquí los problemas referentes al yo, a sus diferentes niveles de participación y en general a su propia historia, que incluye una historia de la reflexión.

Si ahora tomamos en cuenta la primera dirección de la investigación, diremos, con Husserl, que «la vivencia irreflejada tiene que cumplir ciertas condiciones para estar presta» (Hua 3/95, *Ideas I*, 177). Lo que queremos en esta primera parte, entonces, es estudiar, a una, las condiciones de posibilidad y la constitución de la reflexión. En *Ideas I* Husserl habla en términos ideales, y da a entender que si tenemos un acto es posible una reflexión sobre el mismo. Ahora bien, el hecho de que tengamos actos primarios, por así decir, es condición necesaria pero no suficiente para que una reflexión se vuelva sobre los mismos. No se puede decir, sencillamente, que dado un acto es *eo ipso* posible una reflexión sobre el mismo. En *Ideas I* esta posibilidad es afirmada con respecto a posibilidades ideales que Husserl no explica. Esto es así porque Husserl excluye en este trabajo una aclaración minuciosa de la temporalidad, aquella que precisamente reclama la fenomenología genética. Con esta exclusión, como veremos, queda aplazada igualmente la aclaración sobre el origen fenomenológico de la reflexión. Es por ello que, si ahora queremos comenzar nuestra tarea genética, tenemos que irnos más allá y más acá de *Ideas I*, y comenzar con el estudio de la temporalidad inmanente.

Capítulo 3. El estudio de la conciencia interna del tiempo. Retención y constitución

En el primer capítulo habíamos visto que la *epojé* suponía principalmente un cambio de disposición: el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Por un lado, el mundo venía puesto en suspenso y por el otro los actos subjetivos y las tesis que implicaban venían desconectados, puestos fuera de acción. En el segundo capítulo hemos visto que el sentido de la *epojé* era el de revelar el mundo como constituido en la subjetividad, abriendo la posibilidad de estudiar precisamente el proceso de constitución de la unidad de sentido de los objetos de la experiencia, el origen fenomenológico del mundo³³. En *Ideas I* no se lleva a cabo esta tarea. Allí se realizaba más bien una filosofía descriptiva de lo que ya estaba constituido, a partir de la relación entre noesis y noema. Husserl llamará a este proceso *fenomenología estática*³⁴. Hemos visto también que Husserl comenzaría a desarrollar la idea —principalmente tras su llegada a Friburgo en 1916— de una *fenomenología genética*. Ésta última se definiría como una fenomenología explicativa en la que, partiendo de los objetos constituidos, se estudiaría el proceso de su constitución. Esta diferencia entre un modelo y otro puede verse en el siguiente pasaje de un manuscrito de 1921:

«Nous possédons, dans la considération statique, des «aperceptions toute faites», des aperceptions entrent en scène et sont éveillés en tant qu'elles sont toutes faites, et possèdent une «histoire» qui remonte loin. Une phénoménologie constitutive peut prendre en considération les enchaînements des aperceptions dans lesquelles le même objet se constitue de façon eidétique, se manifeste dans son ipséité constituée comme *quid* d'une expérience et d'une expérience possible. Une autre phénoménologie «constitutive», celle de la genèse, poursuit l'histoire nécessaire de cette objectivation et, par là, l'histoire de l'objet lui-même comme objet d'une connaissance possible. L'histoire originaire des objets reconduit aux objets hylétiques et aux objets immanents en général, donc à la genèse de ceux-ci dans la conscience originaire du temps» (Hua 11/345, *De la synthèse passive*, 330)

Como se aprecia en estas líneas, la fenomenología genética apunta directamente a la cuestión de la conciencia del tiempo. Y si la fenomenología genética no estaba considerada en *Ideas I* es precisamente porque allí la cuestión de la temporalidad no era

³³ Moran, 2011; 136

³⁴ «Je puis bien désigner <comme> statiques des recherches phénoménologiques qui s'occupent des corrélations entre conscience constituante et objectité constituée, et qui excluent les problèmes génétiques en général» (Hua 14/38, *SII II*, 487)

tratada. Hay tres temas importantes que Husserl pospone en esta obra: la temporalidad, la reflexión y el yo. En un sentido más amplio puede decirse que *Ideas I* será un texto al que Husserl volverá una y otra vez, precisamente porque allí están anunciados la mayor parte de los temas que le ocuparán durante toda su vida. Nosotros hacemos referencia a estos tres temas porque aparecerán a lo largo del trabajo. Con respecto al problema de la temporalidad de la conciencia, que es el primero del que nos ocuparemos, Husserl lo entiende como aquel al que remite directamente la fenomenología genética (Hua 14/38-39). Como se ha sugerido, este asunto no es tratado en *Ideas I*. Husserl lo reconoce explícitamente justificando su procedimiento por su sentido metodológico. Pues el problema del tiempo conjuga planos de la vida de conciencia que en un primer momento hay que aprender a ver por separado. Es el caso del plano constituyente y el plano constituido, sobre el que volveremos especialmente en la segunda parte del trabajo.

«El tiempo es, por lo demás, como se desprende de las investigaciones que seguirán más adelante, el título de una ESFERA DE PROBLEMAS totalmente CONCLUSA y una esfera de extraordinaria dificultad. Se mostrará que lo que hemos expuesto hasta aquí ha encubierto en cierto modo toda una dimensión, y tenía necesariamente que encubrirla, para mantener desenmarañado lo que por lo pronto es visible únicamente en la actitud fenomenológica y que, prescindiendo de la nueva dimensión, conforma un campo cerrado de investigación. El “absoluto” trascendental que hemos preparado mediante las reducciones, no es en verdad lo último, es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto peculiar, y que tiene su profuente en absoluto último y verdadero» (Hua 3/182, *Ideas I*, 271)

Como se en este pasaje, Husserl reconoce la especial dificultad que implica el análisis de la temporalidad inmanente, en gran medida porque el problema de su intencionalidad, como veremos, no remite sólo a los objetos, sino también a la propia conciencia, la cual no puede confundirse en ningún caso con un objeto constituido. Como hemos señalado, este es un tema que se mantiene en suspenso en *Ideas I*. «Por dicha —dice Husserl—, podemos dejar fuera de juego los enigmas de la conciencia del tiempo en nuestros análisis preparatorios, sin poner en peligro su rigor» (*ib.*). Si ahora queremos emprender la tarea genética, deberemos por tanto abandonar *Ideas I* en busca de un lugar donde Husserl aborde estas difíciles cuestiones. Nos es preciso para ello ir más allá y más acá de *Ideas I*. Más allá, porque nos referiremos a un texto que se publicó por primera vez en 1928 —por lo tanto, 15 años después de *Ideas I*. Más acá, porque esa publicación procede de un curso que Husserl impartió en Göttingen en 1904-1905, siendo por tanto anterior a la publicación de *Ideas I*. La situación es cuando

menos curiosa, ya que Husserl parece avanzar en *Ideas I* unos análisis que en realidad ya había llevado a cabo, pero a sabiendas de que todavía no había logrado una clarificación suficientemente satisfactoria sobre los problemas tratados³⁵.

Aquí no vamos a poder tratar con profundidad el problema del tiempo³⁶. Nos ocuparemos sólo de su relación con la reflexión, indicando que también el problema de la reflexión aparece de un modo incompleto en *Ideas I*, precisamente debido a la ausencia o a la puesta en suspenso del problema de la temporalidad. Como hemos visto, *Ideas I* se presenta como un trabajo metodológico de introducción a la fenomenología. Se dejan de lado los problemas de la génesis y se presenta la fenomenología como un trabajo de análisis descriptivo. Desde este punto de vista, la reflexión aparece como una actividad constituida y clara. La explicación de su propia posibilidad viene remitida a leyes esenciales y posibilidades de principio que Husserl no aclara. Lo que tenemos es que la reflexión, o la vuelta de la mirada sobre la propia vivencia, es una posibilidad latente en la vida de conciencia. Husserl dirá que las conciencias están «*prestatas a ser percibidas*»³⁷, lo que quiere decir que ya antes de la reflexión son conscientes aunque ninguna mirada se dirija a ellas. Es preciso entender que hay unas condiciones, a unas peculiaridades esenciales, para que así sea, pero Husserl sólo apunta la idea, sin explicarla.

«Sólo porque la reflexión y la vivencia tienen estas particularidades ESENCIALES, *aquí meramente indicadas*, podemos saber algo de las vivencias irreflejadas y, por tanto, también de las reflexiones mismas. De suyo se comprende que las modificaciones reproductivas (y retencionales) de las vivencias tienen una textura paralela, tan sólo modificada según corresponde»³⁸ (Hua 3/95, *Ideas I*, 177)

Tenemos aquí de nuevo la indicación de un tema que no es tratado de modo suficiente. Por un lado se define la reflexión de un modo definitivo, como acto de la conciencia que tiene como finalidad el conocimiento de la conciencia, y por el otro se

³⁵ Husserl en *Ideas I* hará alusión al *triple horizonte de las vivencias* introduciendo el concepto de retención y de protención que estudiaremos a continuación. Pero formulará sólo algunas leyes esenciales, añadiendo a continuación: «La ampliación más detallada de estas intelecciones y la demostración de sus grandes consecuencias metafísicas, las reservamos para las futuras exposiciones anunciadas» (Hua 3/184, *Ideas I*, 274)

³⁶ En español pueden consultarse sobre este problema, de fecha reciente, los trabajos de CONDE SOTO, FRANCISCO, *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*, USC editora, Santiago de Compostela, 2012, e ILLESCAS NÁJERA, María Dolores, *La vida en la forma del tiempo. Un estudio sobre la fenomenología del tiempo en la obra de Edmund Husserl*, Jitanjáfora, Morelia, 2012. En lo que sigue nos ayudaremos de ambos textos para explicar los tratamientos de Husserl al problema del tiempo y remitiremos igualmente a ellos para cuestiones que exceden nuestra atención privilegiada al problema de la reflexión.

³⁷ *Supra*, p. la que sea cuando se haga la maquetación final (%)

³⁸ Las cursivas son mías

entiende como una posibilidad latente que remite a la estructura general de la vida de conciencia. Actividad por un lado, potencialidad por otro, en *Ideas I* no comprendemos todavía como se hace posible el paso de una a la otra, ni como es posible en general esta posibilidad. Como en el caso anterior, estas posibilidades son meramente anunciadas³⁹ y encontrarán su aclaración primera en el ámbito de los análisis sobre la conciencia del tiempo inmanente. La relación entre ambos temas puede apreciarse ya en el §82 de *Ideas I*, que reza: *El triple horizonte de las vivencias es a la vez el horizonte de la reflexión sobre las vivencias.*

Para comprender mejor esta relación nos dirigimos entonces a las conocidas como *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*⁴⁰. Estas lecciones están comprendidas en el curso que Husserl impartió en Gotinga en el semestre de invierno de 1904-1905, y que llevaba por título *Elementos principales de la fenomenología y la teoría del conocimiento*. El curso estaba dedicado a las modalidades de la intencionalidad que desbordaban el campo de las exclusivamente significativas, las cuales habían sido el tema principal de las *Investigaciones lógicas*. La primera parte del curso estaba dedicada a la percepción, la segunda a la atención y la tercera a la fantasía y la conciencia de imagen. La cuarta y última parte fue la dedicada al problema del tiempo (Conde Soto, 2012; 21)⁴¹. Hay que decir que, aunque hemos entendido que la fenomenología genética comienza a desarrollarse principalmente a partir del traslado de Husserl a Friburgo, y especialmente con la recuperación de los problemas sobre la temporalidad recogidos en unos manuscritos de 1917 conocidos como los *Manuscritos de Bernau*, las *Lecciones* de 1905 y algunos apuntes posteriores que acompañan su publicación pueden ser ya vistos como un avance de la posterior fenomenología genética. El problema de la temporalidad consistía en primer lugar en que no podía entenderse de modo análogo a cualquier otro acto intencional, y no podía ser por tanto

³⁹ «La reflexión es también el título para especies de vivencias esencialmente conexas, o sea, el tema de un capítulo principal de la fenomenología» (Hua 3/165, *Ideas I*, 254)

⁴⁰ HUSSERL, Edmund, *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (abreviado, *Lecciones*), trad. de Agustín Serrano de Haro, Trotta, Madrid, 2002.

⁴¹ La publicación de las diferentes lecciones de este curso sirven para hacerse una idea del destino particular de la obra de Husserl. Sólo la parte dedicada al tiempo fue publicada en vida de Husserl, pero después de haber pasado por varias manos, principalmente la de Edith Stein y Martín Heidegger. Las lecciones anteriores fueron publicadas de modo póstumo, por separado y en el orden inverso al que Husserl las impartió. El resultado es que si hoy queremos seguir el orden original del curso tenemos que ir hacia atrás en el orden de publicaciones en la colección de las obras completas de Husserl (en adelante, *Husserliana*). La parte dedicada a la percepción y la atención se publica en 2004, en el número 38 de *Husserliana*. La parte dedicada a la fantasía y la conciencia de imagen se publica en 1980, en el número 23. La parte dedicada al tiempo se publica en 1966 y corresponde al número 10 de la colección. Este ejemplo es paradigmático de la complejidad que implica en primer lugar la edición y en segundo el estudio de la obra de Husserl.

estudiado con los recursos con los que se estudiaban otros actos. La corriente de vivencias como corriente temporal subyacía a cualquier acto, y por lo tanto exigía un tratamiento particular que ponía en cuestión la definición misma de intencionalidad.

Si se entiende que la pregunta por la intencionalidad puede responderse diciendo que la conciencia es siempre conciencia de algo, cabe preguntar: ¿de qué modo puede la conciencia llegar a ser *conciencia del tiempo*? ¿Qué tipo de intencionalidad podría ser esta, que no puede como en otros casos comenzar ni cesar, sino que tiene que presuponerse como condición para la aparición de todo el resto de objetos? Husserl deja claro el punto de partida descriptivo en *Ideas I*, diciendo lo siguiente:

«Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo por todos lados infinito y lleno. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a UNA “CORRIENTE DE VIVENCIAS” infinita. Toda vivencia singular puede, lo mismo que empezar, también acabar y con ello concluir su duración, por ejemplo, una vivencia de alegría. Pero la corriente de vivencias no puede empezar ni acabar» (Hua 3/182, *Ideas I*, 272)

La diferencia entre el problema del tiempo y el de cualquier actividad de la conciencia resulta clara. La intencionalidad del tiempo no puede sino pertenecer al orden de la pasividad, pues no le está dado al sujeto en este caso actuar de otro modo. Lo que interesa especialmente a Husserl es el modo de constitución, en la conciencia, de esa *objetividad* particularísima que es el tiempo, la vivencia del tiempo. Él mismo reconocerá verse aquí conducido a un problema que ha inquietado desde siempre a la filosofía. Las lecciones comienzan con una alusión a San Agustín, quien en sus célebres *Confesiones* había expresado magníficamente el carácter estupefaciente de la experiencia del tiempo⁴². Husserl, al igual que San Agustín, entiende referirse al tiempo vivido, al tiempo como elemento omnipresente en la corriente de vivencias. Es por ello que su interés, en sus propias palabras, es el de un «análisis fenomenológico de la conciencia tiempo» (Hua 10/4, *Lecciones*, 26). Para ello, Husserl lleva a cabo una

⁴² «¿Qué es, pues, el tiempo? ¿Quién podrá explicar esto de modo fácil y breve? ¿Quién lo comprenderá con su pensamiento para explicarlo en palabras? Y, sin embargo, al hablar, ¿qué cosa mentamos más familiar y notoria que el tiempo? Lo entendemos, sin duda, cuando de él hablamos, y lo entendemos cuando oímos hablar de él. ¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé. Pero si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé. No obstante, afirmo seguro que si nada pasara, no habría tiempo pasado, y si nada adviniera, no habría tiempo futuro, y si nada existiera, no habría tiempo presente. Luego, esos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿qué modo tienen de ser, puesto que el pretérito ya no es, y el futuro aún no es? Y el presente, si siempre fuera presente y no pasara a pretérito, ya no sería tiempo sino eternidad». SAN AGUSTIN, *Las Confesiones*, Tecnos, Madrid, 2006, p. 451

desconexión del tiempo objetivo y todos los prejuicios sobre el mismo⁴³. Husserl necesita partir de un objeto constituido para plantear el problema del tiempo. No afronta directamente la intencionalidad del tiempo, sino la constitución de objetos temporales.

El punto de partida centra la atención en la experiencia temporal de un objeto. No se trata entonces de un objeto situado en el espacio, de su permanencia en un “ahí”, sino de un objeto cuya unidad depende, al contrario, del cambio, del transcurrir de un “ahora” a un “recién-sido” o “ya-pasado”. El problema es precisamente el de la constitución de una unidad de sentido a partir del cambio, o precisamente porque hay cambio, modificación. San Agustín ya había advertido el problema:

«Y si el presente llega a ser tiempo precisamente porque pasa a pretérito, ¿cómo decimos que también existe éste, cuya razón de ser es que dejará de ser, de modo que no podamos decir en verdad que el tiempo es sino en cuanto tiende a no ser?»⁴⁴

En nuestros ejemplos del primer capítulo hemos tomado en consideración la percepción de un árbol. Si ahora imaginamos que encima del árbol un fauno toca una melodía con la flauta, entenderemos que la constitución de ésta es diferente a la constitución anterior del árbol. La melodía no es vista, y como tal no puede ser rodeada. No tiene sentido nuestro movimiento en el espacio a la hora de perfeccionar el conocimiento que tenemos de ella. En cambio, es preciso que el fauno haga sonar primero esta nota y luego esta nota con su flauta, de modo que las notas que van pasando junto con otras nuevas que se hacen presentan van constituyendo en la conciencia y en nuestra experiencia esa unidad objetiva que llamamos melodía.

Según el modo de proceder de la fenomenología es irrelevante si el fauno existe o no. A Husserl le interesa el proceso de constitución de un objeto temporal, y no le interesa el estudio de las ondas que producen las diferentes notas musicales. A lo que se atiende es a la constitución de una unidad de sentido temporal, y en efecto, hay que decir que independientemente del instrumento que la toque —o también, hoy en día, del

⁴³ «Como todo análisis de esta índole, ello implica la completa exclusión de cualesquiera asunciones, estipulaciones y convicciones a propósito del tiempo objetivo —exclusión de todos los presupuestos trascendentes acerca de lo que existe [...] De igual modo que la cosa real efectiva y el mundo real efectivo no son dato fenomenológico ninguno, tampoco lo es el tiempo del mundo, el tiempo real, el tiempo de la naturaleza en el sentido de la ciencia natural y también de la psicología como ciencia natural de lo anímico [...] Ciertamente que con ello asumimos también un tiempo que existe pero que no es el tiempo del mundo de la experiencia, sino el *tiempo inmanente* del curso de la conciencia» (*ib.*). Podemos apreciar en este pasaje como Husserl, a la altura de 1905, aún sin utilizar todavía el concepto de *epoché*, ya ha advertido el sentido de la exclusión o desconexión como modo de plantear correctamente los análisis fenomenológicos.

⁴⁴ San Agustín, *op. cit.*, p. 451

formato que la reproduzca— al finalizar la melodía tenemos la impresión de haber hecho experiencia de una unidad temporal, de un objeto que se ha constituido en el tiempo y gracias al tiempo.

Será a partir de la constitución de objetos temporales que Husserl se pregunte por el origen mismo de la conciencia del tiempo. Con ello se apunta a lo siguiente: la experiencia misma de la melodía tiene una duración. De algún modo al hacer experiencia de un objeto temporal hacemos experiencia del tiempo mismo. No del tiempo objetivo, del tiempo del mundo, sino del tiempo vivido. Husserl se pregunta, a propósito: «¿cómo se constituye, además de los objetos temporales —los inmanentes y los trascendentes—, el tiempo mismo, la duración y sucesión de los objetos?» (Hua 10/22, *Lecciones*, 45). La pregunta abre el problema de una intencionalidad pasiva y secundaria con respecto a la que capta la melodía, que se dirigiría al tiempo como tal, al tiempo como fondo en el que se aparecen objetos temporales como melodías. Husserl va a poner en relación, entonces, la constitución de objetos temporales y la constitución del tiempo como tal:

«Es desde luego evidente que la percepción de un objeto temporal tiene ella misma temporalidad, que la percepción de la duración presupone ella misma duración de la percepción, y que la percepción de cualquier figura temporal tiene ella misma su figura temporal. Y si hacemos abstracción de todas las trascendencias, la percepción conserva en todos sus integrantes fenomenológicos su temporalidad fenomenológica, que pertenece a su esencia inabrogable. Dado que la temporalidad objetiva se constituye en cada caso fenomenológicamente, y dado que sólo mediante esta constitución ella se ofrece ante nosotros apareciendo como objetividad o como momento de una objetividad, un análisis fenomenológico del tiempo no puede aclarar la constitución del tiempo sin considerar la constitución de objetos temporales» (Hua 10/22, *Lecciones*, 45)

Vamos ahora a seguir la indicación de Husserl, y empezamos considerando la constitución de un objeto temporal. Tomemos en consideración, por ejemplo, el comienzo de una conocida melodía: *Para Elisa*, del compositor alemán Ludwig Van Beethoven. Si vemos escrita la secuencia *mi-#re-mi-#re-mi-si-re-do-la*, quizá no veamos más que una sucesión de notas, o incluso de meros signos. Si en cambio escuchamos la secuencia interpretada, la impresión es la de envolvernos en una unidad que sobredetermina la mera sucesión de datos sensoriales. Al escuchar la secuencia, vamos teniendo conciencia de la formación de una unidad. De algún modo, cuando la última nota de la secuencia suena, las anteriores son todavía conscientes, aunque no de misma forma. No podemos decir que estén presentes, y sin embargo, es gracias a cierta permanencia de las mismas que la nota *la* suena de un modo particular, como formando

parte de esta melodía y no de otra. Diremos que las notas anteriores, aún estando ausentes, lo están de un modo particular: como habiendo sido percibidas, y como habiendo sido percibidas en una secuencia precisa: *mi-#re-mi-#re-mi-si-re-do-la*.

Para explicar la relación entre presencia de la nota actual y ausencia de las notas percibidas, hablará de un tipo de recuerdo reciente al que llamará *retención*. De este modo, cuando yo escucho la nota *la* al final de la secuencia, soy consciente del resto de notas bajo la modalidad de *haber-sido-percibidas*: cuando escucho la nota *re* lo que escucho es, en sentido fenomenológico, *re-precedido-de-si*. Y cuando escucho la secuencia *si-re-do-la* mi experiencia es la de [*mi-#re-mi-#re-mi*]-*si-re-do-la*, donde las notas entre corchetes con aquellas que ya han sonado. Para dar a entender esta propiedad Husserl de la experiencia Husserl dirá que cada sonido actual, que va a llamar *impresión originaria*, va acompañado de la retención de los sonidos recién pasados, ampliando con ello el concepto de percepción. Desde este punto de vista, la percepción de la duración tiene que ver con la constante modificación de la impresión a retención. No se trata se una sucesión de sonidos, sino de impresiones que son modificada por el paso de otras impresiones que a su vez vuelven a modificarse.

«El «punto-fuente» que inaugura el «producirse» del objeto que dura es una impresión originaria. Esta conciencia está en constante mudanza: el sonido-ahora dado en persona muda continuamente a algo que ha sido (o sea, muda conscientemente, cambia «en» la conciencia; un sonido-ahora siempre nuevo releva continuamente al que ha pasado a la modificación. Pero cuando la conciencia del sonido-ahora, la impresión originaria, pasa a retención, esta misma retención viene a ser por su parte un ahora, algo en existencia actual. Mientras la retención misma es actual (aunque no es sonido actual), ella es retención *del* sonido que ha sido [...] Resulta así un continuo incesante de la retención de suerte que cada punto posterior es, para cada uno de los anteriores, retención. Y cada retención es ya un continuo. El sonido empieza a ser, y «él» mismo sigue siendo constantemente. El sonido-ahora muda a sonido-sido; la conciencia *impresional*, fluyendo sin cesar, pasa a conciencia *retencional* siempre nueva. Avanzando a lo largo del río o conjuntamente con él, tenemos una serie continua de retenciones que lo son del punto inicial» (Hua 10/29, *Lecciones*, 51-52)⁴⁵

Husserl introduce aquí un concepto ampliado de percepción —y de presencia— que incluye no solo el ahora puntual, sino la retención de los sonidos recientes que se mantienen todavía en la intuición. En este sentido el campo perceptivo incluye el ahora impresional y los sonidos anteriores. Lo que se modifica en la experiencia no es cada sonido particular que ha sonado, sino precisamente la cadena en el modo como se ha sucedido, contando con el punto-fuente que ha dado lugar a la experiencia del objeto

⁴⁵ Cfr. Hua 10/325-326

temporal y contando también la impresión actual, en nuestro caso el *mi* con el que empieza *Para Elisa*, el *la* con el que acaba la secuencia referida y todas las notas intermedias. Desde este punto de vista, una nota no solo se modifica una vez, al pasar de impresión a retención, sino continuamente, a medida que nuevas notas, en retenciones de retenciones, van modificando el conjunto de la melodía⁴⁶. Es así que puede constituirse la melodía y es así que se da cumplimiento a la intencionalidad que corresponde a la emoción musical. El campo de intuición perceptiva, así, implica una cadena de retenciones, limitada, pero suficiente para que, al escuchar una canción, tengamos en efecto la sensación de escuchar una unidad temporal. Los estribillos y los *ritornellos* no hacen sino, mediante breves repeticiones, mantener esta impresión de unidad en el campo temporal intuitivo.

Según esta ampliación del concepto de percepción diremos entonces que tenemos experiencia intuitiva no sólo de notas musicales, sino también de melodías. Para Husserl la retención cuenta como parte de una experiencia legítima, en la medida en que sólo hay retención de una impresión que se ha dado de modo originario, sea en una percepción, al escuchar una melodía, o en un recuerdo, al reproducirla. Lo que se quiere decir es que no puede haber retención de una retención que a su vez no sea retención de un punto-fuente originario. Par Husserl en este sentido no puede decirse que la impresión sea más digna de confianza que la retención. Su concepción ampliada de percepción implica entender la correlación estructural impresión-retención: la nota que ahora suena lo hace siguiendo a la que acaba de sonar, y viceversa la que acaba de sonar lo fue como anterior a la que ahora suena. La atención fenomenológica fuerza reconocer que originariamente tenemos experiencia de la melodía y no de notas particulares⁴⁷, que exigirían una particular abstracción ulterior para ser destacadas.

«Llamamos percibida a toda la melodía aún cuando sólo el punto de ahora sea percibido. Procedemos de esta manera comoquiera que la extensión de la melodía no se da sólo punto por punto a una extensión del acto de percibir; más bien, la unidad de la conciencia retencional «mantiene aún sujetos» en la conciencia los mismos sonidos discurridos, y sin solución de continuidad produce la unidad de conciencia que se refiere al objeto temporal unitario, a la melodía. Una objetividad del tipo de una melodía no puede «percibirse», o sea, darse ella misma originariamente, más que de esta forma» (Hua 10/38, *Lecciones*, 60)

Husserl, al introducir este concepto ampliado de percepción, en el que se dirá que la melodía es percibida, amplía los márgenes de aquello que es intuido de modo

⁴⁶ Romano, 2003; 99

⁴⁷ Cfr. Illescas, 2012; 114-115

originario, es decir, aquello de lo que no podemos dudar. No podemos decir que aquello retenido en la conciencia caiga de inmediato en manos de una fantasía distorsionante⁴⁸. Husserl, como veremos, tratará de diferenciar el recuerdo primario o retención, en vistas de sus índices de intuitividad, del recuerdo secundario o rememoración, que ya no pertenece al orden de la percepción, sino al orden de la presentificación o re-representación. La diferencia está en el grado de adecuación de la intuición. Veremos más adelante, cuanto estudiemos el problema de la percepción inmanente, la distinción entre el carácter *apodíctico* y el carácter *adecuado* de la intuición. De momento tenemos que la retención no arrastra lo dado al carácter de lo inadecuado, sino que mantiene lo recién sido, a una con las nuevas impresiones, en el campo de la percepción: «El acto constituido, construido a base de conciencia de ahora y conciencia retencional, es *percepción adecuada del objeto temporal*» (Hua 10/38, *Lecciones*, 60)⁴⁹. Con ello se marca una diferencia entre el carácter fenomenológico y el matemático de la percepción temporal. Considerando la cosa en la inmanencia de la vida de conciencia, y aunando lo ideal a lo concreto de esa vida, la percepción nunca es la de un punto, sino siempre la de un momento que implica la retención de los momentos anteriores, es decir, percepción de una corriente.

Por esta ampliación llevada a cabo por Husserl puede decirse definitivamente que el pasado se percibe. Esta consideración, de nuevo, rompe con una fórmula meramente matemática del tiempo y asume el modo en que este es vivido en la conciencia. Partiendo de un primer concepto del tiempo, natural, en el que la percepción es sólo de la nota que suena, Husserl pasa a este segundo concepto ampliado en el que en efecto podemos decir que tenemos experiencia del pasado como tal, y también, del pasar de las cosas, del paso del tiempo. «Un objeto temporal es percibido (es consciente en impresión) mientras se sigue produciendo en impresiones originarias que constantemente se renuevan. Según esto, nosotros hemos caracterizado el propio *pasado* como *percibido*. ¿Acaso no percibimos, en efecto, el pasar de las cosas? En lo casos

⁴⁸ Es en esta ampliación del concepto de percepción, entendida como campo temporal (*Zeitfeld*) y no como mero punto Husserl se aleja de la posición de Brentano: «Das originäre Zeitfeld in seinem Wandel ist eine »originäre Selbstgegebenheit« und in diesem Sinne *wahrgenommen* und nicht, wie Brentano lehrte, Gegenstand reproduktiver und produktiver Phantasie». BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1996, p. 99

⁴⁹ «El “ahora” percibido no es en sentido propio ningún punto, sino que al igual que el contenido de toda percepción es algo dotado de extensión. Los contenidos de una percepción aparecen y desaparecen de forma progresiva, como continuos. El ahora es una fase extendida a los largo de un continuo; un campo, no un punto» (Conde Soto, 2012; 50)

descritos, ¿no somos directamente conscientes del «acaba de ocurrir», del «acaba de pasar» en su autodonación, en el modo de estar ello mismo dado? Obviamente, el sentido de «percepción» que aquí se impone no coincide con el anterior» (Hua 10/39, *Lecciones*, 60-61). No cabe duda de que este nuevo concepto de percepción fenomenológicamente considerado, modifica una concepción estática del *cogito* y ayuda pensar en el entrelazamiento de diferentes actos que se tenían entonces simplemente por esenciales: percibir, recordar, desear, etc. Situando ahora la diferencia entre estos dos conceptos de percepción —uno estrecho en el que el ahora es visto como un punto y otro amplio en el que el ahora se ve como un campo intuitivo— Husserl señala:

«En la consideración precedente, la conciencia de pasado, la conciencia primaria de pasado, no era percepción, ya que se tomaba como percepción al acto que constituye originariamente el ahora; y la conciencia de pasado no constituye un ahora sino «un recién sido», algo que ha precedido intuitivamente al ahora. Pero si llamamos percepción al *acto en que todo «origen» se halla*, al acto que *constituye originariamente*, entonces el *recuerdo primario es percepción*. Pues sólo en el recuerdo primario *vemos* lo pasado; sólo en él se constituye el pasado y por cierto no vicaria sino presentativamente. El «acaba de ser», el antes en oposición al ahora, sólo puede intuirse directamente en el recuerdo primario. La esencia de éste consiste en traer a intuición primaria, directa, las novedad y peculiaridad del «acaba de ser» o del «antes», justo como la esencia de la percepción del ahora es traer el ahora directamente a intuición» (Hua 10/41, *Lecciones*, 63)

Hemos tocado el nudo de la cuestión que nos permitirá, más adelante, considerar la particular relación entre el tiempo inmanente y la reflexión. Aquí Husserl está anticipando una idea de la retención, a una con la impresión originaria, como origen de la constitución de objetos, en este caso temporales. De lo que se trata es de fundar la experiencia con sentido de una cosa en la capacidad de constituirla como unidad que se mantiene, y para eso la retención, o dicho de otro modo, la percepción en este sentido ampliado, juega un papel fundamental. Es la síntesis primera que subyace a la constitución de cualquier objetividad, incluida, como veremos, la conciencia misma en su carácter de corriente unitaria.

Pero antes es necesario ampliar esta noción de campo temporal de presencia, e incluir, junto a la impresión originaria —o protoimpresión— y la retención, la llamada *protención*. Ésta consta como una expectativa primaria que, al igual que la retención, no rompe todavía el campo de lo intuido adecuadamente. Al igual que diferenciamos el recuerdo primario (la retención) del recuerdo secundario (la rememoración), así también hay que diferenciar la protención, entendida como una síntesis pasiva, de la expectativa que es propia de la libertad, es decir, aquella en la que el yo interviene. En la protención

lo dado intuitivamente no es el objeto o el elemento de una objetividad inminente, sino una cierta apertura que predelinea y acoge aquello inminente. La línea de lo intuitivo es aquí, como en el caso de la retención, un límite ideal⁵⁰, un margen inconmensurable con su afuera, que es donde entra en juego la actividad sintética libre: reproducción y expectativa, evocación y fantasía. Es verdad que la protención no asegura el objeto, o el dato objetivo, pero es verdad también que sin protención la retención no podría realizar la síntesis que lo identifica, cuando éste se da en el ahora actual. Dicho de otro modo, es necesaria para Husserl la forma protención-impresión-retención para que sea posible dar unidad mínima a los datos de sensación, para que sean aprehendidos objetivamente.

Hay que decir también que esta célula que trata de destacar Husserl no se opone a la rememoración y la expectativa, sino que las penetra en su modo particular de intencionalidad. Si la percepción de una melodía implica esta estructura triple, también lo implica el recuerdo de la misma. Si ahora recuerdo la secuencia de *Para Elisa* tal y como sonaba en una cajita de música, en mi recuerdo sigue dándose un momento privilegiado de ahora y unas retenciones y protenciones de las notas que han pasado o aún no han llegado⁵¹. Lo mismo si fantaseo el momento futuro en que voy a dar un concierto de piano, en el que quiero incluir la canción. Sigue habiendo en la fantasía de futuro un momento fuente y una cola de retenciones. Con ello se está entendiendo que esta célula temporal va a participar en cualquier acto intencional, dando unidad a la corriente unitaria de vivencias. Pasando de una percepción a un recuerdo y de este a una fantasía —por ejemplo el fauno que toca la flauta encima de un árbol— se mantiene una infraestructura temporal básica, fruto de una continua síntesis que no sólo da unidad a los objetos y a los actos en que se dan, sino también a la corriente de conciencia en su integridad.

El problema al que Husserl quiere dar solución ahora, es el de la conservación de cierta unidad del fluir temporal. Mientras que las notas, como objetos temporales, pasan y se alejan en retenciones y retenciones de retenciones, la forma temporal que hemos expuesto, protención-impresión-retención, se mantiene como la misma, sin ser arrastrada por el río de la conciencia. Hay, pues, una diferencia entre el modo de desplazamiento de los objetos temporales en el tiempo, y la permanencia de la forma del tiempo. Según este esquema, el ahora puntual está siempre marcando una distancia precisa con respecto a lo retenido. Hay una cierta localización de los momentos pasados

⁵⁰ Hua 10/40, 326; Conde Soto, 2012; 51

⁵¹ Hua 10/35, *Lecciones*, 57

que depende de la renovada impresión del ahora, que se mantiene como tal, con su horizonte inmediato de protenciones y retenciones. Husserl mismo parece vacilar a veces a la hora de diferenciar con nitidez estos dos aspectos que por otro lado son inseparables (Hua 10/241-244).

Los objetos intencionales se constituyen como unidades duraderas en el tiempo, gracias a la intencionalidad propia de la temporalidad inmanente, es decir, a la protención que por medio de la impresión originaria pasa a la retención y da consistencia a los datos de sensación generando una unidad. El objeto, en efecto, se mantiene idéntico, pero resulta modificado con respecto a su distancia con el ahora actual. El problema viene cuando comprendemos que con los objetos temporales se constituye también la unidad misma del tiempo. Pues tanto de los objetos temporales como del tiempo mismo decimos que son unidades, es decir, que son numéricamente idénticos: no son vividos de modo fragmentado. Pensamos a la vez en una melodía que escuchamos en algún momento del tiempo. Con todo, esta doble identidad se da bajo un aspecto paradójico, pero evidente: que el tiempo no se detiene, que el tiempo es un fluir constante de datos de sensación que debido al doble horizonte protencional y retencional van generando unidades duraderas.

«El tiempo es rígido, y, con todo, el tiempo fluye. En el flujo de tiempo, en la continua inmersión en el pasado, se constituye un tiempo que no fluye, absolutamente fijo, idéntico, objetivo. Tal es el problema» (Hua 10/64, *Lecciones*, 84-85)

Capítulo 4. La constitución temporal de la corriente de vivencias.

Retención y reflexión

Hemos hablado de la constitución de la unidad de los objetos temporales y de la constitución de la unidad del tiempo. Ha sido requisito para tomar ahora en consideración la constitución de la conciencia misma como flujo de vivencias. Si bien con los objetos temporales hemos hablado de su individuación, y de la consiguiente objetivación del tiempo, todavía no podemos afirmar, como un hecho que se siga de suyo, que la conciencia se constituya a sí misma como una unidad. Son precisas aquí algunas aclaraciones importantes que tocan de lleno el nudo de nuestra cuestión. En primer lugar hay que recordar que Husserl no solo declaraba de extrema dificultad las cuestiones relativas al tiempo; las lecciones están recubiertas de manuscritos y apéndices en los que Husserl corrige y matiza una y otra vez sus posiciones. Hemos conseguido hasta ahora alcanzar una cierta claridad, al precio de haber dejado entre paréntesis muchas discusiones que Husserl tenía con algunos de sus contemporáneos y también consigo mismo. Desde los manuscritos de Seefeld, de 1905, hasta los de Bernau, en 1917/18, y más allá hasta los conocidos como manuscritos del grupo C, Husserl no dejó de confrontarse con esta espinosa cuestión que no acababa de asentarse en sus cursos universitarios y menos en un texto definitivo sobre el tiempo.⁵²

Como hemos visto en el capítulo anterior, en primer lugar se llevaba la atención hacia la constitución del objeto temporal. Gracias a la particular intencional de la retención, una unidad temporal puede formarse. No percibimos notas musicales aisladas, sino la unidad de una y la misma melodía. Además, a una con la constitución del objeto temporal se constituye temporalmente el acto en que se da. Una melodía percibida implica un acto de percepción como un acto que dura en el tiempo. Es decir, que el objeto temporal remite intencionalmente al acto en que se da, constituyéndose ambos de modo correlativo. Más allá hay que decir que la constitución de objetos temporales implica la constitución del tiempo mismo, aquel que va más allá de la percepción concreta de una melodía y permite hablar de un continuo temporal. Por último, habrá que hablar, de modo correlativo a esta constitución del tiempo fenomenológico, de la constitución de la propia corriente de vivencias como una unidad

⁵² HUSSERL, Edmund, *Späte texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte*, Springer, Dordrecht, 2006

que va más allá de los actos concretos en los que se despliega. Esta segunda correlación será la que permita, además de la percepción de una melodía, su rememoración, su variación en la fantasía, etc. Trataremos ahora de llevar la atención hacia esta nueva correlación que apunta a la difícil cuestión de la constitución de la conciencia como una corriente infinita de vivencias. Para ello nos serviremos no sólo de las referidas *Lecciones* de 1905, sino también de otros manuscritos posteriores que los que Husserl trató de perfeccionar sus análisis sobre estos problemas tan difíciles como importantes.

Si pensamos en una percepción espacial, como la del árbol, tenemos que en nuestra voluntad está el modificar nuestra posición con respecto a él para ganar nuevas determinaciones del mismo, a través de un continuo de síntesis perceptivas que da un cumplimiento cada vez más preciso de una única mención objetiva. En cada caso tenemos percepción de un árbol a partir de diferentes escorzos del mismo. El movimiento sirve para mantener y perfeccionar una misma mención intencional. En el caso de la percepción de un objeto temporal, no tenemos la misma voluntad. Un objeto temporal se constituye como una unidad precisamente porque se escorza. Su cumplimiento se produce porque se mantiene en su fluir una mención objetiva. Dice Husserl: «La propia percepción, el acto «originario», tiene no sólo su contexto de espacialidad, sino también sus contextos de temporalidad. Cada percepción tiene su estela retencional y protencional» (Hua 10/105, *Lecciones*, 126). No es solo, por tanto, que la impresión originaria haga nacer, por así decir, la protención y la retención a sus lados. También cabe afirmar que la intencionalidad protencional y retencional de la síntesis del tiempo generan la posibilidad de la impresión originaria. Ésta es vivida y aprehendida en la medida en que cae dentro del horizonte primero de la duración. Es gracias a este horizonte temporal que pueden constituirse los objetos, lo mismo que el árbol mantiene su unidad en la medida en que puedo —aunque sólo sea en la fantasía— alcanzar nuevas perspectivas sobre el mismo.

«A la esencia de la percepción pertenece no sólo el que tenga a la vista un ahora puntual y no sólo el que de su vista despida un «recién-sido», al que, con todo, mantiene «aún consciente» en el modo peculiar del «recién-sido», sino también el que ella pase de ahora en ahora y el que, previéndolo, vaya al encuentro del nuevo ahora. La conciencia despierta, la vida despierta es un «vivir al encuentro», vivir el ahora al encuentro del nuevo ahora. Con ello no se piensa sólo ni primariamente en la atención; más bien me parece que una intención originaria corre de ahora en ahora con independencia de la atención (en el sentido más restringido y en el más amplio), enlazándose con las intenciones de la experiencia que, ora indeterminadas, ora más o menos determinadas, provienen del pasado. Estas últimas sí prefiguran, en efecto, las líneas de enlace. Pero la mirada del ahora al nuevo ahora al nuevo ahora, este tránsito, es algo

originario que viene a allanar el camino a las futuras intenciones de la experiencia» (Hua 10/106-107, *Lecciones*, 127-128)

A partir de estos datos Husserl va a tratar de comprender la conciencia del tiempo y también la unidad de la corriente de vivencias. Para ello hablará de distintos niveles de constitución, lo que ya implica, en un mismo acto, la consideración de diferentes planos intencionales. Al hablar de percepción no podemos sencillamente describir un objeto único percibido y un acto en que se da. Es preciso hablar de un horizonte temporal y de una percepción inmanente de la vivencia y de la corriente de vivencias. Al proceder de este modo, se hace necesario establecer una cierta arquitectura de la intencionalidad (Hua 10/73, *Lecciones* 93). Lo que interesa ahora a Husserl es la constitución misma de la corriente de conciencia como una unidad. Es claro que ésta no puede ser entendida como una unidad objetiva trascendente, como una melodía que escuchamos o imaginamos. La unidad de la corriente es una unidad de un tipo particular que no puede ser confundida con un objeto del mundo. Y sin embargo hay que decir que resulta constituida, que se da a sí misma como una unidad que eventualmente puede ser objetivada. Como vamos a ver, esta diferencia de niveles o de planos va a complicar mucho los análisis de Husserl, y de ahí la proliferación de sus manuscritos sobre la temporalidad a lo largo de los años.

Meditando sobre los objetos temporales y sobre la misma conciencia del tiempo, no aclaramos todavía la experiencia misma de la conciencia. Hay que dirigir la mirada ahora a este nivel de análisis. Hemos dicho que no es ni la impresión ni la retención la que genera la experiencia del tiempo. Es precisamente la correlación de la estructura triple de la vivencia la que produce la experiencia del tiempo en el paso de unos sonidos a otros, o también en el mantenimiento de un mismo sonido. Por que cada nota musical se da como siendo precedida de otra y como anticipando la siguiente, y como la que lleva modifica no sólo la anterior, sino toda la cadena de retenciones de las notas pasadas, lo que se tiene es la experiencia de la duración, es decir, la experiencia del tiempo como fondo en el que se hace posible la unidad de la melodía. Ahora la pregunta es en qué medida la experiencia del objeto y del tiempo, que son, entre paréntesis, trascendentes al acto, puede revertir en una experiencia inmanente de la temporalidad. ¿Cómo es que tenemos experiencia, que percibimos en algún sentido la corriente de

vivencias?⁵³ Es a partir de este interrogante que comienza a despejarse el origen mismo de la reflexión. La conciencia, diremos, no sólo percibe objetos. Además, *sabe de sí* en una percepción de tipo particular que llamaremos *percepción inmanente*. Para comprender esta cuestión Husserl nos remite a dos órdenes de distinciones. Por un lado, hablará de la doble intencionalidad de la retención; por el otro, de la diferencia entre la conciencia constituyente que se mantiene en el ahora y las vivencias constituidas en la corriente que guardan una distancia temporal con el ahora.

¿Qué quiere decirse con esto? Husserl tiene muy presente que la estructura triple del tiempo es idéntica en cada momento de una vivencia, que no se modifica, que no es ella misma arrastrada hacia el pasado. Para que sea posible la experiencia del tiempo es necesario que las impresiones sean vividas en un ahora puntual que a su vez es retenido, pasando a formar parte de una cadena de retenciones que se modifica con cada nueva impresión. Pero hay algo que ha de mantenerse, y es el ahora en un sentido ampliado⁵⁴. Desde este ahora es posible mantener la unidad de lo pasado; una unidad que se conserva como tal en la medida en que la triple forma de la vivencia permanece. Sólo porque hay algo que ha sido vivido y porque hay algo que desde el momento actual lo tiene precisamente como algo vivido en el pasado es posible la experiencia de la corriente de conciencia⁵⁵. Esta relación va a ser entendida por Husserl como dotada de una intencionalidad particular, pues no tiene nada que ver con la rememoración activa de un suceso pasado, sino con la constitución previa de un horizonte temporal en la que esa rememoración se hace posible.

Aparecerá ahora la relación entre lo constituyente y lo constituido que ya adelantamos en los capítulos anteriores. Husserl no puede admitir que la forma del flujo de conciencia sea arrastrada hacia el pasado, pues en tal caso haría falta una nueva conciencia para captarla. Seríamos presas de un regreso al infinito. La solución es entender que la forma del flujo permanece invariable, y que es ella precisamente la que logra que la corriente de conciencia se constituya.

⁵³ «Die Frage ist doch, wie ich „W a h r n e h m u n g“ vom Fluß gewinnen soll, analog wie die Wahrnehmung von der Tonbewegung. Habe ich nun jemals Wahrnehmung vom Fluß? (Hua 10/333)

⁵⁴ Conde Soto diferencia entre un *Ahora* con mayúsculas para hablar del concepto ampliado que incluye la retención, y un *ahora* en minúsculas cuando se hace referencia a una fase puntual dentro del campo de presencia.

⁵⁵ «Solamente “en” o “desde” este ahora que no puede decirse ya él mismo pasajero (se trataría, entonces, de una suerte de “pre-tiempo”), se tiene conciencia de una serie de “ahoras” que, en su transcurso inevitable, retroceden cada vez más hacia el pasado». Illescas, 2012, 172

«El flujo no es un flujo contingente, como lo es un flujo objetivo; la mudanza de sus fases no puede cesar nunca y dar paso a un continuarse a sí mismas fases siempre iguales. Con todo, ¿no tiene también el flujo algo en cierto modo permanente, por más que ningún fragmento de flujo pueda transformarse en uno de no-flujo? Permanente es ante todo la estructura formal del flujo, la forma del flujo. Es decir, el fluir no es sólo fluir en general, sino que cada fase es de una y la misma forma; la forma constante está siempre de nuevo llena de «contenido», y el contenido no es nada que venga a encajar en la forma desde fuera, sino que viene determinado por la forma de la legalidad: sólo que esta legalidad no determina por sí sola el concreto. La forma consiste en que un ahora se constituye por medio de una impresión y a ésta se agrega una cola de retenciones y un horizonte de protenciones» (Hua 10/114, *Lecciones*, 136)

Husserl va a entender que esta forma del flujo, que corresponde a la estructura triple ya mencionada, no está en el tiempo o lo está de un modo particular⁵⁶. Precisamente como forma que rige la temporalidad, ella misma es *quasi*-temporal. Es por ello que Husserl va a hablar de una conciencia originaria o protoconciencia, que es aquella que constituye objetos temporales sin constituirse a sí misma, es decir, sin volverse ella misma un objeto que entra a formar parte de la corriente de tiempo (Hua 10/84, *Lecciones*, 103)⁵⁷. Habrá que diferenciar entonces la corriente de conciencia, a la que le pertenece un tiempo subjetivo en el que aparecen objetos y de despliegan actos, y la conciencia absoluta, aquella que está relacionada con esta forma invariable —la forma del flujo— que siendo permanente rige el cambio. Sobre el primer aspecto dirá Husserl: «el objeto de la percepción aparece en el «tiempo subjetivo»; el objeto del recuerdo en un tiempo recordado, el objeto de la fantasía en un tiempo fantaseado subjetivo, el objeto de la expectativa en uno esperado. Percepción, recuerdo, expectativa, fantasía, juicio, sentimiento, voluntad, en una palabra, todo lo que es objeto de reflexión, aparece en el mismo tiempo subjetivo, que es el mismo tiempo en el que aparecen los objetos de la percepción» (Hua 10/112, *Lecciones*, 134). Este tiempo subjetivo resulta constituido, tiene la forma de una corriente y como se ve en el pasaje, es dado a la reflexión. Si preguntamos cómo se constituye, Husserl responderá: «El

⁵⁶ Podemos hablar de la forma del flujo, constituida por tres fases: protención-impresión-retención. «Estas tres “fases” de la última conciencia constituyente, justamente por ser tales, han de ser de índole no-temporal, es decir, nada “en” el tiempo inmanente ya que son ellas las que constituyen el aparece de los objetos inmanentes o vivencias bajo los modos de ahora, el pasado inmediato y lo inminente». Illescas, 2012; 171-172; «la proto-impresión, siendo dadora de un punto de ahora, no se da ella misma en un ahora. El flujo de modos de dación temporal no es un proceso más como otro cualquiera: ni la impresión ni el recuerdo primario pueden ser considerados objetos temporales, situados en el tiempo objetivo de la conciencia y dotados de una determinada duración. Los elementos del flujo no están situados en ningún tiempo objetivo ni tampoco inmanente, no tienen por sí mismos una temporalidad que pueda ser percibida a través de una percepción, sino que se mueven dentro de algo que podemos llamar como mucho la ‘esfera de actualidad’». Conde Soto, 2012; 102.

⁵⁷ «Gewissermaßen vor aller Einheitsssetzung, d.i. aller Objektivierung, liegt das absolute Bewußtsein. Einheits ist Einheit der Objektivierung, und Objektivierung ist eben objektivierend, aber nicht objektiviert. Alle nicht objektivierte Objektivierung gehört in die Sphäre des absoluten Bewußtseins». Hua 10/286

tiempo subjetivo se constituye en la conciencia absoluta atemporal, que no es objeto»
(*ib.*)

Hay que hacer notar que la conciencia absoluta y la corriente de conciencia no se oponen. Husserl hablará de una coincidencia entre lo constituyente y lo constituido, o lo que es lo mismo, que es la conciencia la que se constituye a sí misma. Esta consecuencia no dejará de llamar la atención del mismo Husserl, quien confirma, con cierta admiración, que «en el flujo uno, único, de conciencia, es en el que se constituye la unidad temporal inmanente del sonido y a la vez la unidad del propio flujo de conciencia» Y añade: «Por chocante que parezca que el flujo de conciencia constituya su propia unidad —si es que no absurdo en un principio—, así es como ocurre en efecto» (Hua 10/80, *Lecciones*, 100). Con esta resolución Husserl escapa al peligro de una regresión al infinito, y lo hace al precio de postular una conciencia absoluta que no sería sino la forma del flujo que rige toda aparición de objetos temporales e incluso su propia fenomenalización en la forma del referido tiempo subjetivo. De este modo, al librar el escollo de la regresión ha de enfrentarse a la aclaración de este proceso de autoconstitución:

«El flujo de la conciencia inmanente tempoconstituyente no solamente *es*, sino que se articula de una forma tan admirable, y no obstante tan comprensible, que en él necesariamente tiene que producirse un autoaparecer del flujo, y por ello el flujo mismo ha de ser captable en su fluir. El autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo» (Hua 10/83, *Lecciones*, 103)

Vamos a preguntarnos en último lugar no sólo por la autoconstitución del flujo, sino por la fenomenalización de la corriente de conciencia, es decir, por la aparición de la conciencia a sí misma en la forma de una corriente de vivencias. Pues además de la constitución formal de la conciencia como una corriente ésta es, podemos decir, vivida. Para responder a estas cuestiones Husserl elabora la idea de una doble intencionalidad, en donde por un lado se tendría conciencia de los objetos constituidos y por el otro de la conciencia en la que se constituyen. Husserl está muy interesado en despejar las dudas sobre la posible captación de estos diferentes niveles de conciencia, especialmente en lo que refiere a la conciencia constituyente. Tenemos que el flujo se constituye a sí mismo, aunque eso no quiere decir que se de cómo objeto. Husserl hablará de una *intencionalidad transversal* para referir a aquella que «sirve a la constitución del objeto inmanente, del sonido, que es la que llamamos «recuerdo primario» del sonido (recién

sido), o, más claramente, justo «retención» del sonido» (Hua 10/80, *Lecciones*, 101)⁵⁸. Por otro lado, hablará de una *intencionalidad longitudinal* para referir a aquella en que lo dado es la corriente misma en la que se constituye el objeto. Esta intencionalidad no retiene el sonido como tal, sino las fases del mismo, es decir, el tiempo que transcurre: «ella es retención de la continuidad momentánea de fases del flujo que la han precedido de continuo» (Hua 10/81). Esta intencionalidad mantiene en relación las diferentes fases temporales, pero con ello no se liga a ningún tipo de objetos en concreto, es decir, no depende de que lo vivido lo sea en la percepción, en el recuerdo o en la fantasía. Esta intencionalidad está implicada en la corriente de la conciencia. Es por eso que Husserl puede concluir: «Así, una intencionalidad longitudinal que está en constante unidad de cubrimiento consigo misma recorre el flujo» (*ib.*)

Como se aprecia, esta doble intencionalidad está vinculada a la forma del flujo, es decir, a la estructura triple protención-impresión-retención. Husserl la relación entre impresión y retención para hablar de una *doble intencionalidad de la retención*, en donde los objetos temporales vividos se escorzarían al pasado mientras la conciencia se mantendría en el presente, dándose a sí misma no obstante como un flujo temporal que eventualmente puede lanzar una mirada a los trechos de vida pasados. En todo caso la conciencia estaría dada a sí misma de ese modo paradójico que consiste en un perpetuo fluir, es decir, en un permanente pasar que dependería tanto de la actualidad de las nuevas impresiones como de las virtualidades de la retención:

«Según esto, creemos que la unidad del propio flujo como ordenación unidimensional *quasi-temporal* se constituye en el flujo de conciencia en virtud de la constancia de las modificaciones retencionales, y en virtud de la circunstancia de ser ellas constantemente retenciones de las que constantemente las han precedido» (Hua 10/82, *Lecciones*, 102)

Tenemos entonces que una intencionalidad constante estaría generando al impresión del ahora en el que cualquier cosa dada viaja al pasado. Por así decir, la pura forma del flujo daría un constante 'Ahora', pero por otro lado la retención como tal generaría la unidad infinita de la corriente de vivencias, anunciada en el horizonte de ese 'Ahora'. La situación paradójica sería la de tener una conciencia del ahora en el que toda mirada a la fuente del mismo se vería arrastrada. Con todo, Husserl hablará de «dos

⁵⁸ Este pasaje corresponde a una elaboración posterior a las *Lecciones* de 1905. Aparecen referidos los dos conceptos que Husserl utilizó indistintamente: primero el de «recuerdo primario» (que todavía utiliza en *Ideas I*) y segundo el de «retención», que Husserl comenzó a utilizar a partir de 1909. Cf. Bernet, Kern, Marbach, 1996; 98.

intencionalidades inseparablemente unitarias, que se requieren la una a la otra como dos caras de una y la misma moneda» (Hua 10/83, *Lecciones* 102-103)⁵⁹. Lo que tendríamos en la *intencionalidad longitudinal* sería una intencionalidad de un género propio, ya que no constituye objetividad alguna. Su modo de darse a sí misma, el modo en que la conciencia se aparece en su fluir, no puede ser nunca la forma de un objeto; antes bien, hablaríamos aquí de *subjetividad absoluta*, lo que llevaría a Husserl a muchos ejercicios para determinar con precisión el modo de captación (*erfassen*) de este fluir no objetivo. La conciencia se constituye como una corriente, y en este sentido sí tiene una forma unitaria; pero esta corriente no es del todo un objeto, aunque rige la posibilidad de la objetividad. Husserl dirá al respecto:

«Este flujo, este río, es algo que denominamos así *según lo constituido*, pero que no es nada «objetivo» en el tiempo. Es la *subjetividad absoluta* y tiene las propiedades absolutas de lo que en *imagen* designamos como «flujo», «río», como algo que brota «ahora» en un punto de actualidad, punto que es la fuente primigenia, etc. En la vivencia de actualidad tenemos el punto que es fuente primigenia y una continuidad de momentos de eco. Para todo esto nos faltan los nombres» (Hua 10/75, *Lecciones*, 95)

Estas dificultades remiten precisamente al autoaparecer del flujo, en la medida en que al aparecer en el tiempo se constituye, encubriendo con ello su propio carácter constituyente y *quasi-temporal*. Por un lado se capta el fluir como tal, constante, permanente, y por el otro la corriente de conciencia con un horizonte infinito de retenciones y protenciones. Hay que decir que la particular intencionalidad longitudinal de la retención no supone la objetivación de aquello que hace aparecer. Contrariamente a la constitución de la unidad de los objetos que aparecen en el flujo de conciencia (los contenidos inmanentes)⁶⁰, la retención de la propia corriente no implica su objetivación⁶¹. Su modo de aparición, su modo de darse a sí misma es de un género especial.

¿Quiere esto decir que la conciencia se aparece a sí misma en virtud de la retención? Sin duda las vivencias como tales y la conciencia como una corriente de

⁵⁹ Cf. Hua 10/381

⁶⁰ «Estos contenidos inmanente son las vivencias en sentido habitual: los datos de sensación, incluso si están desatendidos (un rojo, un azul, y similares); los fenómenos o apareceres (fenómeno de la casa, fenómeno del entorno), tanto si ellos y sus «objetos» están siendo atendidos como si no lo están; a continuación los «actos», de enunciar, de desear, de querer, etc., y las modificaciones reproductivas que le pertenecen (fantasías, recuerdos). Todo ello son contenidos de conciencia, contenidos de la protoconciencia que constituye objetos temporales, la cual no es a su vez contenido en este sentido, objeto en el tiempo fenomenológico» (Hua 10/83-84, *Lecciones*, 103)

⁶¹ Bernet, 1983; 42-43

vivencias dependen de esta particular intencionalidad de la retención, lo que supone a vez una *preobjetivación* de sus contenidos. La forma del flujo, en la medida en que siempre está operativa, remite a la subjetividad, mientras que el flujo como tal remite a toda posible objetivación.

«La corriente de vivencias, con sus fases y trechos, es ella misma una unidad, que es identificable gracias al recuerdo retrospectivo acompañado del giro de la mirada hacia lo que fluye: hacia las impresiones y retenciones, hacia el emerger y transformarse conforme a la ley y el desaparecer u oscurecerse. Esta unidad se constituye originariamente por el hecho mismo del flujo. Es decir, la esencia propia del flujo no es sólo ser, sino ser unidad de vivencia y estar dato a la conciencia interna, de la cual puede partir un rayo de la atención» (Hua 10/116, *Lecciones*, 139)

Se anticipa en este pasaje el problema de la constitución de la reflexión. Mejor dicho, podemos ver ahora en qué medida la reflexión se va haciendo posible. Además de la relación entre lo constituyente y lo constituido, se pone en juego la subjetividad absoluta (imposible de ser des-subjetivada) y la posibilidad de toda ulterior objetivación de la corriente de conciencia. Como vemos, la corriente sí es dada como una unidad, pero no una unidad objetiva. Con todo, esta intencionalidad particular va a fundar la ulterior posibilidad de la objetivación, con lo que tenemos que la unidad de la conciencia prefigura la posible objetivación de sus actos. Ahora bien, en un principio aquello que llamamos acto es el que se vuelve hacia un objeto constituido, por ejemplo la melodía. Esto quiere decir que la retención no es un acto concreto, y que por tanto el objeto primero no es la vivencia, sino lo dado en ella. Lo que se constituye es el objeto, y la vivencia en la que se da es dada como una unidad. No hablamos entonces de reflexión, pues la intencionalidad longitudinal no es posicional. Sin embargo, entenderemos que la intencionalidad concreta de una reflexión que se dirige al momento actual o a un trecho transcurrido de la corriente de conciencia requiere de esta intencionalidad sumergida que no puede por principio cesar.

La diferencia puede verse con más claridad si pensamos que un acto puede cerrarse, concluir, y formar parte del pasado. Digo que he percibido una melodía y que todavía la recuerdo. Aquí puedo conjugar la percepción y el recuerdo de la melodía como actos diferenciados que trato de poner ante la mirada. Pero con la retención no puedo hacer lo mismo, pues no es un acto en ese sentido. La retención no puede comprenderse como un acto que en algún momento concluye, pues conforma la corriente de conciencia en general a partir de su particular intencionalidad.

«La retención misma no es un volver la vista que objetive la fase transcurrida: teniendo asida la fase que ha transcurrido, yo vivo la fase presente; «incorporo» —gracias a la retención— la fase presente y estoy dirigido a lo por venir (en una protención).

Pero por tener asida la fase que ha transcurrido, puedo yo enderezar la mirada hacia ella en un nuevo acto, acto al que llamamos reflexión (percepción inmanente) o bien rememoración; «percepción» si la vivencia transcurrida continúa produciéndose en nuevos datos originarios y sigue siendo, pues, impresión; «rememoración» si la vivencia, concluida ya como un todo, «retrocede al pasado». La retención no es ella misma «acto», es decir, unidad inmanente de duración que se constituya en una serie de fases retencionales, sino que es conciencia momentánea de la fase transcurrida y a la vez soporte para la conciencia retencional de la fase siguiente» (Hua 10/119, *Lecciones*, 141-142)

Aquí no está Husserl refiriendo a la reflexión en un sentido específicamente fenomenológico. Habla más bien de todo aquel tipo de actividades que dirigen la mirada hacia el propio flujo de conciencia y buscan objetos constituidos en ella como recuerdos. El concepto de reflexión como percepción inmanente sirve también para referir a la conciencia del presente en la medida en que la conciencia, atendiendo a un objeto del mundo, es consciente de sí misma de un modo no temático. Lo que se destaca no es la conciencia del acto concreto —percibir, recordar, etc.— sino la *percepción* de la conciencia como una corriente, como un fluir que depende precisamente de esta forma del flujo que es la conciencia absoluta y que se mantiene en el ‘Ahora’. Desde este punto de vista no hace falta que algo haya transcurrido para que sea consciente⁶². La retención entonces no es un acto, pero opera en todos y cada uno de los actos. La retención no puede volverse un objeto de atención, y sin embargo permite que cualquier vivencia sea objeto de atención. «A la retención debemos, en suma, el que la conciencia pueda ser objetivada» (Hua 10/119, *Lecciones*, 142).

Como conclusión, diremos que la estructura del flujo de vivencias aparece como tal a partir del aparecer de un objeto, que en nuevas impresiones, a una con sus correlativas impresiones, va generando su unidad y dejando la huella de la actividad constituyente, cuya fuente es una forma *quasi*-temporal, un no-tiempo temporalizante. Dicho más sencillamente, la conciencia solo puede aparecerse en la corriente de vivencias en las que se constituyen objetos y actos temporales (Hua 10/326-327). Solo en el flujo, y a una con la intencionalidad transversal, opera la intencionalidad longitudinal, que viene atribuida especialmente a la forma *quasi*-temporal «protención-impresión-retención», aunque a veces Husserl atribuya esta intencionalidad a la

⁶² Volveremos sobre este particular en la segunda parte del trabajo, por haber sido motivo de muchas interpretaciones por muchos investigadores de la obra de Husserl.

retención⁶³. La *intencionalidad longitudinal* corresponde a un *vivir (Erleben)*, e impregna toda la corriente de conciencia de un sentimiento de unidad e infinitud. Lo que se vive no es la conciencia como tal, como una suerte de objeto, sino la intencionalidad misma en su carácter fluyente y no objetivo⁶⁴. Lo curioso es que esta propiedad de la vida predispone toda ulterior reflexión en la que lo vivido, la vivencia o la vida misma tratan de ser puestos ante la mirada.

«Porque hay protoconciencia y hay retenciones, existe la posibilidad de dirigir la mirada reflexiva a la vivencia constituida y a las fases constituyentes, e incluso la de percatarse de las diferencias existentes entre, por ejemplo, el flujo originario tal como fue consciente en la protoconciencia y su modificación retencional. Todas las objeciones que se han levantado contra el método de la reflexión se explican por desconocimiento de la constitución esencial de la conciencia» (Hua 10/120, *Lecciones*, 143)

Para entender entonces la relación entre la reflexión como acto temático y su mera posibilidad en la vida de conciencia, hay que atender a la intencionalidad longitudinal que recorre el flujo. Sería esta *intencionalidad* la que genera ese carácter *presto* al que referíamos más arriba. La *intencionalidad longitudinal* supone que la corriente de conciencia es consciente en su *vivir*, con lo que se entiende que vuelve consciente cualquier vivencia, aunque esta tenga como objeto un objeto pasado o meramente fantaseado. Es por ello que la reflexión se vuelve posible por principio sobre cualquier acto, es decir, que se hace posible reflexionar en la percepción, en el recuerdo o en la fantasía no sólo porque tales actos de hecho se lleven a cabo, sino porque todos implican la forma del flujo *protención-impresión-retención* que los hace conscientes. A partir de aquí la reflexión puede objetivar la propia vida de conciencia, o puede atender a la protofuente de toda vivencia. Por un lado yo puedo volverme, como veremos, sobre un trecho de mi vida, sobre un recuerdo particular. Puedo volver una y otra vez hacia un objeto de mi fantasía o un objeto de mi deseo. En todo caso la reflexión sobre tales actos implica también una posible mirada hacia aquello que tienen en común, y es un ser vividos, o mejor, un *estar-siendo-vividos* a una con los objetos reales o irreales, trascendentes o inmanentes que en ellos aparece.

⁶³ «El tiempo, por tanto, no es la forma de la conciencia misma sino la forma de las duraciones resultantes de las aprehensiones inmanentes objetivadas efectuadas sobre la conciencia absoluta. Husserl afirma que “el tiempo es una forma categorial de la conciencia” (Hua 10/296) en el sentido de que él aparece al categorizar el contenido de la conciencia. Sin objetivación no es posible ninguna conciencia del tiempo» (Conde Soto, 2012, p. 84)

⁶⁴ «Jedes Erlebnis ist „Bewußtsein“, und Bewußtsein ist Bewußtsein von... Jedes Erlebnis ist aber s e l b s t e r l e b t, und i n s o f e r n auch „bewußt“». Hua 10/291; *Cfr.* Zahavi, 1999, p. 54.

Capítulo 5. Reformulaciones del problema de la temporalidad más allá de *Ideas I*

Hemos alcanzado una primera determinación en el camino de nuestra fenomenología genética, según la cual la reflexión no es posible sin el elemento retencional de la conciencia absoluta. Hay que recordar que la retención, tal y como Husserl la entiende, no corresponde a una intencionalidad que ponga un objeto. Más bien se trata de una predación (*Vorgegebenheit*) de la conciencia que viene aprehendida a través de sus propias vivencias. En este sentido, la retención no es sino el fermento para toda ulterior reflexión, con la diferencia de que la retención no es un acto ni tiene un objeto, mientras que la reflexión supone un acto que toma otra vivencia —o un elemento de la misma— como objeto. Lo importante es fijar la necesidad de principio de la forma retencional unida a la *Urimpression*, para que sea posible la vuelta de la mirada de la reflexión. De lo que se trata es de destacar una ley esencial de la conciencia, que ha de ser comprendida como una ley *a priori*.

«Aun cuando no se practique la reflexión *in infinitum* y en general no sea necesaria reflexión ninguna, sí tiene que estar dado lo que hace posible esta reflexión y, a lo que parece, lo que la hace posible *in infinitum* al menos en principio. Y tal es el problema» (Hua 10/115, *Lecciones*, 137)

Con lo dicho hasta ahora, tenemos que una intencionalidad longitudinal impregna la corriente de vivencias, haciendo que éstas, a parte de constituir y tener consigo objetos de la intencionalidad transversal, tales como objetos de la percepción, del recuerdo o de la fantasía, hagan consciente su propia unidad, como vivencias de una y la misma corriente de vida. Esta intencionalidad de un género propio tiene su raíz en la relación *quasi*-temporal de la forma *Urimpression*-retención, que no es temporal ella misma sino que rige toda temporalidad, lo que incluye la temporalización de las

vivencias mismas (*Erlebnisse*), y con ello, el sentir de la corriente en que éstas aparecen (*Erleben*). Así, la posibilidad de la reflexión se ancla en un primer momento en la raíz misma de la temporalidad, la cual hace alusión a la conciencia absoluta.⁶⁵

La cuestión que viene a plantearse ahora, es la de posibles nuevos requisitos para el fermento pro-reflexivo de la vida intencional, o dicho de otro modo, de nuevas condiciones *a priori* de la inmanencia de la intencionalidad longitudinal. En primer lugar, tenemos que concluir con Husserl que la retención es el requisito primero, teniendo en cuenta que la retención es siempre retención de la *Urimpression* —por lo que ésta sería también condición *sine qua non*— y poniendo entre paréntesis, de momento, la cuestión de la protención, ya que Husserl, a la altura en la que estamos, no hace todavía referencia a la protención, aunque sí hable de la estructura formal del flujo, que incluye el horizonte de protenciones (Hua 10/114), determinante para la constitución de los objetos y actos intencionales, y para el tiempo mismo. Lo que todavía falta por determinar, es la naturaleza de la que hasta ahora se ha llamado impresión originaria o *Urimpression*, y que Husserl llamará también *Urempfindungsbeußsein* (Hua 10/326), y que nos pondrá tras la pista sobre el papel que juega la *sensación* en la constitución tanto de la objetividad como de la subjetividad, abriendo un nuevo horizonte de respuesta a la cuestión de la reflexión. Con el recurso a la retención, por tanto, no queda contestada la genética de la reflexión. La *sensación* será comprendida como elemento de la impresión, que habrá de ser interrogada. Esta necesidad resulta clara cuando Husserl afirma que «reflexión y retención presuponen la «conciencia interna» impresional del dato inmanente del caso en su constitución originaria».⁶⁶

Las últimas consideraciones hechas en el capítulo anterior correspondían a manuscritos y correcciones que Husserl llevó a cabo de 1909 a 1911. Se trata de investigaciones próximas, como se ve, a la publicación de *Ideas I*. Hay que decir que si bien hemos intentado en el capítulo anterior realizar un comentario suficientemente sistemático de los análisis de Husserl sobre el tiempo, lo cierto es de Husserl no se sentía suficientemente satisfecho con ellos. Como hemos mencionado, Husserl, teniendo muy presentes todos los problemas derivados de la particular intencionalidad

⁶⁵ Así se deja entender, en la edición de las *Lecciones*, el título del apéndice IX: *Urbewußsein und Möglichkeit der Reflexion* (Hua 10/118)

⁶⁶ «Nun [wir] setzten aber —wie wir gesehen haben— Reflexion und Retention das impressionale „innere Bewußsein“ des betreffenden immanenten Datums in seiner ursprünglichen Konstitution voraus» (Hua 10/110)

de la conciencia del tiempo y sus diferentes niveles, dejó apenas algunas anotaciones en *Ideas I*, poniendo en general el tema entre paréntesis con la esperanza de poder resolverlo en el futuro. Con todo, podemos ahora rastrear en *Ideas I* algunas conclusiones para las cuales ahora ya tenemos una primera aclaración. A la hora de entender el carácter *presto* de las vivencias dirá Husserl:

«En la actitud natural vale para nosotros como una obviedad, sin haberle dedicado mucho pensamiento, que las vivencias no existen sólo cuando estamos vueltos a ellas y las captamos en la experiencia inmanente, y que eran reales, y eran vividas sin duda alguna realmente por nosotros, cuando en la reflexión inmanente en el interior de la RETENCIÓN (del recuerdo “primario”) son “todavía conscientes” como “recién” sidas» (Hua 3/166, *Ideas I*, p. 251)

Esta certidumbre ha sido en parte aclarada en el capítulo anterior. A la altura de 1913 Husserl mantenía la inspiración general según la cual la retención jugaba un papel importante en la posibilidad de la reflexión inmanente. Esta tesis venía siendo trabajada en los diferentes cursos que Husserl proyectaba en la Universidad de Göttingen. Se asumía en todo caso la legitimidad de la reflexión sobre la base de la percepción inmanente garantizada por la retención. Así, en una conferencias de 1907 y que hoy conocemos como *La idea de la fenomenología*, Husserl podía decir:

«Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto. Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar. Puedo, quizá, preguntarme qué ser sea éste y cómo se comporta ese modo de ser respecto de otros; puedo luego cavilar en qué quiere *aquí* decir «dato»; y puedo, si sigo reflexionando, poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver en que se constituye aquel dato (o aquel modo de ser). Mas en todo ello me muevo constantemente sobre fundamento absoluto» (Hua 2/31, *La idea de la fenomenología*, 40)

Husserl tiene presente en todo caso este punto de partida, aunque sabe que no es suficiente y que alberga algunas dudas con respecto al alcance de las evidencias que produce esfera de lo inmanente (Hua 2/33). Es por eso que la reflexión, sobre la base de la intuición en la que opera la retención, ha de encuadrarse en la *epojé* fenomenológica. Sólo así la reflexión se sirve del modo correcto de la relación entre impresión y retención que conviene a la intuición. Por un lado tenemos un dato cierto, algo dado de un modo evidente. Por otro lado, es dado de un modo tal que permite volver la mirada sobre el mismo y captar sus elementos esenciales, lo invariable del mismo. La reducción tiene el cometido, como hemos visto, de purificar la vivencia para despejar como tal el

fenómeno. Husserl con ello busca una evidencia que no se quede, como en Descartes, en un mero testimonio del *cogito* dado subjetivamente. Ha de ser necesaria una exploración que, como veremos, se extiende de la impresión a la retención y de ésta también al recuerdo. A Husserl lo que le interesa es fundamentar la posibilidad del conocimiento, y para ello ha de hacer posible la legitimidad de la reflexión en la vida inmanente. Si en un momento la validez venía dada por la cualidad eidética de los objetos de la experiencia —objetos matemáticos, por ejemplo— con el paso del tiempo irá llevar su atención a otro tipo de objetos, y por tanto, a otro tipo de legitimidad que ya no se basa en la evidencia intemporal de los objetos lógicos, sino en la evidencia que da la temporalidad vivida de la conciencia, que apunta también a objetos del mundo, ellos mismos temporales.⁶⁷

Husserl se da cuenta de esta nueva vía de legitimación de la experiencia, que implica la duración, precisamente el mantenimiento de la vivencia, su fondo: «La vivencia que ahora vivimos se vuelve objeto para nosotros en la reflexión inmediata, y sigue en ella exponiéndose el mismo objeto: el mismo sonido, que era aún tanto sólo hace un instante, pero retrocediendo hacia el pasado y constituyendo en él el mismo punto objetivo del tiempo. Y si el sonido no termina, sino que dura y, en tanto que dura, se expone, en cuanto al contenido, como siendo el mismo o variando, ¿acaso no puede captarse con evidencia (dentro de ciertos límites) que dura o que varía?» (Hua 2/67, *La idea de la fenomenología*, 79-80). Esos límites son a esta altura los que permite la retención, llamada también «recuerdo primero» (*primäre Erinnerung*)⁶⁸. Continúa Husserl:

«A su vez, ¿no está contenido en esto que el ver *alcanza más allá* de puro punto del ahora; o sea, que consigue retener intencionalmente, en el nuevo ahora de cada caso, lo que ya no existe ahora, y logra estar cierto de un trecho de pasado en el modo de un dato evidente?» (Hua 2/67, *La idea de la fenomenología*, 80)

Tanto la retención como la reflexión suponen para Husserl un tipo de modificación. Lo que para él está en juego es la legitimidad de estas diferentes

⁶⁷ Husserl también va a dar un valor importante a la fantasía en el conocimiento de esencias, entendiendo que en la fantasía pueden llevarse a cabo variaciones sobre los objetos con el fin de encontrar el invariable en el que consiste su esencia. Según esta consideración metodológica Husserl expresará: «para la consideración de esencias están en pie de igualdad la percepción y la representación en la fantasía» (Hua 2/68, *La idea de la fenomenología*, 81). En *Ideas I* leemos: «Hay razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las *re-presentaciones* y, para hablar más exactamente, LAS LIBRES FANTASÍAS UN PUESTO PREFERENTE FRENTE A LAS PERCEPCIONES, y ello INCLUSO EN LA FENOMENOLOGÍA DE LA PERCEPCIÓN MISMA» (Hua 3/147, *Ideas I*, 233)

⁶⁸ *Supra*, X [ver más arriba la ref. a Bernet & Kern & Marbach]

modificaciones, la «*evidencia de la cogitatio*» (Hua 2/70). Si bien la retención subyace a diferentes actos como recuerdos o fantasías, la reflexión aparece como una modificación que se sobrepone a las mismas. Así, es posible una reflexión en el recuerdo y una reflexión en la fantasía (Hua 3/166, *Ideas I*, p. 255)⁶⁹. La reflexión, según lo visto, llega a ser una modificación sobre la base de la modificación retencional. De otro modo, es un acto, y un acto libre, siguiendo a Husserl, fundado en la síntesis pasiva de la temporalidad inmanente, es decir, en la modificación retencional, no objetivante, y por tanto, no reflejada. Si tenemos presente la posibilidad de modificaciones y, como diremos más adelante, de variaciones que remiten en último término a la modificación retencional, tendremos ante nosotros la tarea de investigar como se generan estas nuevas modificaciones. En el caso que nos ocupa, tenemos especial interés en descubrir aquellas condiciones vivas que permiten el tipo de modificaciones que caen bajo el título de reflexión. Se trata de estudiar, una vez más, el fermento de *reflexividad* de la vida de conciencia, aquel que abre la semilla de lo no reflejado —*prerreflexivo*— y permite los primeros reflejos, los primeros destellos, las primeras irradiaciones intencionales que dan a la corriente de vivencias conciencia de su propio aparecer. Desde este punto de vista, la genética de la reflexión se presenta, todavía, como una investigación de lo *a priori*:

«La tarea fenomenológica es aquí la de explorar sistemáticamente el conjunto de las modificaciones vivenciales que caen bajo el título de reflexión, en conexión con todas las modificaciones con las que están en relación esencial y que ellas PRESUPONEN. Esto último concierne a la totalidad de las modificaciones esenciales que TODA vivencia tiene que experimentar durante su curso originario, y además, a las diversas especies de variantes que *idealmente* pueden pensarse como ejecutadas sobre la vivencia a la manera de “operaciones”» (Hua 3/166-167, *Ideas I*, p. 255)

Si bien la retención es una modificación originaria, quizá no sea la única que está comprometida en la actividad de la reflexión. Husserl reclama aquí un estudio ulterior de nuevas modificaciones, un estudio en la corriente de conciencia en su nivel pasivo, lo que nos lleva de nuevo más allá de *Ideas I*. La cuestión, no obstante, aparece ya anunciada, lo que da la impresión de que Husserl advertía con cierta claridad el horizonte de los problemas y el modo de resolverlos. En general se trata de atender al problema de la génesis, del origen fenomenológico, de las modificaciones primordiales que han de darse en la conciencia.

⁶⁹ En esta nota podemos hacer una larga lista de referencias en las que Husserl habla de esta posibilidad

«Podemos referir primariamente estas modificaciones a las vivencias actuales concientes de modo irreflejado, pues puede verse de inmediato que en estas modificaciones primarias tienen que llegar a tener parte eo ipso todas las concientes de modo reflejado, por el hecho de que éstas, como REFLEXIONES sobre vivencias, y tomadas en plena concreción, son ellas mismas vivencias concientes de modo irreflejado y como tales admiten todas las modificaciones» (Hua 3/168, *Ideas I*, 256-257)

Tenemos que tener en cuenta, según lo indicado, que una reflexión es ella misma irreflejada, pudiendo sin embargo ser reflejada por otra vivencia. En este sentido, la reflexión está emparentada con las vivencias sobre las que se vuelve, y ha de participar de los elementos esenciales que corresponden a toda vivencia⁷⁰. Una reflexión es a su vez una vivencia susceptible de ser reflexionada por otra reflexión de nivel superior. Como hemos visto ya, todas las vivencias cumplen el modo de modificación de la retención, lo que consideramos como elemento primero dentro del cuadro de una genética de la reflexión. La retención permite una primera captación de las vivencia en su fluir, como vivencias de una y la misma corriente, como vivencias que forman parte del transcurrir y del volverse pasado de un ahora que es el que reconoce en cada caso la percepción inmanente. Como habíamos dicho, la retención permite una percepción que no es todavía la propia de un acto temático. No hay todavía objetivación, pero sí una intencionalidad que permite la aparición, la captación del flujo. Husserl hablará de una reflexión inmanente, si bien aquí reflexión no ha de ser entendida como aprehensora en sentido objetivante. Distingue, pues, sin explicitarlo de modo claro, entre dos modos de reflexión, claramente entrelazados uno al otro, y de donde la apodicticidad del primero —la reflexión asumida en la retención— da la clave de la fiabilidad del segundo a la hora de asegurar la posibilidad del conocimiento.

«Así captamos, por ejemplo, la LEGITIMIDAD ABSOLUTA de la reflexión PERCEPTIVA inmanente, esto es, de la percepción inmanente pura y simple, y justo con respecto a aquello que en su efusión trae a dación realmente originaria; igualmente captamos la LEGITIMIDAD ABSOLUTA DE LA RETENCIÓN INMANENTE por respecto a aquello que en ella es conciente con el carácter de lo “todavía” vivo y “recién” sido, pero ciertamente sólo hasta donde alcanza el contenido de lo así caracterizado» (Hua 3/168-169, *Ideas I*, p. 257)

Lo que encontramos en *Ideas I* es la inclusión de toda la problemática del tiempo en el seno de la reducción fenomenológica. Lo que se anunciaba en sus lecciones

⁷⁰ «Precisamente el entrelazamiento de la reflexión con aprehensiones o captaciones intuitivas o vacías, trae consigo la necesidad de que el estudio de la modificación reflexiva se entretaja con el de las modificaciones arriba indicadas» (Hua 3/168, *Ideas I*, p. 257)

aparece aquí asentado, esto es, la necesaria desconexión del tiempo del mundo. Según este proceder la temporalidad, como cualquier otro elemento de la vida intencional, debe ser estudiada después de haber desconectado todos los prejuicios relativos al tiempo del mundo y a la ciencia del tiempo.

«Por la reducción fenomenológica la conciencia ha perdido no sólo su “enlazamiento” (lo que es obviamente una imagen) aperceptivo a la *realidad* material y su inclusión, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inserción en el tiempo cósmico. Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse —los modos del ahora, el antes, el después; los modos, determinados modalmente por ellos, del simultáneamente, del sucesivamente, etc.—, no se puede medir por la posición del sol, ni por un reloj, ni por un medio físico, ni en general se puede medir» (Hua 3/181, *Ideas I*, 270)

Encuadrado en el marco general de la metodología de la reducción, Husserl plantea en *Ideas I* diferentes direcciones de investigación, si bien desde un cuadro principalmente descriptivo al no poder desarrollar más la cuestión de la temporalidad. Puede decirse que Husserl sabe que al aplazar el problema de la temporalidad ha de aplazar otros problemas que van de la mano. En *Investigaciones lógicas* las vivencias de las significaciones lógicas no estaba tan relacionada con la temporalidad⁷¹, aunque también en este texto Husserl advierte y anuncia el problema⁷². A la hora de hablar de la constitución de objetos de la percepción, el problema se vuelve más acuciante. Poco a poco Husserl advierte la necesidad de pasar de la atención a las vivencias particulares a la atención a la corriente de conciencia en general. Del mismo modo —aunque esto no se anticipa tan fácilmente en *Ideas I*— el problema de la constitución de los objetos va abriendo camino poco a poco al problema del origen del mundo.

En el ámbito concreto de la temporalidad, se pasará poco a poco de la consideración de la célula en que consiste cada ‘Ahora’ —la forma del flujo— a una consideración del encadenamiento de las vivencias en la corriente de conciencia. La célula *protención-impresión-retención* pasará a ser pensada a partir del tejido que forma con las demás, dando lugar a la corriente de conciencia como una corriente infinita:

«La propiedad esencial que el título de temporalidad expresa, referido a las vivencias en general, no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia singular, sino una FORMA NECESARIA DE VINCULACIÓN DE VIVENCIAS CON VIVENCIAS» (Hua 3/182, *Ideas I*, 272)

⁷¹ Mirar si Zahavi tiene una referencia sobre esto. Si no cualquier otro. Arreglar un poco la frase.

⁷² Citar algo de las *LU*

Para investigar este problema que nos devuelve al problema de la reflexión por el lado de la temporalidad, hay que ir de nuevo más allá de *Ideas I*, ya que aquí sólo aparece anunciado un programa de futuras investigaciones sobre una y la otra cuestión. El desarrollo de estas cuestiones aparecerá principalmente en los cursos que Husserl comienza a impartir a partir de la década de los 20 en el contexto de la fenomenología genética que ya anunciaban las *Lecciones* de 1905. Ya hemos hecho alusión al problema de la constitución y la pasividad. Husserl va a entender que el problema del origen fenomenológico no puede sino desembocar en el estudio de aquel tipo de síntesis en la que se preconstituyen los horizontes externos e internos a la vida de conciencia. El estudio de estos tipos de síntesis fue llevado a cabo de modo sistemático por primera vez en un curso que llevaba por título XXX y que hoy está publicado precisamente con el título de *Análisis sobre síntesis pasivas*⁷³. Pero ya antes encontramos desarrollos de estos problemas en manuscritos de investigación de Husserl dedicados precisamente al problema del tiempo y de la individuación. Especialmente importantes son los manuscritos que Husserl redactó en las vacaciones de verano de los años 1917 y 1928 y que hoy se conocen como los *Manuscritos de Bernau*, en referencia al lugar donde tuvieron lugar estas vacaciones⁷⁴.

Uno de las atenciones que encontramos en estos manuscritos refieren al papel de la protención, que en las *Lecciones* no había sido tratada más que como una suerte de doblez o duplicación de la retención al otro lado de la impresión. Lo que ahora viene comprendido es la célula temporal que va a formar el tejido de las vivencias. Con apoyo en la protención se evita el pensamiento de que la vida, en efecto, solo fuese aprehendida en un segundo momento⁷⁵. La expectativa o anticipación (*Erwartung*) implica una intencionalidad que dota al dato nuevo de una conciencia plena que no requiere solamente de la retención para ser consciente (Hua 33/4-5)⁷⁶. La resultante es la de una mayor implicación y involucramiento de ambos horizontes, dando una mayor unidad proceso temporal⁷⁷. Pues la retención, como dirá Husserl, no lo es sólo de la

⁷³ HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis* (en adelante, Hua 11)

⁷⁴ HUSSERL, Edmund. *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)* (en adelante, Hua 33). Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2001. Para un mayor conocimiento de los avatares sobre la redacción y la previsión de publicación de estos Manuscritos, consultar la introducción de Rudolf Bernet y Dieter Lohmar al volumen. Cf. también, Bernet, 2010; 1-4.

⁷⁵ Cf. Bernet, 2010; 13

⁷⁶ «Urpräsentation ist also erfüllte Erwartung» (Hua 33/7)

⁷⁷ Husserl llega a hablar de protención al interior (*Innerhalb*) de la retención y de retención al interior de la protención (Hua 33/20). Cf. Bernet, 2010, p. 12; Illescas, 2012, p. 258

presentación originaria (*Urpräsentation*),⁷⁸ sino también de las protenciones que acompañan a ésta. De igual modo, la espera viene configurada por las retenciones anteriores (Hua 33/7). Tenemos entonces un conjunto completado por las protenciones cumplidas en impresiones que a su vez son retenidas, generando el perfil de las nuevas protenciones⁷⁹.

Se podría hablar, por tanto, de una intención única en constante modificación, y no de una intención propia de cada retención y de cada protención, en cada una de sus fases. Más bien hay una modificación constante de una intención que va constituyendo el objeto temporal a una con su propio carácter fluyente. Este modelo evitaría por un lado dejar todo el peso de la conciencia a la retención, y a la vez, evitaría tener que recurrir a la reflexión, es decir, a un acto secundario para hablar de conciencia. Ahora bien, Husserl no acababa de ver en este mayor balance de la célula temporal originado por el mayor peso de la protención una explicación definitiva. La idea de una conciencia autoconstituyente le recordaba la imagen del Barón de Münchhausen tirando de su melena para salir de una ciénaga (Hua 33/207). Dicho de otro modo, la revisión de su modelo de la temporalidad no podía todavía ahuyentar del todo el «espectro de la regresión al infinito» (Hua 33/27). La cuestión provenía de una cierta circularidad, o de la incapacidad de articular dos planos simultáneos que se trataría de diferenciar. El problema del al infinito tendría como contrapartida una afirmación muy repetida por Husserl según la cual la reflexión sobre la vida es posible *in infinitum*⁸⁰. El problema estaba en determinar si esta circularidad podía resultar viciosa.

Si tenemos un entramado de protenciones, retenciones, protenciones de protenciones, retenciones de retenciones y así hasta el infinito, ¿cómo fijar en cada caso el punto de presente? La cuestión, en realidad, no parece representar una dificultad extrema, y así lo entiende Husserl. Pero la sencilla solución pasa por incorporar un punto de presente desde el que se fija el centro orientativo con respecto al tejido temporal. Con ello aparece el interrogante sobre la necesidad de la reflexión, es decir, sobre la fijación de una mirada capaz de fijar un momento de presente. Se hace necesario fijar un proceso original de presente, y está en cuestión si es la reflexión quien

⁷⁸ En los Manuscritos de Bernau Husserl modifica alguno de sus términos. Uno de ellos es del *Urpräsentation*, en lugar de *Urimpression*. Cfr. Conde Soto, 2012, pp. 128-129

⁷⁹ Husserl utiliza un modelo en el que habría una «interconexión de todas las fases sucesivas de la conciencia, en donde *cada fase es temporal y remite a la vez a las demás fases*» (Niel, 2005; 139)

⁸⁰ Hua 33/46-47

lo fija, o si éste tiene un carácter de antedecencia, referido, precisamente, a una hyle originaria que nos llevaría a considerar el orden de la trascendencia:

«Le passé signifie «conscient rétentionnellement», l'avenir «conscient protentionnellement»: mais l'événement passé, l'intervalle temporel passé, ou le temps phénoménal à venir et <le> contenu temporel avec les modes de donnée [que sont] le passé et le futur, ne peuvent se constituer que dans le procès originaire, tandis que l'intervalle édifié à partir des deux branches se modifie continûment, mais plus encore, <il se modifie> de telle façon que le procès non seulement se déroule, mais est conscient de lui-même comme procès, donc constitue lui-même un deuxième «temps»» (Hua 33/29)

El problema de una conciencia de la conciencia del tiempo es visto por Husserl como una amenaza, en tanto una conciencia de una conciencia parecería exigir otra y otra, y así hasta el infinito. Pensar la conciencia del tiempo desde el tiempo vivido, pero ser capaz de dar cuenta del entramado temporal predispone el problema de la reflexión y su modo de adecuación a la vida fluente que trata de reflejar⁸¹. La corriente viene atravesada por las mutuas relaciones entre retención y protención, lo cual es una apertura constante a la infinitud de la corriente. El ahora es un punto de la curvatura de esa corriente sin fina. Lo que se pone ahora de manifiesto es esta continuidad, el hecho de que la conciencia no se viva a sí misma a partir del ahora, sino a partir de su forma fluente y abierta al infinito:

«Das Bewußtsein ist und ist als Fluss, und es ist Bewußtseinsfluss, der sich selbst als Fluss ercheint. Wir können auch sagen, das Sein des Flusses ist ein Sich-selbst-,Wahrnehmen“ (wobei wir das aufmerksame Erfassen nicht mit zum Wesen des Wahrnehmens rechnen), in welchem das Sein des Wahrgenommenen immanent beschlossen ist. Wie das möglich un zu verstehen ist, das ist ja das große und beständige Problem» (Hua 33/44)

Vuelve a ser problema entonces no tanto la constitución del tiempo inmanente, que ahora recibe una mayor atención por parte de la protención⁸², sino la conciencia del mismo, la forma precisa de su autoaparecer. La conciencia, como flujo, no tiene comienzo ni final. Antes bien, se presenta como corriente infinita, y su término no lo suponen extremos algunos, sino más bien el punto cero del presente, que viene a ser una agudización en la que la retención y la protención están en un grado máximo de proximidad, haciendo que su objeto sea coincidente o casi coincidente. Esta

⁸¹ Precisamente Husserl en estos manuscritos hace y rehace muchos esquemas en los que trata de dar cuenta de este entramado temporal donde el límite fluente, visto a la distancia, se presenta como un más, y en donde se hace difícil determinar la relación entre esta descripción esquemática «desde fuera», y aquella vivida en la cual toda protención y retención no pueden aparecer sino desde el ahora indefinible.

⁸² cfr. Zahavi, 2004, pdf. P. 10

coincidencia no impide que a la conciencia le esté dada su propia forma de corriente según el carácter doble ya mencionado. El presente comprende la efectividad de lo dado en persona pero también el horizonte de lo no efectivo. Es muy importante llevar la atención al modo de estar co-dado este horizonte del pasado y lo futuro como formando parte de lo dado en cada momento, susceptible de venir a evocación, a presentimiento. Husserl llega a hablar de una conciencia omnisciente, capaz de abrazar su propia unidad a pesar del límite ideal que supone su doble valencia infinitiva.

«Das „endliche“ Bewußtsein ist allwissend (omnisciente), [...] seine Intentionalität unspannt seine ganze Vergangenheit und Zufunft, aber nur partiell klar, im Übrigen in einer Dunkelheit, die eine Potentialität für Klarheiten und Wiedererinnerungen ist» (Hua 33/46)

Es importante tener en cuenta que la corriente remite a una intra-temporalidad en la que ya no es sólo la retención quien sirve a la autoconciencia, lo que llevaría a hablar de un conocimiento retrasado. La protención hace que cada impresión suponga un cumplimiento. En este sentido, podría hablarse de una conciencia anticipada, que sin embargo sólo se sabe en la regulación constante del presente. Las posibles reflexiones serían entonces no sólo posibles no sólo en virtud de la retención, sino también de la protención, o mejor dicho, en virtud de esta intratemporalidad de la corriente de conciencia que se abre a sí misma *in infinitum*. Desde aquí incluso sería posible apuntar a la idea de una posible mirada que tratase de abarcar ese infinito, idea que parece ser muy sugestiva para Husserl. La mayor atención al presente viviente es también una mayor atención al carácter infinitivo de la vida intencional. Sin recurso explícito a la intencionalidad retencional, Husserl parece decantarse por una intencionalidad, todavía entendida como longitudinal, pero en la que la protención juega ya un papel en la medida en que se conjuga con la retención. Lo que interesa no es tanto destacar este carácter doble del horizonte temporal, como subrayar la constitución de un *continuum* que no es sino la corriente de vivencias. Cada fase de conciencia es presente según esta forma, como punto de máxima proximidad entre la retención y la protención —entre lo retenido y lo pretendido—, pero también es el punto que mide la distancia, el alejamiento con respecto a cualquier momento del horizonte. Es decir, no solo pasado y futuro convergen en el presente, sino que el presente apunta al pasado y al futuro, en una suerte de tira y afloja en el que está en juego esta dialéctica de la proximidad (*Nähe*) y la distancia (*Ferne*).

Capítulo 6. Temporalidad, Pasividad y afección. El papel de las síntesis pasivas

En los *Manuscriptos de Bernau* Husserl dejará de hacer referencia a la doble intencionalidad de la retención. No obstante mantendrá una doble dirección intencional que emana de la temporalidad misma de la conciencia. No es sólo la retención la que, hacia atrás, constituye el objeto y la corriente de conciencia al mismo tiempo. En general esta corriente está constituyéndose y como tal se percibe, abierta al infinito por ambos lados. Si Husserl trata de sortear el escollo de la regresión al infinito, lo hace sin embargo aportando una mayor luz al carácter infinitivo de la vida intencional, la cual se abre en cada momento. Por un lado, Husserl llevará sus análisis a la concreción de la vida de conciencia, atendiendo más a la particularidad de lo vivido. Por el otro lado, dejará en suspenso una solución definitiva al problema del conocimiento de la conciencia absoluta, aquella que no podría ser parte del tiempo. En realidad el problema se refería principalmente al modo de captación, de evidencia de esa conciencia absoluta. Dicho de otro modo, se trataba de describir la posible fenomenalización de la conciencia absoluta, la conciencia no-temporal-temporalizante. Los *Manuscriptos de Bernau*, en este sentido, sirven menos para ofrecer una respuesta a los problemas planteados, que a profundizar en la problemática misma, irresuelta y quizá irresoluble desde cierto punto de vista.⁸³

Lo que se hace problemático ya no es la posibilidad de la reflexión, sino la posibilidad de la percepción (Hua 33/190-191). Husserl llega a preguntarse por las condiciones de posibilidad de la percepción inmanente, aquella por la cual la vida de conciencia sería consciente antes de la reflexión. En estos manuscritos se ve tentado — aunque como vemos no hay nada conclusivo en ellos — a ver en la reflexión el acto que objetiva y hace consciente en último términos la vida de conciencia. Lo que está en juego para él es la percepción inmanente del proceso constituyente, una suerte de reflexión primordial, no objetivadora.

⁸³ Que los Manuscritos son contradictorios en algunos casos, y ni llegan a resoluciones últimas, lo confirman todos los comentaristas: Bruzina, 1993, 358; Bernet, 2010, p. 8; Conde Soto, 2012, p. 128. Como ejemplo significativo basta atender el número 10 de estos manuscritos, dedicado al a posibilidad de percibir el proceso originario últimamente constituyente. En las pocas páginas que ocupa este manuscrito Husserl se hace al menos ochenta preguntas todas referidas a problemas de comprensión de la temporalidad, para acabar confesando: *¡todo un gran error! (Also grundverkehrt!)*.

«Die Wahrnehmung eines individuellen Gegenstandes birgt offenbar in Wesensnotwendigkeit in sich den Verlauf eines konstituierenden Processes, sie ist undenkbar ohne den Fluss von Retentionen, Protentionen usw. Es ist nun die Frage: was ist dabei als wesensnotwendig in Anspruch zu nehmen, wie sieht der konstituierende Prozess notwendig aus? Sicher muss er nicht ein erfassender sein, den besonderen attentionalen Modus haben. *Sicher muss er die Möglichkeit einer Reflexion auf diesen Prozess zulassen, durch den wir allein von ihm wissen, aber was setzt dies wieder voraus, wie muss sie notwendig „aussehen“* usw.? Wesensnotwendig ist offenbar die Stufenfolge: „äußerer“ Gegenstand, immanenter Gegenstand erster Stufe, urkonstituierender Prozess des Immanenten» (Hua 33/190-191)

Husserl va a verse envuelto una y otra vez en los mismos problemas. Sus análisis, que recomienza una y otra vez, o bien le llevan al peligro de un regreso al infinito en la postulación de una conciencia temporalizada que captase la conciencia temporalizante, o bien le llevan a concluir que había un proceso originario (*Urprozess*) en gran medida inconsciente, o le llevan por último a afirmar una forma de percepción immanente que sólo podríamos desvelar desde una reflexión ulterior. El problema parte de un deseo y de un desafío: describir el tipo de autoconsciencia del proceso originario autoconstituyente de la conciencia:

«Müsste der Prozess, der den immanenten Gegenstand erster Stufe konstituiert, nicht nur überhaupt ein selbst konstituierter, also selbst „wahrgenommener“, „innerlich bewusster“ sein, sondern derart, dass er in sich selbst, ohne neue Prozesse zu fordern, seiner selbst bewusst, für sich selbst konstituierender Prozess sein müsste: ein letzter Urprozess, dessen Sein Bewusstsein wäre und Bewusstesin von sich selbst und seiner Zeitlichkeit. Wie ist das möglich?» (Hua 33/191)

Hay que concluir que, para el Husserl que piensa escribiendo y que escribe pensando, no hay resultados últimos sobre el modo de captación del proceso constituyente. En otras palabras diríamos que si bien hay una remisión evidente de lo constituido — temporalizado— a lo constituyente —temporalizante—, la diferencia de planos y la aprehensión pura del proceso originario son esquivos a la intuitividad que Husserl busca: no parece haber modo de captar en carne y hueso, en original ese proceso, y de ahí que Husserl en muchos casos se enrede en problemas lógicos como el de la regresión al infinito. Late el fantasma de un inconsciente al que sólo se podría ver por el rabillo del ojo. Un inconsciente muy diferente no obstante al del psicoanálisis, pues el que aquí refiere Husserl no es un mundo inconsciente al que sólo una persona externa pudiese acceder. En todo caso estos problemas vuelven una y otra vez hacia el significado de algunos conceptos básicos, en todos los sentidos, como *conciencia*

(*Bewußtsein*) y *percepción* (*Wahrnehmung*). La solución, de momento, pasa por comprender la vacilación de Husserl como un dato positivo sobre el problema que se plantea. Está en cuestión el grado de intuitividad de un nivel intencional muy particular, lo que llevó a Husserl a explorar un nuevo campo de investigación que no es sino el de las síntesis pasivas. Lo que tenemos en Bernau es una investigación viva sobre la percepción de la corriente de vivencias y del proceso originario de su constitución. Sin llegar a resultados definitivos tenemos aquí una tentativa de una genética de la reflexión Husserl, si es cierto que al probar la percepción inmanente se prueba la atención a la corriente de vivencias por parte de la mirada.

Ya hemos hecho referencia a los *Análisis sobre síntesis pasivas*. Estos textos están compuestos principalmente por los apuntes de los cursos que Husserl dio en Friburgo en la primera mitad de los años 20. Aquí se aprecia un cambio de intereses, en donde ya no interesa la captación de esencias, sino la constitución de objetividades que en último término forman parte del mundo. Lo que le interesa a Husserl es legitimar la constitución en la experiencia de la trascendencia, y lo que hace con estos análisis es también dar una idea más clara de la propia vida de conciencia, de sus remisiones internas. En estos análisis Husserl va a poner mayor atención al carácter afectivo de las impresiones. Dicho de otro modo, se atiende al contenido de aquello que es dado, que aparece y se temporaliza en la conciencia. Desde este punto de vista los análisis anteriores llegan a ser vistos como algo formal, y en gran medida abstracto. La posibilidad de volver la mirada a momentos de la corriente de conciencia está entrelazada con el hecho de que en la conciencia aparezcan contenidos, vivencias que remiten a momentos del mundo.

«Si la conscience du temps est en effet le lieu originaire de la constitution de l'unité d'identité ou de l'objectité et ensuite des formes de liaisons de coexistence et de succession de toutes les objectités devenant conscientes, elle n'est pourtant qu'une conscience produisant une forme générale. A dire vrai, la simple forme est une abstraction, de sorte que l'analyse intentionnelle de la conscience du temps et de son effectuation n'est, depuis le début, qu'une analyse abstraite. Elle saisit et ne s'intéresse qu'à la forme temporelle nécessaire de tous les objets singuliers et de toutes les pluralités d'objets, ou plutôt, corrélativement, elle ne s'intéresse qu'à la forme des multiplicités constituant ce qui est temporel. Un objet, c'est quelque chose qui dure, en tant qu'il se constitue de telle ou telle manière en conformité avec la conscience. Mais c'est quelque chose qui dure quant à son contenu»⁸⁴ (Hua 11/128)

⁸⁴ Se puede seguir citando en nota. Está jugosa la cosa. Seguro: *cfr.* Costa, V. 1999, p. 115, 140

Es importante subrayar este punto de partida, pues a partir de aquí puede decirse que pisamos ya el campo de la fenomenología genética. Si hasta ahora habíamos considerado la percepción, la retención y en alguna medida la rememoración que ésta permite, a partir de los análisis sobre las síntesis pasivas van a considerarse las relaciones y remisiones posibles de estas actividades a propósito de sus objetos, a propósito de la afección y de las asociaciones que aquello que es vivido provoca. Con ello, entramos ya en la concreción de la conciencia, de cada corriente de conciencia, comprendiendo por ello su individuación en un nuevo nivel. Husserl quiere ahora remontar la profundidad a la que le han llevado las investigaciones de Bernau atendiendo al contenido significativo de las vivencias, y a la fuerza afectiva, pues ambas cuestiones estarán muy en juego en el nuevo ámbito de la genética, que es el de las leyes de asociación⁸⁵. Aunque el término de síntesis pasiva viene a hacer referencia a aquellos procesos anteriores a los actos del yo, son estas síntesis las encargadas de generar los primeros ligamentos que dan concreción a la vida subjetiva como tal. Tanto así que antes de ser estas síntesis el resultado o la consecuencia de los actos del yo, es el yo más bien el que resulta de estas síntesis, en la medida en que concretizan una polaridad subjetiva que corre a través de todas las vivencias, enlazadas a través de estas síntesis pasivas.

El descubrimiento de la pasividad exigen en primer lugar retroceder en el comienzo cartesiano, donde interesa asegurar el carácter apodíctico del *cogito* en el momento en que se formula. El camino de Descartes ara ir más allá de ese momento apodíctico, *ego cogito, ergo sum*, es de sobra conocido. En el caso de Husserl se quiere poner entre paréntesis, como hemos visto, toda conclusión deductiva para atender a lo dado con evidencia y de ahí rastrear la génesis de la misma. Los caminos aquí son absolutamente divergentes, pues a Husserl no le sirve con atenderse a lo que ahora está dado y constituido con evidencia. Es preciso comprender la génesis de las unidades objetivas y en general de la correlación intencional de la conciencia aquello de lo que es conciencia. Este trabajo es el que realiza la fenomenología genética, que busca encontrar la legitimidad de la vivencia en el proceso de su constitución. Husserl quiere ahora remontar la profundidad a la que le han llevado las investigaciones de Bernau atendiendo al contenido significativo de las vivencias, y a la fuerza afectiva, pues ambas

⁸⁵ «La fenomenología de la asociación es una continuación a un nivel superior de la doctrina de la constitución del tiempo, que de no ser continuada mediante una fenomenología de la asociación permanecería como una mera abstracción» (Conde Soto, 2012, p. 173)

cuestiones estarán muy en juego en el nuevo ámbito de la genética, que es el de las leyes de asociación⁸⁶. Aunque el término de síntesis pasiva viene a hacer referencia a aquellos procesos anteriores a los actos del yo, son estas síntesis las encargadas de generar los primeros ligamentos que dan concreción a la vida subjetiva como tal. Tanto así que antes de ser estas síntesis el resultado o la consecuencia de los actos del yo, es el yo más bien el que resulta de estas síntesis, en la medida en que concretizan una polaridad subjetiva que corre a través de todas las vivencias, enlazadas a través de estas síntesis pasivas.

Estos análisis tienen por objetivo evaluar el nivel de legitimidad que puede darse a las vivencias de conciencia. Partiendo de un objeto dado a la percepción, se trata de saber hasta donde alcanza el dominio de lo apodíctico, es decir, de aquello que lo que podemos tener seguridad⁸⁷. Ya hemos visto que Husserl entendía la retención como parte integrante del campo de lo intuitivo, al entender que la retención no llevaba su objeto hacia un orden de fantasía (Hua 11/324-325). En general lo dado va ser entendido a partir de esta densidad temporal que le da la estructura triple de la protención, la impresión y la retención. Podemos hablar, dentro de este campo, de la afección. Ahora se trata de ver que otros rendimientos (*Leistungen*) de la conciencia se conjugan en la vida intencional, y cómo hacen aparecer sus objetos. Una vez más, el problema de la temporalidad es crucial.

«Aucun vécu n'est pensable et dans aucune connexion de conscience sans lui supposer la loi de la constitution temporelle, c'est-à-dire, il n'est qu'à condition de se constituer dans les cadres légaux rigoureusement préfigurés des intentions originairement impressionnelles, rétentionnelles et protentionnelles» (Hua 11/233)

La temporalidad aparece mediando cualquier objeto. Aunque Husserl toma como ejemplo la percepción y no ya las menciones lógicas, lo cierto es que parece incluir la temporalidad como implicada en la vivencia de cualquier objeto, aunque sea un objeto de la fantasía o un objeto matemático. El tiempo, dirá: «est pour la conscience un forme universelle de Tous les sens d'objets individuels possibles. Bien plus encore *suivre la citation fondamentale*» (Hua 11/312). La temporalidad puede ser considerada

⁸⁶ «La fenomenología de la asociación es una continuación a un nivel superior de la doctrina de la constitución del tiempo, que de no ser continuada mediante una fenomenología de la asociación permanecería como una mera abstracción» (Conde Soto, 2012; 173)

⁸⁷ «Se marcan ya aquí los límites del territorio particular de la pasividad constituyente: su alcance está circunscrito al problema de la constitución genética de objetividades válidas, intuitivamente fundadas y, de modo mas general, del campo originario de la objetivación: la percepción» (Bégout, 2000; 95)

desde este punto de vista como el principio de individuación⁸⁸. El tiempo, en toda su amplitud, es la síntesis que da unidad a todos los objetos. Husserl entiende que una lógica que no da cuenta de las operaciones fundamentales de identificación y verificación de objetos fracasa en sus cometidos. Es por ello que quiere remitir a la ley universal de la génesis, que a su juicio no implica solo la identidad del objeto, sino también la unidad de la vida trascendental (Hua 11/70). Estas consideraciones nos ponen de nuevo en el interior sobre los análisis de la temporalidad, recordando el papel señalado que ahora recibe la protención:

«Le terme protention désigne le duxième côté de la loi génétique originaire qui domine de façon rigoureuse la vie de la conscience en tant que flux unitaire constituant le temps. De même qu'à chaque présent impressionnel se rattache inévitablement un horizon passé rétentionnel, de même, un horizon futur protentionnel se rattache non moins inévitablement à celui-ci. Tout comme on peut dévoiler l'horizon rétentionnel, on peut dévoiler l'horizon protentionnel. Tout comme le passé en tant que tel, à savoir comme avoir été juste à l'instant, ne se révèle (*herausstellt*) clairement que par le ressouvenir intuitif, de même l'opération constitutive de la protention comme ce qui est juste à venir, comme le futur devenant originairement conscient» (Hua 11/73)

A partir del concepto de protención Husserl va a pensar de nuevo la intencionalidad en un sentido particular: como tendencia al cumplimiento de una mención objetiva. Si recordamos, en nuestro ejemplo de percepción podíamos llevar la atención bien hacia el objeto o bien hacia el acto subjetivo: bien hacia el árbol percibido o bien hacia la percepción del árbol. Teníamos por así decir una intención cumplida. Pero el caso es que cualquier objeto ofrece en continuación nuevas caras de sí mismo que remiten a nuevas perspectivas. A través de las múltiples perspectivas la intención mantiene un mismo sentido objetivo, la conciencia expresa una tendencia al mantenimiento y eventual perfeccionamiento de esa unidad perceptiva. Además, hay que añadir que el objeto tiene siempre un horizonte indeterminado que sin embargo prefigura nuevas posibilidades de actualización, que prescribe una regla para el pasaje de nuevas apariciones (Hua 11/6). Husserl dirá que esto no lo sabemos en la actitud natural, sino en la actitud fenomenológica a partir de la reflexión, que de nuevo se presenta como un cambio siempre posible en la dirección de la mirada (Hua 17/375).

Aunque la posición es similar a la de *Ideas I*, aquí Husserl va a considerar el aspecto temporal de la percepción. La correlación entre *noesis* y *noema* es reinterpretada en los términos de *sentido objetivo* y de *síntesis de cumplimiento*. Lo

⁸⁸ Hua 11/301-303; Hua 16/64; Costa, 1999; 97

importante es ver como las diferentes modalidades temporales intervienen en la tendencia de la conciencia al cumplimiento de ese sentido. En realidad Husserl hablará de una tendencia al cumplimiento, como hemos sugerido, que implica un constante recubrimiento (*Deckung*) de los momentos. En este cubrimiento ejercen su función la protención, que mantiene la tendencia al cumplimiento, pero también la retención. Husserl recuerda aquí lo que ya habíamos avanzado: «une perception est impensable sans que s'entrelace constamment et conjointement avec le perçu effectif et propre du maintenant momentané, un continuum de ce que l'on appelle des «souvenirs récents»» (Hua 11/315). Así, el recuerdo reciente o retención, a una con la protención, dan al objeto percibido una cualidad durativa que reenvía a la misma percepción, la cual, al perdurar, es vivida:

«Chaque vécu de la perception s'expose dans une intrication étonnante et pourtant dans une nécessité compréhensible comme un devenir fluent incessant, dans lequel un continuum successif de continua de la présentification rétionnelle se crée de façon vivante, tandis que de façon vivante entre en scène *originaliter* dans chaque présent d'un nouveau maintenant, tout en entraînant avec lui, telle la queue d'une comète, son cortège de rétentions. C'est précisément par là que, dans le progrès du flux, une unité continue de la conscience devient possible, laquelle a son corrélat dans l'unité de l'objectivité temporelle avec la durée temporelle même lui appartenant» (Hua 11/317, p. 69 ed. fr.)

Lo que Husserl está tratando de buscar aquí es la ley de esencia que genera el sentido unitario de un objeto dado en la percepción⁸⁹. Esta unidad mantenida es a su vez unidad de la vivencia, unidad de la vida de conciencia. La conciencia aquí es entendida, a partir de la percepción, no como una caja o un recipiente, sino como una estructura dinámica donadora de sentido y unidad. Sin este devenir no hay unidad del objeto, y tampoco unidad de la conciencia. Aquí percepción y retención, así como objetos y conciencia parecen necesitarse recíprocamente. La cuestión estriba en saber cómo, dando por supuesta la unidad de la conciencia, podemos determinar el modo concreto en que la percibimos, entendiendo que la vivencia como tal no es dada como un objeto trascendente.

«La legalidad que hemos aprendido a conocer en la edificación de la percepción confirma sencillamente su significado universal como legalidad original de la vida de conciencia en general. Pues esta no es solamente un vivir que fluye continuamente. También es, mientras fluye y al mismo tiempo, conciencia de ese mismo fluir. Esta conciencia es percepción

⁸⁹ «Cela désigne une légalité originaire de la perception et par là de tout vécu en général, dans la mesure où tout vécu se constitue en permanence pour la perception comme étant-conscient» (Hua 11/319, p. 70 ed. fr.)

de sí, aunque solo de modo excepcional lo sea como parte de un acto temático del yo. De aquí proviene que la reflexión sea siempre posible. Esta percepción que vuelve conscientes todas las vivencias es la que llamamos conciencia interna o percepción interna» (Hua 11/320)⁹⁰

Según estas consideraciones tenemos una corriente de conciencia que es consiente de sí misma en su intencionalidad temporalizante. No hablamos todavía de una reflexión del yo, pero sí de una conciencia que forma un horizonte interno: además de que yo pueda atender al bosque que servía de fondo al árbol que percibía, puedo atender al fondo protencional y retencional de la vivencia. Lo que se mantiene es la idea de una intencionalidad que no objetiva, ya que se vuelve sobre sí misma. Es una intencionalidad pasiva, que se vuelve o mejor dicho que irradia en el mismo flujo de conciencia, la que lleva a Husserl a hablar de una percepción interna. Lo interesante es que la retención, para Husserl, «recuerda» en un cierto sentido. Mantiene la unidad de lo dado y el modo en que se da, haciendo que las protenciones que le son dependientes están prefigurando aquello que es dado. Si bien se hace alusión a la pasividad de estas síntesis, ello no quiere decir que hablemos aquí de mera receptividad: la vivencia está vuelta hacia el objeto y hacia el mundo de un modo operativo. En cierto modo aquí es el objeto el que hace de guía a la constante tendencia al cumplimiento de la actividad intencional. Lo que quiere decirse es que la protención deja de entenderse como una mera forma, y pasa a estar determinada por aquello que se ha dado y tal y como se ha dado⁹¹. Los contenidos de aquello que aparece a la conciencia determinan constantemente el estilo de su actualización. Es precisamente por esta ley de la pasividad que es posible la decepción y la sorpresa.

El contenido de la vivencia confiere entonces un determinado estilo al acto intencional en el que aparece, siempre en vistas a la tendencia a mantener el cumplimiento de una mención objetiva. Pero no sólo al objeto le está dada esta concreción de la vivencia. Husserl va a entender que más allá del horizonte primero de retenciones y protenciones se despliega un horizonte mayor de atenciones, de recuerdos,

⁹⁰ «Die Gesetzmäßigkeit, die wir in Bau der Wahrnehmungen kennengelernt haben, erweist leicht ihre universale Bedeutung als eine Urgesetzmäßigkeit des Bewußtseinslebens überhaupt. Denn dieses ist nicht nur kontinuierlich dahinströmendes Erleben, sondern es ist, während es dahonströmt, immerfort zugleich Bewußtsein von diesem Strömen da. Dieses Bewußtsein ist selbstwahrnehmen, obschon nur ausnahmsweise vom Ich her thematisch vollzogenes Gewahren. Dazu gehört die jederzeit mögliche Reflexion. Dieses alles Erleben bewußtmachende Wahrnehmen ist das sogenannte innere Bewußtsein oder innere Wahrnehmen» (Hua 11/320)

⁹¹ «Durch die mit den allgemeinen Worten Urimpression, Retention und Protention bezeichnete systematische Erlebnisstruktur ist jedem möglichen Wahrnehmungsgegenstand überhaupt seine Sinnesstruktur und die ganze Gestalt seiner noematischen Gegebenheit vorgezeichnet, und sie ist es nach allgemeinen und notwendigen Zügen» (Hua 11/324)

de figuraciones, que igualmente sirven para concretar la corriente de vivencias de un modo particular. Una vez más la célula temporal remite al tejido que compone, y da valor por un lado al contenido concreto del objeto y por otro a las posibilidades efectivas de los actos que lo hacen aparecen en nuevas modalidades. Husserl, a partir del estudio de la retención y la protención, va a llevarnos poco a poco a considerar la función del recuerdo. Si en un primer momento puede pensarse que el recuerdo como tal da su objeto como algo que ha sido percibido —del mismo modo que la fantasía da su objeto como algo *como si*—, ello no obsta para que estas formas no sean esenciales a la vida de conciencia, especialmente en el modo de concretar la corriente de conciencia. El recuerdo, al reproducir vivencias pasadas, reactiva la unidad de la corriente de vivencias. Lo mismo lo hace la fantasía, cuando es anticipación del futuro: estas operaciones sirven, de modo activo, a la pasividad de la vida intencional:

«Retention und Protention sind die primitiven, die resten Stiftungsformen der Vergangenheit und Zukunft. Aber Retention und Protention als die Urformen der Vergegenwärtigung sind Leerformen. Erst die anschauliche Wiedererinnerung, die zur Weckung bringt, schafft Vergangenheit als die anschaulich erfüllte Gestalt der Gegenwart im Modus gewesener und gleichsam wieder durchlebter, und ebenso die Voranschauung der Zukunft, die anschauliche Verwirklichung der Protention schafft die anschaulich bewußte Gestalt der Zukunft als der Gegenwart im Modus der kommenden und gleichsam im Vorgeuß, antizipierend durchlebten» (Hua 11/326)

A partir de este momento vamos a ir comprobando la importancia que Husserl va a dar a estas nuevas formas esenciales de la conciencia en la constitución del mundo y en la concreción de la vida que vive ese mundo. A la vida le son necesarias estas formas: recordar, figurar el futuro. Son estas modificaciones necesarias de la percepción en su carácter teleológico. No son solo condiciones de posibilidad, sino rendimientos activos en la vida de conciencia, más o menos implícitos, pero que operan constantemente precisamente dando unidad a la corriente de vivencias. Husserl va a conferir al recuerdo, en la medida en que este supone una reproducción y una reactivación de lo vivido de modo original, un valor fundamental a la hora de comprender la experiencia y el conocimiento. Si no fuese posible retomar conciencia de lo que ha sido, la intencionalidad de la retención derivaría en una conciencia ciega. Sólo si lo retenido puede volver a conciencia en la forma de una presentificación —Husserl dice que el recuerdo no ofrece la cosa en carne y hueso, pero sí el pasado en carne y hueso (Hua 11/96)—, podemos hablar de una verdadera experiencia de mundo. Si no la

unidad de los objetos se convierte en una unidad formal⁹². Lo que podemos concluir es que tampoco la corriente de conciencia llega a ser captable por sí misma sino es por este carácter reproductivo en el que consiste el recuerdo.

Por un lado, deja de ser importante para Husserl la constitución aislada de un objeto de experiencia; lo que va a interesar cada vez más a Husserl es la constitución de un horizonte más general que acabará por asimilar a la idea de mundo. Del mismo modo, la atención a la vivencia concreta en la que un objeto se da, Husserl lleva cada vez más la atención a la entera corriente de vivencias entendida como una gran unidad dotada de su propio horizonte de remisiones, que será la unidad de una vida. Está en juego la relación entre pasividad y actividad en el paso de la retención al recuerdo y de la protención a la prefiguración. Lo que hay que estudiar ahora es la constitución de un horizonte mayor de reenvíos posibles en el que se hacen posibles estas nuevas formas consideradas. Husserl va a dar mucha importancia no sólo a la actualización de posibilidades dadas en esos horizontes, sino a los horizontes mismos en tanto que predelinean esas posibilidades. Es importante destacar el juego de potencialidades y actualizaciones como tal, pues es en los reenvíos que el mundo se constituye constantemente como el mismo. El mantenimiento de las menciones objetivas debe su efectividad no por tanto a una percepción inmóvil e invariable, sino a un movimiento en que entran en juego otras formas de conciencia igualmente necesarias en la constitución del mundo. En nuestro caso, tendremos que estudiar las síntesis que hacen posible en la dimensión de la pasividad estos reenvíos, para ver en un segundo momento como se generan los horizontes intencionales que permiten la particular actividad de la reflexión.

⁹² «Un acquis dont on ne puisse redispenser à nouveau n'est pas un acquis. Un objet parvenu à une appréhension en chair et en os ne peut être étant pour le sujet et avoir dans son avoir et sa connaissance une validité durable, il ne peut être objet effectif de son monde environnant, qu'à condition d'être l'identique auquel il peut revenir dans des ressouvenirs répétitifs» (Hua 11/96-97, p. 173 ed. fr.)

Capítulo 7. Las síntesis de asociación y la concreción de la corriente de conciencia

En el capítulo anterior hemos avanzado una ampliación de la consideración de los actos de conciencia con base en la forma de la temporalidad inmanente. La percepción, entretejida de protenciones y retenciones, permite nuevos actos como los recuerdos, en donde esta estructura se mantiene en vistas a presentificar una experiencia pasada. Al recuerdo se le uniría también la figuración del futuro, lo que implicaría igualmente una nueva actualización de la forma temporal originaria. No sólo en la figuración estoy vuelto sobre un posible futuro, sino en la presentificación del mismo vienen retenidos tanto aspectos de las cosa figurada como del acto de figuración. Si en un segundo momento aquello que ha sido figurado, aquello que ha sido vivido en el modo del *como si*, llega a hacerse efectivo, las nuevas protenciones conservan aquellas que han sido retenidas, aquellas que ahora prefiguran la experiencia original de lo que antes era sencillamente figurado. Hay que decir que estas consideraciones, que entretejen en un campo cada vez más amplio de posibles experiencias, no aparecen solamente en los cursos de los años 20 que estamos analizando. En realidad Husserl, ya en sus lecciones de 1905, había hecho hincapié en la función de la reproducción en la constitución de las unidades objetivas.

«Con la conservación de la individualidad de los puntos de tiempo al hundirse en el pasado, todavía no tenemos, sin embargo, la conciencia de un tiempo unitario, homogéneo, objetivo. Un papel importante en orden a lograr esta conciencia corresponde al recuerdo reproductivo —tanto al intuitivo como al que opera en forma de intenciones vacías—. Cada punto de tiempo que ha retrocedido puede gracias a un recuerdo reproductivo convertirse en el punto cero de una intuición de tiempo, y ello en repetidas ocasiones. Se reproduce el campo de tiempo previo en que fue un ahora lo que en el presente ha retrocedido, y el ahora reproducido se identifica con el punto de tiempo que aún vive en recuerdo fresco: la intención individual es en ambos casos la misma. El campo de tiempo reproducido llega más lejos que el actualmente presente» (Hua 10/69-70, *Lecciones*, 89-90)

Husserl admite no solo la posibilidad ideal del recuerdo, sino que entiende que éste ha de producirse para lograr una concreción de la vida que de otro modo quedaría vacía. De lo que se tratará ahora es de comprender cómo se realizan las síntesis que traen la experiencia pasada al presente en la forma del recuerdo reproductivo. Si bien Husserl hace alusión en muchas ocasiones a las distintas formas esenciales de actos

intencionales, en el curso de lecciones que ahora comentamos dedica especial atención a ponerlas en relación. En vez de mantenerlas como formas diferenciadas, guardando una esencia para cada caso, Husserl trata de describir los entrelazamientos estructurales de estas formas: percepción, recuerdo, figuración en la fantasía, juicio, etc. Como advertencia a los análisis genéticos, reconocerá que no sirve con yuxtaponer estas formas esenciales unas a otras, siendo necesario comprender la ligadura estructural que las entrelaza en una misma vida (Hua 11/71). De lo que se trata en líneas generales es de comprender la génesis de la experiencia concordante del mundo, para lo cual Husserl analiza las síntesis de identificación, concordancia y cumplimiento en la percepción, que son propias de la esfera de la pasividad. Pese a los errores, a las vacilaciones o posibilidades que la percepción nos ofrece, una síntesis general acaba por dar unidad al conjunto de experiencia, asegurando un mundo objetivo y concordante⁹³. Husserl habla de una síntesis universal, génesis de un mundo entorno (*Umwelt*). Para dar cuenta de este movimiento tendente al cumplimiento de esta experiencia del mundo Husserl, como hemos visto, pone en relación la percepción con el recuerdo, o de otro modo, la experiencia originaria de las cosas con la reactivación de las mismas por parte de actos de presentificación que vienen a despertar horizontes vacíos para resignificarlos. Husserl habla para el caso de estos nuevos actos de presentificaciones intuitivas, las cuales recorren los horizontes que las experiencias anteriores han abierto.

Para ganar ahora una mayor precisión sobre estas consideraciones, nos referiremos a un tipo de síntesis pasivas en las cuales se produce una relación en donde algo recuerda a algo, en donde algo reenvía a algo. Hablamos de síntesis pasivas para indicar que no tenemos todavía una participación activa por parte del yo (Hua 11/76, 323). Los reenvíos de un objeto a otro se producen por un cierto despertar en el que la percepción actualiza potencialidades dadas en el horizonte del recuerdo. En este contexto hablaremos específicamente de síntesis de asociación, que son entendidas por Husserl como un tipo de síntesis que se superponen a las síntesis originarias del tiempo

⁹³ «Ce monde nous est originellement donné par les perceptions extérieures. Elles se connectent, pour parler de façon générale, les unes aux autres en une concordance continuelle et elles s'entrelacent ainsi de façon tout aussi concordante avec des souvenirs donateurs du soi qui nous permettent de combler les vides éventuels tels que ceux du sommeil. En tout le cas, il arrive que des non-concordances surgissent. Nous parlons d'illusions, la croyance d'expérience est interrompue, se transforme en doute ; mais dans le progrès de l'expérience qui ne rencontre jamais, partout et partout, des ruptures, la concordance continue se rétablit pourtant à travers les modifications de sens et biffures décrites ; notre conscience est donc traversée par l'unité d'une certitude du monde, certitude se maintenant et se rétablissant toujours à nouveau contre les perturbations, que «le» monde un est constamment là, mais que simplement, il se détermine toujours plus précisément et occasionnellement de façon quelque peu différente» (Hua 11/107, pp. 181-182 ed. fr.)

inmanente⁹⁴. Se hace referencia con ellas al despertar de un contenido retenido. Un momento retenido despierta, por así decir. Pero para ello es siempre necesario un elemento que se presente en la percepción de un modo particular. Es necesaria una afección concreta para que se actualice una intención particular que se dirige al interior mismo de la conciencia.

«Nous avons déjà réuni dans chaque présent de vie concrètement plein et fluent, sur un certain mode de donnée, le présent, le passé et le futur. Mais cette manière dont la subjectivité devient conscience de sa vie passée et future avec les teneurs intentionnelles qui s'y trouvent est incomplète. S'il n'y avait pas d'éveil, elle serait pour le moi une modalité sans signification, car les rétentions sont vides et sombrent même dans l'arrière-plan rétentionnel indifférencie» (Hua 11/125, p. 197 ed. fr.)

No puede dejar de afirmarse que en esta posibilidad de un despertar se conjugan la protención y la retención. Husserl con esta afirmación no sólo está llevando la atención al hecho de que la forma del tiempo tal y como se había expuesto anteriormente era insuficiente, sino que asume ahora una posición en la cual los nuevos análisis determinan tanto la unidad de los objetos de conciencia como la unidad de la vida en que aparecen. Si un objeto recuerda a otro, si una situación recuerda a otra, también la vivencia recuerda a otras vivencias, dando unidad a la vida. El pasado no es, por así decir, un peso muerto. Todo lo contrario se reactiva de continuo a partir de síntesis en donde el sujeto no interviene de modo activo. Es el campo de experiencia, que conjuga la percepción actual con la percepción retenida, el que implica en sí mismo un tejido de posibles reenvíos intencionales. Tales operaciones no son extrañas a las de la retención y la protención. Sin confundirse con ellas, entran a formar parte de la tendencia al cumplimiento que guía en general la vida de conciencia. No se trata solo de llevar a término cada vez con más precisión la percepción de objetos particulares, sino de articular significativamente la experiencia general del mundo.

Es importante en nuestro caso conjugar esta tendencia al cumplimiento objetivo que rige estos tipos de síntesis con la pasividad en la que la conciencia se va dando a sí misma como una unidad. Husserl llega a afirmar que este es en realidad el problema central: la génesis de la subjetividad. Diremos que su interés por legitimar la experiencia objetiva para por legitimar el propio campo en que ésta se da, el campo de la que llamaremos, más adelante, subjetividad trascendental.

⁹⁴ «Die Phänomenologie der Assoziation sozusagen eine höhere Fortführung der Lehre von der ursprünglichen Zeitkonstitution ist» (Hua 11/118)

«Nous reconnaissons donc qu'il ne s'agit ici de rien d'autre que de ce problème fondamental : élucider les conditions de possibilité fondamentales de la subjectivité elle-même. Il faut pour cela qu'une subjectivité puisse avoir le sens conforme à son essence, sans lequel elle ne pourrait pas être subjectivité, le sens d'une subjectivité qui, en étant, est pour elle-même, et par là même d'une subjectivité se constituant elle-même comme étant pour elle-même» (Hua 11/124, p. 196 ed. fr.)⁹⁵

Como vamos a ver a continuación, las condiciones de posibilidad son estudiadas por Husserl de un modo particular. Pues no se trata de analizarlas de modo puramente formal, sino de llegar a ver qué tales condiciones constituyen la subjetividad. Para ello es preciso tener en cuenta el carácter concreto, fáctico, de la afección, de aquello que aparece y de aquello que antes fue término de la atención. Tenemos ante nosotros entonces la tarea de esclarecer cómo estas nuevas síntesis operan sobre la síntesis del tiempo inmanente, que Husserl sigue reconociendo como la más universal, como la forma fundamental de toda síntesis⁹⁶, y de qué modo esto contribuye a la constitución de misma conciencia que hace experiencia del mundo. Tenemos ahora una mayor explicitación de la doble dirección de la investigación, tanto noemática como noética, cuando se trata no sólo de constituir un objeto aislado, y en su caso correspondiente la vivencia en que se da, sino el mundo como un horizonte permanente y la vida de conciencia como aquella corriente de vivencias en la que este mundo se configura como una experiencia estable. Haciendo alusión a Kant, Husserl entiende ahora que no es suficiente con preguntar por aquellas síntesis que permiten que las cosas de la naturaleza se aparezcan.

«Cependant il y a un problème plus profond et essentiellement antérieur qui est celui de l'objectivité interne, purement immanente, et de la constitution pour ainsi dire du monde intérieur, c'est-à-dire précisément de la constitution du flux du vécu du sujet en tant qu'étant pour lui-même, en tant que champ de tout être lui appartenant en propre (*selbsteigen*). Puisque le monde spatial se constitue conformément à la conscience, puisqu'il ne peut être pour nous qu'un existant et de quelque manière représenté que grâce à certaines synthèses qui s'accomplissent dans l'immanence, il est manifeste que, pour les problèmes constitutifs du monde, est présumée la doctrine des structures nécessaires les plus générales et des formes synthétiques universellement possibles de l'immanence» (Hua 11/126, p. 198 ed. fr.)

⁹⁵ Husserl reconocerá igualmente que los análisis sobre las síntesis de asociación inmediatas no agotan el problema de la constitución para sí de la conciencia, lo que nos obliga a nosotros mismos a tener en cuenta que éste no es sino un nuevo nivel del camino de la génesis de la reflexión, y no su estadio definitivo: «A la vérité, une phénoménologie complète de l'éveil reproductif ne traite de ce problème et ne l'épuise que d'un seul côté, à savoir du côté de la constitution du passé propre, ou plutôt de ce qui a été en personne dans le temps infini et immanent» (Hua 11/124, pp. 196-197 ed. fr.)

⁹⁶ *cfr.* Bégout, 2000; 102.

Entenderemos a partir de ahora que la búsqueda de las síntesis fundamentales que se producen en el orden de la pasividad no son producto de una subjetividad operante, sino más bien su fundamento. Husserl tiene aquí presente que el estudio de las síntesis pasivas da lugar a la constitución de la misma vida subjetiva. Aquí se conjuga más que en ningún otro lugar hasta el momento la correlación noético-noemática en un sentido amplio, entendiendo la experiencia del mundo y la experiencia de la vida en su máxima extensión, como horizontes abiertos *in infinitum*. Vuelve a aparecer entonces, aunque de un modo más disimulado, el esquema de la doble intencionalidad, si bien Husserl ya no utiliza estos términos. Es cierto sin embargo que él está pensando ahora en una constitución recíproca del mundo como máximo horizonte de sentido y de la vida como horizonte de toda experiencia. Husserl parece tentado a decir que hay ciertas tendencias intencionales pasivas que no tienen como término objetos concretos que hayan de verificarse en la experiencia, sino más bien fondos y horizontes que sin venir producidos por el sujeto, sí condicionan su posible actividad intencional concreta. Hablaríamos de una intencionalidad de horizonte que estaría en una relación recíproca con las síntesis de asociación. Pues por un lado los reenvíos asociativos serían posibles gracias a tales horizontes, pero tales horizontes no serían tales sino fueran conjugados por la actividad sintética concreta.

Si ahora nos referimos a las síntesis de asociación, diremos en primer lugar que con este término Husserl se desvincula absolutamente del uso que por entonces se hacía del concepto en psicología⁹⁷. Por otro lado el recurso general a las síntesis nos indica que la conciencia no viene entendida como una tabla de cera en donde se marcasen las impresiones: la constitución de horizontes nos remite a una subjetividad operante a nivel pasivo, es decir, también en aquel nivel donde un yo no participa activamente. Lo que entra en el campo de conciencia lo hace formando parte de estas síntesis pasivas⁹⁸. La asociación, como veremos, es una relación entre presente y el pasado por medio de una experiencia de afinidad o contraste. El modo más sencillo de decirlo es el siguiente: «algo recuerda a algo», «el presente recuerda al pasado».

«Uns bezeichnet der Titel Assoziation eine zum Bewußtsein überhaupt beständig gehörende Form und Gesetzmäßigkeit der immanenten Genesis, nicht aber, wie den Psychologen, eine Form objektiver, psychophysischer Kausalität, nicht eine gesetzmäßige Art, wie im menschlichen und tierischen Seelenlebens das Auftreten von Reproduktionen, von

⁹⁷ Para un análisis desarrollado de la cuestión histórica de la asociación, cf. Bégout, 2000, pp. 119-141

⁹⁸ Cf. Costa, 2007; 134

Wiedererinnerungen kausal bestimmt ist. Wir bewegen uns ja im Rahmen der phänomenologischen Reduktion, in dem alle objektive Wirklichkeit und objektive Kausalität „eingeklammert“ ist. Nicht die als Wirklichkeit hingennommene Welt mit ihren animalischen Wesen und ihren Kausalitäten, sondern nur die Phänomene davon, die Dingphänomene, die Menschenphänomene usw. In ihrer Intentionalität sind für uns da. In diesem Rahmen des reinen Bewußtseins finden wir die strömende Bewußtseinsgegenwart, wir finden konstituiert eine jeweils wahrnehmungsmäßige, lebhaft konstituierte Wirklichkeit. Aber in das jetzige Bewußtsein können auch wiedererinnerungsmäßig Vergangenheiten eintreten. Genauer gesprochen, in der Einheit eines gegenwärtig strömenden Bewußtseins finden wir konkrete Wahrnehmungen mit ihren retentionalen Beständen, auch konkrete Retentionen, all das im retentionalen Abfluß, verschwimmend im retentionalen Fernhorizont. Dazu aber auch auftauchende Wiedererinnerungen. Wir finden zwischen den noematischen Beständen des Gegenwärtigen und Wiedererinnerten einen phänomenologisch eigentümlichen Verbindungscharakter, der sich mit den Worten ausdrückt: Das Gegenwärtige erinnert an das Vergangene» (Hua 11/117-118)

La síntesis de asociación, tal y como se expone aquí, conjuga la percepción, la retención y el recuerdo, llevando la atención hacia leyes que operan en la esfera de la inmanencia como parte de la corriente de vivencias. Es preciso notar, en primer lugar, que el pasado que despierta no es sólo el pasado de un objeto recordado. En realidad aparece todo un horizonte de vivencias pasado con sus propias remisiones intencionales. En su forma más básica, lo recordado viene acompañado de sus propias retenciones y protenciones. En un sentido más elaborado, lo recordado remite a su propio horizonte, prefigurando posibles líneas que la atención puede recorrer dentro del recuerdo. Lo que se descubre con ello es que tanto el presente como el recuerdo, conectados por posibles despertares, albergan horizontes cargados de remisiones intencionales que tienen una fuerza propia. No hay que olvidar que Husserl sigue tratando síntesis de orden pasivo, lo que significa que estas remisiones, aún recorridas por la atención, no implican necesariamente la presencia de un yo despierto y activo. La propia afinidad entre las cosas guían las remisiones intencionales, bien en el horizonte externo del mundo o en el horizonte interno de la memoria.

Es interesante remarcar que estas leyes que parecen aludir a una suerte de viaje del presente al pasado y del pasado al presente en el que el sujeto parece perdido y olvidado de sí, son sin embargo leyes necesarias para la génesis de la subjetividad⁹⁹. Las asociaciones no son en la mayoría de los casos destacadas, de igual modo que el fondo de la percepción exterior tampoco lo es. Estoy conversando con un amigo y no remarco el color de las paredes en la cafetería. Pero el fondo en el que se desenvuelve la

⁹⁹ Husserl está proponiendo que el estudio de las diferentes síntesis pasivas vuelve comprensible la estructura de unidad genética de la vida subjetiva pura (*die genetische Einheitsstruktur des reinen subjektiven Lebens verständlich zu machen*, Hua 11/119).

conversación evoca algunas experiencias pasadas. En principio estas se mantienen en un nivel sumergido mientras yo estoy atento a la conversación, pero en algún momento puede suceder que un despertar asociativo emerja, inundando con ello el campo de mi atención. Husserl pone el ejemplo de un paisaje marino que de golpe aparece a la conciencia (Hua 11/122). Ha sido un determinado giro en la conversación que me recuerda una conversación anterior, durante las vacaciones pasadas cerca del mar.

Hay que desatacar ahora, a tenor de lo dicho, que con este despertar no es sólo un dato particular el que viene a conciencia. La asociación abre todo un horizonte de remisiones que funciona como un verdadero campo de posibilidades. Por un lado, puedo preguntarme cómo he llegado a hacer esta asociación. Por otro lado, el pasado evocado sin intención aparece como un horizonte que pide cumplimiento en diferentes presentificaciones intuitivas, lo que me permite recordar las vacaciones, o recordar aquella persona con la que conversaba en las vacaciones pasadas. Puedo preguntarme donde estará ahora, lo que me hace tener una presentificación del presente. Puedo recordar un tiempo anterior en el que conocí a esa persona, etc. Lo importante para Husserl es que la estructura de la temporalidad originaria, por un lado, y las síntesis de asociación por otro, componen un tejido vivo y presto para ser destacado y recorrido por una mirada de dirección inmanente. Pero no con ello se recorre una suerte de mundo privado: tales menciones apuntan a personas y a lugares que son trascendentes a la conciencia, y que sin embargo ahora aparecen en el recuerdo, en la evocación, en el deseo de ver a una persona a la vez que me pregunto donde estará, si estará bien, etc.

Las síntesis de asociación funcionan por semejanza y desemejanza, de afinidad y contraste, o como también dirá Husserl, según leyes de homogeneidad y heterogeneidad. Estas leyes no funcionan solamente para la relación entre el presente y el pasado. Todo campo de presencia se constituye según leyes de homogeneidad y heterogeneidad. Husserl establece algunas leyes según las cuales los objetos nos son dados de un modo ordenado. Cabe recordar que las relaciones temporales ya funcionan como constituyentes de este orden primordial. La homogeneidad y heterogeneidad permiten un encadenamiento de los datos sensibles que orientan a la atención. Podemos decir entonces que a nivel pasivo de ha formado desde siempre un tejido o un circuito por el que la atención se mueve según las leyes de la asociación, que son, principalmente, la sucesión (temporal) y la simultaneidad (espacial). Husserl habla de campos sensibles unitarios, heterogéneos entre ellos pero unificados por la temporalidad viva del presente fluyente. Sin poder detenernos en todas las leyes que operan al interior

de este esquema, hay que hacer notar que Husserl está dando aquí un valor importante al contenido de los objetos; contenido sensible, en la mayoría de los ejemplos con los que ilustra los fenómenos de semejanza, de similitud, de superposición, etc. Son los contenidos los que en general rigen los fenómenos más generales de la afinidad y el contraste, en los cuales se manifiesta la síntesis de asociación como génesis.

Hay que diferenciar entonces dos tipos diferentes de asociaciones: En primer lugar, a) las asociaciones originarias, que competen sobre todo a la homogeneidad de los campos sensibles y se dan bajo el orden de la simultaneidad. En segundo lugar, b) las asociaciones que suponen un reenvío de un elemento presente a un elemento ausente, y que son, cuando remiten al pasado, asociaciones reproductivas, y cuando remiten al futuro, asociaciones inductivas¹⁰⁰. Estas últimas ponen en juego sobre todo la propia unidad que rige la corriente de vivencias en que consiste la subjetividad trascendental que Husserl trata de explicitar. Estas son leyes *a priori*, es decir, organizan los campos sensibles y la propia unidad de la vida previamente a cualquier afección que puede llamar la atención sobre el *yo*. Lo que nos interesa ahora es recordar que las asociaciones reproductivas son necesarias a la hora de asegurar las retenciones y el carácter de *haber-sido-percibido* de la vida de conciencia. Aunque volveremos luego sobre esta cuestión a propósito de la reproducción y de las síntesis inductivas (%), lo que es posible afirmar ya es que la conciencia no podría constituirse para sí sin estas leyes de la asociación, y por lo tanto que toda reflexión sería imposible sin recurso a ellas. La reflexión, debemos decir, esta posibilitada por las leyes de asociación entendidas como síntesis pasivas, es decir, como síntesis en las que el *yo* no ejerce todavía una actividad explícita, y que tejen un campo de presencia y de remisión de la vida a sí misma que son condición de posibilidad de que la atención, y concretamente en la forma de la reflexión, se vuelva sobre ellas.

Saliendo del nivel formal de los análisis sobre la conciencia interna del tiempo, diremos que la reflexión necesita de un proceso de reconocimiento de lo retenido por medio de la afinidad y/o el contraste con nuevas percepciones que llaman la atención del sujeto sobre lo retenido, volviéndolo sobre el lado inmanente de lo percibido o recordado. Sin esta posibilidad de que lo retenido sea despertado por nuevas percepciones, la reflexión, y ante todo la atención que se dirige a la esfera inmanente de

¹⁰⁰ Para un análisis más detallado de todas las leyes de asociación, cf. Costa, V. 1999; 145ss. y Bégout, 2000; 141ss.

la vida de conciencia, no sería posible¹⁰¹. Lo retenido pasaría a formar parte de un horizonte vacío, olvidado, que no daría pie a ningún despertar, mientras el sujeto estaría vuelto sobre los nuevos objetos que aparecen, anticipando nuevas vivencias y sin capacidad de atender a los dispositivos por los que estas vivencias son familiares, extrañas, etc. Husserl está pensando en la constitución del mundo como gran horizonte de toda experiencia, y de la síntesis de asociación como conjunto de leyes necesarias para tal constitución¹⁰². Aunque todas las leyes de asociación son necesarias, nosotros queremos destacar aquellas de la reproducción y de la inducción, por cuando que ligan momentos del tiempo más allá de la formalidad de la retención y la protención. Además es preciso indicar una posibilidad más, que es la del recuerdo del presente (*Miterinnerung*), que consiste en darse una imagen de algo no presente. Podríamos decir, en un sentido principalmente didáctico, que si las asociaciones fundamentales tejen el campo de presente, las asociaciones reproductivas e inductivas ayudan a dar consistencia a la unidad de la vida, y no solo a la unidad del mundo. Hay que entender sin embargo que Husserl, a estar alturas, no marca una diferencia fuerte entre la dirección noemática del mundo y la noética de la vida de conciencia, dando a entender que la constitución del mundo es *eo ipso* constitutiva de la vida de conciencia.

Podemos decir que Husserl privilegia las síntesis fundamentales, que son las que se refieren estrictamente al presente viviente y a la formación de la validez y del sentido objetivo de los campos sensibles, en detrimento de aquellos otros análisis que incluyen la cuestión del pasado y del futuro de la vida de conciencia. En general el problema que estos análisis le pone a Husserl es el de la cuestionabilidad de los mismos, puesto que no es tan seguro tener la certeza de que lo que ha sido lo ha sido realmente, o de que lo esperado o adelantado en una síntesis de asociación inductiva tenga garantías de presentarse a la conciencia con un índice suficiente de certeza¹⁰³. Veremos más adelante el modo en que es posible comprometer un mayor número de niveles y una mayor profundidad en lo que se refiere especialmente a al vida de conciencia y al modo de estar esta dada a sí misma en referencia a su pasado, a su futuro y a los presentes posibles que son dados en correspondientes presentificaciones. Es

¹⁰¹ Costa, V. 1999; 115

¹⁰² «Ningún horizonte, ninguna experiencia y por tanto ningún mundo sería posible sin las remisiones asociativas que ligan las diversas representaciones: la asociación se revela entonces como la condición de posibilidad de la experiencia, ya que «*la experiencia del mundo en su universalidad es una síntesis universal de la asociación* (Ms. D 16/2a)». Costa, 1999; 145

¹⁰³ Véase por ejemplo los dos primeros epígrafes del apéndice VIII de Hua 11, titulado *La apodicticidad del recuerdo*.

seguro que Husserl asume la necesaria conexión del presente con el pasado según la retención, en un primer momento, y la reproducción a través de síntesis de asociación, en un segundo momento. No habría modo de que la corriente de conciencia se constituyese a sí misma como una unidad sin este recurso al recuerdo y al reconocimiento que la unifica a sí misma. Si bien los objetos de la percepción se identifican según síntesis de asociación que mantienen un sentido objeto en las diferentes aprehensiones del mismo, con respecto al sentido objetivo y a la unidad de la propia corriente de conciencia es preciso admitir la existencia de síntesis que comprometen, en un nivel mayor, lo ganado por las retenciones y las protenciones. Si lo retenido no pudiera ser reactivado por un recuerdo que lo trajese de nuevo a presencia, la conciencia no tendría modo de constituirse a sí misma de un modo unitario. De igual modo, si lo retenido no fuese de algún modo mantenido, no habría una predelineación de la espera.

Hay que apuntar a continuación el fenómeno de la afección como momento privilegiado en el que la pasividad revela su carácter eminentemente potencial. La afección es el desencadenante constantes de todos los tipos de síntesis. La afección fuerza la atención subjetiva, despertando el interés del yo (Montavont, 1994; 123). Todos los movimientos que las leyes de asociación predisponen, y con cuyas actualizaciones se generan el tejido del mundo y la textura de la vida de conciencia, vienen activados por experiencias de afección en las que un objeto ejerce una atracción sobre el sujeto. Lo que es necesario distinguir, a nivel noético-noemático, es la afección, como fuerza proveniente del objeto, de la tendencia a la afección, como una potencialidad que emana del mismo sujeto; no una potencialidad vacía, como dirá muchas veces Husserl, sino una potencialidad que ya de algún modo predetermina ciertas conexiones constitutivas esenciales.

Husserl comprende la afección como despertar de una intención dirigida a un objeto. A partir de este despertar (*Weckung*) se conjugan las leyes de asociación según las cuales aquello que despierta la atención reenvía y repercute sobre el fondo del que se destaca. No sólo la afección presupone ya una organización del campo sensible según leyes de asociación —vinculadas a la homogeneidad; la afección se produce en la mayoría de los casos como un fenómeno de contraste respecto de la homogeneidad ya establecida. La atención que demanda el nuevo objeto que se destaca no queda absorbida en él; Husserl hace alusión a leyes de propagación de la afección, que constantemente están modificando los campos sensibles y asegurando una identidad al

horizonte general de la situación en la que el sujeto se encuentra¹⁰⁴. Pero es la afección la que permite un primer recorrido en este tejido de campos sensibles superpuestos que las leyes de asociación predisponen. La afección despierta las primeras atenciones sobre este horizonte de experiencia predado, constituido en la esfera pasiva. Es precisamente el fenómeno de la afección el que puede despertar la atención del sujeto hacia esa misma preconstitución. En otras palabras, es la atención la que descubre con asombro aquello que en un segundo momento, y con mayor detalle, la reflexión tratará de explicitar. Sin este despertar que inaugura de modo activo el tejido intencional constituido en la pasividad, no sería posible una segunda mirada, una atención dirigida no ya hacia los objetos que magnetizan los movimientos de la atención, sino a las leyes que rigen tales movimientos.

La afección esta ligada a la impresión originaria, punto privilegiado de la corriente de conciencia. Pero con ello en realidad se ponen en juegos diferentes rendimientos intencionales de orden pasivo. Por la afección algo se destaca de un fondo predado y preconstituido; por la afección algo es retenido; por la afección se despiertan horizontes conservados y se generan constantes remisiones que pueden ser destacadas por la mirada de la atención. Por la afección, en último término, se constituye la vida de conciencia como vida activa, como vida de un sujeto concreto¹⁰⁵

Gracias a la síntesis de identificación del tiempo inmanente —verdadera síntesis universal— y a la síntesis de asociación por afinidad y contraste que se ejecuta en los procesos afectivos es posible que el campo de conciencia sea un campo a la vez homogéneo y heterogéneo en el cual son posibles diferentes reenvíos intencionales, el despertar de la atención y en un segundo momento el atender concreto de la reflexión. Sin determinar todavía aquello que pueda motiva esta segunda mirada, es preciso señalar que ésta es deudora de este primer movimiento cuyo motivo es principalmente un fenómeno de contraste a su vez posible dentro del horizonte de homogeneidad que tejen las leyes de asociación. Decir que la reflexión es posible gracias a la afección es decir que la reflexión es deudora del contraste que despierta una primera mirada, así como de las síntesis de asociación y la síntesis universal del tiempo inmanente según las

¹⁰⁴ «À l'intérieur de chaque présent vivant, tout d'abord limité aux data sensibles qui s'unifient en lui, des affections s'exercent constamment au delà d'elles mêmes, [...] nous rencontrons sans cesse des éveils affectifs, donc des associations» (Hua 11/157-158, p. 224 ed. fr.)

¹⁰⁵ «Tout présent impressionnel a un horizon de passé ainsi qu'un horizon de futur affectifs. Si la conscience impressionnelle n'avait pas d'horizon affectif, la subjectivité serait incapable de prendre de prendre conscience de son passé et de son futur. C'est parce que je suis encore affecté implicitement par mon passé que je peux toujours à nouveau y revenir explicitement dans une conscience de passé» (Montavont, 1994; 129)

cuales es posible contar con un horizonte de experiencia que puede ser recorrido libremente. Husserl se ciñe a la esfera impresional, reconociendo que la afección exige análisis mucho más amplios que incluyan otro tipo de tendencias, como puedan ser el instinto sexual o el impulso artístico (Hua 11/150). Husserl tiene en cuenta también el despertar reproductivo al que ya nos hemos referido, según el cual un objeto nos reenvía directamente al pasado, donde de igual modo se ofrece a la atención un horizonte que podemos recorrer libremente, constituido en la pasividad.

Por utilizar la metáfora de la que el mismo Husserl se sirve, la afección sería una suerte de activación de una linterna con la que podríamos iluminar un espacio que ya está estructurado de antemano. Está en nuestra mano dirigir la luz hacia aquí o hacia allá, movernos en esta o aquella dirección. Hay que tener presente que este recorrido que ahora hacemos depende de la estructuración previa, propia de la génesis, y de este despertar por parte de la afección que pone en marcha un movimiento activo. Este primer recorrido es todavía un recorrido volcado sobre el objeto o sobre los objetos. Sin embargo, el proceso de recorrer con la linterna un espacio desconocido pero ya estructurado no nos limita al ámbito de la percepción exterior. La metáfora la aplica Husserl también para el olvido. Recorremos zonas de la memoria que habían perdido toda su fuerza afectiva y que ahora despiertan gracias a una afección que produce una asociación reproductiva. Lo mismo podemos decir de otras zonas más oscuras, siguiendo la metáfora. Tanto así que Husserl llega a hablar de una fenomenología de lo inconsciente. Lo importante, una vez más, es comprender que los espacios que ahora recorre la atención gracias a una afección que activa por así decir una intencionalidad precisa, ya han sido constituidos en la esfera de la pasividad por síntesis de asociación.

«L'opération de la passivité et, en elle, celle de la passivité hylétique comme niveau le plus bas consistent à produire sans cesse pour le moi un champ d'objectités prédonnées et éventuellement données ultérieurement. Ce qui se constitue, se constitue pour le moi et, en fin de compte, c'est un monde environnant tout à fait réel qui doit se constituer, monde dans lequel le moi vit et agit et par lequel, d'un autre côté, il est continuellement motivé. Ce qui est constitué à la mesure de la conscience n'est là pour le moi qu'autant qu'il affecte. Tout constitué quel qu'il soit est prédonné dans la mesure où il exerce une excitation affective ; et il est donné, dans la mesure où le moi a donné suite à l'excitation, s'est tourné vers elle dans l'attention et la saisie. Ce sont là les formes fondamentales de l'objectivation. Certes, on ne peut pas encore entièrement caractériser ce que signifie l'objet en tant qu'objet pour chaque moi et pour la subjectivité en général ; pourtant, on a déjà désigné par là une forme essentielle. Pour qu'un monde objectif puisse se constituer dans la subjectivité en général, des unités affectives doivent se constituer. Mais pour que cela soit possible, des unités affectives hylétiques doivent, en premier lieu dans la sphère hylétique, c'est-à-dire de nouveau dans le présent vivant, advenir selon une nécessité d'essence, et s'entrelacer les unes aux autres de manière homogène» (Hua 11/162, p. 228 ed. fr.)

Las síntesis de asociación, configurando los campos sensibles y dando homogeneidad a los datos hyléticos, conforman ya una base que seguirá operando cuando la afección actualice su sentido¹⁰⁶. La afección funciona aquí como el diafragma que permite que la pasividad y la actividad se conjuguen. Las leyes de asociación en efecto siguen operando más allá de la afección, como fondo de toda actividad¹⁰⁷. Lo que nos interesa establecer ahora como resultado de este capítulo, es que la fuerza afectiva como la tendencia a la afección se muestran condiciones necesarias de la vida, siendo las síntesis de asociación condiciones para que esta vida pueda reenviarse a sí misma. Independientemente ahora de la cuestión del yo, hay que establecer que especialmente las síntesis reproductiva e inductiva, al ser activadas por una afección que despierta recuerdos o proyectos, compromete la vida consigo misma, generando un tejido preintencional que es condición de toda atención y de toda reflexión. Podemos entender que a la vida de conciencia implica una tendencia a la afección que no es completamente indeterminada. Podemos hablar de una *pre-afección* que es ya en algún modo *auto-afección pasiva*.

Husserl hablará pues de una suerte de autoconstitución de la corriente de conciencia, o mejor, de una institución originaria (Hua 11/204) en el que se da ya una cierta autoafección de la conciencia a partir de la afección con respecto al mundo. Lo que queremos destacar ahora es que con la consideración de estas nuevas leyes —por un lado, la ley de identificación del tiempo inmanente, por el otro, las síntesis de asociación— estamos ya en el terreno de la génesis de una vida concreta en un mundo concreto. Como hemos visto, la afección no es una mera formalidad: aquello que afecta lo hace de un determinado modo y entra en relación con el fondo en que es dado y con el pasado y el futuro de la corriente de conciencia. La asociación se dirige, por afinidad

¹⁰⁶ «Les unités hylétiques affectives résultent d'une synthèse passive, c'est-à-dire d'une synthèse qui n'est pas activement constituée par le moi, mais qui se produit au contraire d'elle-même selon la loi de l'association. Ces unités, en tant qu'elles ne sont pas spontanées (elles ne surgissent pas de la spontanéité du moi) mais bien plutôt «réceptives», affectent le moi, c'est-à-dire stimulent en lui un être-affecté [...] Un «pré-monde», résultat de synthèses associatives passives (qui n'est pas encore le monde d'objets de la perception, l'activité perceptive présupposant l'orientation du moi vers l'objet) affecte donc toujours le moi. Si la conscience n'était pas affectée, rien ne motiverait le moi à l'activité. Si un être-affecté, c'est-à-dire un certain comportement passif du moi ne mettait pas en mouvement le faire producteur et spontané de ce même moi, il n'y aurait ni objet, ni monde» (Montavont, 1994; 124)

¹⁰⁷ «Les principes de la constitution des objectités hylétiques, à savoir comme coexistences et successions liées, les principes qui régissent les systèmes des places continues et individualisantes et leur remplissement, les principes selon lesquels se produisent des contrastes et des fusions internes (conrescence) fonctionnent en permanence. Ils forment constamment les conditions essentielles de l'affection et du transfert de l'affection comme éveil» (Hua 11/158, p. 224 ed. fr.)

y contraste, hacia el pasado y hacia el futuro, y con ello la conciencia se instituye a sí misma a la vez que constituye el mundo.

«Wir kommen offenbar zurück zur Lehre von der passiven Modalisierung, die aber durch die tiefere Klärung der Begriffe Intention und Erfüllung neue Einsichten und ein tieferes Verständnis ihres Wesens eröffnet. Vor allem wird wichtig die Verknüpfung einer phänomenologischen Betrachtung der Assoziation mit der Lehre von der Intention. Damit eröffnet sich die Möglichkeit einer genetischen Aufklärung der Modalitäten zunächst in der Sphäre der immanenten, und dann in der transzendenten, äußerer Gegebenheiten. Immer weiter zurückgehend, ermöglicht sich eine schrittweise Aufklärung der Art, wie in Synthesen der Erfüllung und der mit ihr weiter verflochtenen Einstimmigkeit sonstiger doxischer Intentionen sich in der Immanenz des Bewußtseinslebens die Einheit dieses Lebens selbst als ein Seinsfeld von anderer Seinsstufe konstituiert; wie dann aber auch in der Einheit dieses Lebens sich als höhere Sinstufe an sich seiende Dinge konstituieren und zuoberst ein Weltall, ein ganzes Universum des objektiven Seins, unserer objektiven Welt in ihrer offenen Unendlichkeit» (Hua 11/98)

Volveremos en la segunda parte del trabajo sobre la relación que se establece entre la vida y el mundo como campos superpuestos de la experiencia y de la reflexión. Ahora vamos a examinar con más precisión esta doble institución / constitución con especial interés en la intencionalidad de horizonte y su función en la vida de conciencia. Veremos que la idea de un mundo infinito se trasladará del mundo de la vida a la misma vida, para quien también se abre un horizonte de infinitas potencialidades, incluidas todas las formas de reflexión.

Capítulo 8. La intencionalidad de horizonte y el carácter infinitivo del mundo

En los capítulos anteriores hemos analizado la temporalidad desde la perspectiva de las síntesis pasivas. La temporalidad originaria para Husserl se entiende como una síntesis de identificación y como el principio de individuación. Como hemos visto, esta síntesis se basa en la forma del flujo: *protención-impresión-retención*. Además, hemos visto que sobre este tejido temporal se constituyen, en un siguiente nivel, las síntesis de asociación, que son igualmente imprescindibles para que el tejido temporal se concrete. Es a partir de las síntesis de asociación que podemos hablar de una vida concreta y de un mundo concreto, pues entra en juego el carácter particular de la experiencia a través de la afección. De este modo, no sólo se exponen las condiciones de posibilidad de una corriente de conciencia dada a sí misma. Los análisis sobre las síntesis pasivas suponen ya una descripción genética del proceso de constitución de los planos del mundo y de la vida, superpuestos el uno al otro. Dicho de otro modo, no estamos sólo ante una descripción de las condiciones de posibilidad de la reflexión, sino de la constitución misma de su posibilidad. Si son necesarias la síntesis de identificación y la síntesis de asociación, ahora vamos a tratar de ver como tal tejido se concreta en la intencionalidad de horizonte, lo que nos permite dar un nuevo paso en la concreción de nuestro problema de la reflexión.

Según lo expuesto hasta ahora, el horizonte es fruto de la síntesis universal del tiempo inmanente. La relación de la impresión y de la afección con sus retenciones y protenciones crea ya un horizonte mínimo en el cual lo dado aparece en un fondo copresentado. Las síntesis de asociación ayudan a entender que ese fondo es de algún modo efectivo, que el horizonte es un correlato indeterminado pero determinante en su relación con las atenciones de la percepción, la memoria, etc. En *Ideas I* Husserl habla en primer lugar del fondo en el que una cosa se aparece. Nos referimos ahora a la constitución de los campos sensibles (visuales, sonoros, etc.), los cuales están relacionados con la experiencia de lo trascendente. Estos fondos, estos campos sensibles, pueden en todo caso formar parte de una atención directa, ser destacados. Están ejerciendo en todo momento una función significativa en el contexto de la vivencia intencional. En nuestros ejemplos hemos hecho referencia a la relación del

árbol con el bosque al que pertenece. Podemos tener experiencia de un árbol en medio del campo y experiencia de un árbol en un bosque. En ambos casos este fondo co-determina la experiencia del objeto, y en ambos casos el fondo puede ser tema de nuestra consideración. Según una ley esencial cualquier elemento del campo perceptivo puede ser destacado, «y ello quiere decir entonces que pertenece al horizonte indeterminado, pero DETERMINABLE, de mi actualidad de experiencia respectiva [...] Este horizonte es el correlato de los componentes de indeterminación que dependen esencialmente de las mismas experiencias de *cosas*, y estos componentes dejan abiertas —siempre esencialmente— posibilidades de cumplimiento que no son en modo alguno arbitrarias, sino motivadas, PREDELINEADAS EN SU TIPO ESENCIAL. Toda experiencia actual señala, por encima de sí misma, a experiencias posibles, que a su vez señalan a nuevas experiencias posibles, y así *in infinitum*» (Hua 3/101-102, *Ideas I*, 185)

El horizonte, como vamos a ver, apunta siempre al infinito. Con ello Husserl no refiere solamente al horizonte de los campos sensibles, es decir, al horizonte espacio-temporal del mundo vivido. Husserl refiere también a la propia vida de conciencia a su posible experiencia, en la cual se abre también un horizonte interno, infinito. Como hemos dicho, el primer horizonte es dato por la estructura temporal primordial, en la cual lo retenido forma parte del horizonte de las nuevas impresiones, y también lo protendido. En los complementos a las *Lecciones* de 1905 Husserl ya hacía mención a este horizonte temporal, que no ha de entenderse como un horizonte vacío ni mucho menos accidental.

«Si tomamos la percepción plena de cada instante de tiempo, ella tiene siempre, además, sus conexiones, en el sentido de pertenecer a la percepción un complejo de intenciones determinadas o indeterminadas que llevan más lejos y que, al activarse, se cumplen en percepciones ulteriores. Las intenciones referidas al contexto no son amputables. En lo que hace a la sensación individual, ocurre que en verdad no es nada individual. Es decir, los contenidos primarios son por doquier portadores de rayos de aprehensión, y sin tales rayos aprehensores, todo lo indeterminados que se quieran, aquéllos no comparecen» (Hua 10/105, *Lecciones*, 126)

Hay que referir más allá del horizonte de un ‘Aquí’ o un ‘Ahora’ que simplemente apuntaran a un más allá, la posibilidad efectiva de recorrido. Si por un lado tenemos un infinito dado por la intencionalidad de horizonte, por el otro lado su determinabilidad se concreta en las diferentes síntesis que como hemos visto despiertan la atención, el interés, etc. La contraparte de este horizonte potencial, de este *in infinitum* sobre el que Husserl vuelve muchas veces, es la experiencia subjetiva, que

Husserl expresa en otra fórmula omnipresente en su obra: *yo puedo*. Estos horizontes son horizontes que se tejen en la experiencia pasiva y se recorren en experiencias más o menos voluntarias. En todo caso son imprescindibles para la constitución de un mundo y para la concreción del sujeto. Husserl dirá a propósito que «la expresión de HORIZONTE DE VIVENCIAS no quiere decir aquí solamente el horizonte de la temporalidad fenomenológica según sus dimensiones descritas, sino diferencias de modos de dación DE NUEVA ESPECIE. Según esto, una vivencia que se ha tornado *objeto* de una mirada del yo, o sea, que tiene el modo de lo MIRADO, tiene su horizonte de vivencias no miradas; lo captado en un modo de la “atención”, y eventualmente con creciente claridad, tiene un horizonte de inatención hacia el fondo, con relativas diferencias de claridad y oscuridad, así como de relieve y falta de relieve. En esto radican posibilidades eidéticas: traer lo no mirado a la mirada pura, hacer de lo marginalmente advertido algo advertido en primer plano, de lo no destacado algo destacado, de lo oscuro algo claro y cada vez más claro» (Hua 3/185, *Ideas I*, 275)

Desde nuestra particular pesquisa, vemos que el horizonte, tal y como aquí se expone, supone un ilimitado campo de sugerencias para la *mirada*. Estos recorridos a través de las propias vivencias son ya una suerte de *reflexiones* involuntarias, más o menos conectadas, en el horizonte interno de la vida intencional. Suponen un constante paso de la pasividad a la actividad, y una constante actualización de potencialidades. Diremos que en nuestra vida cotidiana muchos de estos recorridos de la mirada son involuntarios, y sin embargo imprescindibles en la constitución de la unidad de la corriente de conciencia. Diremos también que son imprescindibles en la constitución de la ciencia fenomenológica, pues estos horizontes dan la posibilidad de un paso de estas *miradas inmanentes* a *reflexiones detenidas*. En todo caso la reflexión proviene de estas posibilidades eidéticas que se actualizan en el horizonte de las vivencias.

En los *Análisis sobre las síntesis pasivas* Husserl hará alusión también al carácter afectivo del horizonte. No son solo los objetos los que se destacan de un horizonte, llamando la atención de la mirada subjetiva. Si bien es la impresión originaria el que tiene el privilegio de la afección, Husserl hablará de los campos sensibles en los términos de un *relieve afectivo* (*affektives Relief*), para indicar en efecto que no están completamente indeterminados, que albergan un componente pre-afectivo que en todo momento puede hacerse efectivo. Hablamos de nuevo de reenvíos, de remisiones constantes en el seno de la vivencia.

«Alles eigentlich Erscheinende ist nur dadurch Dingerscheinendes, daß es umflochten und durchsetzt ist von einem intentionalen Leerhorizont, daß es umgeben ist von einem Hof ercheinungsmäßiger Leere. Es ist eine Leere, die nicht ein Nichts ist, sondern eine auszufüllende Leere, es ist eine bestemmbar Unbestimmtheit. — Denn nicht beliebig ist der intentionale Horizont auszufüllen; es ist Bewußtseinshorizont, der selbst den Grundcharakter des Bewußtseins als Bewußtseins von etwas hat. Seinen Sinn hat dieser Bewußtseinshof, trotz seiner Leere, in Form einer Vorzeichnungen, die dem Übergang in neue aktualisierende Erscheinungen eine Regel vorschreibt» (Hua 11/6)

Vamos a analizar a continuación la relación entre la intencionalidad de horizonte la reflexión en un contexto diferente pero contemporáneo a los *Análisis sobre síntesis pasivas*. La recopilación de estos análisis proviene como hemos visto de algunos cursos que Husserl impartió en Göttingen sobre la génesis de la lógica. Además de estos cursos Husserl impartió otros en estos años, de introducción a la fenomenología, en los que se tocaban temas mucho más amplios. De entre ellos hay que destacar el curso de Husserl dio en el semestre de invierno de 1923-24 y que lleva por título *Teoría de la reducción fenomenológica*. Este curso conforma la segunda parte de una introducción más amplia a la fenomenología, entendida como filosofía primera. La primera parte lleva por título *Historia crítica de las ideas*, y en ella se hace un repaso histórico de aquellas filosofías emparentadas con la fenomenología antes de dar entrada a la teoría de la reducción. Husserl tenía sin duda la ambición de anticipar las líneas maestras de una Fenomenología completa, es decir, de los grandes temas de la nueva ciencia filosófica. Desde este punto de vista este curso es muy importante, pues nos da una idea del gran proyecto que para Husserl suponía la Fenomenología. Nosotros aquí nos centraremos principalmente en la cuestión de la intencionalidad de horizonte y sus implicaciones en la génesis y constitución de la reflexión.

Lo primero que hay que decir es que Husserl en este curso parte del concepto de *epojé* para desbordar el marco al que se había ceñido en *Ideas I*. Se aprecia un deslizamiento de los intereses en el hecho de que Husserl hablará ahora más de *subjetividad trascendental* que de *conciencia pura*. La *epojé*, como contraparte, nos pondrá del lado del mundo más que del objeto dado de modo particular. En todo caso se interrogan los horizontes como formando parte de un fondo significativo que es el del mundo. La intencionalidad de horizonte supone un tipo de percepción y un tipo de conciencia particulares en donde se capta, por así decir, el carácter infinitivo de la vida. Husserl habla de una percepción universal.

«Dank dieser universalen und in ihrer Universalität kontinuierlich fortgehenden Wahrnehmung haben wir beständig bewußt eine einheitliche Welt, in der einen unendlichen Zeit dauernd, im Wandel der einzelnen Veränderungen verharrend, sich durch den einen Raum hindurch erstreckend. Diese Welt ist also zwar beständig wahrnehmungsmäßig erfahren, aber doch nur in der Weise vorgreifender Meinung erfahren» (Hua 8/46)

Tenemos entonces la constante percepción de un mundo abierto al infinito, un mundo que no puede ser dado de un modo definitivo. Un mundo que nos es dado, entonces, en la forma de un horizonte al que sin embargo le corresponde una intencionalidad (un tipo de percepción) permanente. Husserl dirá a propósito que «el mundo nos es dado interrumpidamente como realmente existente, aunque de modo necesariamente imperfecto: su modo de darse está subordinado a la idea de un perfeccionamiento o de una corrección siempre posible»¹⁰⁸. Con estas consideraciones Husserl se pregunta exactamente por un *a priori* del mundo, del que sin embargo hay que dudar como fenómeno en sí y autosubsistente. Husserl cuestiona el carácter apodíctico de aquello que es experimentado, es decir, la *existencia* como tal de la cosa. Con ello no se pone en duda el mundo tal y como viene experimentado, sino las conclusiones que cabe extraer de tal experiencia. Lo que vamos a tener entonces es el pensamiento de un mundo reducido a la experiencia subjetiva del mismo. Con ello Husserl vuelve la mirada no a la necesidad del mundo, sino a la necesidad del curso de experiencia en el que el horizonte del mundo es una constante.

La *epojé*, ahora tiene como sentido reconducir el mundo a la vida, entendiendo que el mundo también es el mundo recordado y el mundo figurado, es decir, el mundo intencional. Es importante la ampliación de los polos a los que llevaba en un principio la *epojé*. Aquí aparece claramente la idea de mundo y de vida. No se entiende con ello, como hemos avanzado, renunciar al mundo, sino ampliarlo su concepto al mundo en sentido intencional, tal y como aparece en la vida subjetiva y sin asumir más allá de ello una posición con respecto al mismo. Este mundo tiene principalmente una implicación temporal que no es la del tiempo cósmico, sino la del tiempo de la vida. En mi experiencia el mundo remite a un pasado y a un futuro, y ahí se muestra infinito.

«Die Welt ist für mich zweifellos da, dank meiner einstimmigen Wahrnehmung. Sie erstreckt sich durch eine endlose Vergangenheit, dank meiner endlosen Reihe zu erweckender

¹⁰⁸ «Das ist freilich Auseinanderlegung, aber sie erleuchtet doch die Eigenart des kontinuierlichen Wahrnehmungsverlaufes, in dem uns *die Welt beständig als wirklich daseiend, aber notwendig unvollkommen gegeben ist; ihre Gegebenheit steht unter der Idee stets möglicher Vervollkommung, stets möglicher Korrektur*» (Hua 8/48). Las cursivas son mías. Corresponden al pasaje citado en el cuerpo del texto.

Erinnerungen, Erinnerungen an der Strom meiner früheren Wahrnehmungen; und in die offen endlose Zukunft erstreckt sich mein Erfahrungsglaube, sofern ich den Fortgang des Wahrnehmungsstromes im selben Stile der Einstimmigkeit wie bisher voraussehe. Zu jeder Phase dieser zweifellosen Erfahrungsgewißheit gehört auch die Zweifellosigkeit, daß zu dem, was jeweils in einzelnen oder in der Universalität der momentanen Gesamtwahrnehmung eigentlich wahrgenommen war, manigfaltige Horizonte von Wahrnehmbarkeiten gehören, oder korrelativ gesprochen, daß zu jedem wirklichen Wahrnehmen ein vielfältiges mögliches Wahrnehmen gehört, ein Bereich freier Zugänglichkeiten für mich durch frei ins Spiel zu setzende Wahrnehmungsreihen» (Hua 8/66-67)

La vida a la que remite el mundo tal y como aquí se entiende no es la vida del sujeto empírico, de aquel yo que identifico en el mundo. Ya habíamos visto que Husserl se refería a la conciencia pura y a sus estructuras esenciales cuando esbozábamos una primera idea de la *epojé*. Aquí al utilizar el concepto de vida a comprender principalmente la *experiencia trascendental* (Hua8/73). Husserl quiere indicar aquí la idea de un campo que implica todas las posibles remisiones al mundo: un campo infinito de experiencia que remite a un mundo infinito. Hay que decir que Husserl todavía se mueve en cierta ambigüedad con respecto a la dimensión que ha de ser destacada como tema fenomenológico. Por momentos llega a dar la impresión de que el mundo queda en suspenso para estudiar la experiencia trascendental en un sentido que se desentiende de la comprensión de la actitud natural. La subjetividad trascendental es vista como un residuo de la *epojé*. Husserl proyecta aquí principalmente la llamada vía cartesiana, en la cual todo el esfuerzo consiste en ver con claridad la esfera de lo puramente apodíctico, es decir, la esfera de aquello de lo que no se puede dudar, aquello que no puede ser negado. En este comienzo en efecto hay un interés excesivo en discriminar la esfera de lo apodíctico de lo adecuado, entendiendo el mundo principalmente en el sentido del mundo empírico, y poniéndolo por tanto entre paréntesis. En este sentido la *epojé* parecería conducirnos sólo al aquí y al ahora del *cogito* en oposición a un mundo dudoso.

Pero Husserl va a abrir una segunda vía que en gran medida ya hemos adelantado, y que tiene su interés precisamente en el mundo. Para ello Husserl se desembaraza de la herencia cartesiana abriendo el ámbito de lo apodíctico al pasado y al futuro y en general al tiempo. Este tiempo estudiado no es sólo el de la legalidad esencial, sino el de la vida intencional que tiene como horizonte constante el mundo de la vida. Por eso dirá Husserl que el método de la *epojé* no conduce solamente al presente, sino que amplía el campo de la experiencia trascendental: «La experiencia es en primer lugar percepción, pero también el *recuerdo* (*Erinnerung*) y —en cierto

sentido— la *espera* (*Erwartung*) son experiencia, y a ello debemos originariamente todo el saber relativo al pasado en tanto pasado y al futuro en tanto futuro (Hua 8/84). Especialmente interesante es el caso del futuro, pues su *inexistencia* empírica no quiere decir que no exista una relación intencional con el mismo a partir de múltiples actividades como consideraciones, deseos, fantasías, etc. El mundo presente aparece atravesado por una intencionalidad vuelta al futuro de la vida subjetiva, y a esa intencionalidad debemos una determinada manifestación del mundo y un determinado curso de experiencia. Desde este punto de vista Husserl va a hablar de un futuro y un pasado trascendentales, atravesados por una continuidad intencional y predados de tal modo que pueden en cualquier despertar la atención en una multiplicidad de direcciones posibles. Husserl va a destacar que desde la perspectiva fenomenológica esta continuidad temporal no tiene fin, pues no se confunde con el tiempo de mi vida empírica.

«Vemos entonces que, junto con el mundo, es puesto fuera de juego el *tiempo objetivo*, aquel tiempo que constituye la forma de las objetividades mundanas en cuanto existentes. Por otro lado yo, el yo trascendental, vivo una vida trascendental, la cual se presenta siempre en una experiencia trascendental continua, en una *forma temporal trascendental propia* que, en un modo que será descrito con más precisión, lleva en sí un horizonte infinito del recuerdo y de la espera, el cual, una vez desvelado, muestra en ambas direcciones una corriente de vida trascendental sin fin» (Hua 8/86)

La desconexión del tiempo objetivo permite atender precisamente a las formas sintéticas de la conciencia. Ya hemos visto que no habría un pasado ni un futuro si la experiencia no estuviera constituida por la estructura protención-percepción-retención. Asimismo tampoco tendríamos idea de un pasado si las síntesis de asociación, gracias a la afección, reenviasen al pasado retenido o al futuro protendido. No sólo llegamos a estas conclusiones gracias al método fenomenológico. Viceversa el método fenomenológico, la reflexión, no sería posible si la vida de conciencia no estuviese estructurada de esta manera. Sólo porque la vida es retenida y porque en ella es mantenida una cierta intencionalidad pasiva, longitudinal, es posible que la mirada pueda seguirla. Solo por que la vida es retenida, la reflexión puede atender con anticipación los elementos que la constituyen. En la constitución de este horizonte se da libertad a una mirada que no es ya la del sujeto mundano. No obstante, si el mundo no viene eliminado, como ya se ha dicho, sino puesto en suspenso, tampoco el sujeto mundano viene eliminado, sino también, del mismo modo, puesto en suspenso y a cierta

distancia. Es aquí donde la reflexión, estrictamente fenomenológica, comienza a jugar su papel. Lo que tiene como campo es una experiencia trascendental que mantiene su índice subjetivo el horizonte de mundo. Así, la reflexión no sólo descubre el pasado y el futuro trascendentales, sino la subjetividad trascendental, el yo que late en todas las operaciones de conciencia.

Lo que Husserl descubre es la dimensión trascendental latente que opera en la actitud natural y en el mundo de la vida. Si la reflexión puede atender a esta dimensión es, según Husserl, porque la vida trascendental está de hecho implicada en la actitud natural, pero de un modo latente. De modo que la reflexión tiene como atención la vida trascendental latente que se anuncia en la actitud natural, bien dirigida hacia al pasado, bien dirigida al futuro. ¿Qué es lo particular de esta vida latente? En palabras de Husserl, el modo en que en esta vida se verifica intencionalmente el mundo a partir de diferentes síntesis pasivas y actos subjetivos. Esta vida latente es previa a la reflexión, pero todavía no acaba de hacernos entender la reflexión misma. En un primer momento diremos que el sujeto lleva a cabo reenvíos continuos en la vida inmanente. En la actitud natural el sujeto no está vuelto solamente al mundo objetivo, pasando en la actitud fenomenológica a volverse a su mundo. En realidad esta diferencia es engañosa. El sujeto en actitud natural está vuelto al mundo en el plano de la inmanencia en la medida en que recuerda, imagina, desea, advierte horizontes que no están dados. La diferencia no está en lo inmanente respecto de lo trascendente, sino en la vida latente que es encubierta por la actitud natural. Esta vida consiste en una constitución del mundo a través de un tipo de experiencia que ya en sí misma es inmanente. De este modo, el campo que recorre la reflexión no es ajeno a la mirada cotidiana. La diferencia está en que la mirada cotidiana no lo advierte.

La reflexión, al hacer emerger la estructura sintética que opera en la actitud natural mantiene los actos particulares en los que comparece constantemente el mundo, y para ello desdobra dos polaridades subjetivas: a) por un lado, el acto de la actitud natural, b) por otro lado, una mirada que revela su estructura y rendimiento trascendental. Con ello la mirada reflexiva está vuelta sobre la subjetividad trascendental, estando está igualmente dada a sí misma en el plano inmanente, pero apuntando continuamente al horizonte del mundo que ella misma se ha dado. Esta estructura está en cierto modo emparentada con la vida natural en su carácter reflexivo: en efecto en la actitud natural decimos: *me acuerdo de...* o *me imagino que...* mencionando implícitamente un reconocimiento del plano inmanente. Tenemos con esta

descripción una primera pesquisa de cierta reflexividad de la vida natural en la que la vida, sin desmentir el mundo, se pliega sobre sí misma a partir de una superposición de planos intencionales: lo percibido, lo recordado, lo deseado, etc. Lo que se genera en este despliegue de planos es un desdoblamiento de polos subjetivos que sin embargo se concentran en una y la misma subjetividad. La particularidad de la reflexión es que la polaridad subjetiva del acto reflexivo no es solidaria con la creencia implicada en los actos sobre los que se vuelve (Hua 8/95). La reflexión pone en suspenso toda la actividad natural, y revela su actividad trascendental latente, parte de la cual se ha en el orden de las síntesis pasivas de identificación, asociación, etc.

La reflexión, por otro lado, es solidaria de este desdoblamiento de planos que opera en las síntesis de asociación que provoca el carácter afectivo del mundo. La vida inmanente, intencional, futura, presente o pasada, es dada como un horizonte que puede ser recorrido por la mirada, y por miradas que se superponen sobre otras miradas, como en el caso de la reflexión sobre el recuerdo. Si yo ahora, en mi habitación, recuerdo un viaje en tren, puedo llevar la atención reflexiva hacia el acto de recordar, en mi habitación, o hacia el acto presentificado en el recuerdo de una percepción pasada. Lo que tengo con ello es una polaridad reflexiva que se vuelve sobre otras polaridades de acto. Además, esto lo sé porque una nueva reflexión es posible, y así hasta el infinito. Desde este punto de vista el horizonte fenomenológico no es unidimensional, sino que alberga planos y posibilidades infinitas.

En general hay que suponer que con respecto a un mismo objeto caben diferentes actitudes; como científico puedo estudiar el mar desde un cierto ángulo; puedo observarlo como pescador, o puedo sencillamente contemplarlo en una reflexión estética. No sólo, es preciso suponer que varios actos pueden ser en cierto modo contemporáneos, y que formen un único acto diferenciado en diferentes planos. Ahora puedo estar estudiando el mar, pero queda como fondo el gusto estético que originó en su día mi voluntad de dedicarme a su estudio. Quizá pueda estar decidiéndome por el lugar más idóneo para pescar, lo que no quita que, desde el lugar en el que estoy, encuentra cierta complacencia o experimente una fruición ante la inmensidad del océano o ante el amanecer que tengo a la vista. Ambos actos, uno más actual, otro propio de cierto patrimonio ya adquirido, implican síntesis pasivas por las cuales el mismo objeto se da según una continuidad, como una unidad. Según nuestro ejemplo, el

tema de mis actos es siempre el mar, dado como una unidad vivida independientemente de que yo no capte con mi mirada la totalidad del mar en su sentido natural¹⁰⁹.

En todo caso hay una tendencia a la unidad y un acto principal que dirige la atención objetiva hacia la cosa. Husserl dirá que en todo caso se mantiene una tendencia a darse la cosa de un modo óptimo. Lo que tenemos es que estos rendimientos sintéticos de la conciencia son en general latentes, mientras su objeto, fruto de los mismos en disposición natural, es el que resulta patente. Este estado de latencia por el cual la *dynamis* estructural de la conciencia opera de forma pasiva, está dada de un modo tal que puede ser revelada por una reflexión ulterior. Esta estructuración de planos de conciencia es un requisito para toda reflexión. En general vale que una suerte de reflexividad opera siempre en la vida de conciencia, sin que sean necesarias reflexiones como actos intelectivos precisos. Se trata de una reflexividad de planos de inmanencia los cuales implican el desdoblamiento de polos subjetivos y que arrastran sus propios horizontes. Sólo en el caso de la reflexión fenomenológica el horizonte de su propia mirada es incierto, como veremos.

Husserl hace alusión a una suerte de reflexiones emotivas (*Gemütsreflexionen*) que pueden convertirse en reflexiones dóxicas, pero que en líneas generales funcionarían como una suerte de síntesis emocionales vueltas no temáticamente sobre sí (Hua 8/105). Este sería el caso de la llamada conciencia moral (*Gewissen*), la de una auto-afección que anticipa una reflexión temática sobre los actos o juicios del propio sujeto. De lo dicho anteriormente se desprende la idea de una actividad sintética que es llevada a cabo sin una intervención explícita por parte de un *yo*. Como ya hemos visto, las síntesis originarias tienen como función organizar los campos sensibles dándoles una unidad. Habría que decir que según esta organización se presenta siempre un fondo unificado por síntesis pasivas del que se puede destacar para el sujeto un objeto en particular. La conciencia intencional, por tanto, que se caracterizaba por ser conciencia de algo, lo es igualmente de un horizonte que determina toda aparición y liga unos apareceres con otros. Esto nos lleva a ampliar el conocimiento primero de la conciencia, el punto de la partida que reducía la correlación noético-noemática a un acto y un objeto.

¹⁰⁹ «L'intenzione conoscitiva si riferisce a un unico e medesimo oggetto, all'unità di una connessione oggettiva che, eventualmente, si stabilisce soltanto attraverso l'unificazione sintetica dei rispettivi atti rivolti a temi singoli» (Hua 8/103, p. 133 ed. it.)

«Also gehört hier (und genauer besen gilt das in gewisser Weise von jedem Akte) *zum konkreten wahrnehmenden Akte* eine eigentümliche Struktur, wonach zu scheiden ist zwischen dem *Vordergrundbewußtsein* sozusagen, d.h. der spezifischen Richtung des Ich un <des> Ichaktes auf das *Thema*, mit all dem, was dabei das Thema in sich selbst angeht; andererseits dem *Hintergrundbewußtsein*, dem *Bewußtseinshorizont*, der den raumgegenständlichen Hintergrund bewußt macht. Dieses Horizontbewußtsein bezeichnet einen in der Tat wesentlich andersartigen Bewußtseinsmodus gegenüber dem spezifischen Gerichtetsein-auf..., Hinsehen, Erfassen, Aktiv-mit-etwas-beschäftig-sein. *Wendung der Aufmerksamkeit* ist nichts anderes als Übergang von jenem zu diesem Modus. Dabei tritt eine identifizierende Deckung ein, ein Bewußtsein der Einheit und Selbigkeit, das sich seinerseits urteilsmäßig und prädikativ expliziert in der Evidenz: dasselbe, worauf ich jetzt speziell hin achte, war wordem schon in meinem Wahrnehmungsfelde, es stand schon da, ich hatte es nur nicht beachtet» (Hua 8/145)

«Pertenece entonces a cada acto perceptivo concreto una estructura particular, según la cual hay que distinguir entre una *conciencia de primer plano*, por así decir, esto es, la específica dirección del yo y de su acto hacia el *tema*, con todo lo que éste implica; del otro lado, la *conciencia de fondo*, el *horizonte de conciencia* que hace consciente el fondo espacial objetivo. Esta conciencia de horizonte apunta a un modo de conciencia que, en efecto, es de un tipo esencialmente diferente del específico estar dirigido a... mirar, captar o estar-activamente-ocupado-con-algo. El *cambio de la atención* ... (%)

«*l'atto percettivo concreto* è costituito de una struttura peculiare, a motivo della quale occorre distinguere tra *coscienza del primo piano*, per così dire, cioè la specifica direzione dell'io e dell'atto egologico rivolti al *tema*, con tutto ciò che in quel caso riguarda il tema in se stesso e, dall'altra parte, la *coscienza dello sfondo*, l'*orizzonte di coscienza* che rende cosciente lo sfondo spaziale-oggettuale. Questa coscienza d'orizzonte contraddistingue un modo di coscienza che, in effetti, è di tipo essenzialmente differente rispetto a quello dello specifico esser-diretto-a..., guardare, cogliere, essere-attivamente-alle-prese-con-qualcosa. Lo *spostamento dell'attenzione* nonè altro che il passaggio del primo modo al secondo. In questa maniera si fa avanti una coincidenza identificante, una coscienza dell'unita, una coscienza dell'unità e della medesimezza che, da parte sua, si esplica giudicativamente e predicativamente nell'evidenza: la stessa cosa alla quale adesso presto attenzione specificamente si trovava già prima all'interno del mio campo percettivo, stava già lì, solo non me n'ero acorto» (Hua 8/145, pp. 187-188 ed. it.)

Hay que tomar nota de la relación figura / fondo, la cual no afecta solamente a los actos perceptivos en el espacio. Si bien este es el ejemplo más claro, y el que Husserl mas utiliza, hay que entender que el fondo también lo compone el pasado retenido al que por medio de un elemento afectivo del campo sensible podemos ser reenviados. En realidad la vida sirve constantemente de fondo a la atención objetiva, y en ella también se puede hablar de actos intencionales que están en un segundo plano, como hemos visto. Es interesante remarcar por último que el horizonte no viene compuesto sólo por aquellas dimensiones que pueden ser atendidas a partir del mismo acto en el que aparecen. Si bien el bosque supone, por ejemplo, el horizonte perceptivo actual del árbol, también lo que está más allá del bosque supone un horizonte más alejado, en cierto modo vacío. Pero está dado y puede igualmente ser atendido, sea por un acto de recuerdo, en el que se presentifica lo que está más allá del bosque, sea por un

acto de fantasía en el que lo que está más allá es imaginado, etc¹¹⁰. Lo importante es que esta modalidad no implica un cambio en la dirección de la mirada dentro del mismo acto, sino que implica un nuevo acto intencional que sin embargo tiene al acto perceptivo como sustento: recuerdo, delante del bosque que percibo, que más allá hay un pueblo en el que vive un viejo amigo.

Por último, podemos hacer referencia al horizonte interno, que es aquel que tiene que ver con los lados no dados intuitivamente de la cosa misma. A contemplar el árbol sólo veo una parte de él, lo mismo que no alcanzo a ver el final del bosque. No necesito ir más allá de los objetos para que estos impliquen ya un horizonte que es co-intencionado en todo momento. Lo mismo ocurre aquí con la posibilidad de presentificar el horizonte interno a través de actos fundados en la percepción actual. Puedo recordar la época en la que mis amigos y yo jugábamos a escondernos en el bosque, o puedo fantasear, según el ejemplo de Husserl, una guerra de centauros y dragones que se desenvuelve en este bosque. En todo caso hay que decir que tanto el horizonte interno como externo implica constantemente esta posibilidad de nuevos actos fundados sobre los actos perceptivos, quedando éstos en tales casos en un segundo plano que viene a constituir el horizonte de los nuevos. Es importante señalar que estas posibilidades vienen dadas por síntesis pasivas que tejen el fondo sobre el que se realiza la actividad subjetiva. Por otro lado los actos subjetivos, aunque libres y dados sobre posibilidades que se extienden al infinito, están predelineados por los fondos perceptivos y por las propias habitualidades del sujeto, como veremos en la segunda parte del trabajo.

En todo caso Husserl va a entender con esta apertura de su método que el tema de la fenomenología es la experiencia de mundo. El horizonte, dirá, «abraza literalmente el mundo entero»; «un horizonte infinito de experiencia posible» (Hua 8/148). En este sentido viene reformulada la amplitud y el interés de la *epojé* fenomenológica. La *epojé* no puede considerarse sino como una explicitación de los múltiples planos del mundo al que constantemente se dirige la actitud intencional. No sólo, entonces, el mundo no desaparece al llevar a cabo la *epojé* (Hua 8/110-111), sino que revela una mayor riqueza, dependiente de la actividad intencional. Para ello propone una nueva fórmula, que es la de *epojé universal*, que es aquella que atiende a la constitución del mundo como un horizonte infinito de la experiencia. En efecto, dirá Husserl:

¹¹⁰ «Coscienzialmente, ciò che è percepito non finisce dove termina il percepire: lo spazio, come campo di oggetti reali o possibili, conosciuti o ignoti, prosegue senza fine» (Hua 8/157, 190-191 ed. it.)

«Die universale ἐποχή, die da in den Strom meines Lebens eintritt, nichtsan der wesentlichen Struktur dieses Lebens. Sie ändert nichts daran, daß ich mich beständig bezogen *vorfinde*, nicht nur auf diese oder jene einzelnen Dinge, Menschen, Zahlen, politischen oder ethischen Ideale, mit denen ich mich gerade aktuell, in wirklichen Akten beschäftige, und die mit Realitäten verflochtenen Personalitäten, sondern mich mitbezogen weiß auf eine ganze Welt, auf das reale Weltall, dem diese Dinge, diese Menchen zugehören, und zugleich ev. Mitbezogen auf gewisse ideale Reiche, denen die jeweiligen idealen Gegenstände meiner aktuellen Beschäftigung zugehören. Damit soll gesagt sein, daß diejenige phänomenologische ἐποχή und Reduktion, die ich in Ausführung meines universalen Willens zu betätigen habe, *über den jeweiligen Akt hinausreichen* muß; oder daß die Aufwicklung der Implikationen, die zu jedem solchen gehören, insofern von selbst über ihn hinausführt, als jedes Objekt seinen objektiven Horizont hat, jede Geltung ihren *Geltungshorizont*. Das deutet aber auf mannigfaltige Linien fortgehender intentionaler Verwickelungen hin, für die die beständige und immer neu zu bedenkende Forderung der phänomenologischen Reduktion gilt» (Hua 8/144)

Hemos dicho que con estas nuevas consideraciones la vida era pensada de un modo más concreto. En efecto, en esta nueva vía fenomenológica, más amplia que la cartesiana, en vez de tener como objetos los actos particulares que caracterizan a las vivencias lo que se acoge es la *propia subjetividad trascendental como campo infinito de la propia experiencia* (*Seine eigene transzendente Subjektivität zum offen endlosen Feld seiner phänomenologischen Erfahrung*) (Hua 8/129). Incluyendo además las referencias intencionales al mundo esta segunda vía toma en consideración la intersubjetividad trascendental, que no sólo supone la experiencia originaria del otro, sino una experiencia originaria de sí mismo a través de la mirada del otro. Aparece por otro lado la historicidad y en general la mundanidad del sujeto trascendental. Husserl dirá que la subjetividad trascendental no es sino la que constituye la actitud natural a partir de síntesis pasivas puras que nada deben al mundo, puesto que ellas son las que dan al mundo su figura significativa. Y esta subjetividad trascendental no hace sino constituir el mundo constituyéndose a sí misma en el mundo, es decir, como intersubjetividad. Se gana con ello una mayor complejión de la actividad intencional que deja atrás la descripción particular de actos¹¹¹. Está por ver, entonces, cómo se constituye en esta segunda vía la posibilidad de la reflexión sobre el mundo y sobre la vida de conciencia.

¹¹¹ «Es handelte sich also, das haben wir uns jetztin die Erinnerung zurückgerufen, bei unseren zeitweise so schwierigen Analysen nicht um eine bloße Übung an sich entbehrlicher phänomenologischer Einzelanalysen, als ob wir den großen Zug des einheitlichen Gedankenganges einer werdenden Philosophie außer Augen verloren hätten. Wir standen vielmehr in einem streng systematischen Gang, und zwar einer Neugestaltung und Vertiefung der phänomenologischen Methode, wofür diese Analysen erforderlich waren. Sie lieferten in ihren phänomenologischen Einzelreduktionen Grundsteine, über welchen sich aus einem bald verständlichen und nicht fernliegenden Grundgedanken her die höhere, die transzendental-universale Reduktion wölben soll» (Hua 8/129-130)

Capítulo 9. La segunda vía de la *epojé* universal y el horizonte interno de la vida

Con los análisis anteriormente elaborados Husserl está de algún modo transformando su mismo método, y dándole un mayor valor. Si al comienzo de nuestro texto habíamos establecido la reducción fenomenológica partiendo de la idea de poner entre paréntesis o de suspender el juicio respecto de la existencia o inexistencia de los objetos para atender a los actos, tenemos que ahora comenzará a dar un mayor margen de acción y de expresión a esa reducción, tratando de abarcar no ya una vivencia concreta, sino la vida subjetiva en general. Husserl en todo momento no se contentó con el descubrimiento cartesiano, que le parecía muy embrionario. Descartes en efecto, en su esfuerzo por lograr un punto de apoyo en la construcción del conocimiento, se retrotrae sobre el puro presente en el que el sujeto puede saberse como absolutamente cierto en su *cogito* concreto. Para Husserl este comienzo, en gran modo necesario, pasaba por ser un comienzo al que difícilmente podía encontrar continuación, y de hecho en Descartes no se elaboraba una ciencia de la experiencia trascendental que fuera más allá de ese dato: *ego cogito*, cerrado sobre el presente de su propia enunciación.

Ya en *Ideas I* la vía cartesiana era considerada como un comienzo en el camino de la fenomenología¹¹². Husserl vio muy pronto la necesidad de extender el campo de la certeza del *ego cogito* a la esfera del pasado, y también a la del futuro. Con el método herederazo de Descartes ponía en suspenso el mundo en lo que se refería a su validez objetiva, pero con ello no ganaba sino el acto presente del sujeto. Con ello era posible analizar actos presentes en la medida en que en ellos se expresaba ya una estructura que no podía ser puesta en duda, y que podía ser investigada con claridad. Un solo acto permitía alcanzar una serie de conocimientos y establecer un lenguaje apropiado a la nueva ciencia, pero no permitía todavía estudiar la subjetividad como tal, sino las vivencias concretas desde un punto de vista relativamente atómico. Como hemos visto en el capítulo anterior, Husserl vio que era posible seguir una nueva vía de acceso al campo de la fenomenología cuyo ejemplo privilegiado no fuese la duda cartesiana y la negación del mundo. Sin anular esta vía de acceso, Husserl en los años 20 comienza a

¹¹² Hua 3/62, p. 141 ed. es.

ver la posibilidad de entrar a la fenomenología de un modo que genere menos sospechas con respecto al destino del mundo vivido. Por otro lado, el nuevo método, alejado de la vía cartesiana, permite valorar de otro modo la legitimidad del pasado y del futuro de la vida subjetiva. Lo que interesa es poder llevar a cabo reflexiones en el recuerdo, en la rememoración, etc. De acuerdo a este giro metodológico, Husserl dejará también de utilizar el concepto de *conciencia pura* para pasar a hablar de *experiencia trascendental* o *subjetividad trascendental*. Esta segunda vía no descansa en la atención concreta a objetos particulares y a los actos en que estos actos aparecen. No centra su atención, en otras palabras, en las vivencias, sino más bien en la corriente de vivencias, ahora comprendida directamente como *vida trascendental*.

En este nuevo cuadro es muy importante tener en cuenta el problema de la intencionalidad de horizonte, que deriva en gran medida de las síntesis de identificación y de asociación que en último término descansan en la temporalidad inmanente de la conciencia. El tema ya no es la descripción de los objetos, sino la génesis del mundo en atención a la vida que lo constituye. Para ello hay que atender a las síntesis que van a generar unos tipos de intencionalidad pasiva, no temática, en los cuales el mundo aparece y en los cuales la vida se da a sí misma. Esta intencionalidad pasiva que general el fondo de la experiencia sirve a la actividad subjetiva, que es posible en todo momento en la medida en que el horizonte se entiende como un fondo o un fermento potencial para diferentes actividades como percibir, recordar, imaginar, desear, etc. Es aquí donde el camino cartesiano se muestra corto, pues Descartes no tiene como tarea la explicitación de todas estas actividades ni del modo en que se conectan para dar lugar a la unidad de la vida subjetiva concreta. El camino de Husserl, tal y como lo hemos examinado, pasa por dar una mayor legitimidad al pasado y el futuro de la corriente de vivencias, y eso se hace con arreglo a las diferentes síntesis que hemos estudiado y a la intencionalidad de horizonte.

«Der Bewußtseinshorizont umspannt mit seinen intentionalen Implikationen, seinen Bestimmtheiten und Unbestimmtheiten, seinen Bekanntheiten und offenen Spielräumen, seinen Höhen und Fernen nicht bloß eine Umwelt der *Gegenwart*, eine jetzt seiende; sondern, wie schon aus dem bisherigen Berücksichtigen der Erinnerung und Erwartung hervorgeht, auch offene Unendlichkeiten der *Vergangenheit und Zukunft*. *Zur lebendig strömenden Gegenwart selbst gehört immerfort ein Gebiet unmittelbar bewußter Vergangenheit*, bewußt im unmittelbaren Nachklang der soeben versunkenen Wahrnehmung; ebenso ein Gebiet der *unmittelbaren Zukunft*, der als soeben kommend bewußten, der das strömende Wahrnehmen sozusagen zueilt. Hinter dieser unmittelbar retentionalen Vergangenheit liegt aber das Reich der sozusagen niedergeschlagenen, *erledigten Vergangenheiten*, das als offener Horizont ebenfalls jetzt in gewisser Weise bewußt ist, in das sich ein suchender und weckender Blick hinein

richten kann, ein Reich des Wiedererweckbaren durch Erinnerungen. Auf der anderen Seite haben wir ebenso einen Horizont der *offen endlosen fernen Zukunft*, in die sich unsere Zukunftsakte — Ahnungen, Hoffnungen, Vorerwägungen, Entschlüsse, Zwecksetzungen — hinein richten» (Hua 8/149-150)

«L'horizon de la conscience avec ses implications intentionnelles, ses déterminations et indéterminations, ses réalités connues et les champs ouverts de son libre déploiement, ses sphères proches et lointaines n'embrasse pas seulement un monde environnant du *présent*, un monde existant maintenant ; mais, comme il ressort déjà de la manière dont nous avons considéré le souvenir et l'attente, il embrasse aussi des infinités ouvertes du *passé* et du *futur*. *Au flux du présent vivant lui-même appartient toujours une région du passé immédiatement conscient*, conscient dans l'immédiate résonance (*Nachklang*) de la perception qui vient de s'évanouir ; de même une région du *futur immédiat*, de celui dont j'ai conscience comme à venir à l'instant, à la rencontre duquel le flux de la perception se hâte en quelque sorte. Derrière ce passé rétentionnel immédiat se profile cependant la sphère des *moments passés* pour ainsi dire sédimentés, *achevés une fois pour toutes*, en tant qu'horizon ouvert celle-ci est maintenant à son tour d'une certaine façon présente à la conscience, et un regard explorateur et évocateur peut y pénétrer : c'est une sphère englobant tout ce qui est susceptible d'être ré-évoqué par le truchement de souvenirs. D'un autre côté, nous avons également un horizon du *futur lointain infiniment ouvert*, dans lequel se projettent nos actes visant le futur — pressentiments, espoirs, prévisions, décisions, positions de fins» (Hua 8/149-150)

Husserl definirá este segundo modo de acceso a la subjetividad trascendental haciendo referencia a una *epojé universal*, la cual tiene como tarea precisamente el mundo, pero en la medida en que su modo de aparición a la conciencia como un horizonte infinito ha de entenderse a través de la actividad sintética intencional del sujeto. Con ello el problema del origen del mundo reenvía constantemente a los tipos de síntesis según los cuales es dado por un lado como una mención continua a través de una intencionalidad particular, y por otro como un horizonte infinito que nunca puede ser dado por entero. El mundo en este sentido, no es el mundo natural que explican las leyes de la física, sino el mundo como estructura de la experiencia subjetiva. El mundo es una remisión subjetiva, y tiene su validez como fruto de un rendimiento continuo de la subjetividad. Una idea como esta ya no puede ser derivada de suma de diferentes actos sobre los cuales se vuelve la mirada reflexiva. Por debajo de los actos particulares laten síntesis de continuidad y una intencionalidad que debe ser estudiada más allá de la atención a los objetos particulares de esos actos, pues de otro modo no se entiende el proceso de constitución del mundo que interesa a la nueva vía de la fenomenología¹¹³. Es por ello que Husserl desarrolla la idea de una *epojé universal*, en la cual, por su parte, la reflexión correspondiente asume una figura que estudiaremos en la segunda parte del trabajo: el *espectador fenomenológico*.

¹¹³ Finetti, 2013; 85

Diremos ahora que lo que está dado a la reflexión, en este sentido universal, es la vida del sujeto. Es por ello que la mirada reflexiva ha de elevarse de un modo particular y tomar en cuenta el horizonte interno a la corriente de vivencias, lo que incluye el pasado y el futuro como dimensiones de esa misma corriente extendida al infinito. Husserl se referirá a las implicaciones intencionales de los actos singulares, las cuales implican *horizontes abiertos infinitos* (citar en alemán. P. 198 arriba en la ed. it.). Por un lado, entonces, interesará especialmente esta cuestión del mundo como un horizonte abierto, y por lo tanto susceptible de ser determinado *in infinitum*, y por el otro lado interesa las implicaciones intencionales que dan una unidad a la vida intencional que tiene el mundo como horizonte de todas sus actividades. Dejando de lado la *epojé* referida a los actos simples, Husserl abre la reflexión filosófica al problema de la vida histórica y de la vida intersubjetiva. Se deja ver entonces un vasto programa de trabajo que Husserl anunciaba en 1924. Lo que interesa es destacar el papel de esta reflexión que tiene ante sí todo el horizonte de la vida subjetiva (Hua 8/153-154). Se trata, de modo correlativo a la *epojé* señalada, de una *reflexión universal* que Husserl entiende en los términos de una capacidad y de una potencialidad de la misma vida. Más allá de volverse sobre estos aquellos actos o incluso sobre trechos de la vida pasada, en esta reflexión el sujeto abraza su vida como una totalidad, tomando como objeto general el *vivir en el mundo*¹¹⁴.

Es importante destacar que para Husserl esta es una posibilidad de principio que implica una originaria y legítima reflexividad de la vida intencional. De igual modo que era siempre posible atender a los actos singulares en virtud del carácter *presto* de los mismos, la atención a la vida en su complejidad universal es igualmente posible por principio. En el proceso de ampliación Husserl indicará:

«Si seguimos este sentido superior y buscamos, por así decir, su forma límite, llegamos a una particular autodeterminación reflexiva, ligada a la mirada de conjunto universal sobre la vida» (Hua 8/154)

Esta dirección de la investigación fenomenológica ha sido considerada, para diferenciarla de la cartesiana, como la vía psicológica de acceso a la subjetividad trascendental. Pero Husserl en el curso de *Filosofía primera* apenas si esbozó una diferencia clara entre el método cartesiano, la vía psicológica y la relación de ambos métodos con la subjetividad trascendental. En este curso no queda del todo clara la

¹¹⁴ Hua 34/206; cf. Finetti, 2013; 89

diferencia entre la *epojé* universal y la *epojé* trascendental. El acercamiento de Husserl a una posible psicología fenomenológica, idea que siempre le resultó peligrosa y comprometedora de su trabajo de fundamentación de todas las ciencias, le llevó a preparar al año siguiente otro curso que sería publicado precisamente con el título de *Psychologische phänomenologie*. Este curso supone una introducción a la fenomenología por esta segunda vía de la psicología. Pero no se quiere decir con ello que Husserl tome como modelo la psicología de la época, por más que algunos autores como William James podrían estar en sintonía con la fenomenología. La atención de Husserl se centra en la vida intencional, y en este caso tendrá a Dilthey y a Brentano como interlocutores privilegiados. Dilthey, en efecto, trató de hacer una filosofía científica sobre la vida. Al contrario de la psicología científica, que trata de imitar los métodos y los logros de otras ciencias positivas, Husserl ve en Dilthey a un autor crítico con la psicología naturalista. Destaca la idea de *la conexión de la vida* (*Der Zusammenhang des Lebens*)¹¹⁵ y reconoce el interés por comprender la teleología de la vida en términos de motivación y no de causalidad¹¹⁶, pero admite por otro lado que, por desgracia, la época triunfante de la psicología experimental no estaba preparada para el tipo de trabajo de Dilthey ni tampoco sus trabajos lograron un alcance y amplitud suficientes. Husserl reprocha especialmente a Dilthey el no haber llegado a elaborar una teoría de las leyes generales de las ciencias del espíritu. De algún modo Dilthey se conformó —al decir de Husserl— con una tipología basada en una historia natural descriptiva de la vida psíquica¹¹⁷.

A partir de esta herencia Husserl plantea entonces la fenomenología como una ciencia de la vida que toma de su maestro Brentano un concepto rector para comprender la conexión de la que habla Dilthey: la *intencionalidad*. Husserl reconocerá la influencia de ambos autores —uno en su magisterio, otro en su obra— para elaborar su particular psicología fenomenológica como ciencia fundamental de la vida intencional. Concretamente Husserl quiere especificar la legalidad esencial que pertenece a la

¹¹⁵ «El curso de la vida consta de partes, de vivencias que se hallan en una mutua conexión interna. Cada vivencia individual está referida a un sí-mismo del cual es parte; por la estructura, está vinculada a las otras partes en una conexión. En todo lo espiritual encontramos conexión; de modo que la conexión es una categoría que brota de la vida. Captamos la conexión en virtud de la unidad de la conciencia. Esta es la condición bajo la que se halla toda captación; y está claro que el que tenga lugar la conexión no es algo que se siga sin más del hecho de que a la unidad de la conciencia le haya sido dada una multitud de vivencias. La conexión de la vida nos es dada solamente porque la vida misma es una conexión estructural, en la cual las vivencias se hallan en relaciones vivibles» (Dilthey, 2000; 121)

¹¹⁶ Hua 9/8-9

¹¹⁷ Hua 9/16-17

subjetividad trascendental, desembarazándose de cualquier residuo naturalista con respecto al estudio del psiquismo. De este modo define su tarea como la de una psicología no empírica sino apriorica¹¹⁸, y entendida siempre como un modo para alcanzar la fenomenología puramente trascendental. Lo que interesa destacar fue la necesidad que Husserl tuvo de incluir este camino psicológico —lo que suponía una revolución en la propia psicología de la época— a la hora de elaborar el programa de la fenomenología trascendental, entendiendo este camino como un estudio de las formas esenciales del espíritu.¹¹⁹

En esta nueva perspectiva Husserl está más interesado en volver a la esfera del mundo precientífico que a especular con hipótesis de la desaparición del mismo. En esta época deja de entender la conciencia como un residuo que haya resistido a una crítica de corte cartesiano, desvinculándola del mundo, y lo que trata es de acercarse a un mundo dado a partir de las evidencias primeras, antes de toda ciencia y de toda teoría. Para ello parte de la conexión entre el mundo de la experiencia y la experiencia del mundo, refiriéndose con ello al horizonte universal que va a entender ahora como *pre-dado* (*Vorgegebene*) (Hua 9/61). Este es el mundo de la actitud natural tomado desde el punto de vista de la experiencia subjetiva, antes de toda teoría. Y la ciencia que Husserl proyecta es una ciencia del mundo como una forma estructural de validez permanente. Una *ciencia del mundo* que sirva de fundamento a las ciencias del mundo (Hua 9/64, 69), una ciencia del *a priori del mundo*.

Podemos apreciar en este punto de partida la particularidad de la psicología que Husserl proyecta. En ningún modo se reduce a los hechos psicológicos, sino que tiene como objeto el mundo en su totalidad, en la medida en que es el mundo el *objeto* de la vida psíquica. El espíritu está dirigido al mundo, y es por tanto el mundo lo que hay que comprender. De este modo podemos llegar al dominio de *la* psicología, a la que no ha llegado ninguna de las *psicologías* (Hu 9/88-90). El objeto de esta ciencia es el mundo

¹¹⁸ Hua 9/38-44. «La psychologie apriorique chercherait donc à établir ce qui est d'une nécessité d'essence pour le psychique en tant que tel et sans lequel l'âme et la vie de l'âme en général seraient impensables, absurdes» (Hua 9/43-44, p. 45 ed. fr.)

¹¹⁹ Husserl entiende la psicología fenomenológica como una «*science des formes et des lois les plus générales des faits spirituels*» (Hua 9/53), dando a entender con ello que no le interesa una psicología restringida a un ámbito concreto, sino una que abarcaría, poniéndonos en el ejemplo más hiperbólico, tanto a humanos como a ángeles. No le interesa la mente humana como tal, sino las formas elementales de toda experiencia subjetiva, especialmente aquellas relativas a la constitución y, por así decir, esperitualización del mundo: «ce monde de l'expérience au sens premier possède à l'évidence, dans toutes ses formes subjectives que la vie et l'action subjectives modifient, une certaine structure et, comme on le voit aussitôt, non pas une structure factuelle contingente, mais aprioriquement nécessaire» (Hua 9/57, p. 58 ed. fr.)

pre-dado en cada experiencia, no aquel que es fruto de una formación categorial dependiente de la actividad lógico. El mundo se entiende como un *a priori* que proviene de una síntesis pasiva universal. En este sentido, el mundo remite a su pre-dación subjetiva, y es de este modo como, en un segundo momento, se hace cuestión de la subjetividad.

«D'une manière générale, il est d'une grande importance pour notre but d'examiner quelles sont les différentes significations selon lesquelles il peut être question du *subjectif* lorsqu'on considère le monde de l'expérience ; ou encore, sous quelles formes en général le subjectif et le spirituel peuvent jouer un rôle dans le monde dont on peut faire l'expérience.

L'esprit, sous la forme de la vie psychique et de l'habitude psychique de sujets qui sont des *animalia*, est une forme fondamentale, et même pour ainsi dire la forme originaire sous laquelle l'esprit a une existence mondaine que ce soit sous la forme d'un individu ou d'une communauté» (Hua 9/111, p. 106 ed. fr.)

Husserl llega a hacer referencia a un mundo en el que incluso cosas sin vida asumen en nuestra experiencia un sentido espiritualizado. Hablaríamos de la subjetividad del mundo, por ejemplo cuando pensamos en las obras de arte, pero también en algunos utensilios de la vida cotidiana como por ejemplo la mesa de estudio. Aquí se refiere Husserl a un sentido cultural de los objetos de la experiencia como un ejemplo de esta subjetividad del mundo, pero su objetivo es volver sobre el sentido más originario del sentido, aquel que en la disposición natural del pensamiento confundimos con la cosa misma y aceptamos como propiedad intrínseca del mundo: el simple ser algo en la experiencia, el aparecer con el sentido primordial de lo que se manifiesta. Husserl, como sabemos, quiere excluir todas las actitudes científicas con respecto al mundo, pero también todos los prejuicios culturales, precisamente para poder descubrir en su pureza el sentido primero de la experiencia, aquel que no se acompaña todavía de un juicio, de una valoración o de una posición. El comienzo pasa por conocer las formas puras de la subjetividad y ver precisamente como desde ellas se constituye un mundo que puede ser un mundo cultural o el mundo de la ciencia natural. Para ello, como sabemos, Husserl plantea la idea de una conversión de la mirada que abandone el punto de vista natural (Hua 9/150).

La reflexión entonces descubre aquellas operaciones de la vida latente que hasta ahora pasaban desapercibidas, inhibiendo la tesis que acompañan. Una vez más, no se trata de negar la dirección intencional de los actos subjetivos, sino de mantenerlos en suspenso. No se trata pues de dudar de algo que normalmente se afirma, sino de atender a la afirmación sin suscribir la tesis de realidad que implica en la actitud natural. Lo

afirmativo se mantiene, por tanto como tal, y también no dudoso, o lo que es negado en la disposición cotidiana; la diferencia es que la reflexión fenomenológica no es solidaria del carácter tético de estos actos (Hua 9/191-192).

Husserl pretende con ello que la fenomenología pueda servir a fundar particularmente la ciencia de la psicología, apartándola de prejuicios naturalistas. La vía que presenta, y que parte, como hemos visto, del mundo, quiere llevar a la intuición el encadenamiento universal de la subjetividad pura, entendiendo entonces el horizonte del mundo a partir de los análisis constitutivos de las síntesis pasivas. En esta perspectiva aparece implicado ya el cuerpo propio (*Leib*), al que le corresponde un modo particular de autoapercpción¹²⁰. Husserl se refiere aquí a tipos naturales de reflexión que son objeto de la mirada fenomenológica en tanto que son constituyentes de la propia subjetividad. Por un lado la corporeidad implica una particular *flexión* de la vida sobre sí misma, por el otro lo es la temporalidad. En el estudio de la estructura inmanente de la percepción encontramos ya esta *flexión* de la vida sobre sí misma: una flexión en el flujo de conciencia que depende de una síntesis universal. Husserl recuerda aquí sus primeros análisis sobre la función de la retención (Ha 9/201) en la constitución del propio flujo, reconociendo la dificultad que implican.¹²¹

Hay que constatar, entonces, que la conciencia del tiempo, pese a la dedicación que Husserl le otorga, resta siempre un problema que exige ulteriores aclaraciones. A la estructura en apariencia sencilla de la retención y la protención se le suman, como superponiéndose a ellas, los recuerdos y las expectativas, que al tener ellas mismas un punto fuente y su propio horizonte de protenciones y retenciones, generan una suerte de desdoblamiento del polo de orientación, y —diremos— una cierta resonancia del mismo. La vida fluyente no corre linealmente olvidando aquello que queda atrás. El pasado y el futuro, anunciado en el propio flujo actual, traen a presencia modificaciones

¹²⁰ Husserl declara, como en los casos anteriores, que no se trata de tomar como objeto ninguna de las ciencias naturales, como podría ser en este caso la fisiología. El cuerpo entra también en una consideración fenomenológica en que se pregunta por su modo de aparición subjetiva, por su particular *flexión inmanente*: «Wie sieht die Intentionalität phänomenologisch aus nach Seiten der spezifischen Leibwahrnehmungen, in der, als Wahrgenommenes, „der Leib“ zu einstimmiger Selbstgegebenheit kommt, und wie sehen die subjektiven Modi des wahrgenommenen Leibes als solchen aus, rein in der reflektiven Wahrnehmung, also im Feld des rein Subjektiven? Der Leib als objektive Wirklichkeit wird in keinem Moment als seiend in Anspruch genommen und theoretisch behandelt» (Hua 9/198)

¹²¹ «L'unité concrète d'une perception en tant qu'unité d'un vécu continuellement fluent et existant dans la seule forme du flux, est une édification synthétique, ou bien il faut la considérer comme telle dans une considération analytique idéelle. Le flux est un procès qui possède une extension temporelle en tant que forme, une extension que nous pouvons penser être édiflée par des extensions partielles et par des phases temporelles, d'une certaine manière, par des points temporels (en quoi il ne convient pas de penser à des points idéaux mathématiques). Nous rencontrons ici aussitôt les problèmes difficiles de la conscience originelle du temps» (Hua 9/200, p. 189 ed. fr.)

de la percepción que se superponen a ella. La percepción continuada, que es para Husserl habitualmente el punto de partida, permite la conjugación de modificaciones de la misma que se envuelven en la misma corriente perceptiva. Lo que interesa particularmente es que todas estas modificaciones posibles, sea en los recuerdos o sea en las fantasías, mantienen la unidad de la corriente de vivencias. Aludiendo de nuevo a Dilthey, se trata de la conexión de la vida. Pese a estos muchos vaivenes, una estructura común se mantiene, ligando aquellos actos presentes con los actos modificados y dando unidad a esta vida que, pese a sus múltiples variaciones, sigue siendo una y la misma.

«La clarification intentionnelle de ce processus, c'est-à-dire la clarification de la manière dont une extension temporelle est consciente comme un procès qui s'écoule, et ne peut être consciente qu'ainsi, est l'un des thèmes les plus importants dans la théorie de la pure subjectivité. Partout et toujours, elle n'a bel et bien que la forme d'une vie qui s'écoule [...] La perception concrète, en tant que conscience originale (donnée originale) de quelque chose d'objectif ayant une extension temporelle, est édiflée de façon interne comme un système, s'écoulant lui-même, de perceptions momentanées (les dites impressions originaires). Mais toute perception momentanée de cette sorte est la phase nucléaire d'une continuité, une continuité de rétentions momentanées qui s'échelonnent d'un côté, et un horizon de ce qui arrive de l'autre : un horizon de la «protention», qui se caractérise, en se dévoilant, comme un horizon échelonné constamment à venir. Une telle continuité de moments de rétention et de protention, qui appartient à chaque impression originaire, fait l'épreuve, dans l'écoulement de l'impression originaire, d'une modification difficile à décrire ; en tout cas, la multiplicité d'apparitions de l'extension temporelle linéaire est multidimensionnelle» (Hua 9/201-202, p. 190 ed. fr.)

Si pensamos entonces en la *flexión* que parece procurar una percepción de la propia vida en su propio vivir —Husserl utiliza muchas veces conjuntamente los términos *Leben* y *Erleben*—, ésta parece estar entrelazada con ese núcleo temporal que implica el componente afectivo de la percepción. Es ahí donde surge el horizonte del mundo que es también el horizonte interno de la vida, con todas sus posibilidades de modificación. Es aquí donde aparece el horizonte interno de la vida, que se recorre a partir de las diferentes modificaciones se despliegan y repliegan sobre la percepción, y que son tan determinantes para la vida de conciencia como la percepción misma. En efecto, Husserl dirá que las modificaciones —posicionales o *quasi*-posicionales— poseen una «significación universal en la subjetividad pura» (Hua 9/204), jugando un papel constante en la vida de la experiencia. No tememos, pues, en la vida de conciencia, el mundo dado solamente en la percepción. Antes bien los actos perceptivos están en constante modificación, siendo la modificación protencional-retencional la más cercana en el campo perceptivo. Sobre estos se montan los actos de recuerdo, de espera,

de figuración del futuro, etc. Husserl nos recordará que todas estas modificaciones son necesarias para constituir el horizonte de un mundo que es también el mundo del recuerdo, el mundo de la imaginación, el mundo del deseo, etc.

Lo que interesa destacar es que es en la medida en que el sujeto vive y ha vivido en el mundo que es posible hablar de este horizonte interno, pues también las figuraciones que hacemos sobre el futuro provienen de nuestra propia herencia. Espero del futuro algo que está de algún modo adelantado en lo que he hecho con anterioridad. También si espero que algo cambie lo espero con relación a lo vivido con anterioridad. Estas posibilidades esenciales revelan el horizonte interno de la vida, que implica diferentes planos. La percepción es comprendida como el acto principal sobre el que se realizan modificaciones a la misma. Pero la percepción, y con ello lo percibido, puede ponerse en un segundo plano cuando el sujeto se pierde en el olvido o se olvida de sí mismo en una fantasía. Aquí tenemos ya una *reflexividad* en la medida en que el sujeto está vuelto sobre su vida, que es en todo caso vida en el mundo o en un mundo *como si*. Desde este punto de vista la posibilidad de la reflexión está ya dada según el horizonte que conjugan las diferentes síntesis pasivas. No está dicho todavía como se da origen a la reflexión estrictamente fenomenológica, pero sí resulta claro que ésta no sería posible sino contase con esta *reflexividad* inmanente que procura la modificación y el mantenimiento de diferentes planos intencionales. El horizonte interno de la vida no es un fondo vacío o abstracto. Pese a sus posibles desvaríos —olvidos, lapsus, alucinaciones— está dado como un campo, y como un campo fértil a la mirada y a la experiencia.

Capítulo 10. La potencialidad de la vida intencional en el horizonte del mundo

La introducción de la problemática fenomenológica por el camino de la psicología tiene como consecuencia, en lo que respecta a la cuestión que nos interesa, una atención por parte de Husserl a nuevas posibilidades de reflexión que a su vez inciden sobre una idea de subjetividad ampliada. Ya no preocupa solo la reflexión en las vivencias en las que el objeto es claro y distinto, dado de modo apolítico, sino también aquellas otras que tienen como término una presentificación. Así, en el curso de *Filosofía primera* Husserl hará referencia a una reflexión en el recuerdo, una reflexión en la fantasía y una reflexión en la empatía. Se amplía con ello el campo de la experiencia trascendental que interesa a la fenomenología, especialmente en el caso de la empatía, al poder reflexionar sobre las vivencias de otro, en tanto que son apresentadas mediante sus gestos y en general mediante la expresión de su cuerpo. Asimismo, en la reflexión en la fantasía puedo atender a nuevas formas en las que el sujeto viene a ser el catalizador de una experiencia. En el recuerdo, por ejemplo, la reflexión no solo se dirige al acto presente del recordar por parte de mi yo actual; una segunda reflexión es posible, centrada sobre el yo que en su día percibió esta o aquella escena. En este sentido puedo reflexionar a partir de diferentes centros de corporalidad, sea la del cuerpo del otro, sea la del cuerpo que fui, por ejemplo cuando era niño, sea la de un cuerpo imaginario que yo fantaseo en una escena irreal.¹²²

En todos estos casos se presupone un índice de corporalidad variable, una suerte de punto cero de orientación que no exige propiamente mi cuerpo actual, pero sí una suerte de corporalidad cero cuya característica principal no es la materialidad empírica, sino el movimiento. Husserl parece dar a entender que las diferentes formas esenciales de la experiencia, como el recuerdo y la fantasía, aún pareciendo desbaratar un orden lineal que daría estabilidad a las vivencias, son formas que contribuyen decisivamente a la constitución del mundo. De igual modo sucede con la experiencia del otro y de la experiencia de sí a partir de variaciones en la fantasía o de remisiones en el recuerdo. Antes de romper una consonancia, estas diferentes formas constituyen el modo normal en el que se constituyen las unidades objetivas que nos orientan en la vida diaria.

¹²² Para todo esto, repasar y citar el texto de Finetti y también el de Grohman.

Husserl ve en esta ampliación de la problemática fenomenológica una cantera de investigación para una nueva psicología.

«Para la psicología se inaugura aquí una tarea universal: explorar sistemáticamente las configuraciones típicas de las vivencias intencionales, de sus variantes posibles, de sus síntesis en nuevas configuraciones, de su edificación estructural desde intencionalidad elementales, y, a partir de ahí, avanzar hacia un conocimiento descriptivo de las vivencias en su integridad, del tipo total de una vida del alma» (Hua 9/281, *Artículo*, 62)¹²³

Con las consideraciones hechas en el capítulo anterior no hemos terminado de delinear los temas que Husserl propone para una psicología fenomenológica pura. Lo que queríamos era establecer las condiciones por las cuales un sujeto se constituye como tal, teniendo el mundo y su vida como un campo predeterminado de experiencias posibles. Con la desconexión de la solidaridad con respecto a la actitud natural llevada a cabo por la *epojé*, la reflexión fenomenológica descubre un complejo de planos intencionales implicados en el horizonte habitual del mundo, los cuales pasan desapercibidos para aquella mirada atenta principalmente a la creencia en el mundo natural. En vez de renegar del mundo de la vida, la fenomenología encuentra todo el misterio y la maravilla de la investigación en el mundo de lo obvio, de lo aparentemente conocido, en el mundo de lo manifiesto. Esta investigación —que sigue un camino distinto al cartesiano— descubre a su vez que la constitución de la reflexión proviene no sólo de la doble intencionalidad de la retención, sino en general de una intencionalidad de horizonte que constantemente abre el momento presente al infinito. Es por ello que las síntesis de identificación y de asociación procuran tanto una conciencia de cada vivencia actual como del fondo vital sobre el que esta destaca. Este fondo —de posibles modificaciones que se llevan a cabo en muchos casos involuntariamente— no ha de comprenderse como un vacío indeterminado, sino como un campo de motivación y potencialidad, como vamos a ver.

Además del análisis de vivencias y de sus componentes esenciales, con atención especial a las síntesis, Husserl considera que la psicología fenomenológica pasa por una «exposición y descripción esencial de la configuración total de una vida anímica en general, es decir, el carácter esencial de una “corriente de conciencia” universal» (Hua 9/286, *Artículo*, 67). Interesa aquí destacar especialmente aquella región constitutiva de la pasividad, en la cual no hay todavía una actividad por parte del yo y que sin embargo

¹²³ HUSSERL, Edmund, *El Artículo de la Encyclopædia Britannica* (abreviado, *Artículo*). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1990.

está a la base no solo de la regularidad del mundo como fenómeno comprensivo de sentido, sino la propia unidad de la vida, que no es dada, por así decir, a posteriori por un acto del sujeto vuelto sobre sí. Precisamente lo que interesa es comprender el tejido de ese campo pre-dado de la experiencia que está la base de toda actividad de un sujeto vuelto sobre sí. En fenomenología el interés está puesto en último término en el sujeto de experiencia, y todo objeto de experiencia, incluido el mismo sujeto como yo humano, en su sentido habitual, es referido a esta instancia subjetiva que nunca es puesta del todo del lado del objeto. Es aquí donde Husserl insiste en el paso obligado a la consideración trascendental, pues en una psicología pura corremos el riesgo de seguir pensando el sujeto en términos estrictamente humanos, como sujeto de este mundo concreto.

La vía que Husserl propone como alternativa a la cartesiana tiene por tanto el singular destino de atender al mundo que antes era puesto en entredicho. La suspensión de la solidaridad con la actitud natural no tiene sino el sentido de revelar el concepto natural del mundo. Husserl entiende por esta vía elaborar una «ciencia de las estructuras generales del mundo experimentado en tanto que experimentado» (Hua 9/223). Este camino que comienza con el prolegómeno de una psicología pura fue asumido por Husserl como una introducción más amable a la fenomenología trascendental, entendiendo que la prueba cartesiana del contraste entre la contingencia del mundo apodicticidad del *cogito* suponía cierta frustración para quien tratase de acercarse a la nueva disciplina. Este es uno de los motivos por los que Husserl eligió este camino para presentar la fenomenología en la *Enciclopedia Británica*, en 1927, dos años después por tanto del curso que hemos comentado. En el artículo que Husserl escribió para la *Enciclopedia* dirá expresamente la demarcación de la «fenomenología psicológica, más cercana al pensamiento natural, es quizá conveniente como introducción propedéutica para elevarnos a la comprensión de la fenomenología filosófica» (Hua 9/278, *Artículo*, 59).

Husserl plantea un camino de acercamiento a la fenomenología desde la psicología renunciando a todo psicologismo, entendido como una reducción a los procesos mentales a relaciones causales del mundo real. Husserl tiene aquí el máximo interés en defender la intuición en contra de cualquier construcción, inductiva o deductiva, basada en una confianza ingenua en los presupuestos del naturalismo o en presupuestos metafísicos no justificados. La experiencia subjetiva es experiencia del mundo, no del cerebro. En este sentido, una ciencia de la subjetividad o una ciencia de

la experiencia subjetiva como quiere ser la psicología, ha de ser una ciencia de la experiencia del mundo. En este contexto Husserl trata de desarrollar una introducción a la fenomenología alejándose de la imagen del *cogito* como un residuo salvado de la quema del mundo. La distancia con el comienzo cartesiano puede verse, precisamente, en las conferencias que Husserl impartió en París en 1929, concretamente en el anfiteatro Descartes de la Sorbona. La circunstancia no deja de ser sorprendente, en la medida en que Husserl, representante de la fenomenología, tenía la impresión de presentarse en la cuna del cartesianismo¹²⁴.

En estas conferencias, dictadas los días 25 y 25 de febrero de 1929, Husserl aludirá en efecto a la herencia cartesiana llegando a considerar a la fenomenología como un cartesianismo del siglo XX. Lo que más homenajea Husserl de Descartes es el ejercicio de una crítica de los conocimientos adquiridos, de una disposición a comenzar de nuevo. Es en este sentido, en el que la filosofía es siempre comienzo, en el que Husserl encuentra una mayor filiación con Descartes. También en la resolución de realizar una filosofía sin prejuicios que atienda a la cosa misma, a los problemas y no a las escuelas particulares o los lenguajes heredados. Pero Husserl se alejará de Descartes en otros aspectos, y el primero y principal, como hemos visto, es el de la consideración del mundo. Es verdad que Descartes recupera el mundo en sus *Meditaciones metafísicas*, pero lo hace dando un rodeo mediante una deducción que pasa por la demostración de la existencia de Dios. Husserl en cambio quiere fundamentar la legitimidad del mundo en la misma experiencia en que se da, en tanto que es una experiencia concordante. No se toma como una realidad en sí, pero sí como un fenómeno de sentido que se acredita continuamente en la experiencia. El cuestionamiento del mundo en Descartes se hizo en nombre de la ciencia fundamental de la matemática y siguiendo el orden geométrico que se imponía en su tiempo. Husserl, en su caso, desconecta también la creencia en la legitimidad de las verdades matemáticas para realizar un verdadero estudio de la actividad subjetiva.

La verdadera toma de distancia se al tratar de soliviantar la interpretación que pone a un lado a un ego reducido a su interioridad una nada resultante de haber negado el mundo en virtud de su cualidad contingente. El sujeto para Husserl no se caracteriza por la interioridad, sino por la intencionalidad. En este sentido nada es destruido, solo se

¹²⁴ HUSSERL, Edmund. *Las conferencias de París. Introducción a la fenomenología trascendental* (abreviado *Conferencias de París*). Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

ponen entre paréntesis las creencias sobre el valor ontológico de las distintas realidades, sean del mundo, de las ciencias matemáticas o de una supuesta interioridad.

«Tenemos que mantenernos a distancia de los prejuicios, apenas vivibles para nosotros mismos, que se originan en el hecho de dirigir nuestra mirada hacia la ciencia natural matemática, como si bajo el título *ego cogito* de tratara de un axioma fundamental apodíctico, que en unión con otros (que habría que derivar de él) tuviera que suministrar el fundamento de una ciencia deductiva del mundo, una ciencia *ordine geometrico*. En conexión con esto, no puede admitirse en modo alguno como algo comprensible de suyo que en nuestro ego apodícticamente puro hayamos salvado un pequeño cabillo del mundo, que sería para el yo filosofante lo único incuestionable del mundo, y que ahora se trate justamente de inferir el resto del mundo mediante conclusiones bien dirigidas conforme a los principios innatos del ego» (Hua 1/9, *Conferencias de Paris*, 9)

Aquí Husserl deja claro que la fenomenología no supone que el mundo venga a ser una suerte de construcción del sujeto. Con ello, después de haber negado todo realismo —en el que contaría el psicologismo— rechaza toda interpretación subjetivista, entendiendo que la fenomenología trata de comprender la experiencia intencional del mundo, en donde el sentido objetivo proviene precisamente de los cursos y nexos de experiencia en los que algo aparece, en el que algo viene a manifestación¹²⁵. Lo que se suspende es entonces el juicio sobre la realidad del mundo y los prejuicios naturalistas, precisamente para poder estudiar la génesis del sentido subjetivo del mundo, el mundo tal y como se constituye en la experiencia. Lo interesante es que el mundo, como mención del aspecto objetivo de la experiencia, está implicado en la intencionalidad de horizonte. El mundo como tal no es dado, no puede haber una experiencia empírica de la materia: no puede haber una ciencia natural del mundo, sino de la materia. La ciencia del mundo es para Husserl la fenomenología en la medida en que el mundo es una mención objetiva que proviene de un rendimiento intencional. Cuando hablamos del mundo, en efecto, estamos refiriendo a un conjunto de relaciones y posibilidades que se han constituido en nuestra experiencia como relaciones y posibilidades efectivas, es decir, que ya tal y como son vividas tienen ascendente sobre la vida práctica. Este horizonte ha sido constituido en la experiencia y está ligado a nexos intencionales que conforman un cierto *suelo*, un cierto *espacio* en el que se mueven nuestros diferentes actos, los cuales no están solamente dirigidos al mundo natural.

¹²⁵ Este asunto ha sido tratado con particular detalle en una libro de Vincenzo Costa que hemos referido: *Il cerchio e l'elisse. Husserl e il darsi delle cose* (Costa, 2007)

Estas consideraciones llevan a Husserl a balancear la fórmula cartesiana *ego cogito* con el añadido del *cogitatum*, es decir, con el objeto intencional que no puede ser suprimido en tanto que mención de sentido.

«La percepción de la casa, aun cuando me abstenga de poner en acción la creencia propia de la percepción, es, tomada como yo la vivo, precisamente percepción de esta y exactamente de esta casa que aparece así y asá y se muestra exactamente con estas determinaciones, de lado, de cerca o de lejos. Igualmente, el recuerdo claro o vago es recuerdo de la casa clara o vagamente representada; el juicio, por falso que sea, es mención judicativa de tal o cual estado de cosas mentado, etc. LA CARACTERÍSTICA FUNDAMENTAL DE LOS MODOS DE CONCIENCIA EN LOS CUALES YO VIVO COMO YO, ES LA DENOMINADA INTENCIONALIDAD; es el respectivo tener conciente algo. A este qué de la conciencia pertenecen también los modos de ser, como existente, conjeturalmente existente, nulamente existente, pero también los modos del parecer-existente, ser bueno, ser valioso, etc. La experiencia fenomenológica como reflexión tiene que mantenerse alejada de toda invención constructiva y, como experiencia genuina, tiene que ser tomada exactamente en la concreción, exactamente con el contenido e sentido y de ser, en que ella precisamente se presenta» (Hua 1/13, *Conferencias de París*, 13)

La fenomenología aparece en este sentido como una ciencia del mundo, o en otras palabras, como una ciencia que parte del *cogitatum* para entender la relación con el *cogito* mientras que en el cartesianismo parte del *ego*. Husserl, que reconoce la fórmula completa, llega a poner en entre paréntesis el problema del *ego*, como veremos, y con ello destacará el correlato de los actos subjetivos: el mundo como fenómeno que comparece con sentido en la experiencia. De ahí la fórmula de la correlación *noesis-noema*, o *noética-noemática*, que más allá de la fenomenología estática asume el mundo como gran tema de la fenomenología. Pero el problema de la correlación es para Husserl la síntesis que mantiene la mención objetiva del mundo y a la vez de los objetos que en él se dan y que con motivo de nuestra atención. En estas conferencias Husserl volverá a comprender la temporalidad como principio sintético de estos procesos de identificación. Desde esta perspectiva, Husserl entiende «la síntesis como característica fundamental de la conciencia» (Hua 1/17), y el problema, de nuevo, es el de ver como esa síntesis que mantiene la mención objetiva del mundo como un horizonte abierto al infinito genera a su vez una cierta intencionalidad que mantiene la unidad de la conciencia como una corriente igualmente extendida hasta el infinito.

Las conferencias de París fueron desarrolladas principalmente como una introducción breve a la fenomenología, y por eso que en cierto modo su comentario resulte una suerte de repaso o de confirmación de algunas líneas que venimos trazando. Quiero llamar sin embargo la atención sobre un aspecto que Husserl resaltó en esta nueva reconstrucción de su metodología. Como hemos dicho, Husserl preparó estas

conferencias como una introducción a la fenomenología. Después trató de construir un texto más sistemático en el que esta introducción pudiese tener una mayor consistencia. En realidad este proyecto se enmarcaba en el intento de Husserl por escribir, antes de morir, una gran obra sistemática que el propio objeto de la fenomenología le negaba dado su carácter infinito. El resultado de este intento, que para Husserl no fue satisfactorio, fueron las conocidas como *Meditaciones cartesianas*, que no se publicaron en alemán en vida de Husserl, sino que fueron publicadas en francés por E. Levinas y G. Pfeiffer.

Quiero señalar, en el paso de estas conferencias al texto de las *Meditaciones cartesianas*, un aspecto que remite al problema que nos ocupa. Hemos dicho que el horizonte del mundo tiene su contrapartida en el horizonte interno de la vida, el cual, como dirá Husserl, está predispuesto como un horizonte que ha de ser recorrido, y no como un mero fondo. La vida está de algún modo dada a sí misma gracias a la actividad sintética. Pero no está dada solamente en su presente actual, en el *cogito* momentáneo. Husserl dirá que «tan esencial como la ACTUALIDAD de la vida es también la POTENCIALIDAD» (Hua 1/18, *Conferencias de París*, 19). Lo que tenemos que ver es en qué medida esta potencialidad es ya efectiva antes de ser actualizada. Por decirlo en otros términos, se trata de ver, por ejemplo, en qué medida la memoria es productiva independientemente del acto de recodar que actualiza parte de mi pasado. El horizonte interno de la vida, aquel que recorre la que Husserl llama especialmente en esta época *experiencia trascendental*, es un campo fértil, es un campo de potencialidades que independientemente de que sean actualizadas por un acto concreto, ejercen un gran ascendente sobre la vida. Sin recordar algo explícitamente, la memoria ejerce una función constante en la vida; sin figurar algo en la fantasía, la imaginación igualmente ejerce una influencia en la percepción del mundo. De igual modo la reflexión, antes de ser un acto del sujeto vuelto sobre sí mismo, es una potencialidad que ejerce ya una función en el sentirse y el saberse de la vida, en el presumir y presentir el horizonte interno precisamente como un horizonte de posibles experiencias.

Si nos vamos ahora a las *Meditaciones Cartesianas* vemos ya asentada la idea de que el objeto de la reflexión ya no es el acto particular, sino la *experiencia trascendental*. El campo de esta experiencia se toma como un campo inagotable de investigaciones, emparentadas con las de la psicología pero son un objetivo último diferente al del conocimiento del sujeto humano.

«En vez de pretender utilizar el *ego cogito* como premisa de evidencia apodíctica para hacer presuntas inferencias relativas a una subjetividad trascendente, dirijamos nuestra mirada al hecho de que la *epojé* fenomenológica pone al descubierto (para mí, el filósofo que medita) *una nueva e infinita esfera de realidad*, la esfera de una nueva experiencia, la experiencia trascendental»¹²⁶ (Hua 1/66, *Meditaciones cartesianas*, 69-70)

Desde este punto de vista, nuestra pregunta cobra una significación más clara: ¿cómo se organiza el campo de la experiencia trascendental para suponer un fermento para la reflexión? y ¿cómo se lleva a cabo el proceso de fermentación reflexiva en la vida concreta del sujeto trascendental? Para responder, hay que volver a recordar el papel de las síntesis, y particularmente de la síntesis del tiempo inmanente. Ya hemos dicho que la *epojé universal* y la *reflexión universal* tenían como tema la vida subjetiva en su unidad infinitiva. Ahora es preciso decir que si esta vida está dada de este modo es porque le corresponde una *síntesis universal* que es aquella que no sólo constituye la corriente de vivencias como una corriente intencional, sino también aquella que hace posible que esta vida esté dada a sí misma y que sea posible en consecuencia la reflexión.

«La *forma fundamental* de esta síntesis universal, que hace posible todas las restantes síntesis de la conciencia, es la *conciencia interna del tiempo*, que lo abarca todo. Su correlato es la temporalidad inmanente misma, gracias a la cual cuantas vivencias del *ego* pueden encontrarse en la reflexión tienen que presentarse temporalmente ordenadas, empezando y acabando en el tiempo, simultánea y sucesivamente, dentro del horizonte constante e infinito “del” tiempo inmanente» (Hua 1/81, *Meditaciones cartesianas*, 86)

Resulta claro que Husserl confirma aquí, con un mayor grado de concreción, la hipótesis que trabajaba en las *Lecciones* de 1905 a propósito de la doble intencionalidad de la retención. Aquí se ha asumido ya el concepto de síntesis, y especialmente a partir de aquella temporalidad originaria que implica el núcleo *prot.-impr.-ret.*, Husserl establece una unificación de la corriente de vivencias en la medida en que cada uno de sus momentos implica este núcleo, esa célula que forma parte del tejido intencional. Encontramos entonces, en primer lugar, el hecho primario de que la vida esté dada a sí misma, y en segundo lugar, que sea posible una reflexión sobre la misma, una atender a esa misma vida, un hacer experiencia de la misma sin que con ello se tenga delante un objeto del mundo. Y al querer recorrer esta experiencia y lograr una descripción

¹²⁶ Un poco más adelante leemos: «Una ciencia inauditamente original entra en nuestro círculo visual: una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible; ciencia que constituye *el extremo opuesto a las ciencias en el sentido vigente hasta aquí*, a las ciencias “objetivas”» (Hua 1/68, *Meditaciones cartesianas*, 72)

suficiente de sus estructuras esenciales, Husserl se aleja definitivamente de Descartes en la concepción de la filosofía como una ciencia fundamental. El salto metafísico de Descartes es evidente, al derivar de los principios de la lógica la existencia de Dios para después delegar en Dios la creación y consiguiente existencia del mundo. El camino de Husserl pasa por evitar este salto metafísico sin recaer en un realismo trascendental. El *ego cogito* no es un punto de partida, no es un punto de apoyo, sino un campo, el campo de la subjetividad trascendental:

«En contraste con Descartes, nosotros nos sumimos en *la tarea de explorar el campo infinito de la experiencia trascendental*. La evidencia cartesiana, la de la proposición *ego cogito*, *ego sum*, no da su fruto porque Descartes no sólo omite el poner en claro el puro sentido metódico de la *ἐποχή* trascendental, sino que también omite el dirigir la mirada a la posibilidad que tiene el *ego* de explorarse a sí mismo hasta lo infinito y sistemáticamente por medio de una experiencia trascendental, y con ello al hecho de que el *ego* está ahí presto, como un posible *campo de trabajo*, absolutamente singular y asilado» (Hua 1/69-70, *Meditaciones cartesianas*, 73)

La reflexión fenomenológica tiene como tema la experiencia trascendental, que ya es cada como un campo de trabajo, según las palabras de Husserl. La reflexión en general también cuenta con un horizonte constituido en la misma vida de conciencia, y este es dado al sujeto por obra de la doble intencionalidad de la corriente de vivencias. No se trata sólo de la retención, sino también de la protención, como vimos. Desde ahí se abre la vida entera. Si Descartes se centraba en el *cogito* puntual, vemos que Husserl amplía el campo de la experiencia y el campo de la vida subjetiva hasta el infinito. Ahora, como ya hemos avanzado con la lectura de las *Conferencias de París*, este infinito aparece de un modo particular. El infinito aparece en Husserl con un sentido particular, pues es encarnado en cada momento de la vida a través de la unidad intencional. Por así decir, el infinito es vivido, lo que quiere decir que los horizontes que despliegan las síntesis subjetivas no están vacías, sino que reclaman ya un recorrido que se concreta en la vida misma.

Llegamos por este camino al tema que nos ha guiado hasta aquí: el fermento reflexivo de la vida de conciencia. El hecho que en cada momento la vida esté pre-dada a sí misma como un horizonte infinito de remisiones.

«La complejidad de la intencionalidad inherente a todo *cogito*, a todo *cogito* dirigido al mundo, debido ya simplemente al hecho de que el *cogito* no es conciencia de algo perteneciente al mundo, sino que de él mismo, en cuanto *cogito*, se tiene conciencia de la conciencia interna del tiempo, no queda agotada como tema con la mera consideración de los *cogitata* en cuando

vivencias actuales. Por el contrario, *toda actualidad implica sus potencialidades*, que no son unas posibilidades vacías, sino posibilidades de un contenido e intención *predeterminados* en la propia vivencia actual correspondiente, y además revestidas del carácter de posibilidades *realizables por el yo*» (Hua 1/81-82, *Meditaciones cartesianas*, 87)

Tematizar la cuestión de los horizontes intencionales implica atender a la cuestión de la potencialidad que implican. En primer lugar, tenemos que decir que la reflexión es un acto potencial impregnado en la textura de la vida intencional. La reflexión, como tal, es la actualización de una potencialidad que como potencialidad no es todavía un acto, sino un rasgo de la vida pasiva. La intencionalidad de horizonte nos pone ante un tema que hasta ahora hemos intentado contener, y que nos llevará a la segunda parte del trabajo; nos referimos a la cuestión del *yo*, que hasta ahora, referidos en lo principal a la esfera pasiva, a quedado al margen en la medida de lo posible. Desde un punto de vista, podemos decir que la constitución de los horizontes y de sus remisiones intencionales pertenece a las leyes de las síntesis pasivas. La aparición de la *potencialidad*, sin embargo, nos sitúa ante el margen que enlaza la pasividad anónima con la actividad del *yo*. Es preciso remarcar sin embargo que la potencialidad de la conciencia no es enteramente dominio de la voluntad de un *yo*.

«Toda vivencia tiene un “horizonte” cambiante en su conexión con la conciencia y en las fases de su propia corriente, un *horizonte de remisión* intencional a potencialidades de la conciencia inherentes a la vivencia misma» (Hua 1/82, *Meditaciones cartesianas*, 87)

Husserl pondrá ejemplos que ya hemos considerado, como la posibilidad de un movimiento en torno a un objeto dado en la percepción externa. La vida de conciencia, asimismo, implica una potencial emergencia de su pasado. En lo que respecta a la reflexión, Husserl dirá en varias ocasiones que la vida de conciencia está siempre presta a ser percibida por la mirada de la reflexión, que siempre es posible lanzar una mirada de la atención sobre sí misma. De este modo, la potencialidad viene dada por el propio rendimiento de la corriente de vivencias, aunque su actualización comprometa la aparición de un *yo* del que todavía no hemos dado cuenta.

Llegamos a una nueva determinación con respecto a la relación entre la concentración de la vida sobre sí misma y su paralela apertura al infinito. La intencionalidad de horizonte, diremos, es una intencionalidad pasiva pero a su vez potencial, que reclama una actualización pero que opera ya en su propia dimensión. Desde este fondo de vista la reflexión, como un acto del sujeto, se lleva a cabo gracias

al fermento de la intencionalidad de horizonte, pasiva y potencial. Por el carácter afectivo de la experiencia, en la que aquello que se aparece lo hace con sentido y de acuerdo a una tendencia hacia el cumplimiento de una mención objetiva, este horizonte está pre-dado y es recorrido en la actitud natural en tipos de actos que implican una primera reflexividad: *me acuerdo de...*, *me imagino que...* Con ello lo que queremos reconocer es que, si bien la síntesis universal del tiempo inmanente, la síntesis de asociación y la intencionalidad de horizonte —entendida como una intencionalidad pasiva y a la vez potencial— pueden ser entendidas como la condición de posibilidad de la reflexión, ésta sólo se constituye en actos más o menos voluntarios que actualizan los horizontes pre-dados y definen una subjetividad concreta.

Llegados hasta aquí, el problema concreto de la potencialidad y de la actualización nos impide seguir manteniendo por más tiempo entre paréntesis el problema del yo, que aparecerá en la segunda parte del trabajo. Hasta ahora nos hemos mantenido en el ámbito de la constitución pasiva de reflexión, entendida como una posibilidad inherente a la vida de conciencia. Hemos tratado de iluminar el campo de la experiencia trascendental para ver en qué medida predispone la fermentación de una vida reflexiva en muy diferentes aspectos que no atañen sólo a la reflexión estrictamente fenomenológica. A partir de ahora vamos a ver algunos problemas derivados de la introducción del problema del yo, de la reflexión estrictamente fenomenológica. Por un lado vamos a profundizar más en la descripción de la actividad sintética pasiva, y por otro vamos a ver como las nuevas conclusiones van a afectar a la interpretación de la dimensión potencial de la vida subjetiva, especialmente en lo refiere al problema de la reflexión o de las reflexiones.

Capítulo 11. La fertilidad del infinito. Conclusiones de la primera parte

En *Ideas I* Husserl se refiere al ámbito temático de la fenomenología en los términos de un campo. Husserl plantea un método en el que sea posible revelar, bajo los adoquines de la realidad, ese fermento de la vida en el que la subjetividad aparece ligada de modo primordial al mundo. Este campo que la reducción libera va a ser entendido como un terreno infinito, como una tarea infinita. Este motivo mantuvo a Husserl como un trabajador incansable que escribió hasta el último de sus días, volviendo una y otra vez sobre problemas que él calificaba por igual de maravillosos y extremadamente difíciles. Una y otra vez Husserl buscó el comienzo, el modo de clarificar la entrada a un modo de ver y de interrogar, y la conciencia de su objeto le hizo entender que la empresa de tareas infinitas que para él era la fenomenología no podía ser fruto del trabajo de un pensador aislado, sino de un grupo de trabajo.

«Si nos fijamos en las normas que nos prescriben las reducciones fenomenológicas, si desconectamos rigurosamente, como ellas lo requieren, todas las trascendencias, si tomamos, pues, las vivencias puramente en su esencia propia, se nos abre, según todo lo expuesto, un campo de conocimientos eidético. Este campo se exhibe, cuando se han superado las dificultades del comienzo, como infinito en todas direcciones. La multiplicidad de las especies y formas de vivencias con sus componentes esenciales ingredientes e intencionales, es precisamente una multiplicidad inagotable, y por lo mismo lo es también la multiplicidad de los nexos esenciales y de las verdades apodícticamente necesarias que se fundan en ellas. Se trata, pues, de tornar cultivable, para sacar de él valiosos frutos, este infinito campo del apriori de la conciencia, al que nunca se había hecho justicia en su peculiaridad y que, en efecto, propiamente no había sido visto nunca. Pero, ¿cómo encontrar el comienzo correcto?» (Hua 3/135, *Ideas I*, 221)

Pese a su largo recorrido, cuyos frutos alcanzan nuestros días, Husserl nunca dejó de comenzar y de buscar el comienzo correcto. En la última de sus obras publicadas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹²⁷, escrita con más de setenta años, Husserl vuelve a plantear un nuevo comienzo y una nueva vía de entrada a la fenomenología, normalmente denominada «vía del mundo de la vida». Allí Husserl se pregunta directamente por el origen y el enigma del mundo, desbordando con mucho la tarea de una fundación de la lógica pura o la tarea de realizar

¹²⁷ HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (abreviado, *Crisis*). Prometeo libros, Buenos Aires, 2008.

una propedéutica a la psicología. Su tarea desborda cualquier ciencia particular en la medida en que Husserl ve en la fenomenología el ideal de una filosofía primera y de una *philosophia perennis*. Por ello, también, vuelve a utilizar la imagen del campo trascendental, aludiendo a la particular fertilidad de su infinita tarea. Su método, reelaborado una y otra vez, no quiere sino descubrir el mismo mundo que pisamos cada día como una gran tierra ignota.

«Nosotros mismos vamos a ser atraídos hacia una transformación interna, en la que la dimensión de lo “trascendental” más largamente completada y, sin embargo, permanentemente oculta, efectivamente se nos hace visible, llega a la *experiencia directa*. La base de la experiencia abierta en su infinitud se vuelve pronto campo de labranza de una *filosofía de trabajo metódico*, y en verdad en la evidencia de que todos los problemas del pasado filosófico y científicamente pensables deben ser pensados y decididos a partir de esta base» (Hua 6/104, *Crisis*, 143)

En nuestro particular camino en la fenomenología hemos tratado hasta ahora de realizar una genética de la reflexión estudiando sus condiciones de posibilidad y el proceso de su constitución a partir de las primeras síntesis hasta llegar a formular la idea de un horizonte infinito que sin embargo está predelineado como un horizonte de experiencia concreta. Después de plantear la metodología de la *epojé* fenomenológica como un cambio de actitud con respecto a nuestra habitual disposición, hemos elaborado el programa concreto de una genética de la reflexión. El primer paso de esta genética lo teníamos en los análisis sobre el tiempo inmanente que provienen de cursos y manuscritos que Husserl desarrolló antes de la publicación de *Ideas I*. Allí el interés mayor de nuestra indagación estaba puesto en la particular intencionalidad de la retención, que no podía ser entendida como un acto concreto del sujeto, sino más bien como un rendimiento intencional pasivo. Husserl desarrolla la idea de una *dobles intencionalidad de la retención*, según la cual la conciencia, en la constitución de un objeto temporal, se daría a sí misma como una corriente fluyente de vivencias. En este sentido referirá a una *intencionalidad longitudinal* en constante cubrimiento consigo mismo, lo que implica una primera conciencia de la propia corriente, en un nivel no objetivo, no temático.

El problema que genera el concepto de una intencionalidad retencional responsable de la constitución de objetos y de la captación de la misma corriente de conciencia, es el de la *conciencia* de las fases originarias de un objeto dado. Si el sentido objetivo de aquello que se aparece requiere de la retención de las fases

transcurridas, puede pensarse que no hay una experiencia de las fases iniciales sino cuando estas han pasado. Aparece aquí el fantasma de lo inconsciente, de un contenido que no pudiera ser reconocido sino en un segundo momento, lo que plantearía por otro lado la idea de una especie de retraso de la vivencia con respecto a la sensación. Husserl tratará de evitar esta espinosa cuestión, pero sus soluciones no serán presentadas en *Ideas I*. Allí establecerá algunas conclusiones mínimas, reconociendo la necesidad de ulteriores profundizaciones sobre un tema de tal importancia. Un nuevo paso en la búsqueda de soluciones a los escollos de la temporalidad inmanente lo encontramos en los manuscritos que Husserl redactó en 1917 y 1918 durante sus vacaciones en Bernau. Aunque no se puede afirmar que en estos trabajos Husserl haya solucionado los problemas propuestos, sí es posible indicar que en estos manuscritos dio un mayor valor al elemento protencional de las fases del flujo, lo que ayudaba a considerar de otro modo el problema del inconsciente. La propuesta pasaba por entender que toda fase inicial de un objeto o de cualquier afección entra por el carácter mismo de la conciencia a formar parte de la vivencia a partir de una protención continua que rige la impresión y la retención del contenido hylético. De este modo el carácter protencional, igualmente entendido en el esquema de una intencionalidad pasiva, aseguraría la conciencia de cualquier impresión, la cual por otro lado seguiría siendo el núcleo de la célula temporal que Husserl describe.

Si bien podemos decir, con Husserl, que «la conciencia es nada sin impresión» (Hua 10/100, *Lecciones*, 120), hay que añadir que no hay nunca una impresión aislada, una impresión que no venga acogida por esta estructura mínima que es la de la forma del flujo (*protention-Urimpression-retention*). Con esta fórmula, no obstante, Husserl no conseguiría sentirse con respecto a otro problema tan acuciante como el del inconsciente: el fantasma de la regresión al infinito. En sus cursos sobre lógica trascendental de los años 20 Husserl volverá una y otra vez sobre el problema de la temporalidad inmanente, esta vez dentro del cuadro general de los análisis sobre síntesis pasivas. Aquí los conceptos de la doble intencionalidad van a ser traducidos en los términos de la *síntesis universal del tiempo inmanente*, que igualmente refiere a esa célula temporal que además de ayudar a comprender la constitución de objetos temporales ayuda a comprender la institución misma de la conciencia.

Hay que tener en cuenta un aspecto fundamental, y es que los análisis sobre las síntesis pasivas, centrados sobre la vida ínfima, van a tener como contrapartida una atención cada vez más cuidada a la constitución del horizonte del mundo. Husserl va a

desbordar la atención a la constitución de los objetos particulares —en nuestros ejemplos, un árbol como un objeto que se constituye en el espacio y una melodía que se constituye en el tiempo— para atender a la constitución del mundo como un horizonte de sentido. Con ello Husserl va a hacer una transición del estudio de la intencionalidad que tiende al cumplimiento de una mención objetiva concreta, con todos las posibles decepciones, engaños o confusiones que puedan generarse en el proceso constitutivo, a la intencionalidad de horizonte, la cual ha de ser descrita de un modo particular como aquella intencionalidad que permite la experiencia, más allá de los objetos y las situaciones en que se encuentran, de un mundo válido y que se verifica continuamente.

«En un mot, je peux dire que toutes ces analyses intentionnelles extrêmement ramifiées et soi difficiles, appartiennent, pour leur part, à une genèse universelle de la conscience et, spécialement ici, de la conscience de la réalité effective transcendante. Si le thème des analyses constitutives est le suivant : à partir de la constitution intentionnelle propre de la perception d'après les éléments constitutifs réels du vécu lui-même, d'après le noème intentionnel et le sens, rendre compréhensible la manière dont la perception réalise la donation de sens et comment à travers tout être-visé, l'objet se constitue comme sens d'apparition optimal ne s'exposant jamais que de façon relative, alors c'est le thème des analyses génétiques que de rendre compréhensible comment dans le développement appartenant à l'essence de tout courant de conscience qui est simultanément développement du moi, peut se développer ce système intentionnel compliqué par lequel un monde extérieur peut finalement apparaître à la conscience et au moi» (Hua 11/24)

La situación a la que Husserl se ve conducido por el desarrollo casi autónomo de la problemática genética le lleva a mantener la tensión entre la atención a la síntesis universal del tiempo y a la constitución del horizonte del mundo. A partir del análisis de otra modalidad de síntesis pasivas, la síntesis de asociación, Husserl va a determinar con mayor precisión el carácter intencional del horizonte de mundo, entendido ahora como un horizonte infinito que tiene su contrapartida en el horizonte mismo de la corriente de vivencias en el que ese mundo adquiere un sentido preciso. Esta tensión y esta transición llevan a Husserl a entender la síntesis universal del tiempo inmanente como una suerte de núcleo del que van a surgir y desplegarse poco a poco y como en círculos concéntricos, diferentes horizontes intencionales. Desde la síntesis protencional-retencional va a ser posibles después otro tipo de enlaces intencionales que, bajo el lema de las síntesis de asociación, van a conectar el pasado, el presente y el futuro de la vida subjetiva. En último término Husserl va a entender que el germen de ese carácter infinitivo de la vida va a estar en cada momento de la misma en la medida en que la vida es vida afectiva, es decir, vida en la que algo es vivido, y por tanto, acogido por centro de protenciones y retenciones nacientes. Desde este punto de vista, el carácter

infinitivo de la vida intencional vendrá producido por la fertilidad de un presente que no es pensado como un punto, sino como un campo. En este sentido Husserl dirá, en su curso sobre la teoría de la reducción fenomenológica de 1923/24, que «el reino de lo infinito, todavía desconocido y no determinado, está de algún modo predelineado en cada percepción» (Hua 8/149).

En la medida en que toda percepción implica un momento de afección que es acogido por las formas de la retención y la protención el mundo está contenido en cada momento. «De este modo, mi *convicción acerca de la existencia de mi mundo circunstante* se documenta del todo originariamente ya en la estructura de cada fase de mi experiencia fluente, vale decir, en la forma de un horizonte que le pertenece que, que, en el fluir, muta en sus trazos y en sus predelinaciones» (Hua 8/150). Husserl, en la extensión del alcance de sus investigaciones, va a considerar un nuevo tipo de *epojé* para referir a aquella que toma como objeto no ya la correlación entre un objeto y un acto intencional, sino la correlación entre el mundo y la subjetividad trascendental. Se referirá para ello a una *epojé universal*, y en la medida en que tras ella se llevan a cabo reflexiones que toman en cuenta la corriente de vivencias en su unidad sintética hablará también de una *reflexión universal*. Husserl va a entender que esta *reflexión universal*, y la *epojé* correspondientes, son posibles gracias a la intencionalidad de horizonte:

«Cette *ἐποχή* universelle devient possible grâce à cette particularité essentielle de ma vie de comporter à chaque phase présente une conscience du lointain — quoique vide —, une conscience d'horizon ; elle l'engendre sans cesse à nouveau et en elle est impliqué de manière universelle tout ce qui a jamais été ou sera objet pour moi, et il y est impliqué à titre de corrélat intentionnel de ma vie entière, donc de ma vie elle-même co-impliquée en elle. Tout présent de ma vie renferme « en soi », dans son intentionnalité concrète, la vie entière, et tout ensemble avec cette objectivité donnée à ma conscience perceptive dans le présent, il renferme en soi comme horizon l'univers de toutes les objectivités qui aient jamais eu valeur pour moi, et d'une certaine façon aussi celles qui à l'avenir prendront valeur pour moi» (Hua 8/160-161, *Philosophie première*, 223)

«Möglich wird diese universale *ἐποχή* durch die wesensmäßige Eigenart meines Lebens, daß es in jeder Gegenwartsphase ein — wenn auch leeres — Fernbewußtsein, ein Horizontbewußtsein hat und fortströmend immer neu erzeugt und daß in ihm in universaler Weise all das impliziert ist, was je für mich gegenständlich war, ist und sein wird, und impliziert ist als intentionales Korrelat meines ganzen, also selbst mitimplizierten Lebens. Jede Lebensgegenwart hat in ihrer konkreten Intentionalität das ganze Leben „in sich“, und in eins eins mit der in dieser Gegenwart wahrnehmungsmäßig bewußten Gegenständlichkeit trägt sie horizontmäßig in sich das Universum aller Gegenständlichkeiten, die je für mich galten und in gewisser Weise sogar <die, die> noch zukünftig für mich gelten werden» (Hua 8/160-161)

En nuestra lectura hemos interpretado que la *reflexión universal* es posible y se constituye como tal gracias a la *síntesis universal del tiempo inmanente* y a la *síntesis de asociación* que crea no sólo un horizonte especial del mundo y un horizonte temporal de la vida, sino también un horizonte modal en el que se despliegan y repliegan diferentes actos intencionales. La percepción se modifica en diferentes actos como recuerdos, fantasías, etc. que implican una superposición de diferentes planos en los cuales también opera una intencionalidad de horizonte: el plano perceptivo sirve de fondo a una fantasía, o el plano de la memoria sirve de fondo a una evocación emocional dirigida a un ser querido al que volvemos a encontrar. En todo caso estos diferentes pliegues generados por diferentes síntesis suponen ya una primera forma de reflexión en la medida en que desdoblan la polaridad subjetiva de los planos implicados. El horizonte permite el necesario escorzamiento de los objetos que en él aparecen y que es necesario para que se constituyan de un modo cada vez más preciso. En todo momento la conciencia que atiende al mundo lleva consigo un horizonte interno de posibles remisiones que con mayor o menos claridad ligan diferentes momentos afectivos de la corriente de vivencias.

La actividad sintética va a ser comprendida como aquella que tiene a la constitución y el mantenimiento de las diferentes unidades y planos objetivos en los que se da la experiencia trascendental: el mundo, los objetos, los actos y la corriente de vivencias. Husserl, en este sentido, afirmará en las *Conferencias de París* que «LA REFERENCIA DE LA CONCIENCIA A LA OBJETIVIDAD ATRAVIESA LA VIDA DE CONCIENCIA ENTERA» (Hua 1/18, *Conferencias de París*, 19). Con ello, de nuevo, se hará referencia a la doble constitución del mundo y de la vida, o como también puede decirse, de la *vida-en-el-mundo* y del *mundo-de-la-vida*. Por este motivo Husserl añadirá:

«Está en conexión con ello el que ningún cogito singular está aislado en el ego, a tal punto que finalmente se muestra que la vida universal entera, en su fluctuar, en su río heracliteano, es una unidad universal sintética. A ella hay que agradecer profundamente el que el ego trascendental no solamente sea, sino que sea para sí mismo, una unidad concreta abarcable con la vista, que vive unitariamente en modos de conciencia siempre nuevos y que, sin embargo, constantemente se objetiva de modo unitario y en la forma del tiempo inmanente» (Hua 1/18, *Conferencias de París*, 19)

Vuelve a aparecer la relación entre la intencionalidad de horizonte como formando parte de la intencionalidad infinitiva de la vida trascendental y el hecho de que ello suponga en cada caso una vida concreta en todo momento atraída por una

afección particular. El último paso que habíamos dado había sido el de entender que la vida subjetiva no solo se concretaba gracias a este carácter afectivo de lo dado en cada caso, sino también debido al hecho de que la afección se envuelve siempre en un horizonte de potencialidades predeterminadas. El hecho de que en cada momento tenga ante mí determinados objetos implica a su vez que estos remiten a mi vida pasada y futura, que es una vida concreta. Después de entender la temporalidad a partir del concepto de la *síntesis universal* y de añadir el estudio de las *síntesis de asociación*, Husserl apuntaba a la idea de que tales horizontes suponen un campo en extremo fértil para diferentes actos y modificaciones de actos. Esta propuesta permitía la aparición de la figura concreta del *yo* bajo la idea, más allá de la condición de posibilidad, del *poder*, de un *yo puedo*. En el caso de la reflexión Husserl puede decir entonces, desde este punto de vista: «[Yo] puedo consultar a toda vivencia intencional, y ello quiere decir: puedo penetra en sus horizontes, exponerlos, y con ello, por un lado, descubro potencialidades de mi vida, y por el otro, desde el punto de vista objetivo, aclaro el sentido mentado» (Hua 1/19, *Conferencias de París*, 19)

Husserl añadirá, después de esta última consideración en el marco de la *epojé universal*:

«Esta tardía intelección prescribe al análisis y a la descripción fenomenológicos una metodología totalmente nueva; una metodología que entra en acción donde haya que acometer seriamente [cuestiones de] objeto y sentido, cuestiones de se, cuestiones de posibilidad, cuestiones de origen, cuestiones de derecho. Todo análisis intencional alcanza más allá de la vivencia momentánea y realmente [*reell*] dada de la esfera inmanente, y por cierto, de tal manera que, al descubrir potencialidades que están ahora real [*reell*] y horizontalmente anunciadas, pone de manifiesto multiplicidades de nuevas vivencias en las que se vuelve claro lo que solamente estaba implícitamente mentado y que de este modo ya era intencional» (Hua 1/19, *Conferencias de París*, 20)

Como se puede apreciar, tales consideraciones abren la problemática a la cuestión del tránsito de la pasividad a la actividad o de la potencialidad a la actualización. Además, hacen aparecer la figura del sujeto concreto y capaz, del *yo puedo*. En nuestra lectura de Husserl hemos entendido que el concepto de *experiencia trascendental* remite por igual al *qué* y al *quién*, es decir, que el campo trascendental remite tanto al mundo como a la vida. La fertilidad de este campo supone, en nuestra interpretación, el fermento de una vida reflexiva en muchos y muy variados sentidos. Si bien el mundo aparece a partir de diferentes tipos de síntesis y operaciones intencionales que lo hacen comparecer como un fenómeno de sentido, la vida se constituye en un

proceso paralelo. Ahora bien, la vida es interpretada como vida subjetiva, lo que implica que hablamos de la constitución de un sujeto concreto: afectivo, histórico y, en nuestro caso, reflexivo. Husserl, en las *Meditaciones cartesianas*, va a establecer precisamente el horizonte interno de la vida subjetiva como un horizonte por el que la experiencia trascendental transita. La vida subjetiva no está dada a sí misma a la manera de un fondo, sino de un modo tal que la vida ha de hacer experiencia de sí misma para poder constituirse. En este sentido creemos que no se puede tratar por separado la constitución de la vida subjetiva y la génesis de la reflexión. El sujeto se constituye en la medida en que lleva a cabo actos reflexivos y en la medida en que su vida implica en su dimensión pasiva un germen, un fermento reflexivo. No nos referimos aquí a reflexiones particulares y aisladas en las que el sujeto trata de captarse a sí mismo como un objeto, sino de una reflexividad más o menos pasiva que forma parte de la vida de conciencia en general.

Haciendo referencia a la emergencia del yo en la vida intencional, Husserl dirá lo siguiente:

«No es la vacía identidad del “yo soy” el contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental del yo, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo se extiende *una estructura universal y apodíctica de la experiencia* del mismo (por ejemplo, la forma inmanente del tiempo que tiene la corriente de las vivencias), aun cuando estos datos no sean absolutamente indubitables en detalle. Con esta estructura está en conexión, y a ella misma es inherente también, el que el yo esté *bosquejado apodícticamente* para sí mismo como un yo concreto y dotado de un contenido individual de vivencias, facultades, disposiciones; bosquejado dentro de un horizonte como un objeto accesible a lo largo de una posible experiencia de sí mismo, susceptible de perfeccionarse *en infinitum* y eventualmente de enriquecerse» (Hua 1/67, *Meditaciones cartesianas*, 70-71)

Antes de hablar de un fundamento reflexivo del yo, hablamos de un fermento reflexivo de la vida en general, que no tiene porque adoptar la forma de un acto concreto del yo en el que la vida se objetiva. Al hablar de la génesis de la reflexión tenemos en cuenta este fermento reflexivo como parte de la fertilidad general de la vida en su infinitud de actividades y disposiciones. Nos referimos por tanto no sólo a los actos que marginan del yo, sino a otro tipo de actividades fruto de síntesis pasivas en las cuales se da de todos modos una figuración subjetiva. El recuerdo, la fantasía, empieza a proponer ya un límite entre las acciones voluntarias y las involuntarias. Muchos recuerdos ocurren de un modo espontáneo. Uno se ve llevado a otro lugar, y casi sin pretenderlo pone la situación perceptiva en la que se encuentra en un segundo plano. Lo mismo puede pasar con la imaginación. En otros casos estos actos son realmente

llevados acabo con la participación plena del yo. En todo caso estas actividades, que parten de las síntesis pasivas y que son modificaciones de la constitución originaria de los objetos y el horizonte del mundo, proponen constantemente la idea de un límite o un margen entre la participación o no participación del yo. Husserl habla en muchos casos de un yo latente, de un yo perdido y olvidado de sí. De igual modo la reflexión, en sentido general, como una modificación posible de la vivencia, plantea igualmente la cuestión de la participación del yo. Hay una suerte de *reflexividad* predada por el horizonte interno de la corriente de vivencias, y esta supone un fermento para los actos reflexivos concretos.

Hasta ahora hemos mantenido entre paréntesis el problema del yo y el problema de los márgenes entre la actividad y la pasividad, entre lo voluntario y lo involuntario, en palabras de Ricoeur. En la segunda parte del trabajo vamos a tratar de ir mas allá del estudio y la descripción de las condiciones de posibilidad y de la constitución de la posibilidad de la reflexión y vamos a investigar lo que supone el paso al acto reflexivo a partir de una interpretación particular de este fondo o fermento reflexivo de la vida de conciencia y de los márgenes entre la a veces llamada vida prerreflexiva y la vida reflexiva. Estudiaremos la reflexión estrictamente fenomenológica, aquella a la que corresponde la figura del *espectador fenomenológico*, pero estudiaremos también la génesis de la reflexión en el cuadro de la tercera vía de acceso a la fenomenología, que es la llamada vía del *mundo de la vida*, o en otras palabras, aquella donde se realiza una *epojé* intersubjetiva y donde se tematiza la experiencia del otro. Vamos a tratar por tanto de mantener la tensión a la vez que comprendemos el tránsito de una reflexividad vital que surge de la propia subjetividad, y la fermentación de la misma en diferentes formas el mundo de la vida y en las relaciones intersubjetivas.

**Segunda parte. La holgura de la temporalidad y las formas del
presentimiento. Una interpretación fenomenológica**

«Una filosofía auténtica y original no ha sido nunca sino la reflexión surgida de los problemas planteados a un sujeto por su situación vital» (José Gaos)

Capítulo 12. La aparición del problema del yo en sentido fenomenológico

En esta segunda parte del trabajo vamos a ampliar la investigación genética de la reflexión de un modo que exige una mayor interpretación de los textos de Husserl. En algunos casos vamos a referirnos a textos publicados por Husserl, en donde discutiremos algunos de sus puntos de vista. En otros casos vamos a analizar algunos manuscritos que en principio no estaban preparados para una publicación, y que por ser manuscritos en los que Husserl pensaba escribiendo, se prestan a la discusión y a la interpretación. El ámbito de problemas principales que trataremos será el de la temporalidad, la reflexión y el yo. Dicho de otro modo, trataremos la génesis de la reflexión y su relación con la temporalidad y con el yo. Nos referimos con estos temas a cuestiones que Husserl mismo y en reiteradas ocasiones consideró como difíciles y necesitadas de nuevas consideraciones¹²⁸. Estos problemas aparecen desarrollados en sus textos publicados y después volvemos a encontrarlos en sus manuscritos de investigación una y otra vez. En este capítulo vamos a considerar en primer lugar el problema del yo en sentido fenomenológico, asunto que tanto nosotros en nuestra primera parte como Husserl en alguno de sus trabajos puso entre paréntesis.

En la primera parte de este trabajo hemos tratado de ceñirnos, en líneas generales, a la génesis de la reflexión en la dimensión de la pasividad. Al tratar de la intencionalidad de horizonte y del horizonte interno como una dimensión potencial predispuesta a la experiencia trascendental, ha aparecido la cuestión de la actualización de esa dimensión potencial. La reflexión es un acto subjetivo, es un acto del sujeto. En este sentido, es preciso considerar ahora el problema del yo, que hasta ahora ha sido puesto entre paréntesis. Hay que decir no obstante que si hemos podido analizar la vida subjetiva desde este punto de vista es porque Husserl mismo considera esta posibilidad. En los *Análisis sobre las síntesis pasivas* Husserl define estas síntesis como aquellas en las que el yo no participa activamente, como aquellas en las que no hay un yo. En el curso sobre la *Teoría de la reducción fenomenológica* hará alusión en algunas ocasiones a un yo perdido y olvidado de sí, sumergido por sí decir en su actividad intencional.

¹²⁸ Aquí, o bien en nota, o bien en el cuerpo mismo del texto, hay que indicar algunos lugares y pasajes donde se hace referencia a estas dificultades.

Siguiendo estos lineamientos en la primera parte del trabajo hemos estudiado la estructura de la conciencia como si fuese anónima. Hemos analizado principalmente la estructura *cogito – cogitatum*, ampliando el alcance de estos términos hasta llegar a la correlación vida – mundo, pero dejando de lado en todo caso el problema del yo. Ahora diremos, después de haber llevado a cabo el primer tramo de una genética de la reflexión, que es preciso volver a empezar de nuevo, retomando como al principio del trabajo las sugerencias de *Ideas I* para ir más allá y más acá de ellas en un recorrido en zig-zag.¹²⁹

En *Ideas I*, y dentro de la definición preliminar de la *epojé*, se entiende que toda trascendencia ha de quedar puesta entre paréntesis en lo que respecta a la validez que le otorgamos en la actitud natural. Se trata de volver al ámbito de la conciencia pura, y en este caso el yo como sujeto del mundo no puede ser considerado de principio. Husserl no sólo pone entre paréntesis el cuerpo, en tanto que es entendido como un objeto del mundo, sino también el alma, entendida en un sentido psicológico como el substrato de las propiedades psíquicas del sujeto. Es en esta previsión metodológica que Husserl nos reconduce a la región de la conciencia pura, interesado principalmente por las vivencias en su sentido intencional, es decir, en tanto que son vivencias de algo. Ahora bien, este carácter genitivo objetivo de la conciencia sólo puede poner entre paréntesis el problema del genitivo subjetivo, es decir, aquel referido a las vivencias como conciencia *de alguien* y no solo *de algo*. En esta tesitura, y después de haber formulado los lineamientos generales de la *epojé* y de haber esbozado el proceso de las diferentes reducciones fenomenológicas, Husserl llega al problema del yo:

«Se presentan dificultades en un punto límite. El hombre como ser de la naturaleza y como persona en el conglomerado personal, en el de la “sociedad”, es desconectado; igualmente todo ser *animal*. Pero, ¿que pasa con el YO PURO? ¿También el yo fenomenológico con que nos encontramos se ha convertido mediante la reducción fenomenológica en una nada trascendental?» (Hua 3/123, *Ideas I*, 208)

Comenzamos de nuevo desde *Ideas I* nuestro recorrido. Esta vez no lo hacemos desde las dificultades que presenta el problema del tiempo sino el problema del yo. Y como en la primera parte del trabajo, iremos primero hacia detrás para volver en un segundo momento a *Ideas I* y después, de nuevo, más allá. Y es que la pregunta por el

¹²⁹ «Il faut à présent que je parcoure à nouveau les *Idées directrices*..., pour clarifier ce qui sépare encore la théorie des structures de la conscience des considérations constitutives, même si je prends en considération «sur un mode constitutif» tout ce qui est immanent» (Hua 11/345)

yo puro comienza a responderse en las *Investigaciones lógicas*, en donde el yo, en efecto, va a ser considerado por primera vez, pero de un modo muy particular. En este texto¹³⁰, publicado en 1900 y 1901, Husserl está interesado especialmente en interrogar las menciones objetivas ideales y su modo de darse en la conciencia. Su atención está puesta en la relación entre el acto y el objeto. Su consideración sobre el yo va a hacerse como respuesta a la consideración del mismo que se hacía en la psicología descriptiva, especialmente la consideración de Paul Natorp. Lo que está en discusión es la unidad de los actos subjetivos, habitualmente atribuida al yo pero discutida en lo referente a lo que esta atribución subjetiva pueda significar. En este caso, Husserl trata de distanciarse de toda concepción psicologista de la actividad intencional, lo que le lleva a poner entre paréntesis cualquier noción del yo en el sentido de substrato psíquico de las vivencias.

«El yo en el sentido habitual es un objeto empírico; lo es el yo propio como lo es el extraño; y lo es todo yo como cualquier cosa física, una casa o un árbol, etc. La elaboración científica podrá modificar el concepto del yo cuanto quiera; pero si se mantiene apartada de las ficciones, el yo sigue siendo un objeto, una cosa individual, que, como todos los objetos de esta índole, no tiene fenoménicamente otra unidad que la que le es dada por las cualidades fenoménicas reunidas y se funda en el contenido propio de estas. Si distinguimos el cuerpo del yo y el yo empírico, y restringimos el yo psíquico puro a su contenido fenomenológico, el yo puro queda reducido a la unidad de la conciencia, o sea, a la complexión real de las vivencias, complexión que nosotros (esto es, cada uno para su yo) encontramos, por una parte, como existente con evidencia en nosotros mismos y admitimos con fundamento, por la otra parte complementaria» (*Investigaciones lógicas* II, 157-158)

Como se aprecia en este pasaje, el yo es entendido sólo como aquella instancia capaz de dar unidad a las diferentes vivencias, como un polo que las concentra. Este yo no puede ser confundido con el yo con el yo en sentido habitual del término, como un sujeto con determinadas propiedades físicas y psíquicas que lo diferencian de otros sujetos. Husserl va a entender que el yo fenomenológico no es sino la unidad sintética de la conciencia. Ahora bien, aquí no hablamos de una unidad que preexista, por así decir, a sus vivencias, ni de un fundamento metafísico anímico que haya que entender separado del cuerpo. Es por ello que Husserl, si bien trata de evitar caer en el materialismo de una psicología natural en el que el sujeto de piensa como cuerpo y cerebro, evita por otro lado caer en una metafísica del alma, evitando así entrar en debates históricos sobre su existencia o inexistencia.

¹³⁰ HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Revista de Occidente, Madrid, 1967. Las *Investigaciones lógicas* constan de dos partes: los *Prolegómenos a la lógica pura*, divididos en once capítulos, y las seis *Investigaciones lógicas* propiamente dichas.

«El yo, fenomenológicamente reducido, no es, por ende, nada peculiar que flote sobre las múltiples vivencias; es simplemente idéntico a la unidad sintética propia de estas. En la naturaleza de los contenidos y en las leyes a que están sometidos, se basan ciertas formas de enlace. Estas corren en múltiple modo de un contenido a otro, de una complejión de contenidos a otra, hasta que finalmente se constituye una totalidad unitaria de contenidos, que no es otra cosa que el mismo yo fenomenológicamente reducido. Los contenidos de la conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes» (*Investigaciones lógicas II*, 158)

Para Husserl entonces es la propia actividad sintética la que genera su propia unidad. Si en este caso conviene hablar de un *yo* para el polo que concentra las múltiples vivencias en una unidad, habrá que diferenciarlo absolutamente de una idea personal del *yo*, pero también un principio metafísico que preexista y subsista a las vivencias. El *yo*, en este sentido, sería anónimo, un vértice constante en la corriente de las vivencias. La síntesis de las vivencias no sería fruto de una actividad, sino de un rendimiento pasivo.¹³¹

Cuando Husserl retoma el problema y plantea de nuevo la pregunta por la posición del yo tras la *epojé* trascendental, tiene ante sí un recorrido de más de diez años en los que sus análisis lo han llevado a diferentes consideraciones sobre este problema. En términos generales podemos decir que la posición de *Ideas I* es contraria a la defendida en las *Investigaciones lógicas*. En efecto en la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*, preparada justo en el tiempo en el que Husserl preparaba *Ideas I*, Husserl expresará en algunas notas a la edición su desacuerdo con la posición allí defendida sobre el yo. Sin embargo, desde otro punto de vista puede decirse que la antítesis entre la posición de 1901 y la de 1913 no es tan tajante: las *Investigaciones* ya adelantaban elementos nucleares que se mantendrían en *Ideas*. Por otro lado, *Ideas* no renunciaba por entero a la herencia de las *Investigaciones*. Aun es más importante decir que la versión de *Ideas I*, como en tantos otros casos, no es ni mucho menos la definitiva sobre el tema para Husserl.

Es importante referir particularmente a una sospecha sobre el aparente carácter anónimo del yo. Diremos que en las *Investigaciones lógicas* Husserl ya duda de este carácter puramente anónimo, al tiempo que a partir de *Ideas*, aún asumiendo una función activa del yo, no dejará de reconocerse un fondo anónimo en la subjetividad.

¹³¹ Sebbah, 2001; 163

Como hemos visto, en los análisis sobre la pasividad se estudian aquellas síntesis en las cuales no hay una participación del yo; síntesis que Husserl califica como *sin yo* (*Ichlos*), lo que nos recuerda precisamente a las *Investigaciones lógicas*.

«Si consideramos el *cogito ergo sum* o el simple *sum* como una evidencia, que puede sostener su validez frente a todas las dudas, es notorio que el yo empírico no puede pasar aquí por yo. Mas como por otra parte hemos de confesar que la evidencia de la proposición *yo soy* no puede estar pendiente de que se conozcan y admitan los conceptos filosóficos del yo, conceptos siempre discutibles, resulta que lo mejor que podemos decir es que, en el juicio *yo soy*, la evidencia pende de cierto núcleo que hay en la representación empírica del yo y que no está definido con rigor conceptual. Si preguntamos ahora qué sea lo que puede entrar en *este núcleo conceptualmente impreciso y por ende inefable*, que sea lo que constituya en cada caso, con seguridad evidente, lo dado en el yo empírico, lo inmediato será acudir a los juicios de la percepción interna (=adecuada)» (*Investigaciones lógicas II*, 161. La cursiva es mía)

Husserl no llega a reducir la conciencia, en las *Investigaciones lógicas*, a una síntesis anónima que rija la complejión de las vivencias. La intencionalidad no deja de remitir a un carácter genitivo subjetivo que pone en cuestión tanto la experiencia de un polo subjetivo de la vivencia como su expresión en conceptos fenomenológicamente depurados. Husserl está anticipando aquí la idea de una *subjetividad trascendental*, considerando todavía inefable el polo noético de la misma. En las *Investigaciones lógicas* no obstante no se pone el problema de la autoconciencia de esa suerte de »x« que caería del lado subjetivo y no del lado objetivo de la vivencia. El yo en sentido habitual es un habitante del mundo, y como tal es un objeto posible de la vivencia intencional. El yo en sentido fenomenológico refiere sencillamente a la unidad de la vivencia. Incluso el concepto de yo es inapropiado. Propiamente hablamos de un centro sintético, inefable, aquel que luego será repensado al pensar la forma del flujo en las *Lecciones* de 1905.

En las *Investigaciones lógicas* Husserl se opone a Natorp en la consideración kantiana de un yo que deba acompañar las representaciones, pero en las definiciones que da del concepto de vivencia podemos ver ya adelantada una perspectiva que aparecerá años más tarde:

«No solo es evidente el *yo soy*, sino incontables juicios de la forma *yo percibo esto o aquello*, siempre que en ellos yo no suponga meramente, sino que esté seguro, con evidencia, de que lo percibido está dado tal como es mentado, siempre que yo aprehenda la cosa misma como es; por ejemplo, este placer que me llena, este fenómeno de la fantasía que flota ante mí, etc. Todos estos juicios comparten el destino del juicio *yo soy*; no son plenamente aprehensibles ni expresables de un modo conceptual; son solo evidentes en su intención viva, no comunicable adecuadamente por palabras» (*Investigaciones lógicas II*, 161)

Aunque Husserl aquí no ha elaborado todavía el método de la reducción, se está preguntando ya aquí por la diferencia entre el *yo* en tanto vivido en la conciencia, y el *yo* en tanto centro regulador de la corriente de vivencias. Si aquí no tiene una solución clara puede determinar sin embargo, como lo hará después en *Ideas I*¹³², que la vacilación en torno al concepto preciso de *yo* no daña el análisis de las vivencias en términos de *acto* y *objeto* intencional¹³³. En las *Investigaciones lógicas*, y dada la cautela con la que procede para que el *yo* no sea tomado ni como sujeto natural ni como sujeto metafísico —es decir, evitando la diferencia entre *res cogitans* y *extensa* e identificando al *yo* como *res* en uno u otro sentido—, la unidad a la que Husserl alude, y que no requiere de ninguna actividad ulterior ni de ninguna instancia superior al curso mismo de las vivencias¹³⁴, será descrita simplemente en los términos de un principio sintético inmanente. Con ello anticipa algunos análisis ya estudiados, al bascular el problema de esta unidad de la conciencia en los análisis del tiempo.

«Este papel es el que representa principalmente la forma de exposición del tiempo, que pertenece de modo inmanente al curso de la conciencia, en cuanto unidad en el tiempo (o sea, no el tiempo del mundo real, sino el tiempo que aparece con el curso mismo de la conciencia, el tiempo en que este curso fluye). Cada instante de este tiempo se manifiesta en una gradación continua de «sensaciones temporales», por decirlo así; cada fase actual del curso de la conciencia —en cuanto se manifiesta en ella todo un horizonte temporal de dicho curso— posee una forma, que abraza todo su contenido y permanece idéntica continuamente, mientras su contenido cambia sin cesar» (*Investigaciones lógicas* II, 162-163)

Como sabemos, tampoco en *Ideas I* Husserl llega a definir de modo definitivo el problema que aquí se plantea. Nosotros hemos de decir que si bien el problema del

¹³² aquí se podría poner una de esas notas que dicen *Infra*, indicando donde se vuelve a hacer alusión a esta cosa en el contexto de *Ideas*

¹³³ En la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* Husserl incluirá la siguiente nota: «Hacemos notar expresamente que la posición aquí defendida en la cuestión del *yo* puro —posición que ya no apruebo, como queda dicho— resulta de poca o ninguna importancia para las investigaciones de este tomo. Por importante que esta cuestión sea, incluso como cuestión fenomenológica pura, hay esferas sumamente amplias de problemas fenomenológicos que conciernen con cierta generalidad al contenido real de las vivencias intencionales; y esas esferas pueden ser sometidas a una investigación sistemática, sin necesidad de tomar en general posición frente a la cuestión del *yo*. Las presentes investigaciones se refieren exclusivamente a estas esferas. Si no he borrado pura y simplemente las consideraciones anteriores, ha sido en atención a la polémica que sostiene con ellas una obra tan importante como el tomo I, recién aparecido, de la segunda redacción de la *Einleitung in die Psychologie*, de Natorp» (Hua 19/??, p. 167). Husserl estaría entendiendo que en una vivencia purificada el carácter de acto y su contenido intencional se bastarían a sí mismos. De hecho, incluso en una reflexión natural podemos notar que en muchos actos no apuntan al *yo*. Sumidos en la lectura, por ejemplo, el mundo que se desarrolla ante la mirada lectora inunda toda referencia, aunque desde otro plano sea evidente que soy *yo* y no otro quien está leyendo.

¹³⁴ Averchi, 2012; 146

tiempo no es saldado en *Ideas I*, tampoco lo será el problema asociado del *yo* en sentido fenomenológico. Lo importante ahora es atender, como hemos visto a propósito del tiempo, a los desarrollos intermedios entre estas dos obras, para entender mejor el cambio de posición que se da de una a otra. En las *Investigaciones lógicas*, como hemos visto, el *yo* es entendido en un sentido muy alejado del sentido mundano, hasta el punto de cuestionar Husserl la pertinencia del concepto. Teniendo presente una diferencia de sus consideraciones fenomenológicas con aquellas de la psicología, Husserl rechaza toda contaminación de sus análisis, principalmente centrados en el concepto de *vivencia*, con aquellos que inmiscuyen una idea natural de sujeto¹³⁵. No por ello deja de anticipar algunas ideas que recuperaremos en el primero y también en el segundo libro de las *Ideas*. Habría que añadir que estas consecuencias no son sólo efecto y consecuencia del rigor metódico o la cautela a la hora de delimitar la nueva disciplina. En actitud fenomenológica, Husserl reconoce no tener acceso intuitivo a ningún «yo primitivo, centro necesario de referencia» (*Investigaciones lógicas II*, 165). Atendiendo a las vivencia y a lo dado en ellas puede ser eliminada toda referencia al sujeto E.H.. En *Ideas I* esta idea se repetirá, en el §64, bajo la fórmula de la *autodesconexión del fenomenólogo*.

El problema del *yo* no parece entonces como un problema central en las *Investigaciones lógicas*. En cambio, en la medida en que Husserl comienza a considerar el problema del tiempo, en las *Lecciones* de 1905, irá poco a poco dando una mayor importancia a este problema irresuelto¹³⁶. Particularmente en sus cursos e investigaciones de finales de la década habrá una mayor presencia del problema. No es sólo el problema de la temporalidad, y del mantenimiento de la experiencia subjetiva más allá de la aparición de objetos particulares, lo que fuerza a Husserl a pensar en el principio de unificación. También el problema de la intersubjetividad y de la experiencia de otras corrientes de conciencia diferentes a la propia pone el problema de la individuación de la vida subjetiva. En ambos casos es muy importante el intento de pensar la conciencia más allá de sus actos y objetos particulares. Esta tendencia de Husserl se aprecia ya en los años anteriores a la publicación de *Ideas I*, aunque para la edición de este texto no hayan encontrado todavía una expresión definitiva. Lo que se

¹³⁵ Marbach, 1974; 33-38 [mirar esto y ver si se puede citar o hacer un comentario]

¹³⁶ «En mi vieja teoría de la conciencia interna del tiempo he tratado la intencionalidad aquí expuesta precisamente como intencionalidad, orientada previamente en cuanto protención y modificándose en cuanto retención, pero conservando una unidad. Sin embargo, no me he referido al yo, no la he caracterizado como intencionalidad yoica... Más tarde he introducido esta última como fundada en una intencionalidad sin yo ('pasividad')» (Hua 15/594-595, citado de Walton, 1993; 72)

muestra en estos años, en palabras de Jean-François Lavigne, es el paso de una fenomenología entendida como una *teoría del conocimiento* a una fenomenología entendida como una *teoría de la conciencia*.¹³⁷

En este paso que instituye la fenomenología como *teoría de la conciencia* el problema del yo se aparece como un problema que debe ser resuelto con una mayor claridad. En 1906 Husserl todavía mantiene una cierta ambigüedad con respecto al anonimato de la conciencia pura. En las lecciones conocidas como *La idea de la fenomenología* no tenemos una noticia clara sobre el problema. Pero en los manuscritos de la época aparece reflejado el problema de la intersubjetividad y consecuentemente el problema del sujeto. En efecto en 1907 comienza a aparecer el problema del yo en los manuscritos de Husserl, mientras que en sus cursos mantiene todavía la posición de una conciencia absoluta considerada como un flujo anónimo. Es el caso del curso conocido como *Ding und Raum (Cosa y espacio)* donde Husserl afirma que la conciencia es un ser absoluto y que tomada en sí misma no es la conciencia de nadie (*niemandes*)¹³⁸. En los manuscritos de la época en cambio Husserl comienza a pensar precisamente en la vivencia interna de los actos en la medida en que, tras la reducción fenomenológica es difícil negar que hay alguien que vive y experimenta, por ejemplo, nostalgia ante un recuerdo pasado o alegría ante un encuentro inminente. Lo que comienza a pensarse es que el polo que concentra las vivencias es un polo afectivo, y un polo que se siente en la intencionalidad que se vuelve al mundo. Hay un componente emocional que subjetiva las vivencias y las individualiza.

La gran pregunta, que Husserl reconoce haber eludido hasta el momento, tiene que ver con el modo de percepción de un posible yo en un sentido fenomenológico en el que ya haya una identificación clara de una corriente propia a través de un acto particular. Lo que preocupa a Husserl es la diferencia entre una corriente que percibe, que vive en sus actos, y la posibilidad de que ésta sea percibida, o sea percibido en su interior algo así como un yo. La diferencia entre un plano constituyente que nunca puede ser objeto y un plano de percepción inmanente que se algún modo comienza a objetivar es aquí el gran problema para Husserl. Husserl no quiere dar a entender que la conciencia puede ser objetivada, o no de un modo que permita que ésta caiga totalmente del lado del objeto. En la medida en que Husserl quiere diferenciar el reino de la conciencia y su condición constituyente del reino de los objetos constituidos, trata de

¹³⁷ Lavigne, 2005; 620-621

¹³⁸ Hua 16/41; cf. Marbach, 1974; 42; Lavigne, 2005, 653-654

salvar en todo momento el carácter absoluto de aquella¹³⁹. El problema se pone cuando tratamos de decir algo, de percibir, de conocer esta dimensión constituyente y su estructura intencional. Como veremos luego, el problema consiste definir un tipo de *percepción* que no se corresponde a la de los objetos del mundo. La *percepción* de la corriente de vivencias, y eventualmente de un *yo* que de algún modo *vive* (en) las vivencias.¹⁴⁰ Dicho de otro modo, Husserl trata de definir y diferenciar aquí diferentes niveles de fenomenalización, donde la fenomenalización del tiempo inmanente o del *yo* no pueden caer del lado del objeto. Si la conciencia pura está claramente del lado de lo constituyente y los objetos del lado de lo constituido, el *yo*, a estas alturas, parece venir poco a poco ocupar un lugar intermedio en el margen de las dos direcciones. El *yo* es claramente objeto del mundo en la medida en que lo asociamos al cuerpo. Pero este modo de proceder parece vaciar la conciencia de un principio de diferenciación con respecto a otras.

Con estos análisis Husserl comienza a destensar la segunda de sus condiciones metódicas, que era la de no proponer un *yo fenomenológico* que pudiera ser entendido como una instancia metafísica, como un *res cogitans* que fuese de algún modo anterior e independientemente del *cogito*, es decir, de las vivencias. Como hemos dicho, Husserl no quiere caer ni del lado del psicologismo ni del lado de una metafísica del alma. Estos reparos, como veremos, seguirán presentes en *Ideas I*. Aunque Husserl reconoce haber modificado su posición, mantiene una extrema cautela a la hora de proponer un *yo* que no viole los márgenes del paréntesis reductivo y que se atenga al *principio de los principios*. Las tentativas de una nueva comprensión de la subjetividad podemos encontrarlas en unas lecciones muy próximas a la publicación de *Ideas I* y conocidas como *Lecciones sobre el concepto natural del mundo* (1910-1911)¹⁴¹. Aquí Husserl, anticipando claramente los análisis que tienden a superar el punto de vista cartesiano partiendo del mundo dado, trata de llevar a cabo una reflexión sobre la subjetividad

¹³⁹ «Es gibt eine *letzte Wissenschaft vom Bewußtseins* und von der im Bewußtsein sich konstituierenden Objektivität jeder Akt. Und nicht minder gewiß ist, daß Bewußtsein hierbei nicht in dem Sinn Gegenstand ist wie Dinge, Seelen, Welt: nicht „Objekt“» (Hua 24/419)

¹⁴⁰ «Ich ist kein Inhalt, nichts innerlich Wahrnehmbares, dann wäre es ja etwas Gehabtes vom Ich. Aber finde ich mich nicht, und finde ich mich nicht in der subjektiven Zeit? Bin ich also nicht Wahrnehmbares?» (Hua 24/421). Se aprecia aquí el problema de esta percepción inmanente, que además de dirigirse al problema del *yo* retoma el problema del tiempo. Husserl, como hemos visto en otros manuscritos, propone más problemas y preguntas que soluciones. Veremos que estas preguntas, de 1907, son el embrión de los desarrollos de *Ideas I* y sobre todo de *Ideas II*, donde no obstante el problema no será resuelto del todo.

¹⁴¹ El texto publicado lleva por título *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der phänomenologie. Wintersemester 1910-11* y está recogido en el vol. XIII de *Husserliana*, en el primero de los tres tomos dedicados al problema de la intersubjetividad.

desde el punto de vista de la disposición natural, para llegar delinear en un segundo momento la vía que conduzca a la disposición fenomenológica, y especialmente al problema constitutivo.¹⁴²

Husserl lleva a cabo aquí principalmente una reflexión natural en la que encontramos algunos de los motivos que dan pie a las reflexiones fenomenológicas sobre el yo. Especialmente la cuestión del *cuero propio* y de la experiencia del otro. Husserl parece estar preguntándose cómo dar cuenta del *cuero propio* y de la *experiencia de la empatía* en actitud trascendental.

Teniendo en cuenta una primera reflexión natural que puede ir purificándose y perfeccionándose en el sentido de una psicología, Husserl verá necesario realizar una crítica de esta experiencia para ver de qué modo se transforman estas evidencias de la actitud natural. El primer paso se vuelve sobre la tesis natural del mundo, como ya hemos visto. Husserl por un lado utiliza el ejemplo de la psicología en la medida en que quiere superarlo, entendiendo que la fenomenología no es una ciencia particular y que no se dirige a la subjetividad como a un dominio cerrado de objetos y relaciones empíricas. Por el otro lado la psicología le sirve de medio y de puente para anticipar algunos análisis que no pueden sino guardar un cierto parentesco con los resultados de la reflexión natural. En esta tesitura aparece especialmente relevante y espinosa la cuestión que nos ocupa:

«Nell'atteggiamento naturale l'io viene esperito come membro della natura, comme oggetto all'interno dell'esistenza spazio-temporale, e viene esperito, conformemente a una legalità empirica, tramite il suo legame col *corpo vivo* cosale. L'io ha vissuti; i vissuti, però, vengono esperiti come qualcosa che est in relazione con il corpo vivo, secondo un certo ordine gerarchico, che deve senza dubbio essere descritto più accuratamente. Innanzitutto vi sono i vissuti sensibili. Così, le percezioni delle cose (incluso il corpo vivo) con le loro componenti sensoriali, sensazioni cromatiche, sonore etc., hanno una certa peculiare relazione con quella cosa che si manifesta che è il proprio corpo vivo. Lo stesso vale per le sensazioni specifiche del corpo vivo, che appartengono al movimento degli occhi, al movimento della mano etc. E che vengono localizzate dentro il corpo vivo e nelle sue parti» (Hua 13/141-142, pp. 31-32 ed. it)

Hemos visto en la primera parte del trabajo que la progresión de los análisis llevaban progresivamente a una mayor concreción de la vida subjetiva. Con todo, no había sido necesario traer a la esfera de la subjetividad trascendental al yo, especialmente entendido como *yo corporal*. Podemos preguntar ahora si es posible dar una mayor concreción a esta subjetividad, o si esta superación implica violar los límites

¹⁴² Costa, 2008; XI

de la subjetividad trascendental. De este modo se plantea el sentido fenomenológico del cuerpo, no como un ente espacial —como *res extensa*— sino como una dimensión *eidética* de toda aprehensión objetiva. Con la aparición de este problema aparece también la cuestión del *yo* y su sentido fenomenológico. Es claro que el cuerpo es vivido, pero hay que determinar en que medida la fuente de la vivencia implica algo así como una corporalidad. De igual modo, asociado a mi cuerpo vivo un *yo* en el mundo, que enuncio en primera persona del singular y diferencio de otros cuerpos y sujetos, a los que refiero en segunda o tercera persona. De este *yo*, vivido en el mundo, hay que deslindar aquel otro *yo*, que sigue siendo aquel que soy, pero que está implicado en la dimensión constituyente, y no en la constituida.

Así, con el establecimiento de la metodología de la reflexión, se pone el problema de saber en qué medida la dimensión corporal puede ponerse en suspenso:

«Non è allora vero che i vissuti sono vissuti di un uomo che ha vissuti, quindi che i vissuti hanno una relazione col corpo vivo, un inquadramento nella natura? Posso modificare qualcosa di tutto ciò? Le cose stanno appunto così, questo è certo. Ma possiamo tuttavia considerare in sé e per sé i vissuti, senza considerarli nella loro relazione empirica. Possiamo porre fuori circuito ogni posizione naturale (posizione di esistenza naturale) nel senso che intraprendiamo delle considerazioni scientifiche nelle quali, semplicemente, non facciamo uso di alcuna posizione di natura e che, quindi, conservano la loro validità indipendentemente dal fatto che vi sia o meno una natura, un mondo corporeo-spirituale in generale» (Hua 13/144, p. 34. ed. it.)

Como hemos intentado poner en situación, la aparición de la reducción fenomenológica obliga a Husserl a redefinir el problema del cuerpo y el problema del *yo*. Frente a una presunta objeción de aquel que reflexiona de modo natural, Husserl parece más bien estar discutiendo consigo mismo en un esfuerzo por clarificar las cuestiones que en este tiempo comenzaban a ser apremiantes¹⁴³. En estas circunstancias, lo que se considera es el concepto mismo de intuición, bajo o tras la reducción. Es el sentido fenomenológico de la mirada, del *ver*, lo que está en juego. La diferencia entre la percepción de un objeto cualquiera y del *yo* que se dirige al objeto es evidente. Aunque lo que está dado como tal es el objeto, el *cómo* de su darse aparece implicado en una percepción que remite a elementos puramente fenomenológicos. Uno de ellos es el *yo* o la remisión genitiva de la vivencia a un polo subjetivo. La intencionalidad, en el

¹⁴³ Como ejemplo de esta confrontación simulada, el siguiente pasaje, en que el que Husserl cuestiona su propia posición: «Se potrebbe chiedere: a che cosa mira questa particolare volontà di cancellare l'appercezione empirica, dato che essa, tuttavia, esiste e continua sempre ad esistere? Se dirigo lo sguardo sul sentimento, se compio una riflessione in senso lockiano, allora il sentimento esiste come *mio* sentimento, come il piacere che *io* sento, come il dolore che *mi* fa male» (Hua 13/147, p. 36 ed. it.)

sentido habitual del término, no se dirige a ese supuesto *yo fenomenológico*. Cuando se dice que la conciencia es *conciencia de algo* se hace referencia a una correlación intencional inconmensurable con la idea de la conciencia como *conciencia de un yo*. Desde este punto de vista surge la pregunta: ¿Qué correlación inmanente se da entonces entre la corriente de conciencia y el *yo*? Para responder a esta cuestión Husserl vuelve a expresar su cautela con respecto a una posible asunción del yo personal e histórico en el ámbito de la dimensión reducida fenomenológicamente. Teniendo a la vista el proceder del método reductivo, Husserl afirma:

«Non deve soltanto restare fuori gioco ogni posizione della natura con le cose nello spazio e nel tempo, tra cui anche la posizione del proprio corpo vivo e la relazione psicofisica che i vissuti intrattengono con esso, bensì anche la posizione dell'io empirico, concepito come una persona legata al corpo vivo. E questo vale non solo per ogni io empirico estraneo, bensì anche per il proprio io empirico» (Hua 13/149, p. 38 ed. it)

Como se aprecia, Husserl se mantiene todavía en una definición negativa con respecto al problema del yo. Lo que interesa antes de nada es determinar que no es el yo o que no puede ser asumido como yo en la nueva actitud. Pero, en un segundo momento, y teniendo a la vista la vivencia pura, se hace preciso comprender la remisión genitiva, en un sentido subjetivo, de la correlación *cogito – cogitatio*. Husserl parece asumir aquí una objeción que él mismo se pone, cuando afirma que «L'obiezione può dunque significare solo che, di contro all'io empirico, è necessario ammettere anche un *io puro*, in quanto io inseparabile dalle *cogitationes*» (Hua 13/155, p. 44 ed. it.). Llegamos aquí a un momento clave en el que parece necesario ofrecer una vía para solucionar el problema. Pero hay que recordar que lo que ahora comentamos es un curso universitario, en donde Husserl no puede permitirse un *excursus* para tratar de aclarar la cuestión. Es por ello que, ante la pregunta por la remisión genitiva de la correlación *cogito - cogitatio* a un *ego*, Husserl provisionalmente: «Su ciò non è necessario prendere adesso una decisione. Dobbiamo solo dire che la ricerca fenomenologica può e deve parlare di tutto ciò che essa trova nel suo atteggiamento» (*ib.*).

El problema pasa precisamente por describir el modo en el que el yo puede ser intuido tras la reducción fenomenológica. Tenemos, después de la puesta en suspenso del mundo de la actitud natural, un mundo como fenómeno de sentido. El mundo sigue siendo el mismo, los objetos aparecen igualmente y son dados en carne y hueso, de modo original. El árbol se encuentra ante mí. Es ahora un árbol percibido, o un árbol que recuerdo. O un árbol de la fantasía que aparece en un mundo presentificado, en un

mundo «como si». No forma parte de mi consideración que el árbol como exista o no exista: interesa saber que en cualquiera de estas formas el árbol aparece, y aparece como el mismo aun en modos diferentes de dación. Puedo estudiar la mención que lo toma como objeto, la tendencia al cumplimiento de esta mención, los diferentes escorzos en los que aparece como uno y el mismo árbol, etc. En todo caso tengo un árbol que aparece ante mí. Ahora bien, cuando digo que el árbol, en la disposición fenomenológica, aparece *ante mí*, ¿qué significa aquí esta remisión subjetiva? ¿Cómo ha de entenderse aquí este *mí* y cómo aparece o de qué modo se me da?

En todo caso hablo de un mismo árbol que es dado ahora en la percepción y luego en el recuerdo. En todo caso, por otro lado, el hecho de que reconozca ese árbol como el mismo remite también a una identidad de la experiencia que ahora asume el modo del recuerdo y antes asumió el modo de la percepción. No hay duda de que también hay una identidad para el polo subjetivo de las vivencias, pero este no puede ser dado por el mismo tipo de intencionalidad que da los objetos del mundo. Husserl comienza a ser apremiado por el problema en la medida en que el examen de los actos concretos y de lo que en ellos se da remite al encadenamiento con otros actos y a la unidad de la corriente de conciencia. Lo que en un momento había denominado conciencia absoluta o subjetividad absoluta comienza a poner un nuevo problema a su unidad, que no puede provenir de una actividad sintética puramente anónima. Este problema se revela particularmente agudo desde el momento en que el paso de un análisis particular de los actos al de la corriente de vivencias da paso también a la consideración de otras corrientes de conciencia. Dicho de otro modo, el problema revela su condición dramática cuando Husserl tiene que explicar la posibilidad de constitución de un mismo mundo, de un mundo común para diferentes sujetos. Si bien el carácter sintético sirve para comprender la unidad de una corriente de vivencias, no sirve en cambio para diferenciar una corriente de otra.

«Due esperienze, che in generale si combinano nell'unità di una coscienza che li abbraccia sinteticamente, si combinano [...] nell'unità di un'esperienza, e all'unità di un'esperienza appartiene de nuovo un'unità temporale di ciò che viene esperito. Questo vale ora in quanto inerente all'essenza dell'esperienza in generale, e vale in particolare per l'esperienza fenomenologica. *Conseguentemente, è con ciò trovato il principio, e l'unico principio decisivo, che costruisce l'unità delle correnti di coscienza.* In altri termini, è questo il principio che decide se più *cogitationes* appartengono all'unità di un io fenomenologico e che, per così dire, esibisce in base a che cosa debba essere riconosciuto che più *cogitationes*, che comunque sono date nell'esperienza fenomenologica, devono appartenere a un'unica corrente di coscienza. E questo principio, d'altra parte, fonda la convinzione che deve esistere *una* corrente sempre che

queste *cogitationes* in generale esistano, che le esperienze che le offrono siano di fatto valide» (Hua 13/186, p. 73 ed. it)

Tenemos entonces la indicación de un principio de unidad para cada corriente de conciencia. Pero esta unidad se destaca en la medida en que tenemos en cuenta vivencias que pertenecen a una distinta corriente. Dicho de otro modo, la idea de una corriente unitaria de conciencia, unificada sintéticamente, ayuda a comprender la posibilidad de otras corrientes que no vienen confundidas entre sí, teniendo cada una, por así decir, un centro de gravedad que funciona de un modo análogo para todas como principio de individuación y diferenciación. Podemos concluir con ello que, paradójicamente, la necesidad de asumir un *yo* en sentido fenomenológico surge del problema del solipsismo. La figura del *yo* no surge en modo alguno para defender una suerte de *egoísmo trascendental*, sino precisamente para poder comprender la experiencia del otro *como otro* y sin embargo en el *mismo mundo* compartido.

Capítulo 13. La teoría del *yo puro*. Sobre el carácter genitivo de las vivencias

En la primera edición de las *Investigaciones lógicas*, y después de resumir los argumentos de Paul Natorp en torno a la necesidad de admitir un yo como centro subjetivo de referencia, Husserl confiesa por su parte que no logra «encontrar de ninguna manera ese yo primitivo». En la segunda edición añadirá una nota en la que dice: «Después ha aprendido a encontrarlo; he aprendido a no dejarme extraviar, en la pura aprehensión de lo dado, por el temor a las degeneraciones de la metafísica» (*Investigaciones lógicas II*, 165). Entre una y otra edición median más de diez años en los que Husserl ha ido elaborado el método de la *ἐποχή* fenomenológica, consistente en desactivar las tesis dóxicas de la actitud natural y en consecuencia poniendo el mundo en un estado de suspensión. Este método exigirá una revisión de todos los temas de la fenomenología, incluyendo el problema del yo. Desde este punto de vista Husserl colocará al sujeto empírico del lado del mundo que se pone entre paréntesis y con ello comenzará a deslindar un concepto de particular de yo vinculado a la unidad de la corriente de vivencias. En las lecciones de 1910-11 sobre el *concepto natural del mundo* tendremos un primer esbozo del que después será llamado el *yo puro*.

«Se prendo dunque le mosse da una qualunque delle mie esperienze psicologiche, interne o esterne, e compio a loro riguardo la riduzione fenomenologica, allora i dati fenomenologici che ne risultano, con tutte le loro connessioni, appartengono integralmente a un'unica corrente di coscienza, a un unico io fenomenologico» (Hua 13/187, p. 73 ed. it.)

El cambio de posición con respecto al yo en el paso de las *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* es reconocido explícitamente por Husserl, como hemos visto. En otra nota de la segunda edición de *Investigaciones lógicas* nos reenviará directamente a *Ideas I* para apreciar la novedad de su nueva posición. Haciendo alusión explícita al problema del «yo puro», Husserl nos reenvía al parágrafo §57 de *Ideas*, en donde el problema del yo reaparece, para los lectores de la época, después de trece años. Husserl ha desarrollado ya el programa de la *ἐποχή* y se pregunta, tras la desconexión del sujeto como animal natural y como hombre social, por el destino del yo tras la reducción.

Hasta ahora la conciencia purificada había sido considerada como una conciencia anónima, en donde el problema del yo podría ponerse entre paréntesis.

Husserl entendía que los análisis fenomenológicos podían ser reducidos a un análisis de dos instancias envueltas la una en la otra a partir del concepto fundamental de intencionalidad: *noesis* y *noema*, o también *cogito* – *cogitatum*, en un lenguaje más próximo a Descartes. Teniendo a la vista una vivencia purificada de prejuicios naturalistas, encontraremos en su estructura una correlación entre un acto y un objeto al que éste se dirige. El objeto, por su parte, es dado sobre un fondo co-intencionado sobre el que en todo momento puedo dirigir la mirada. Al acto, por su parte, corresponde una forma temporal precisa a partir de una estructura típica que se resume en la tríada *protención-impresión-retención*.

Lo primero que reconoce Husserl es que el *yo*, en sentido fenomenológico, no puede formar parte de una vivencia como su objeto o como algo que aparezca ante ella. El *yo* en este sentido no es algo que se dé como se da un objeto del mundo: no puede ser enfrentado.

«Está claro de antemano, al menos, que después de haber llevado a cabo esta reducción no tropezaremos en ninguna parte del río de múltiples vivencias que queda como residuo trascendental con el *yo* puro como una vivencia entre otras vivencias, ni tampoco como un fragmento propiamente tal de una vivencia, que surja y desaparezca de nuevo con la vivencia cuyo fragmento sería. El *yo* parece estar ahí constantemente incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente persistente, la de una “idea fija”. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su “mirada” de dirige “a través” de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de la mirada es cambiante con cada *cogito*, brota de nuevo con el nuevo y desaparece con él. Pero el *yo* es algo idéntico. Al menos, considerada por principio, cada *cogitatio* PUEDE cambiar, ir y venir, aunque puede dudarse si toda *cogitatio* es algo NECESARIAMENTE fugaz y no meramente algo FÁCTICAMENTE fugaz, como encontramos que es. Pero frente a esto parece ser el *yo* puro algo NECESARIO por principio, y en cuanto es algo absolutamente idéntico en medio de todo cambio real y posible de las vivencias, no puede pasar EN NINGÚN SENTIDO POR UN FRAGMENTO O MOMENTO INGREDIENTE de las mismas» (Hua 3/123, *Ideas I*, 208)

Husserl está determinado a no dejar que se confunda el *yo* con un objeto que pudiese aparecer en una vivencia, pero, por otro lado, ha de esclarecer el modo de su captación para que su posición no sea la de un principio heredado de idealismos de corte metafísico¹⁴⁴. El *yo* no es pues un objeto de la vivencia. Más bien es una remisión de la vivencia cuyo mayor problema es deslindar su modo de aparece o su modo de darse al interior de la misma. La referencia a la posición de Kant es asumida por Husserl como un interrogante. Si Kant afirmaba que «*el ‘yo pienso’ tiene que poder acompañar todas*

¹⁴⁴ Taguchi, 2006; 61-69

mis representaciones»¹⁴⁵, Husserl dirá por su parte, como se lee más arriba, que el yo puro *parece ser algo necesario por principio*. En ambos casos encontramos un reconocimiento implícito de la dificultad de interpretar esta necesidad de principio. Husserl utiliza el término *parecer (scheint)*, que no remite al modo de aparición de los objetos. En este sentido el yo no es un *fenómeno* en el sentido de la fenomenología y no responde, en un sentido estrecho, al principio de los principios. La solución, como hemos avanzado, pasa por buscar un lugar intermedio entre la asunción del yo en sentido mundano y la asunción del yo como un principio metafísico. La respuesta de Husserl, en este sentido, no puede sino resultar llamativa:

«Si nos queda como residuo de la desconexión fenomenológica del mundo y de la subjetividad empírica inherente a éste, un yo puro (y entonces un yo por principio distinto para cada corriente de vivencias), entonces se nos ofrece con él una trascendencia *SUI GENERIS* —no constituida—, una TRASCENDENCIA EN LA INMANENCIA. Dado el papel inmediatamente esencial que desempeña esta trascendencia en toda *cogitatio*, no podremos someterla a una desconexión, aunque para muchas investigaciones las cuestiones del yo puro pueden quedar *in suspenso*» (Hua 3/124, *Ideas I*, 209)

Como se aprecia en este pasaje, al no comprender el yo como parte integrante de una vivencia, al no ser un contenido de los llamados ingredientes (*reell*), Husserl ha de asumirlo como una cierta trascendencia con respecto a las vivencias, las cuales, en primer lugar, transcurren en el tiempo alejándose progresivamente en cada nuevo ahora. Esta trascendencia del yo es sin embargo de un modo muy particular, pues nunca se encuentra en el mundo sino que pertenece al tenor de la esfera inmanente (una *trascendencia en la inmanencia*). Husserl asume con ello la remisión de toda *cogitatio* a un *ego*, pero no aclara todavía el tipo de experiencia que conviene al yo en este nuevo sentido. De momento su definición parecer ser más bien la de una evidencia imposible de pasar por un tipo de intuición concreta (el yo *parece ser necesario por principio*). Es importante notar además que al igual que en las *Investigaciones lógicas* Husserl ve posible proseguir los análisis fenomenológicos sin atención a este problema, en tanto que lo que interesa es la correlación *cogito – cogitatum*.

Husserl utilizará principalmente el concepto de *yo puro* para hacer referencia a esta particular trascendencia en la inmanencia. Si bien, como Husserl mismo reconoce, toda trascendencia ha de ser desconectada, incluyendo la de Dios, la del *yo puro* no puede serlo en el mismo sentido. Puede ser puesta entre paréntesis, pero en un sentido

¹⁴⁵ Kant, 2007; 202

diferente, solo provisionalmente. Tendremos entonces que el *yo*, sin ser un ingrediente de la vivencia, sí es una remisión necesaria de la misma¹⁴⁶. En la medida en que es considerado como una trascendencia, el *yo* puede ser puesto entre paréntesis, desconectado. Pero, en tanto que es una trascendencia *sui generis*, una *trascendencia en la inmanente*, el *yo* no puede ser desconectado de modo absoluto, sino solo en algunas investigaciones. Pese a que en el campo trascendental se reconoce algo así como un *yo puro*, su *presencia* no es siempre relevante, y en muchos análisis fenomenológicos, especialmente aquellos que después se denominarán noemáticos, puede ser puesto en suspenso. Encontramos aquí una coincidencia con respecto a la segunda edición de las *Investigaciones lógicas*¹⁴⁷, donde se afirmaba la posibilidad de avanzar en el análisis de las menciones objetivas sin recurso al *yo*. Hay que hacer notar, además, que si bien la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* nos remitía al primer libro de *Ideas*, ahora, en el párrafo §57 al que nos remitían las *Investigación*, encontramos otra nueva remisión ulterior del problema junto con la precaución de considerar el problema sólo cuando sea necesario:

«Sólo contaremos el *yo puro* como dato fenomenológico hasta donde alcance su peculiaridad esencial comprobable de manera inmediatamente evidente y su co-dación con la conciencia pura, en tanto que deben sucumbir a la desconexión todas las doctrinas sobre el mismo que rebasen este marco. Encontraremos ocasión por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del *yo puro*, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio en el libro segundo de este escrito» (Hua 3/124, *Ideas I*, 209)

Es interesante observar como el párrafo §57 de *Ideas I* comienza y termina presentando el *yo* como un problema que presenta *difíciles cuestiones*¹⁴⁸. Según el doble reenvío de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I* y de *Ideas I* a *Ideas II*, pareciera que este párrafo §57 no es sino un puente provisional en la arquitectura de la obra. Si seguimos leyendo Husserl continúa revisando otros órdenes de trascendencias para ver en qué modo puedan o deban ser desconectadas por la desconexión. En nuestro caso, antes de aprovechar el intertexto husserliano dirigiéndonos al segundo libro de las

¹⁴⁶ «Si es inevitable reconocer como residuo de la reducción del mundo también un *yo puro* idéntico en la corriente de conciencia pura (sobre lo cual aquí, por lo demás, no hacemos ninguna aseveración), este *yo* sería algo por principio distinto de cualquier *objeto* del mundo» (*Ideas I*, Anexo 16, p. 598 ed. es.)

¹⁴⁷ cf. *Supra*, p. ??

¹⁴⁸ El párrafo comienza en los siguientes términos: «Se presentan dificultades en un punto límite» (Hua 3/123). Al final del mismo, leemos las siguientes palabras apenas referidas: «Encontraremos ocasión por lo demás, de dedicar a las difíciles cuestiones del *yo puro*, y a hacer más segura la posición que hemos tomado aquí provisionalmente, un capítulo propio en el libro segundo de este escrito» (Hua 3/124)

Ideas, queremos hacer notar la extrema cautela con la que Husserl refiere al *yo puro*, como advirtiendo la facilidad con la que su asunción puede violar los principios que trata de imponer el nuevo método.

Si tomamos en cuenta ahora el segundo libro de las *Ideas*, que lleva por título *Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, hay que hacer notar en primer lugar que no fue publicado por expreso deseo de Husserl, aunque ello no afecta en principio a la legitimidad de los análisis sobre el *yo*. En este segundo libro debía de tratarse, como el título indica, el problema de la constitución de las objetividades, inaugurando el método genético. Husserl considera en este texto diferentes niveles constitutivos, incluyendo la constitución subjetiva del cuerpo, del alma, y diferentes niveles de la naturaleza y el espíritu. Si Husserl encontró problemas con la redacción de este texto fue sobre todo porque sus análisis comenzaron a desbordar las dimensiones de un único libro. Husserl parte de nuevo del concepto natural de mundo, estudiando diferentes niveles entre los que se encuentra el cuerpo, la constitución del espacio y también el análisis del mundo cultural.¹⁴⁹

En este segundo libro de *Ideas* Husserl se pregunta directamente por la experiencia que puede tenerse del *yo puro*. En la actitud fenomenológica, si recordamos, se pone en suspenso no sólo el cuerpo humano de la apercepción natural sino también cualquier concepto sobre el alma o la psique, sea desde un punto de vista religioso o científico. Reducida la experiencia al ámbito de lo inmanente, Husserl va a insistir en su cautela con que el *yo puro* no sea visto como un principio metafísico:

«En cuanto absolutamente dado, o susceptible de ser llevado a darse en la mirada posible *a priori* de la reflexión fijadora, [el “*sum cogitans*”] no es en modo alguno nada misterioso o aun místico. Yo me tomo como el *yo puro* en tanto que me tomo puramente como el que en el percibir está dirigido a lo percibido, en el conocer a lo conocido, en el fantasear a lo fantaseado, en el pensar lógico a lo pensado, en el valorar a lo valorado, en el querer a lo querido; en toda ejecución de un acto yace un rayo del estar-dirigido que no puedo describir de otra manera más que diciendo que tiene su punto de partida en el “yo”, el cual evidentemente permanece ahí indiviso y numéricamente idéntico, mientras que vive en estos múltiples actos, actúa en ellos espontáneamente y en rayos siempre nuevos va a través de ellos a lo objetivo de su sentido» (Hua 4/97, *Ideas II*, 133-134)

La aparición del *ego* es en realidad el reconocimiento de una estructura mayor: la del *ego – cogito – cogitatum*. A la hora de dar cuenta del *yo*, Husserl no puede menos que hacer referencia tanto a los actos intencionales como a sus objetos, pues el *yo* no se

¹⁴⁹ Cf. San Martín, 2015; 101-105

da sin ellos, y puede darse solamente en la medida en que hay un acto intencional primero que se dirige al mundo. Tenemos con ello reconocida la estructura principal de la intencionalidad, que va del *cogito* al *cogitatum* en una línea que podríamos llamar horizontal. Esta es la primera correlación estudiada, aquella ala que atiende la reflexión fenomenológica en su sentido primero. Ahora bien, la reflexión puede también en un segundo momento descartar la particularidad de la vivencia como vivencia de alguien, y no solo de algo, como vivencia de un *yo* que vive el acto en el que se dirige a un objeto. Tenemos con ello una segunda correlación, que lleva del *cogito – cogitatum* al *ego*, y que podríamos llamar trasversal. Al llevar a cabo esta reflexión no podemos decir que los órdenes se inviertan: es decir, el *ego* no aparece ahora como aquello a lo que apunta la vivencia, aquello que está dado en ella. Lo dado en la vivencia sigue siendo el objeto intencional, en nuestro ejemplo anterior el árbol: el *ego* aparece como una remisión implícita de la vivencia, siendo la relación la que destaca este tipo *sui generis* de correlación. El *ego* no puede ser confundido ni con los objetos intencionales ni tampoco con los actos, en la medida en que la correlación *cogito – cogitatum* se da en los términos de un cambio constante. El objeto percibido no se da siempre de igual modo, el acto de percepción muta en un acto de fantasía, etc. En cambio, la remisión de esta correlación al *ego* permanece idéntica.

«En los actos del *cogito* polimorfo aislado o vinculado por él, el yo puro practica sus “funciones” puras, y en tal medida querríamos designar, en sentido traslaticio, los actos mismos como funciones. Aquí, el yo puro puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a *objetos* a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente. Abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su “vida”» (Hua 4/99, *Ideas II*, 135)

Esta aclaración es de la máxima importancia. Si por un lado Husserl había reconocido poder llevar a cabo diferentes reflexiones sobre los actos poniendo entre paréntesis al *yo puro*, lo cierto es que no es posible, del otro lado, pensar el *yo puro* separado de sus vivencias. Sólo lo encontramos, por así decir, en atención a las vivencias, como una remisión de las mismas que no es una remisión objetiva. El *yo*, en este sentido, nunca es un objeto enfrentado a una vivencia o encerrado en ella como su término intencional. El *yo*, en otras palabras, no es el *noema* de la correlación, sino la forma idéntica de toda *noesis*. Husserl dirá que aparece ante la mirada de la reflexión, pues en la actitud cotidiana opera de modo latente. Pero en la medida en que sólo es

descubierto en la vivencia, puede decirse que es lo es a través de una remisión de la misma, como fruto de una intencionalidad pasiva que no tuviese como término un objeto. Así, en vivencias más pasivas en los que se ve afectado o atraído por algo o vivencias activas en el que se dirige al objeto a través de un deseo, el *yo* es la remisión de cada una de tales vivencias, más o menos pasivas, a un polo idéntico¹⁵⁰. El *yo* en este sentido puede entenderse como un cierto centro que concentra la actividad intencional: de él parten, en los términos de Husserl, rayos intencionales. Pero también llegan, en la medida en que el *yo* se ve *afectado por... atraído por...* En estos casos es el objeto el que ejerce una atracción sobre el *yo*, canalizando su atención y su interés.

Es interesante subrayar que Husserl se sirve aquí de correlaciones intencionales que implican por parte del sujeto una acción o una reacción emocional. Ya no refiere a la percepción o al recuerdo en términos formales, sino a una percepción que atrae, o a un recuerdo que procura tristeza. En general la forma de llevar la atención a *yo puro* es a partir del ejemplo de vivencias emocionales, e incluso impulsivas¹⁵¹. Pudiera pensarse, aunque Husserl no lo dice, que el *yo* aparece de modo particular en los actos fundados del sentimiento y de la voluntad, aquellos que no eran considerados en las *Investigaciones lógicas*, en donde la conciencia era entendida a partir de una unidad sintética anónima. En el nuevo contexto Husserl entiende que hay situaciones en las que el *yo* está sumido en la vivencia. Es, como se ha dicho, un *yo latente*. Y sin embargo, ahora se asume un *yo* o no una unidad sintética. Este *yo*, con todo, se cifra en su carácter idéntico, en pertenecer a la corriente de conciencia como una remisión constante que no puede desaparecer.

«Yo soy y era el mismo que, al durar, “impera” en éste y en cada uno de los actos de conciencia; aunque, por otro lado, no soy un momento efectivo del acto mismo a la manera de un fragmento integrante. No soy un momento efectivo: en esto hay que poner la atención particularmente. Todo *cogito* con todos sus fragmentos integrantes se origina o cesa en el flujo de las vivencias. Pero el sujeto puro no se origina ni cesa, aunque a su modo “entra en escena” y de nuevo “sale de escena”. Entra en acción y queda de nuevo fuera de acción. Qué es esto y en general qué es y qué obra él mismo, lo captamos, o él lo capta, en el percibirse a sí mismo, que es justo una de sus acciones, y una acción tal que fundamenta la absoluta indubitabilidad de la captación del ser» (Hua 4/103, *Ideas II*, 139)

¹⁵⁰ «Así me hallo en el desear atraído por el *objeto* deseado; estoy dirigido a él, pero de tal modo que aspiro a él, sin alcanzarlo, sin embargo, en el mero desear. En el amar me siento inclinado hacia lo amado, atraído por ello, eventualmente entregado totalmente a ello, absorto en ello» (Hua 4/98, *Ideas II*, 134)

¹⁵¹ «Así, estoy, por ejemplo, “abismado” en la tristeza pasiva, en una tristeza rígida, inmóvil, en una pura pasividad. O estoy colmado de una alegría apasionada, como de una “emoción”, y sin embargo pasivamente; o también me muevo manteniéndome activo con la tristeza dominada, etc.» (*ib.*)

Podríamos decir que la remisión al *yo puro* supone una intencionalidad pasiva *sui generis*, en tanto que esta intencionalidad no da un objeto comparable a otro cualquiera. El *yo puro* no es nunca una trascendencia del mundo de la vida. Es una trascendencia remitida desde la inmanencia de cada *cogito*, actual o inactual. Si hasta ahora se ha podido en gran medida prescindir de esta remisión genitiva es precisamente porque no siempre se destaca. «El yo —dice Husserl— no puede desaparecer jamás, siempre está en sus actos» (Hua 4/100). Lo que sí ocurre es que en la mayoría de los casos es dado de modo latente, pues no hay que olvidar que aquí Husserl no se refiere al yo que en actitud natural se designa a sí mismo utilizando la primera persona del singular. Este yo idéntico que se mantiene en la unidad de los actos es una remisión discreta, pasiva. Husserl habla de un «entrar o salir de escena» en la medida en que un acto puede destacar más o menos ese carácter genitivo, la remisión a un polo subjetivo.

«Al yo puro le pertenece por consiguiente, en vez del originarse y el cesar, solamente la peculiaridad esencial de que tiene su presentarse y su ausentarse, de que comienza a funcionar actualmente, comienza a imperar, y termina de hacerlo. “El yo se presenta” y “en la corriente de conciencia acontecen actos en el sentido específico del *cogito*”, dicen lo mismo, pues precisamente la esencia de tales actos consiste en ser vivencia intencional “ejecutada” por el yo puro» (Hua 4/104, p. 140 ed. es.)

Hay dos cosas importantes que referir. Una es la de la *participación* del yo. Otra, la de su *captación*. Por un lado tenemos que el yo es una remisión constante, aunque sumergida, y que remite a lo idéntico, a un momento de la estructura de la vivencia. Este concepto, o este aspecto del yo está en relación con el modo en que era pensado primero en las *Investigaciones lógicas* y después en las *Lecciones* sobre el tiempo, donde Husserl hablaba de conciencia absoluta o subjetividad absoluta precisamente para destacar aquella instancia no temporal que rige toda la temporalidad. Pero en otro sentido, este yo idéntico participa de diferentes maneras en las vivencias: se destaca en unas y se encubre en otras, entra y sale de escena, vive una gran alegría o una tristeza contenida. Por un lado, entonces, el yo parece una remisión meramente estructural: cada vivencia, diremos, apunta a un yo. Por otro lado, el yo vive efectivamente en las vivencias, participa de ellas. Por un lado hablamos de un polo subjetivo perpetuo, momento estructural de la corriente de vivencias, por el otro lado hablamos de un yo *afectivo* que atiende o reacciona de un modo particular, estando presente a sí mismo a partir del acto que lleva a cabo en cada caso.

Es importante determinar ahora el modo en que llegamos a estas conclusiones. Husserl dirá en efecto que este yo es captado por la reflexión. No utiliza aquí el término con el que remite a las objetividades del mundo, al *cogitatum*. Un objeto es dado o se da. Su modo de aparecer corresponde de una dación (*Gegeben*). En cambio el yo no es dado de este modo. La reflexión tampoco tiene como tarea estudiarlo en la medida en que está dado. La reflexión lo que hacer es captar (*Erfassen*) ese polo subjetivo, pero no como algo que ocurre sólo gracias a la reflexión, sino como algo previo. El yo es percibido, pero percibido precisamente de un modo particular, inmanente. Ahora bien, percibida de modo inmanente es toda la vivencia. Tras la *ἐποχή* podemos decir que los tres núcleos de la estructura *ego – cogito – cogitatum* son percibidos de modo inmanente. Como sabemos, el *ego* no puede ser pensado como algo separado de sus vivencias. Solo puede ser captado en la percepción inmanente *cogito – cogitatum*, pero precisamente como un momento de esa percepción. La reflexión tiene que atender de un modo particular a la vivencia reducida, para destacar precisamente el carácter polar de la misma. Husserl trata de clarificar ese momento particular de la vivencia:

«Para saber que el yo puro es y lo que es, ningún cúmulo por grande que sea de experiencia de mí mismo puede instruirme mejor que la experiencia singular de un único *cogito* simple. Sería un contrasentido decir que yo, el yo puro, realmente no soy o soy algo enteramente distinto del que ejerce su función en este *cogito*. Todo “lo aparente”, todo lo que de algún modo se exhibe o se manifiesta, puede también no ser, y acerca de ello puedo engañarme. Pero el yo no aparece, no se exhibe meramente de modo unilateral, no se manifiesta meramente según determinaciones, lados o momentos singulares, que por su lado además meramente aparecieran; más bien está dado en mismidad absoluta y en su inmatizable unidad, y puede captarse adecuadamente en el giro reflexivo de la mirada que regresa a él como centro de función» (Hua 4/104-105, *Ideas II*, 141)

En esta formulación Husserl hace referencia al carácter polar del *yo puro*. Entendido exclusivamente ajo esta acepción, el *yo* es una unidad formal, fruto de un rendimiento pasivo de la conciencia. El *yo puro* o *yo polo* hace referencia a la concentración subjetiva que acompaña toda vivencia. En este sentido, como centro polarizador, el *yo* es siempre el mismo y su captación es de la máxima sencillez. Sin embargo, esta concentración subjetiva puede ser más o menos intensa dependiendo de la vivencia. El objeto puede arrastrar la atención subjetiva haciendo que el yo, por así decir, se pierda, se olvide de sí mismo. En otras experiencias, en cambio, el carácter polar puede ser destacado por la propia condición de la vivencia. En todo caso es conveniente separar las vivencias como tales, que pueden modificarse y de hecho se modifican continuamente, del *yo puro* que sin embargo sólo podemos reconocer en esa

continuidad. Una vivencia de alegría o una vivencia de tristeza se diferencian, y sin embargo, las dos remiten a una misma polaridad subjetiva. En este sentido la diferencia entre el *ego* y el *cogito* es patente, y con todo el *yo* no es sino una remisión de todo *cogito* a un centro polar subjetivo. Como Husserl dirá, nada podemos decir del *yo puro* más allá de las vivencias en las que vive.¹⁵²

«Pese a estos peculiares entrelazamientos con todas “sus” vivencias, no es el yo vivenciante nada que pueda tomarse POR SÍ y del que puede hacerse un objeto PROPIO de investigación. Prescindiendo de sus “modos de referencia” o “modos de comportamiento”, está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más»¹⁵³ (Hua 3/179, *Ideas I*, 269)

Según esta precisión, no parece haber una gran diferencia entre el concepto de *yo puro* y el de *yo fenomenológico* de las *Investigaciones lógicas*. Si referimos solamente al su carácter polar el *yo* parece ser, en efecto, una unidad sintética. Para ver la particularidad con la que aquí se trata hay que comprender el modo de participación del *yo*, y destacar los diferentes modos en los que el *yo* puede entrar o salir de escena, estar presente o ausente en la vivencia, etc. Es sin duda por el otro carácter que hemos destacado, que refiere a un modo de percepción inmanente de la vivencia, que es posible ir más allá de un concepto puramente formal del *yo*. Esta consideración nos lleva a una aclaración que iremos desarrollando progresivamente, y es la que diferencia entre el *yo trascendental*, al que le corresponden tipos esenciales de vivencias, y particularmente las vivencias volitivas y emocionales que se fundan en vivencias perceptivas, memorativas, imaginativas, etc., y la remisión genitiva según la cual cada vivencia y la corriente de vivencias en general implican una polaridad subjetiva idéntica. Según un concepto el *yo* es puramente simple (*yo polo*). Según el segundo concepto, es posible una experiencia infinita (*yo trascendental*), y en todo caso una experiencia viva. En ambos casos, tanto el carácter idéntico de la unidad polar como el carácter infinito del *yo* que se expresa en tipos diferentes de actos pueden ser captados por la mirada de la reflexión, la cual en si misma supone un nuevo tipo de acto a describir:

¹⁵² Recordamos que el mismo Husserl recurre muchas veces a la relación entre vivencia (*Erlebnis*) y vida (*Erleben*)

¹⁵³ En el segundo libro se expresa una idea semejante: «El yo puro puede, por un lado, diferenciarse de los actos mismos en cuanto que funciona en ellos y se refiere a *objetos* a través de ellos; por otro lado, sin embargo, sólo puede diferenciarse de ellos abstractamente. Abstractamente, en tanto que no puede ser pensado como algo separado de estas vivencias, como algo separado de su “vida” —tal como, a la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida del yo» (Hua 4/99, *Ideas II*, 135)

«Con generalidad, a la esencia de todo *cogito* pertenece que sea por principio posible un nuevo *cogito* de la especie que llamamos “reflexión-del-yo”, el cual, sobre la base del anterior, que por ello se transforma fenomenológicamente, capta al sujeto puro del mismo. Por consiguiente, a la esencia del yo puro pertenece, como también podemos decir (pues también para este *cogito* reflexivo vale naturalmente lo mismo), captarse a sí mismo como lo que es y en la manera como ejerce su función, y poder erigirse así en objeto» (Hua 4/101, *Ideas II*, 137)

Diremos que es posible una doble reflexión que atiende a dos modos de considerar uno y el mismo yo. En un caso se atenderá al carácter polar idéntico de dos vivencias diferentes. En otro caso se atenderá al modo en el que el yo vive en cada vivencia particular (por ejemplo, más o menos presente en la misma). Tendremos ocasión en los siguientes capítulos de volver sobre esta experiencia de la subjetividad y las posibilidades de la reflexión a la hora de apuntar o enfocar diferentes aspectos de la misma. De momento concluimos que toda vivencia remite genitivamente a una unidad polar, a un polo subjetivo idéntico que puede ser captado por una reflexión. Hay que notar que la reflexión aquí no tiene como tarea la de tornar este yo en un objeto. Hablamos de una reflexión meramente captadora. Esto quiere decir que si bien la vivencia si puede ser objeto de una reflexión, el yo *puro* no puede serlo de modo absoluto en la medida en que no está de igual modo en el tiempo, en la medida en que su carácter no es retenido en la vivencia. Pero, en la medida en que el yo vive en cada vivencia y la vivencia si tiene una duración y es retenida como tal, el yo sí puede en este segundo sentido ser tomado como un objeto. De algún modo se entiende entonces que la subjetividad es aquí pensada según dos conceptos de yo: uno puramente formal, a su modo fuera del tiempo, y otro *emocional*, en la medida en que forma parte de una vivencia que transcurre, se modifica y como tal forma parte del tiempo subjetivo. Esta dualidad puede explicar que el yo pueda ser en cierto modo objeto para sí mismo.

«El yo puro no es, pues, en modo alguno sujeto que nunca pueda ser *objeto*, con tal que precisamente no circunscribamos desde un principio el concepto de objeto, y no lo circunscribamos en particular a *objetos* “naturales”, mundanos, “*reales*”, con referencia a los cuales, sin embargo, la proposición se sostendría en un sentido bueno y valioso. Pues es ciertamente muy significativo que el yo puro ocupe, frente a todo lo *real* y en general frente a todo lo demás que pueda ser aún designado como “existente”, un puesto completamente aislado. Y es que podemos decir: todo lo objetivo, en el más amplio sentido, es pensable solamente como correlato de la conciencia posible, o más precisamente: de un posible “yo pienso” y por ende en cuanto referible a un yo puro. Esto vale también respecto al yo puro mismo. El yo puro es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro» (Hua 4/101, *Ideas II*, 137)

Entendemos que el *yo*, como objeto, es un objeto *sui generis* que no puede ser comparado con cualquier otro objeto del mundo. Si hablamos de «percepción de sí mismo», habrá que entender que esta *percepción* no es del género de la percepción de cosas. Y si es posible poner a este *yo puro* como un objeto, lo será siempre para sí en tanto sujeto, es decir, que ninguna objetivación del *yo puro* podrá vencer la subjetividad de su *ejecución*. El *yo puro* es en todo caso una trascendencia que no puede captarse sino en la inmanencia de la vivencia. No se puede dar a sí mismo aislado de sus actos, y con todo, es dado como una remisión genitiva de los mismos, irrenunciable y a la vez imposible de poner de modo absoluto del lado del *cogitatum*, como lo vivido en la vivencia. En otras palabras, todo noema-*yo* es dado por una nóesis-*yo*. Toda nóesis *yo* que trate de darse a sí misma tendrá como efecto un noema-*yo* que mantendrá la nóesis como lo imposible de ser objetivado de modo absoluto. El *cogito*, por así decir, denuncia un polo subjetivo, apunta al *yo puro*, pero la reflexión que intenta captarlo contiene su propio polo que no se capta a sí mismo. Podrán llevarse a cabo reflexiones sobre reflexiones, pero no se evitará que la corriente de conciencia, como corriente unitaria, mantenga una única polaridad que nunca es reducida a objeto. En otras palabras, el *yo* nunca puede ser de modo absoluto otro para sí mismo, y sin embargo puede figurarse, en cierto modo, ser otro.

Cuando Husserl afirma que el *yo puro* es susceptible de ser puesto objetivamente por el *yo puro*, lo entendemos como un acto que requiere una vivencia específica, y por lo tanto comprendida dentro de la estructura temporal de toda vivencia, es decir, como una vivencia más de la corriente de vivencias, y como un acto en donde el *objeto yo puro* no elimina al *sujeto yo puro*. Puede haber una suerte de cubrimiento, en la medida en que el *polo yo* es una remisión genitiva encubierta, que recela su captación directa. Y sin embargo, el *yo puro* es siempre una trascendencia, y como tal tiende a su objetivación y a su constitución objetiva. Es por ello que el *yo puro* no podrá determinarse por sí mismo, y en muchos casos aparecerá ligado al concepto de *yo trascendental*, hasta el punto de que Husserl llega a utilizar ambos conceptos como sinónimos. Es importante sin embargo ensayar una diferenciación entre ambos términos. Husserl dirá en todo momento que el *yo* como sujeto y el *yo* que se autoobjetiva son el mismo. Esto no quiere decir que no cambie el modo en el que el sujeto se pone a sí mismo. La captación de sí ofrece diferentes variantes que ya no describen el carácter del *yo* como polo, sino los modos en que de este centro polar

surgen diferentes rayos intencionales. Hablamos pues de la diferencia entre el *yo puro* y las formas de intencionalidad.

«A LA ESENCIA DEL YO PURO PERTENECE, PUES, LA POSIBILIDAD DE UNA CAPTACIÓN ORIGINARIA DE SÍ MISMO, DE UNA “PERCEPCIÓN DE SÍ MISMO”, pero luego también la posibilidad de las correspondientes modificaciones de la captación de sí mismo, o sea, de un recuerdo-de-sí-mismo, fantasía-de-sí-mismo y similares. A la esencia del recuerdo de sí mismo pertenece patentemente que el yo puro recordado por sí mismo sea consciente como pasado; que, por otro lado, sea posible un giro de la mirada gracias al cual el yo puro se capta como yo puro del recordar, esto es, como presenta actual percibido por sí mismo, e igualmente, que se capte como temporalmente duradero desde el ahora pasado hasta el fluyente ahora-presente actual, etcétera.

»Algo semejante vale patentemente para los otros actos paralelos, pero con las modificaciones correspondientes. Hay que advertir en ello que por todas partes pueden en verdad diferenciarse lo objetivado y lo “primigeniamente” no objetivado, por ejemplo, el yo puro percibido y el percipiente. Pero, por mucho que con ello se exprese una variación fenomenológica respecto del *cogito* —que una vez es *cogito* irreflejado, primigenio, el *cogito* del yo puro primigeniamente ejecutante, y la otra vez es reflejado, es decir, esencialmente mutado, *objeto* intencional o medio de un nuevo acto a través del cual el yo ejecutante capta el ejecutar del antiguo acto es no obstante evidente, gracias a ulteriores reflexiones de nivel superior, QUE EL UNO Y EL OTRO YO PUROS SON EN VERDAD UNO Y EL MISMO, sólo que precisamente una vez dado, la otra vez no dado, o, en reflexión superior, una vez simplemente dado, la otra vez dado en un nivel de mediatez ulterior» (Hua 4/101-102, *Ideas II*, 137-138)

Lo que queremos diferenciar aquí es el carácter idéntico del yo puro como polo subjetivo de todas las vivencias, y el carácter variable de las vivencias que, bajo la forma *cogito*, constituyen uno y el mismo mundo y objetivan uno y el mismo yo. En un caso tenemos una experiencia simple, la de la remisión de toda vivencia a un polo subjetivo, en el otro tenemos un campo infinito de experiencias, a las que mejor cabe el nombre de *yo trascendental*, o mejor aún, de *subjetividad trascendental*. Así, la sencillez de un acto contrasta con la complejidad del otro. La reflexión que capta el *yo puro* tiene su término en sí misma, es una evidencia. La reflexión que explicita la subjetividad trascendental es infinita. Por eso Husserl puede decir, después de haber dicho que el yo puro es en sí y por sí indescriptible, que «no por eso deja de dar ocasión a una multiplicidad de importantes descripciones, a saber, referentes a los *modos* especiales en que es el yo que vive en estos modos o formas de vivencia según los distintos casos. En este caso se distinguen constantemente —a pesar de la necesaria referencia mutua— la *vivencia misma* y el *yo puro de la vivencia*» (*Ideas I*, §80, 190)

La subjetividad trascendental se diferencia entonces del *yo puro*. Más bien, el *yo puro* es una forma permanente de la subjetividad trascendental, una remisión genitiva al polo subjetivo de la misma. En la medida en que el *yo puro* vive como *polo idéntico* en sus vivencias, éstas son retenidas y el *yo* como tal se vuelve un posible objeto de

atención reflexiva. Como *polo idéntico* solo puede ser captado (*erfassen*) mientras que como yo que vive en vivencias dadas en el tiempo, el yo puede volverse un objeto de atención y reflexión. Mientras la captación del carácter polar es simple y no ofrece ningún misterio (*yo puro y nada más*), la subjetividad trascendental requiere una experiencia de sí que no tiene término y que se despliega en diferentes tipos esenciales de vivencia y requiere un estudio detallado de diferentes dimensiones (temporalidad, intencionalidad de horizonte, etc.). La sencillez, entonces, con la que captamos el *yo puro* contrasta con la riqueza que albergan las formas intencionales, aquellas que definen al *yo* como sujeto trascendental. En este sentido diremos que el *yo puro* es un componente estructural del *yo trascendental*, y que en muchos casos ambos conceptos pueden ser tenidos como sinónimos.

Hay que hacer notar por último que los textos a los que nos referimos no son en modo alguno definitivos. Si por un lado es posible comprender al concepto de *yo* como polo haciendo alusión al carácter genitivo de las vivencias, todavía no se explica como el *yo* participa en las vivencias y como el *yo*, eventualmente, llega a ponerse a sí mismo como objeto. De vuelta a *Ideas I* es posible reconocer con Husserl una vez más que estos problemas pueden ponerse en suspenso para ser recuperados más adelante.

«Tendremos mucho que decir de la “referencia intencional” de las vivencias (o del yo viviente puro) a *objetos* y de diversos componentes de las vivencias y “correlatos intencionales” que están en conexión con ellos. Pero esto mismo puede investigarse y describirse analíticamente o sintéticamente en vastas investigaciones, sin ocuparse con profundidad alguna del yo puro y sus modos de participar en ello» (Hua 3/180, *Ideas I*, 269-270)¹⁵⁴

¹⁵⁴ La misma idea aparecía, como hemos visto, en las *Investigaciones lógicas*, la misma idea aparece también en el curso de 1910-1911 sobre el concepto natural de mundo. Allí dirá Husserl que «di contro all'io empirico, è necessario ammettere anche un *io puro*, in quanto io inseparabile dalle *cogitationes*», para añadir a continuación: «Su ciò non è necessario prendere adesso una decisione» (Hua 13/155)

Capítulo 14. *Ego — cogito — cogitatum*. Sobre la percepción inmanente

El problema de la captación de las vivencias y de sus momentos estructurales nos abre a una serie de complejos problemas de la fenomenología. En primer lugar hay que decir que de modo general una vivencia es percibida internamente. Ello no implica ninguna dualidad de actos ni la necesidad de postular dos miradas diferentes, una atendiendo al objeto y otra atendiendo a la vivencia misma. Hay que hacer notar sin embargo cierta ambigüedad en Husserl cuando se trata de diferenciar la percepción interna de la reflexión interna, y cuando se trata de exponer el modo de conciencia que corresponde a las vivencias no reflejadas. En uno de los manuscritos que Husserl desarrolló para la redacción de *Ideas I* podemos leer lo siguiente:

«La PERCEPCIÓN INTERNA la entendemos normalmente como reflexión interna, por ende como una cierta vuelta de la mirada y a la vez como captación. Una vivencia viene en su “presente” a la captación de ella misma. Igualmente puede la retención interna (recuerdo retrospectivo “fresco”) ser entendida como un retener todavía en la mirada de algo internamente percibido recién sido, que desde el modo temporal del presente actual (“ahora”) se ha hundido en el del “recién sido” actual. Igualmente puede la rememoración interna ser entendida como “renovado” tener a la vista de una vivencia» (Hua 3/549, *Ideas I*, 584)

Husserl identifica algunos actos y síntesis como tipos de *reflexión interna*, si bien no todavía como una reflexión que tenga al acto sobre el que se vuelve como tema, sino más bien como fondo, como mención. Cuando habla de *reflexión* en otros términos, entonces entiende que ésta supone un nuevo acto, un acto que ha de volverse sobre otro que le es anterior y sobre el cual se funda. Dice Husserl: «si la reflexión puede establecerse, y lo hace, entonces con ello se presenta, opinamos, <una> nueva vivencia que manifiestamente no es a su vez ella misma objeto de una reflexión, aunque posteriormente puede llegar a serlo: si quisiéramos suponer que toda vivencia es captada reflexivamente, caeríamos de inmediato, en efecto, en un regreso infinito» (Hua 3/550, *Ideas I*, 585). No hay duda de que Husserl diferencia un tipo de *reflexión inmanente* de la reflexión con la que surge un nuevo acto. Llamaremos a la primera, para evitar equívocos, *percepción inmanente*. Para este caso no hay que suponer un segundo acto vuelto sobre el primero. Hablamos más bien de una cualidad del propio acto por el cual este es vivido.

«Ahora bien, ¿cómo son concientes las vivencias mismas mientras que no son *objetos* de una conciencia reflexionante? ¿Podemos enunciar algo sobre ello? (Hua 3/550, *Ideas I*, 585)

Ya hemos dicho que Husserl en los manuscritos continuaba discutiendo, en gran medida consigo mismo, aquellos asuntos complejos de la fenomenología sobre los cuales parecía haber alcanzado alguna claridad en los textos publicados. Para el caso de la percepción inmanente hay que destacar que Husserl mantuvo en este caso un juicio homogéneo durante toda su vida. Sin embargo, es importante seguir sus análisis en lo que respecta a la semejanza y la diferencia entre la percepción inmanente y la reflexión de lo inmanente. Las condiciones concretas de ambas experiencias y el paso de una a otra interesan especialmente a la hora de determinar la génesis de la reflexión. La diferencia entre una percepción inmanente y una percepción trascendente es una herencia de Brentano que Husserl utiliza particularmente en la vía cartesiana de fundación de la fenomenología y del método de la reducción.

Vamos a considerar entonces en un primer momento las condiciones de la percepción inmanente para después estudiar su relación con la reflexión. Hasta ahora teníamos que una vivencia se constituía como un acto intencional en el que aparecía y se constituía un objeto, en el capítulo anterior hemos añadido una nueva remisión intencional del acto, que es la del *ego* como una trascendencia *sui generis*. De este modo tenemos que toda vivencia se estructura bajo la forma *ego – cogito – cogitatum*, donde el *ego* puede ser puesto entre paréntesis en algunos análisis. Esto no quiere decir que pueda darse una vivencia sin una polaridad subjetiva, sino que tal polaridad no se destaca como centro de afección o de irradiación intencional. Siguiendo la metáfora de Husserl, se ausenta o no entra en escena. Este yo puede ser siempre puesto de manifiesto gracias a una reflexión especial, y por lo tanto podemos entender, según una fórmula ya repetida, que el *yo puro* está presto a ser captado por una percepción inmanente o por una mirada subjetiva. En el capítulo anterior hemos insinuado que este polo puede ser destacado en la medida en que toda vivencia implica constante una remisión genitiva a un polo subjetivo de la misma, o dicho en otras palabras, a un yo que vive en ella. Esta remisión genitiva a un centro polar no depende de la acción del yo, de una reflexión o de una percepción concreta. Opera ya a nivel pasivo, es decir, que este rendimiento genitivo no es obra del yo, sino de síntesis pasivas que generan que el yo esté predado a sí mismo.

Lo que vamos a tratar de interrogar ahora es el modo en que la vivencia en general, y cada uno de los momentos de su particular estructura, se dan en ese modo que suele denominarse prerreflexivo. Husserl ha dicho que el *yo* puede ser captado por una percepción inmanente, pero lo mismo dirá de la vivencia en general. En esta tenemos, según la palabra de Husserl, dos trascendencias de diferente género, fruto de dos rendimientos intencionales diferentes y dadas en la inmanencia del *cogito*. Vamos a tratar de comprender ahora qué entiende Husserl al hablar de percepción inmanente, ya que es un asunto que aparece una y otra vez en sus textos. En un principio la percepción inmanente refiere a la vivencia en general, pero ya hemos empezado a intuir que cada uno de sus elementos tiene su modo propio de predación y exige por lo tanto una reflexión especial. Desde este punto de vista hablaremos del *cogito* como núcleo de la vivencia, y del *ego* y del *cogitatum qua cogitatum* como polos a los que el *cogito* apunta intencionalmente. El *ego* funciona como una trascendencia no constituida, un polo *idéntico*. El *cogitatum qua cogitatum*, cuando es remitido a la inmanencia, aparece como un objeto con un núcleo idéntico pero que se perfecciona en diferentes percepciones del mismo.

«En tanto que todo *cogito* exige un *cogitatum*, y en tanto que éste está en la ejecución de un acto en referencia al *yo* puro, encontramos en todo acto una notable polaridad: POR UN LADO EL POLO-YO, POR EL OTRO EL *OBJETO* COMO CONTRAPOLO. Cada uno una identidad, pero una identidad de especie y origen radicalmente diferentes» (Hua 4/105, *Ideas II*, 141)

En la disposición fenomenológica, la correlación *cogito – cogitatum* ocupa una posición privilegiada. Pero en la medida en que la atención se dirige a esta correlación y a lo que ella contiene, el *cogitatum* ya no es comprendido como un objeto del mundo, sino como un fenómeno que se aparece a la conciencia. La diferencia es palmaria. En un caso tenemos a la vida un objeto del mundo, en el otro tenemos a la vista el *cogito*, el acto subjetivo dirigido a una polaridad objetiva. Si en actitud natural el objeto es el árbol, por ejemplo, en la actitud fenomenológica el objeto es el acto que incluye el árbol como un fenómeno de sentido (percibido, recordado, etc.). Pero en este caso el *objeto* no se dice en el mismo sentido, y la diferencia tiene que ver, para Husserl, precisamente con el modo de estar dado. Antes de la reflexión, el tema de la percepción es el objeto del mundo. Ahora bien, ya antes de la reflexión el acto mismo está dado a sí mismo. Le corresponde una percepción inmanente. Esta percepción permite que en un segundo momento la vivencia como tal sea tomada como un objeto, esta ver como un *objeto*

inmanente. La vivencia, en otros términos, puede convertirse en tema de reflexión gracias a su modo de estar dada a sí misma en la esfera de la inmanencia. El objeto de la percepción externa pasa a formar parte de la estructura de la vivencia, pero no como objeto trascendente, sino como término inmanente a la vivencia intencional. Si antes el objeto colmaba la atención perceptiva, ahora pasará a formar parte del nuevo tema de atención, que es la vivencia en su complejidad.

Esta consideración implica una distinción entre el modo de estar dado del objeto y el modo de estar dada la vivencia en el que el objeto aparece. Husserl, sirviéndose de las indicaciones de su maestro Brentano, irá formulando con el tiempo diversas variaciones de una misma tesis, que consiste en defender que el objeto de la percepción externa está dado de un modo inadecuado y que la vivencia como tal está dada de un modo absoluto, es decir, y como ahora veremos, de un modo que no admite ningún escorzamiento ni presentación a través de perfiles o esbozos. Tenemos entonces que distinguir dos sentidos de percepción, teniendo presente su sentido alemán, *Wahrnehmung*, que no refiere solo a aquello que está dado por los cinco sentidos habituales, sino aquello que es agarrado con un grado de verdad.

«Toda percepción está caracterizada por la intención de aprehender su objeto como presente en su misma corporeidad. La percepción responde a esta intención con señalada percepción, o sea, es *adecuada*, cuando el objeto está presente en ella real y «corporalmente» en el sentido más riguroso, tal como es, siendo aprehendido íntegramente, o sea, encerrado realmente en el percibir. Es, pues, claro por sí mismo e incluso evidente por la esencia pura de la percepción, que *solo* la percepción interna puede ser percepción adecuada, que solo esta puede dirigirse a vivencias dadas simultáneamente con ella misma, pertenecientes con ella a una misma conciencia; y esto, considerando exactamente, solo es aplicable a las vivencias en sentido fenomenológico puro» (Hua 19/??, p. 159 ed. es.)

Pese a lo sencillo de la tesis, ésta será reformulada con pequeñas variaciones en muchas ocasiones por Husserl. Como sucede con el caso del *yo* puro, es un tema que atraviesa multitud de textos, sin recibir nunca una atención específica y definitiva. En primer lugar, Husserl no quiere que la idea de una percepción interna sea confundida con un sentido psicológico de la misma, y por ello prefiere utilizar la diferencia entre percepción adecuada e inadecuada, lo que significa, como veremos, que no puede atribuirse en todo caso a la percepción interna el carácter de adecuada. Lo que Husserl trata con ello es de establecer un criterio que tiene su base en una consideración fenomenológica y no psicológica de las vivencias internas. Como hemos dicho, este es un problema que Husserl va a tratar particularmente en muchas ocasiones. Lo hará, en

algunos casos, en apéndices y redacciones destinadas sólo a este problema. Hay que decir también que el problema refiere tanto a un tema de la fenomenología como a su mismo método, en la medida en que la percepción inmanente es la encargada de fundar, en un segundo momento, la legitimidad de la reflexión fenomenológica.

La distinción entre percepción interna y externa es para Husserl un problema que atraviesa la modernidad desde Descartes hasta Brentano. En términos coloquiales designamos la percepción externa como percepción de las cosas del mundo y percepción interna como percepción de pensamientos, juicios, recuerdos, etc. En términos filosóficos, la distinción aparentemente sencilla recibe los más variados matices y arrastra consigo prejuicios tanto naturalistas como espiritualistas. En gran medida la diferencia mayor en filosofía refiere al grado de evidencia con el que son dados ambos tipos de percepción: la externa sería percepción engañosa mientras que la interna sería percepción certera. Pero es evidente que llegado un momento es posible también dudar de las propias percepciones internas, o de preguntar al menos hasta donde alcanza su legitimidad. Brentano va a diferenciar entre fenómenos físicos y fenómenos psíquicos, entendiendo por estos aquellos que son percibidos por la conciencia interna. Con esta distinción Brentano puede asumir la tarea de la psicología como aquella que se ocupa de los fenómenos psíquicos. Lo interesante es el carácter de evidencia que reciben estos fenómenos, el cual parece albergar de antemano confianza con respecto al éxito de una ciencia psicológica.

Husserl por su parte mantiene cierto escepticismo respecto de la consideración de estos fenómenos, poniendo como ejemplos algunos que pueden ser considerados trascendentes en la medida en que afectan al cuerpo, como un dolor de garganta o incluso como una angustia que aprieta el corazón. También genera confusión el problema de la alucinación o de la confusión a la hora de apreciar un fenómeno externo, pues no se sabe en qué medida haya que diferenciar el objeto percibido como tal de su modo de aparecer. El problema reside en la diferencia que se establece entre fenómenos internos y externos, como si estos no correspondiesen a una relación que los entrecruza y que permite hablar de una trascendencia en la inmanencia. Husserl no ha desarrollado todavía la teoría de la reducción o reducciones fenomenológicas, pero ya aquí está entendiendo que los objetos de la percepción exterior pueden entenderse como

inmanentes si son reducidos, del mismo modo que los objetos psíquicos pueden ser entendidos como trascendentes si no se lleva a cabo la reducción.¹⁵⁵

Según estas consideraciones, Husserl ve la necesidad de establecer nuevas diferencias que borren algunos malentendidos referentes a la distinción entre lo físico y lo psíquico. Su intención, que no tiene que ver con el establecimiento de la psicología como ciencia, pasa por comprender en general el concepto de fenómeno para comprender a partir del mismo el modo en que son dadas las cosas. Su interés pasa por diferenciar los modos de darse de algo que aparece, y para ello toma el ejemplo de la percepción:

«En una percepción aparece el objeto por este lado, en otra por aquel, una vez cerca, otra vez lejos, etc. En cada una está «ahí», a pesar de todo, uno y el mismo objeto; en cada una es objeto de la intención él mismo, como suma total de aquello que de él nos es conocido y se halla presente en esta percepción. Fenomenológicamente corresponde a esto el curso continuo del cumplimiento o la identificación en la serie ininterrumpida de las percepciones «correspondientes al mismo objeto». Cada una de ellas es una mezcla de intenciones cumplidas e incumplidas. En el objeto corresponde a las primeras lo que de él está dado en *esta* determinada percepción como escorzo más o menos completo; a las últimas, lo que de él no está dado todavía, o sea, lo que vendrá a presencia actual e impletiva en nuevas percepciones. Y todas estas síntesis de cumplimiento se distinguen por un carácter común, justamente como identificaciones de apariciones del objeto mismo con otras apariciones del mismo objeto» (Hua 19/??, pp. 379-380 ed. es.)

Husserl va a diferenciar la percepción en la que algo se da por escorzos o matices (*Abschattungen*), remitiendo a la posibilidad de un cumplimiento absoluto, de la percepción en la que algo se da ya de modo absoluto y por tanto sin escorzos. En el primer caso hay una tendencia al cumplimiento que mantiene la unidad de lo dado pese a que se da siempre a partir de diferentes matices. Se mantiene una mención objetiva constante que rige las múltiples apariciones de un objeto. Este es el caso típico de los objetos trascendentes dados en el espacio y en el tiempo, como el árbol y la melodía de nuestros ejemplos. Ahora bien, la diferencia apunta a la vivencia de esos mismos objetos, a la propia percepción inmanente de los mismos. Husserl dirá, en este sentido, que «la percepción adecuada exige que en ella lo percibido sea vivido tal *como* es percibido (tal como la percepción lo mienta, lo aprehende)». Pero añadirá a continuación: «En este sentido, naturalmente, tenemos una percepción evidente solo de

¹⁵⁵ «¿No está claro que también los fenómenos psíquicos pueden ser percibidos de un modo trascendente? Más aún; bien mirado, son apercibidos de un modo trascendente todos los fenómenos psíquicos aprehendidos en la actitud natural y en las ciencias empíricas. El dato puro de vivencia supone la actitud fenomenológica pura, que inhibe todas las posiciones trascendentes» (Hua 19/??, p. 560 ed. es.)

nuestras vivencias, *pero aun de ellas solo hasta donde las recogemos puramente*» (Hua 19/??, *Investigaciones lógicas II*, 568)¹⁵⁶.

A partir de esta precisión vamos a poder atender a la elaboración que Husserl hace de la percepción inmanente y de su legitimidad a la hora de fundamental el alcance de la reflexión fenomenológica. Ya hemos avanzado en el estudio de las *Lecciones* de 1905 el papel que Husserl otorgaba a la particular intencional retencional, al considerarla una intencionalidad legítima que correspondía al acto mismo de la percepción, no siendo por tanto una fantasía arbitraria.

«Cuando se habla del darse evidente de un contenido inmanente, se comprende de suyo que la evidencia no puede significar la seguridad indubitada acerca de la existencia instantánea del sonido. Una evidencia así entendida, como la que aún asumía Brentano por ejemplo, yo la tengo por una ficción. Si a la esencia de un contenido que ha de darse a la percepción pertenece el extenderse en el tiempo, la indubitabilidad de la percepción no puede significar otra cosa que la indubitabilidad acerca de su existencia extendida en el tiempo [...] La tan traída y llevada evidencia de la percepción interna, la evidencia de la *cogitatio*, es claro que perdería todo su significado y todo sentido si quisiéramos excluir a la extensión temporal de la esfera de la evidencia y del verdadero darse» (Hua 10/84-85, *Lecciones*, 104-105)

Con esta sentencia Husserl está yendo no sólo más allá de Descartes al preguntarse por la legitimidad del *cogito – cogitatum* con un análisis de su estructura (en este caso temporal), sino que va más allá de su maestro Brentano al considerar la retención de una sensación no como una creación de la fantasía que, por así decir, guardase una copia de un sonido dado en la memoria. Para Husserl la retención es un tipo de intencionalidad que late en la percepción misma, lo que quiere decir que la percepción de la duración no es una mera ilusión fruto de una operación de la conciencia sobre *estímulos* o *causas* externas (Hua 10/13-17). Husserl establece una duración de la vivencia inmanente análoga a la del objeto dado en ella. Ahora bien, mientras que en un sentido esa vivencia que dura va perfilando los diferentes momentos del objeto, en sí misma está dada de un modo evidente en cada momento. Es decir, que si por un lado el carácter protencional-retencional sirve para abrir el fenómeno objetivo a un cumplimiento siempre más preciso, por el otro el carácter protencional-retencional da la vivencia del mismo en plenitud constante. Esta diferencia, aquí esbozada, va a ser retomada en diferentes ocasiones por Husserl, con sus particulares matices.

En *La idea de la fenomenología* Husserl plantea el problema de la percepción inmanente con respecto a la posibilidad del conocimiento y en vistas a la fundación de

¹⁵⁶ Las cursivas son mías

la fenomenología como ciencia estricta. En la medida en que esta tiene como objeto la experiencia mundo, y no los fenómenos meramente psíquicos, Husserl se pregunta por la adecuación de la experiencia con respecto a los objetos del mundo (Hua 2/20). En este contexto Husserl plantea la teoría de la reducción fenomenológica como modo de acceso a una dación evidente de los fenómenos mundanos. La fenomenología no se contenta con un conocimiento psicológico de los estados internos. Su metodología pasa por suspender los juicios y prejuicios respecto de todo ser natural, reduciendo el mundo a fenómeno que aparece en una complejión de sentido. «Al comenzar la crítica del conocimiento hay, pues, que adjudicar el índice de *«problemático»* al mundo entero, a la naturaleza —tanto física como psíquica— y, en fin, también al propio yo humano, a una con todas las ciencias que se refieren a estos objetos. La existencia de ellos, su validez quedan en tela de juicio» (Hua 2/29, *La idea de la fenomenología*, 37)

Lo importante para Husserl es demostrar que la percepción inmanente sea una fuente de datos absolutos en la medida en que «es la *inmanencia* de este conocimiento lo que lo hace apropiado para servir punto de partida para la teoría del conocimiento» (Hua 2/33, *La idea de la fenomenología*, 43). Es importante señalar que aquí no nos encontramos todavía en el campo de la fenomenología sino precisamente en el lugar que da acceso a ese campo. La percepción inmanente no es estudiada dentro del ámbito de la reducción, sino buscada como un punto de partida. El interés de Husserl no es todavía ofrecer los frutos de una nueva ciencia, sino fundamentarla como ciencia genuina. Es decir, que por un lado la percepción inmanente funda la legitimidad de la reflexión, pero por otro lado la reflexión se vuelve sobre la percepción inmanente para estudiarla. La reducción fenomenológica tiene como cometido la delimitación de la dimensión absoluta de lo dado con evidencia. Es el ámbito de lo inmanente, que funda la posibilidad de la fenomenología por su carácter absoluto y que es a su vez el tema de la fenomenología por su carácter constituyente.

«El yo como persona, como cosa del mundo, y la vivencia como vivencia de esta persona, insertados ambos, aunque sea de un modo completamente indeterminado, en el tiempo objetivo, todo ello son trascendencias y, como tales, gnoseológicamente son cero. Sólo por medio de una reducción —a la que vamos a llamar ya *reducción fenomenológica*— obtengo un dato absoluto, que ya no ofrece nada de trascendencia. Si pongo en cuestión el yo, el mundo y la vivencia del yo como tal, entonces la reflexión simplemente intuitiva vuelta sobre lo dado en la apercepción de la vivencia de que se trate, sobre mi yo, da el *fenómeno* de esta apercepción; por ejemplo, el fenómeno «percepción aprehendida como percepción mía»» (Hua 2/44, pp. 54-55 ed. es.)

Según esta idea Husserl funda la ciencia de la fenomenología. En un principio tanto el punto de partida como el punto de llegada es el mismo: los fenómenos puros en tanto dignos de confianza. Pero hay que entender que lo dado de modo inmanente implica una constante vuelta sobre la trascendencia a partir de la intencionalidad, piedra de toque de toda definición de conciencia. Hay que investigar entonces, ya como tema de la fenomenología, la inmanencia y su modo de constituirse en ella objetivamente duraderas. Es aquí donde la percepción inmanente como punto de partida, como ansiado punto de apoyo para construir una ciencia rigurosa, se torna también objeto, desbordándose su valor inicial. Tenemos por un lado que la percepción inmanente es apodíctica, es decir, que no ofrece duda alguna con respecto a su *ser*. Pero tenemos que además de apodíctica también es percepción adecuada, es decir, que tampoco ofrece dudar respecto de su *ser así*. Mientras que los objetos se escorzan en diferentes matices y su modo de darse puede enriquecerse, el hecho de que esté dado en la percepción inmanente es un dato que no varía. Varía pues el *ser así* del objeto, pero ello no afecta al *ser* efectivo de la percepción en que se da. El objeto, diremos, se da por escorzos mientras que la tendencia al cumplimiento de su mención objetiva no se da a su vez por escorzos:

«Hemos reconocido como absoluto el darse de la *cogitatio* pura; el de la cosa exterior en la percepción externa, no, aunque esta última pretende dar el ser de la cosa misma. Su trascendencia exige que pongamos en cuestión la cosa. No comprendemos cómo puede la percepción alcanzar lo trascendente; pero comprendemos cómo puede alcanzar lo inmanente la percepción, en la forma de la percepción refleja y puramente inmanente, en la forma de la percepción reducida. Pero ¿por qué entendemos esto?» (Hua 2/49, *La idea de la fenomenología*, 61)

Husserl con estas aclaraciones evita que la percepción inmanente exija una percepción por matices que obligaría a afirmar que la conciencia no está dada de modo absoluto, cosa que comprometería su empresa de fundación. Pero habrá que ver en qué medida puede entenderse que también la corriente de vivencias requiere cierta experiencia matizada o al menos cierta experiencia que se desarrolla en el tiempo y que puede ser en todo caso perfeccionada. Este es segundamente un problema advertido por Husserl, y al que trata de dar solución ante el riesgo de que la conciencia pueda pasar por un objeto que se constituye a sí mismo, lo que podría confundirlo con un objeto del mundo como ocurre en la psicología.

Es necesario profundizar ahora en las condiciones de este conocimiento que ofrece la percepción inmanente, especialmente en lo relevante a sus propios límites. La vivencia como tal implica una estructura que desvela la reflexión sobre la misma. Se trata de la fórmula *ego – cogito – cogitatum*. Definiendo la conciencia del modo más sencillo en términos de intencionalidad, diremos que el *cogito* es siempre *intentio*, es decir, dirección hacia algo que aparece, hacia un *objeto* que puede ser un árbol percibido, pero también un fauno imaginado o un valor atribuido a la naturaleza. En esta circunstancia, la percepción inmanente, como tema, se desgrana en diferentes direcciones de la mirada reflexiva. Vamos a revisar ahora los parágrafos de *Ideas I* relativos a esta cuestión, para poder apreciar los problemas que nacen en torno a la concepción de la percepción inmanente en esta doble variante. Husserl abre la problemática en el trabajo de deslindar la realidad natural de la región de la conciencia pura, presentando la metodología fenomenológica. El párrafo §42 comienza distinguiendo el ser como vivencia y el ser como cosa, entendiendo que «por principio es inherente a la esencia regional vivencia (en especial a la participación regional *cogitatio*) el ser perceptible en percepción inmanente; a la esencia de algo *cósico*-espacial, empero, el no serlo» (Hua 3/87, p. 168 ed. es.). Ya hemos adelantado la diferencia que Husserl establece entre la inmanencia y la trascendencia. Es necesario insistir de nuevo sobre esta diferencia.

«Percepción inmanente y percepción trascendente no se diferencian sólo en que el objeto intencional, el objeto que está ahí con el carácter del sí mismo en persona, sea una vez inmanente, en el sentido de ingrediente, al percibir, y la otra vez no: antes bien, se diferencian por un modo de dación, que, en lo que tiene de esencialmente diferente, pasa *mutatis mutandis* a todas las modificaciones *re*-representativas de la percepción, a las paralelas intuiciones de recuerdo e intuiciones de fantasía. Percibimos la *cosa* porque se “matiza” en todas las determinaciones que en el caso “caen” “real” y propiamente en la percepción. UNA VIVENCIA NO SE MATIZA» (Hua 3/88, p. 169 ed. es.)

Esta será la tesis más generalizada de Husserl en los diferentes momentos en los que aparece esta cuestión. La diferencia última entre la percepción trascendente de las cosas del mundo (sean dadas a la percepción, al recuerdo, a la fantasía, etc.) de cosas y la percepción inmanente de las vivencias, es que las primeras se dan según matizaciones, escorzos, perfiles (traducciones todas del alemán *Abschatungen*) y las segundas en cambio se dan de modo absoluto. Con esto diferenciamos también entre percepción adecuada (inmanente) y percepción inadecuada (trascendente). Es esta

también la tesis más controvertida, deudora del ejemplo privilegiado de la percepción inadecuada que es la percepción de objetos en el espacio.¹⁵⁷

Esto no quiere decir que las cosas dadas a la percepción no se den de modo legítimo. Para Husserl no cabe duda de que una percepción, pero también un recuerdo, da la cosa en persona, en carne y hueso. La diferencia es sencillamente que aquello que es dado no lo es de modo definitivo, que se constituye continuamente en el curso perceptivo. «La percepción de *cosas* no *re*-presenta algo no presente, como si fuera un recuerdo o una fantasía; ella presenta, capta un sí mismo en su esencia en persona. Esto lo hace con arreglo a su SENTIDO PROPIO, y exigirle otra cosa significa precisamente atentar contra su sentido» (Hua 3/90-91, *Ideas I*, 172). Con esto se entiende que Husserl no va a tratar de quedarse con la pura percepción inmanente, pues de lo que se trata es precisamente de explicar la constitución objetiva de trascendencias. Pero precisamente el problema consiste en pasar de la evidencia adecuada de la vivencia a la evidencia inadecuada de los objetos. Se trata entonces de salvar la diferencia de naturaleza al tiempo que se encuentra el modo de establecer la correcta relación entre lo inmanente y lo trascendente a través de la intencionalidad. Por un lado, entonces, tenemos la *cosa* apuntada en la vivencia, el tema del acto intencional que sea el caso. Por el otro, tenemos el acto mismo y su modo de dación:

«Una *cosa* es dada necesariamente en meros “MODOS DE APARICIÓN”, en que necesariamente hay un NÚCLEO DE “LO REALMENTE EXHIBIDO”, rodeado aprehensivamente de un HORIZONTE DE “CO-DACIÓN” IMPROPIA y de INDETERMINACIÓN más o menos vaga. Y el sentido de esta indeterminación está predelineado, una vez más, por el sentido general de lo percibido como *cosa* en cuanto tal y sin más, o por la esencia general de este tipo de percepción que llamamos percepción de *cosas*» (Hua 3/91, *Ideas I*, 172)

Al tiempo que la cosa mantiene siempre un núcleo de unidad que la identifica como una y la misma, su modo de dación por escorzos permite una matización infinita en donde la cosa nunca llega a ser dada de modo adecuado. No hay experiencia continuada de la misma cosa capaz para Husserl de cruzar el diafragma que separa la región de lo dado de modo inadecuado de lo dado adecuadamente¹⁵⁸. Corresponde a la

¹⁵⁷ «Puede desprenderse de la esencia de las *cogitationes*, de las vivencias en general, que excluyan semejante darse [en matices o escorzos]. Para antes de su región no tiene, en otras palabras, sentido alguno algo como “aparecer”, como exhibirse mediante matización. Donde no hay ser espacial alguno, no tiene ningún sentido hablar de un ver desde distintos puntos de vista» (Hua 3/88, *Ideas I*, 169)

¹⁵⁸ «SER DE ESTA MANERA IMPERFECTA *IN INFINITUM*, ES INHERENTE A LA ESENCIA INSUPRIMIBLE DE LA CORRELACIÓN *COSA* Y PERCEPCIÓN DE *COSA* [...] Por principio queda siempre un horizonte de indeterminación determinable, por mucho que avancemos en la experiencia, por grandes que sean los continuos de percepciones actuales de la misma *cosa* que hayan transcurrido. Ningún Dios puede cambiar

esencia de las *cosas* el ser percibidas por escorzos. Aquí Husserl está deslindando claramente dos regiones eidéticas, una de la de la realidad, otra la de la *conciencia*. Así, la percepción de una sencilla mesa, por ejemplo, se vuelve tarea de una explicitación sin fin. Por el contrario la percepción de la mesa como tal, dirá Husserl, «no se “exhibe”. Esto implica que la percepción de vivencias es un ver simple algo que SE DA (o puede darse) EN LA PERCEPCIÓN COMO “ABSOLUTO” y no como lo idéntico de modos de aparición mediante matización. Todo lo que hemos expuesto acerca de la dación de *cosas* pierde aquí su sentido, y esto es algo que hay que llegar a ver con plena claridad en detalle» (Hua 3/92, *Ideas I*, 174).

La diferencia fundamental se establece entonces entre la *cosa* y la vivencia de la cosa. Diremos que, si bien algo sólo puede ser dado en una vivencia, y sólo a partir de matizaciones o escorzos, la vivencia en la que se da no se matiza, es dada de modo adecuado. Pero ya hemos dicho que la vivencia está dada en el tiempo, sin ser dada en el espacio. La vivencia como tal contiene un punto de ahora y se aleja en el tiempo, de modo que puede decirse que comienza y termina. Desde este punto de vista Husserl llega a entrever un tipo de matización para las vivencias a partir de su carácter temporal, lo que le permitirá, como veremos, abrir el carácter apodóctico de las mismas más allá del presente puntual.

«Tampoco una vivencia es nunca íntegramente percibida; en su plena unidad no es adecuadamente apresable. Es por su esencia un río al que, dirigiendo a él la mirada de la reflexión, podemos seguir a nado desde el punto del ahora, mientras se pierden para la percepción los trechos que quedan a la zaga. Sólo en la forma de la retención tenemos conciencia de lo inmediatamente concluido, o en la forma de la rememoración retrospectiva. Y, finalmente, la corriente entera de mis vivencias es una unidad de vivencia de la cual es por principio imposible una captación perceptiva que “nade a su lado” íntegramente. Pero ESTA “imperfección” o falta de integridad, que es inherente a la esencia de la percepción de vivencias, es por principio distinta de aquella que radica en la esencia de la percepción “trascendente”, de la percepción mediante exhibición matizadora, mediante lo que se llama aparición» (Hua 3/93-94, *Ideas I*, 175)

Habría que preguntar si la modificación retencional puede ser vista como una matización de las vivencias. Y hay que ver, a partir de esta consideración, como se abre el problema de la percepción inmanente y de la reflexión subsiguiente. Pese a la diferencia con la percepción trascendente tiene la inmanente un tipo de percepción *sui generis* que impide captar la corriente de conciencia como un todo, quedando

algo en eso: tan poco como en que $1 + 2$ sea igual a 3, o en que existe cualquier otra verdad esencial» (Hua 3/92, *Ideas I*, 173)

igualmente reservada a percepciones ulteriores. Se insinúa aquí la diferencia entre apodicticidad adecuada e inadecuada, como luego veremos. El problema se presenta, como ya hemos visto en la primera parte del trabajo, cuando pasamos de la consideración de vivencias a la consideración de la corriente de vivencias. De otro modo, cuando no se tiene en cuenta la percepción inmanente de un acto, sino de la vida subjetiva en su infinitud. Se anuncia con ello un problema que será de la máxima importancia para Husserl: se trata del alcance posible del conocimiento fenomenológico, más allá de lo que la percepción inmanente da en cada momento. Está en cuestión la posibilidad de aumentar la indubitabilidad del conocimiento fenomenológico, más allá de la vivencia inmanentemente percibida en cada momento dado. Con ello, se plantea de nuevo la posibilidad de la reflexión y las implicaciones que esta tiene, pues es evidente que la posibilidad de la reflexión se funda en la percepción inmanente, tantas veces comprendida como una experiencia prerreflexiva.

Capítulo 15. Sobre el sentido y el alcance de la percepción inmanente

Acabamos de ver que Husserl atribuye un tipo de escorzamiento a las vivencias y que este tipo de donación inmanente está en una relación esencial con el carácter temporal de las mismas. Hasta ahora, al tratar el problema de la temporalidad, habíamos visto que le correspondía una estructura que no podía considerarse ellas misma en el tiempo. El carácter retencional que acompaña a cada impresión no es el mismo retenido, sino que permanece generando precisamente el carácter fluyente de aquello que aparece. Por otro lado, habíamos visto que el *yo puro*, entendido como una remisión genitiva de cada vivencia a un polo subjetivo, es igualmente una mención continua que no viene arrastrada hacia el pasado. El *yo puro* se mantiene idéntico a lo largo de la corriente de vivencias, aunque de algún modo pueda decirse que participa o que se ausenta de las mismas. No obstante, como remisión este carácter polar puede ser siempre descubierto por una reflexión. En el capítulo anterior hemos visto por otra parte que una vivencia no se da por escorzos, pero hemos puntualizado aquí una diferencia con los casos anteriores, precisamente porque las vivencias sí están en el tiempo, tienen como correlatos objetos del mundo que comienzan y que cesan, que varían en su modo de darse, etc. Habíamos hecho alusión a la estructura de las vivencias bajo la fórmula *ego – cogito – cogitatum*, entendiendo que el *ego* no variaría en la vivencia, ni tampoco la estructura de la misma.

Así, podemos decir que las estructuras generales de la experiencia trascendental caen fuera del tiempo. En un determinado plano tenemos la mencionada estructura *ego – cogito – cogitatum*. En otro plano tenemos la estructura *protención – impresión retención*. Esta sobre estructura atraviesa la corriente de vivencias, y es la que permite que algo sea vivido como tal. Ahora bien, si bien esta estructura de la corriente de vivencias se mantiene a lo largo de la misma, las vivencias como tales sí tienen una duración, sí están en el tiempo y sí se matizan. En último término, dirá Husserl, la corriente entera, en tanto entrecruzamiento de vivencias, no se da nunca de modo absoluto, pero sí cada una de sus fases. Tropezamos, en estas aclaraciones, con ciertos problemas asociados a la percepción inmanente, y especialmente a lo que haya de entenderse como su objeto. Por un lado tenemos que la percepción es percepción de una

vivencia, pero por el otro la percepción puede ser percepción de sus fases o percepción de la corriente de vivencias en las que se da.

A la hora de determinar el sentido de la fenomenología, hemos visto que Husserl pasa de una consideración estática de la correlación entre actos y objetos a una consideración genética en donde se rastrea el origen y el proceso de constitución de las objetividades y del mundo como un sistema polar que se constituye de modo paralelo. Según esta consideración, la percepción inmanente como fundamentación de la fenomenología deviene un problema en la medida en que Husserl quiere legitimar no sólo la vivencia que ahora es percibida, sino aquellas que pertenecen al pasado del sujeto¹⁵⁹. Este problema comienza a aparecer en las revisiones que Husserl llevó a cabo en los años 1909-1911, tanto en sus propios manuscritos como en la preparación de sus cursos universitarios. En primer lugar, hay que hacer constar que un primer concepto de percepción corresponde a la conciencia interna de cada vivencia. Esta conciencia interna no es un acto, es decir, no es algo que se añada a la vivencia, sino que es un momento estructural de la misma. Esta conciencia interna se debe a la forma de acogida de cualquier afección, sea interna o externa. Por el modo en que algo es dado se constituye como objeto al tiempo que la vivencia en que aparece es vivida de modo inmanente. Esta conciencia no está, por así decir, en el tiempo, pero es consciente precisamente del carácter temporal de las vivencias. Esta conciencia es un rendimiento continuo de la vivencia, y por lo tanto no se escoza. Ahora bien, Husserl entiende que a esta conciencia interna se añaden las modificaciones de las vivencias concretas, de las cuales la primera es la modificación retencional.

En esta conciencia interna se fundan en un segundo momento percepciones o reflexiones internas particulares, en donde puede decirse que la mirada está vuelta sobre la propia vivencia. En este caso la vivencia es captada, mientras que antes la vivencia era sencillamente vivida a partir de una intencionalidad pasiva. Esta conciencia interna pertenece a cualquier vivencia, sea esta de algo externo o interno. La condición de esta

¹⁵⁹ Aprovecho, en virtud de su claridad, el siguiente pasaje de Roberto Walton como recordatorio de la diferencia entre la fenomenología estática y la fenomenología genética: «Una fenomenología estática considera el objeto como una unidad acabada y lo utiliza como un hilo conductor para mostrar sus modos de darse y la correlación entre lo constituyente y lo constituido. Investiga los componentes y las diversas modalidades de la correlación. Examina los horizontes pero descuida la historia sedimentada que subyace en ellos. Por el contrario, la fenomenología genética toma en cuenta las referencias retrospectivas que corresponden a la situación temporal en que se encuentra el sujeto y el contexto en que se presenta el objeto intencional. El mundo ya fijado del que se ocupa el análisis estático le proporciona una guía no ya para describir simplemente la referencia a la conciencia sino para preguntar por los distintos estratos de las implicaciones intencionales, es decir, para aclarar de qué modo se llega a la constitución que se describe estáticamente» (Walton, 1993; 72-73)

conciencia viene dada por la estructura temporal, y es independiente de cuantas modificaciones se produzcan sobre la misma.

Husserl en general diferencia la conciencia interna de la reflexión, entendiendo que una es posible por la otra. Por otro lado Husserl lleva a cabo una defensa de la percepción inmanente como punto de partida del conocimiento fenomenológico. Ahora bien, la percepción inmanente no se confunde con la reflexión, pero tampoco con la conciencia interna del tiempo. Si bien la conciencia interna impregna cada ahora de la corriente de vivencias, la percepción inmanente tiene un mayor margen de acción, pues puede volverse sobre trechos pasados. Para Husserl es un problema extender la percepción inmanente más allá del ahora dado en la conciencia interna del tiempo. Precisamente en *La idea de la fenomenología*, donde Husserl busca fijar el punto de partida de la fenomenología, se pregunta si la fenomenología puede ir más allá del dato absoluto dado a la conciencia, más allá del «*esto que está aquí*».

«Qué extraño sería limitarse a los datos fenomenológico-singulares de la *cogitatio* es cosa que se pone de relieve ya por el hecho de que perdería su validez toda la meditación sobre la evidencia que hemos llevado a cabo apoyándonos en Descartes y que, sin duda, estaba penetrada con claridad y evidencia absolutas» (Hua 2/50, *La idea de la fenomenología*, 62)

Como se aprecia, Husserl tiene el problema del segundo paso. Pese a que el punto de partida sea en gran medida el mismo que el de Descartes, el camino de Husserl profundiza desde el primer momento las estructuras del *cogito* y de la experiencia, buscando en la subjetividad trascendental el edificio de la ciencia fenomenológica¹⁶⁰. Y aunque lo difícil parece encontrar el punto de partida, se aprecia que no menos difícil es dar el segundo paso, el que lleva más allá del dato evidente de cada vivencia momentánea. La pregunta es, entonces: ¿cómo se amplía el radio de la intuición evidente? Hay que reconocer que el mismo Husserl toma partido en un primer momento por una solución que parece acercarlo a Descartes, pues centra la evidencia en los objetos universales, y no en la estructura de la conciencia. Por un momento Husserl va a entender que son los objetos que están fuera del tiempo los que se dan con evidencia, precisamente aquellos que no se escorzan, que no se matizan, aquellos que pueden darte como datos absolutos y últimos. Pero, como es fácil de intuir, esta situación no es suficiente en la medida en que Husserl no tiene puesta la vista sólo en una

¹⁶⁰ Husserl considera en efecto que Descartes fue el primer filósofo en llevar a cabo la reducción fenomenológica, pero que la abandonó inmediatamente apenas descubierto el campo de la experiencia trascendental (Hua 11/150)

fundamentación del conocimiento lógico o de diferentes idealidades. Por un lado defenderá la fenomenología cómo un conocimiento de *esencias*, como una disciplina eidética (Hua 2/51). Por el otro, y más allá de la posición oficial de *Ideas I*, Husserl va a entrever la posibilidad de una experiencia fenomenológica dirigida al mundo de la vida.

Este segundo camino se aleja de la captación directa de objetividades universales para comprender el papel de la temporalidad de la conciencia. El cambio es decisivo. Del papel privilegiado que se da a la intuición de esencias pasamos a considerar el papel de la retención en la constitución de las objetividades mundanas. Este segundo camino se aprecia en el curso de 1910-1911 sobre el concepto natural del mundo, y en él la pregunta de fondo es hasta dónde alcanza la evidencia de lo dado en una vivencia y cómo la vivencia puede asegurar un conocimiento evidente de su objeto y de sí misma. Husserl va a diferenciar entonces la vía de la intuición de esencias a la vía de la percepción inmanente, donde la legitimidad no viene dada por la universalidad del objetivo sino por la estructura del acto. Ahora bien, Husserl va a referirse aquí expresamente acto puro, y no al acto en sentido psicológico. Esta atención, que implica la atención a la experiencia propia de la reducción, implica que el acto es comprendido en su inmanencia absoluta, sin derivarlo de un fundamento empírico. Husserl, subrayando esta idea, toma el acto tal y como se da, lo que implica que no se puede dudar el mismo. La experiencia del acto es apodíctica en este sentido: no hay posibilidad de postular la inexistencia del acto, aunque aquello a lo que se dirige en el mundo sea una mera ilusión.

Husserl reconocerá que al interior de la disposición fenomenológica hay modos del darse que no pueden comprenderse cuyo carácter no es absoluto. El primer problema que sale al paso es evidentemente el del pasado.

«Io percepisco e metto fuori circuito l'esistenza della cosa percepita e registro la percezione stessa e in se stessa come un «questo». Ma la percezione è un essere perdurante; essa dura, in quanto è appena stata e adesso è ancora e in quanto l'adesso si tramuta, a sua volta, in un appena-passato e introduce un nuovo ora. *Come stenno ora le cose con la datità assoluta?* Il passato della percezione non è infatti più dato. Se si dice que esso era dato, allora ci si può chiedere se questo «era» è dato. Nell'adesso deve essere dato un «era», in quanto stato dato. Ma forse vi è qui un inganno. Il ricordo inganna infatti spesso» (Hua 13/159-160, pp. 49-50 ed. it.)

Observando de un modo superficial puede decirse son seguridad que lo pasado no está dado a la percepción, no se tiene en modo alguno, pero esta consideración, en realidad proviene del prejuicio naturalista según el cual lo dado tiene que ver con

aquello que puede considerarse en un sentido empírico como dado en el mundo. Husserl por su parte se verá en este punto obligado a dar un segundo paso más allá de aquel punto arquimédico ganado con la reducción al darse puro. Si el pasado ha de contar como una trascendencia, habrá que examinar si esta trascendencia, como la del *ego*, pueda ser desconectada en todas las ocasiones. La cuestión pasa por ganar un nuevo grado de atención a la percepción inmanente, a lo que verdaderamente se da tras la reducción fenomenológica.

«Se nell'atteggiamento fenomenologico ci dirigiamo sulla percezione, la afferriamo como un «questo!» del tutto immediato e in quanto unità di una durata. E, se non aggiungiamo null'altro e assumiamo puramente la posizione compiuta con il «questo!», se qui prendiamo questa percezione puramente como questo elemento perdurante, allora ogni dubbio perde il suo senso. Quando diventa per noi dubbio se qualcosa sembri soltanto esistere o esista realmente, allora ciò manifestamente significa: pero noi è diventato dubbio se il «sembrare essere», se il manifestarsi nel modo de la percezione o del ricordo o dell'indicazione, se il «sembrare essere» nel modo del giudizio e simili siano validi o non lo siano, se ad essi, in realtà, non corrisponda forse niente. Ma, appunto, con ciò viene presupposto como dato questo manifestarsi, questo percepire, ricordare, giudicare etc., proprio como sono in effetti dati (forse possiamo dire, più correttamente, che è necessario distinguere ciò che si manifesta como tale, il percepito, il ricordato o il pensato como tale, in breve, la «mera intenzione» e, nel caso che esso sia valido, il corrispondente *essere*). In ogni caso, il dubbio presuppone la datità, la datità indubitabile dell'intenzione, che è posta in dubbio» (Hua 13/160-161, p. 50 ed. it.)

Lo que no puede ponerse en cuestión es la dirección intencional de un acto tal y como es vivido en la conciencia inmanente. En efecto, en la percepción inmanente diferenciamos con claridad una mención hacia algo presente y la mención hacia algo ausente. Si la reducción se queda precisamente con la forma de los actos tal y como son dados, excluyendo cualquier afirmación sobre la existencia o inexistencia del mundo, aparezca a la percepción o no, la conclusión es clara: el pasado cuenta como válido en la medida en que supone un rendimiento esencial de la conciencia. No se puede negar que a la conciencia le pertenezca un modo de referirse a los objetos en el modo del pasado, o mejor dicho, en el modo del *haber sido percibido*.

Por otro lado, si diferenciamos la percepción, en sentido habitual, de la percepción en sentido inmanente, tendremos que un acto de recuerdo también es percibido de modo inmanente. Yo soy igualmente consciente de estar percibiendo y de estar recordando. Las dudas están puestas sobre lo percibido —que puede ser una ilusión— o sobre lo recordado —que puede ser un engaño— pero no como los actos como tales, en la medida en que son percibidos de modo inmanente, o mejor, en la medida en que forman parte de la conciencia interna. Naturalmente esta indistinción de

la conciencia interna para actos diferentes no puede sino tener su origen en la estructura temporal común que ya hemos estudiado en la primera parte del trabajo.

La percepción inmanente opera de modo continuo a través de los diferentes actos que el sujeto lleva a cabo a lo largo de su vida. Ahora bien, tanto los objetos de la percepción como la misma percepción se vuelven trascendentes al ser retenidos y alejarse en la cadena retencional. A mi me es dado de modo inmanente mi acto recordar. En este acto, tengo presente la percepción que ayer hice de un paisaje. Me es dado el *recuerdo*, pero está en cuestión si la *percepción pasada* es dada de modo absoluto. Husserl entiende que la afirmación del «¡esto!» puede aplicarse también al recuerdo. Lo importante a su juicio es mantenerse estrictamente en lo dado de este modo, y no hacer juicios sobre aquello que sobrepasa este tipo de percepción inmanente. El problema tiene que ver en el modo de asumir la trascendencia, sea de la percepción, sea del recuerdo.

«All'*inclinazione* ad accordare validità soltanto all'adesso della percezione (dell'intuizione fenomenologica) non abbiamo potuto cedere. L'adesso è il punto limite, eternamente fluente, tra passato e futuro, ed anche se esso è questo punto limite non potrebbe essere affermato se volessimo mettere fuori circuito la *ritenzione*. *Pertanto*, nella misura in cui ammettiamo non soltanto la ritenzione stessa in quanto essere fenomenologico, bensì anche ciò di cui essa è ritenzione, *abbiamo ammesso una «trascendenza» all'interno dell'atteggiamento fenomenologico*. Ogni adesso della ritenzione è ritenzione di un non-adesso, di un appena-stato, e questo «stato», abbiamo detto, è dato» (Hua 13/162, p. 51 ed. it.)

Husserl asume una forma de darse que es el darse de lo pasado. En otras palabras, el asume que la mención intencional *algo ha sido percibido* es una mención vivida y que cuenta por tanto como dato evidente en la disposición fenomenológica. ¿Quiere esto decir que este dato no se corrija en relación con nuevas experiencias? Es aquí donde tenemos el problema particular. Como se desprende del pasaje citado, la retención mantiene una dirección intencional hacia algo retenido que también ha de constar como un dato fenomenológico: es el objeto tal y como se recuerda. Desde este punto de vista, la disposición fenomenológica agranda su campo de datos inmanentes a todas aquellas modificaciones que tienen su origen en la intuición: la retención está implicada en todas ellas. Lo mismo podríamos decir, por ejemplo, de todas las modificaciones que involucran el carácter protencional de toda intuición y de las trascendencias que en ella aparecen.

Se anticipa con claridad desde este punto de vista que tras la reducción fenomenológica todos los actos han de ser considerados en su modo de darse y en su

modo originario de apuntar a cualesquiera trascendencias. Pero el problema vuelve a aparecer cuando de lo que se trata en fenomenología es de comprender el entrecruzamiento interno de todos estos actos, y del *sistema polar* al que cada uno remite desde su singularidad. Si bien en cada caso podemos aferrarnos a la percepción inmanente de un recuerdo y de lo recordado, o de una fantasía y de lo fantaseado, todavía es posible una nueva transgresión en la que sea entendida una trascendencia mayor que sería dada en cada acto a partir de la intencionalidad de horizonte. El problema surge al llevar la mirada no a la seguridad de un acto dado, sino a la posibilidad de estudiar su estructura analizando en qué medida ese acto mantiene una conexión con los demás así como direcciones intencionales de fondo. Con estas consideraciones, entonces, se abre el estudio fenomenológico de múltiples actividades intencionales que sobrepasan la percepción evidente de un objeto —el recuerdo, la fantasía, pero también la empatía— y se abre además el problema fenomenológico de la conexión universal entre todos los actos, el problema de una intencionalidad universal.

«Se riflettiamo più precisamente troviamo che la compagine di motivazioni fenomenologiche è infinitamente più ricca di quanto lascino suporre i pochi, e inoltre vaghi, titoli percezione, ritenzione, rimemorazione, attesa. Si deve anche tenere nel giusto conto l'elemento empiricamente oggettuale stesso che vi viene esperito percettivamente o in altri modi. La riduzione fenomenologica offre sempre una sorprendente quantità di connessioni intuitive e, più precisamente, di connessioni che non sono intuitive nel modo della percezione fenomenologica, bensì, per così dire, in diversi altri modi dell'*esperienza fenomenologica*» (Hua 13/165-166, p. 54 ed. it.)

Se aprecia aquí la riqueza que Husserl descubre en el campo de la fenomenología, y que reclama desde el mismo de la constitución de los muchos tipos de trascendencia que implica el sistema polar del mundo de la experiencia (Hua 34/159). Tenemos aquí un avance del interés por la experiencia en un sentido más y más englobante, el cual ya estaba incluido en el programa inicial de los tres libros de *Ideas* pero que no fue conocido por aquellos que solo tuvieron acceso al primero de los libros y que lo leyeron además comparándolo con las *Investigaciones lógicas*. El interés de Husserl se vuelve sobre las conexiones latentes entre los diferentes actos, y sobre el sentido universal de la intencionalidad. Aparecerá con ello el concepto de motivación, que desborda la *intentio* particular y nos pone tras la pista de la teleología de la vida intencional, verdadero tema de la fenomenología.

«Se ci si volesse limitare alla datità della *cogitatio* in quanto datità assolutamente indubitabile, cioè in quanto datità percettiva, come essa risulta dalla riduzione e dalla riflessione fenomenologia durante il compimento della *cogitatio* che dura, allora potremmo sempre solo dire: «questo». Ma non si potrebbe comprendere come sia qui possibile realizzare una conoscenza scientifica. Ora si mostra però che, nella ritenzione, nella rimemorazione, nell'attesa e, in particolare, nella riduzione fenomenologia di tutte le esperienze naturali intene ed esterne, includendo il variegato contenuto di questa esperienza, fluisce verso di noi un'infinita quantità di datità fenomenologiche» (Hua 13/167, p. 56 ed. it.)

Con esta idea no se entiende pues una limitación a los actos, aunque ello no quiere decir que los objetos trascendentes no sigan ejerciendo de guías, de hilos trascendentales desde los cuales investigar la estructura de la vida intencional. La relación entre la trascendencia y la inmanencia se mantiene, y en un sentido muy particular. La referencia intencional hacia lo trascendente es, en todo caso, conservada. Las vivencias se dirigen a las cosas del mundo, y este carácter les pertenece en esencia. También los recuerdos y las fantasías se dirigen al mundo, no se limitan al horizonte de lo puramente psicológico. Lo que hay que destacar es que las vivencias, del tipo que sean, son percibidas de modo inmanente, independientemente de que correspondan a una percepción externa o a un mero deseo vago, a una ilusión. Los objetos como tales no están en la conciencia, y de ahí que puedan descubrirse como diferentes de cómo habían sido percibidos en un primer momento. Ahora bien, la mención a algo percibido sí está dada de un modo que no asume una posición de duda, y aquí está de nuevo el problema.

Con las nuevas consideraciones tenemos que las *trascendencias* que se dan en los diferentes actos intencionalidad son atendidas tal y como aparecen en tales actos, como componentes que pertenecen a la tendencia de los actos, a la *intentio*. Husserl declara que «*la fenomenologia non intende dunque mettere fuoir circuito la trascendenza in ogni senso*» (Hua 13/171, p. 59 ed. it.). La retención y con ello la rememoración son fuentes de conocimiento fenomenológico, el cual también incluye el infinito campo de la propia subjetividad trascendental. Se pone aquí en relación un horizonte propio de los objetos, según la idea de su donación por escorzos y matices, y una idea del horizonte propio de los actos, o más concretamente, de cada *cogitatio*, referida por su parte a un *yo puro*, a una potencialidad implícita y relativamente determinada, a formas esenciales de apuntar a objetos, etc¹⁶¹. Con esto viene a decirse que la percepción inmanente no implica solo la dación del acto que ahora impregna la conciencia. Está disponible un

¹⁶¹ «Le situazioni degli atti sono, certamente, molto più intricate di quanto sembri» (Hua 13/172, p. 62 ed. it.)

horizonte de recuerdos, de expectativas, de deseos, etc., que pueden ser atendidos por reflexiones específicas que los destaquen. Con ello la vivencia remite pasivamente a múltiples trascendencias que no son comparables a los objetos del mundo y que pueden convertirse en tema de la reflexión.

Están implicadas en la autotrascendencia de las vivencias la intencionalidad dirigida a objetos y la propia estructura inmanente de la temporalidad. Ambos elementos confluyen en la constitución tanto del horizonte del mundo como de la vida del sujeto. Tanto una como otra son suspendidos en lo que se refiere a su consistencia empírica, pero eso no quiere decir que el campo de atención fenomenológica se reduzca a la percepción inmanente actual. El recuerdo y la expectativa son percibidos como tales, y en ellos aparece el mundo en un sentido fenomenológico. En la medida en que en la disposición ganada por la ἐποχή ganamos el ámbito de la conciencia, tenemos para Husserl un ámbito de apodicticidad.

«Se poniamo cioè fuori gioco tutte le posizioni di esistenza naturali compuite nella coscienza e intrecciate con essa, se le mettiamo fuori circuito per il nostro giudizio, resta ancora la coscienza stessa in quanto essere puramente inmanente, come qualcosa che, in questa posizione, non è natura, poiché non è né un essere che si offre attraverso manifestazioni, un essere che si offre attraverso mere presentazioni, né simile essere ha parte attraverso un'indiretta co-posizione della natura» (Hua 13/174, p. 63 ed. it.)

Para Husserl el carácter de vivencia, el carácter inmanente no se matiza, si bien a la vivencia como tal, a la vivencia concreta de un objeto en cada caso, sí corresponde un tipo de matización temporal. Por un lado, como hemos visto, la vida no puede ser captada en su totalidad, pero, por otro, es posible en todo momento captar el carácter infinitivo de la vida. Esta doble consideración, según la cual en cada momento de la corriente de conciencia se dan ciertos componentes estructurales que escapan a la temporalización, y por el otro, esos mismos contenidos se temporalizan, es motivo de cierta paradoja que Husserl no deja de estimar enigmática y maravillosa. En otros términos podemos hablar de una diferencia entre lo constituyente y lo constituido, tema que nos ocupará en los próximos capítulos. La contraposición entre ambos aspectos es problemática, en tanto que son caras de una misma moneda. Por un lado Husserl va a decirnos que «la presenza fenomenologica non è un presente che si offre attraverso manifestazioni, bensì un presente in sé in senso assoluto» (Hua 13/175, p. 64 ed. it.). Por el otro lado el carácter retencional de la conciencia hace que la percepción inmanente sea conservada y se oscurezca poco a poco a medida que nuevas impresiones

toman el momento impresional de la conciencia. La retención es un principio de pérdida de intuitividad, pero a la vez es el elemento capaz de asegurarnos toda rememoración. Así, para Husserl la retención incluye un elemento extraño pero necesario, a tal punto que su estrategia pasa por asegurar intuitividad suficiente a la retención.

La interpretación del valor de la retención no es unívoca. Husserl reconoce un menor grado de intuitividad para los recuerdos, pero asegura igualmente que el pasado engaña tanto como puede engañar el presente. Lo que importa es el modo de ser dados estos actos, puesto que sus objetos no han de ser comparados con una supuesta objetividad fáctica, con su ser en el la escala de los seres naturales. Desde este punto de vista, reconocerá igualmente la diferencia entre la percepción y la rememoración:

«La ritenzione e la rimemorazione costituiscono quindi, con queste operazioni in esse possibili, una coscienza di esperienza fenomenologica, purché noi non facciamo uso di alcuna posizione di natura. Mentre la percezione fenomenologica, attraverso un'opportuna delimitazione, può avanzare la pretesa all'assoluta indubitabilità, questo senza dubbio *non vale*, come abbiamo precedentemente osservato, per queste nuove forme dell'esperienza fenomenologica [...] Se supponiamo che qualcosa di simile si lasci mostrare anche riguardo all'attesa, diventa allora chiaro che l'esperienza fenomenologica non è legata a singole *cogitationes* isolate, intese come oggetti adesso presenti e osservati, ma si estende *all'intera corrente della coscienza*, in quanto connessione temporal unica che, certamente, di volta in volta, non cade in tutta la sua ampiezza e lunghezza nella luce dell'intuizione» (Hua 13/176-177, p. 65 ed. it.)

Husserl encontrará una legalidad que enlaza toda la corriente de conciencia, y que asegura la dación inmanente de sus contenidos. Ya lo hemos adelantado a propósito de las síntesis pasivas y de la constitución de los campos sensibles que dan cuerpo al horizonte del mundo. La clave está en gran medida en la temporalidad inmanente y en las síntesis que ligan los diferentes momentos temporales de la vida de conciencia: momentos pasados, presentes y futuros. Lo importante para Husserl es desbordar la limitación de la vivencia percibida en el presente y abrir el campo de las evidencias fenomenológicas a toda la corriente de vivencias. Con ello se amplificará el campo posible de la reflexión, al precio de limitar su pretensión última de abrazar la entera vida de conciencia.

«Se restiamo all'interno della riduzione fenomenologica, allora è presente in essa un'unità infinita della coscienza o, come possiamo dire con una calzante metafora, è presente un flusso di coscienza infinito ed unitario. Possiamo esercitare l'esperienza fenomenologica sempre di nuovo, possiamo trasformare sempre di nuovo in oggetto, nel modo de la coscienza che ricorda nuovamente, una *cogitatio* avuta precedentemente. Possiamo portare sempre di nuovo

sotto lo sguardo intenzionale e intuitivo lo sfondo temporal della *cogitatio*, quello sfondo che era precedentemente in parte osservato e in parte inosservato» (Hua 13/177, p. 65 ed. it.)

Con estos ejemplos Husserl alude a posibilidades de la percepción inmanente, de la atención y de la reflexión, en diferentes sentidos. Esta posibilidad, que es siempre posibilidad de un *yo* y a la vez potencialidad de la conciencia, trazará una línea ascendente que va de la percepción inmanente a la reflexión fenomenológica, pasando por diversos grados de atención. No hay duda de que esta última posibilidad supone en Husserl un agenciamiento por parte del sujeto en la primera persona del singular —*yo puedo*. El sujeto puede actualizar potencialidades inscritas en la corriente de conciencia en formas muy diversas, las cuales dependen a su vez de distintas motivaciones. Pasamos por tanto de una potencialidad de la vida de conciencia a una posibilidad concreta del *yo*, de donde surge en cada caso una particular historia de la reflexión, como veremos.

Capítulo 16. Sobre la forma y el alcance de la reflexión fenomenológica

Hemos entendido que la percepción inmanente alcanza la vida de conciencia en su infinitud. Husserl desborda su ámbito de investigación de la vivencia singular al campo de la experiencia fenomenológica, la cual incluye actividades sintéticamente entrelazadas del tipo *percepción, recuerdo, fantasía, sentimiento, juicio*, etc. Este campo predado a la experiencia fenomenológica implica que los elementos estructurales que generan la percepción inmanente de un acto no se reducen a las percepciones de objetos exteriores, sino que forman parte de cualquier acto en la medida en que todo acto es un acto de la subjetividad trascendental. En esta medida la vida de conciencia no solo es percibida de modo inmanente, sino que es un fértil campo para la reflexión, sea o no reflexión fenomenológica¹⁶². Este campo, según la metáfora de la que nos hemos aprovechado, supone un fermento de reflexión, y es por tanto en alguna medida un campo reflexivo o proreflexivo. El campo supone una constante potencialidad en contacto con el ambiente, con la afección. Según esta metáfora, hablaríamos de la necesidad de agua, de oxígeno, de la luz del sol. Y más allá de la metáfora, pensando en la vida de conciencia, hablaríamos de la experiencia de objetos, de la experiencia del horizonte del mundo, de la empatía con los otros, de experiencias afectivas, estéticas, etc.

Husserl va a desarrollar un método en el que caben diferentes reducciones, y en el que caben igualmente diferentes reflexiones posibles. Ya hemos anunciado la doble reducción con respecto al recuerdo; en general la reflexión puede llevar la atención a diferentes momentos de la vivencia, o de lo vivido en ella. Por ejemplo, en una reflexión sobre un recuerdo podemos poner en primer plano lo que en su momento, cuando la vivencia fue una vivencia de percepción, estaba en segundo plano. Con ello se abre un campo de experiencia que no está limitado a vivencias cuyo objeto sea presente en el momento en el que la vivencia se actualiza. Husserl reconoce esta amplificación del campo trascendental de la máxima importancia¹⁶³. Una vez efectuada la reducción

¹⁶² En este sentido y en palabras de Husserl, con la reducción «la corriente de conciencia se transforma, en su pureza fenomenológica, en un campo de experiencia peculiar, en un ámbito de conocimiento» (Hua 13/177)

¹⁶³ «Considerati in sé, i fenomeni della riflessione *nel* ricordo o nella presentificazioni di ogni tipo sono del massimo interesse. La loro esatta descrizione e analisi rappresenta un elemento fondamentale dell'intera fenomenologia. Certo, sinora non sono stati neanche notati. Qui essi giungono ad essere considerati grazie a un'operazione determinata, estremamente stupefacente, che li rende possibili: la

que suspende los juicios sobre la existencia del mundo para captarlo como fenómeno de sentido¹⁶⁴ se abre un terreno que da pie a multitud de investigaciones diferentes, todas mediadas por la experiencia inmanente que queda de ese mundo resuelto en fenómeno. El texto donde más claramente desarrolla estas diferentes posibilidades corresponde a la segunda parte del curso *Filosofía primera*, titulado *Teoría de la reducción fenomenológica*.

Vuelven a repetirse en este texto algunos temas ya abordados, como la diferencia entre la experiencia del mundo, que siempre puede ponerse en cuestión, y la experiencia inmanente, de la que no se puede dudar. La experiencia del mundo viene ejemplificada principalmente a propósito de la percepción de objetos exteriores, dados en el espacio, mientras que la experiencia inmanente se ejemplifica en la vivencia interna de esa misma percepción. Desde este punto de vista, los objetos de la percepción exterior siempre tienen un fondo co-intencionado pero no dado¹⁶⁵. Hay siempre un horizonte que remite a ulteriores experiencias de confirmación de la unidad objetiva. Este horizonte, indeterminado, predetermina no obstante los lineamientos que llevan la percepción del objeto a cumplimiento, el cual nunca alcanza una dación definitiva¹⁶⁶. Husserl diferenciará este modo de dación del modo en que la vivencia y el *yo puro* es dado de modo inmanente.

Husserl pone en cuestión la trascendencia del mundo, pero con ello también pone en cuestión las síntesis mismas que constituyen la unidad de ese mundo. Husserl salva solo, en un principio, la percepción inmanente de la vivencia y el conocimiento inmediato que expresa la fórmula *yo soy* (Hua 8/68, p. 86 ed. it.). Pero este punto de partida se impregna ya de una menor desconfianza en la experiencia del mundo, anticipando precisamente ese segundo paso que necesariamente ha de llevarnos más allá de la testificación *ego cogito*. Husserl va adelantando estos segundos pasos al tiempo que reconoce estar buscando todavía su *punto arquimédico* (*archimedischen Punkt*)¹⁶⁷.

ricomposizione complessiva dell'intera esperienza naturale non solo riguardo a ciò che in essa è *cogitatio*, bensì anche riguardo a ciò che in essa è *implicito intenzionalmente*» (Hua 13/178-179, p. 67 ed. it.)

¹⁶⁴ cf. Hua 13/179-180

¹⁶⁵ «Ogni percezione di cosa spaziale consiste inevitabilmente —e vale per noi inevitabilmente quando percepiamo— in un miscuglio di autodatità autentica e di co-intenzione. Questa co-intenzione è quella che dà ad ogni intenzione osservativa e sperimentale il suo senso pratico, fornendole gli orizzonti aperti non ancora colti, non ancora osservati oppure conosciuti imperfettamente» (Hua 8/45, p. 58 ed. it.)

¹⁶⁶ «La percezione della cosa è e rimane percezione inadeguata: non è possibile pensare che questo sviluppo abbia una conclusione nella forma di una percezione del tutto adeguata, senza anticipazione, senza orizzonti della co-intenzione» (Hua 8/45, p. 58 ed. it.)

¹⁶⁷ «Sono alla ricerca del terreno di conoscenza sul quale poter mettere in opera un primo lavoro, per così dire, assoluta. Mi attengo fermamente alla richiesta radicale di giustificazione apodittica della conoscenza

Pero hay que hacer notar que ahora este interés adelantado va a ir deslizándose desde antes. El *yo puro* y la vivencia van a ser englobados en una instancia mayor, que viene comprendida bajo el rótulo de *experiencia trascendental* o de *subjetividad trascendental*. Husserl entiende que el mundo que se pone en cuestión es el que corresponde a la experiencia mundana (*mundanen Erfahrung*), lo cual no anula la experiencia en un segundo sentido. Para ello es preciso diferenciar dos sentidos cuando se dice *yo*: 1) el *yo personal*, aquel que encuentro en el mundo como uno más de entre los cuerpos, 2) el *yo* como sujeto absoluto de la experiencia, que se objetiva a sí mismo sin poder dejar de ser sujeto. Esto no significa un desdoblamiento, sino más bien la diferenciación de dos niveles de subjetividad.

«Io, in quanto soggetto che inizia a filosofare, devo distinguere la mia esistenza umana, che mi è data originariamente e percettivamente nell'esperienza mundana di me stesso, e il mio essere trascendentale, che mi è dato originariamente nell'esperienza trascendentale di me stesso, nella percezione di me stesso della pura riflessione» (Hua 8/73, p. 94 ed. it.)

En la disposición fenomenológica la dirección de mis actos intencionales es mantenida, si bien se retiene la creencia que acompaña al acto. Ello incluye que en la actividad fenomenológica yo en efecto me considere como un ser humano que vive en un mundo concreto. Ahora bien, lo que se suspende aquí es el peso dado por la actitud natural a la consideración objetiva de mi ser en un mundo de objetos. Se entiende con ello una atención a la subjetividad pura, pero para estudiar precisamente la autoconstitución de esa subjetividad como subjetividad mundana. En este sentido ambas dimensiones no pueden sino comprenderse en su conexión. En la actitud fenomenológica yo considero mi subjetividad mundana en tanto que es una regencia intencional constante y constituida en mi vida. Por otro lado, pensando en esa actitud natural previa a la *ἐποχή* diremos que ya en ella la actividad trascendental se llevaba a cabo, precisamente de un modo anónimo. La reflexión no hace sino descubrir la actividad constitutiva implícita en la vida, por la cual esta es vivida como vida subjetiva en un mundo.

Este modo de entender subjetividad examinada por la reflexión fenomenológica fija nuevos caracteres al *yo* que hasta ahora hemos comprendido como el polo idéntico de las vivencias, es decir, como *yo puro*. En primer lugar, el *yo* que descubro está

empírica universal, nonchè il procedere stesso di questa critica, hanno destato in me» (Hua 8/69, p. 88 ed. it.)

siempre llevando a cabo un acto cuya pureza no puede ser desconectada. Al poner en duda toda creencia en un mundo trascendente que había de ser de tal o cual manera, me vuelvo sobre la indubitabilidad de mi acto, y en general de toda aquella actividad intencional implicada en el momento actual. En ella se incluye, como hemos visto, la mención a un objeto, la aparición de una *trascendencia* relativa a mi actividad intencional. Afirmamos entonces la actividad intencional como centro de la atención reflexiva, y con ello, la mención hacia trascendencia constituida, la de los objetos del mundo, y la remisión a una trascendencia no constituida, la del *yo puro*. En una primera vista tenemos la correlación *cogito – cogitatum*: al objeto percibido se corresponde un acto de percepción, a un mundo imaginación de corresponde una actividad de fantasía. Poniendo en suspenso tales objetos, incluso en su sentido fenomenológico, nos quedaríamos con que el *cogito* se caracteriza por la intencionalidad, el cual remitiría a su vez al *ego* que se moviliza en sus diferentes acciones y pasiones, un *ego* que lleva a cabo los actos y que los vive como *suyos*.

Se da a entender con ello que el *ego* está realmente implicado en sus actos, en cada *cogito* concreto. Por su carácter activo el *yo* se dirige al mundo en variados actos intencionales: no es solamente afectado por él. Por su carácter genitivo, su dirigirse al mundo consiente una identificación de diferentes vivencias que el *yo* vive como *suyas*, como formando parte de *su vida*. Ahora hay que añadir que esas diferentes vivencias responden a tipos de actos intencionales que han de considerarse también como pertenecientes al yo a título de potencialidades: son formas esenciales de dirigirse al mundo y de tener una vida. En estos diferentes actos encontramos rendimientos que no son parte de una participación por parte del *yo*. Son más bien rendimientos que lo constituyen a él mismo de un determinado modo. Son rendimientos anónimos de la conciencia, pero cuyo fin consiste en da a la conciencia su carácter subjetivo. Las síntesis pasivas responsables de la preconstitución de los objetos y del horizonte del mundo no son obra del *yo*, sino que condicionan su propia constitución como un *yo* con tales características. En este sentido el *yo fenomenológico* ha de ser entendido de un modo amplio que implica una zona de cierto anonimato: un anonimato que por su carácter genitivo es vivido por el sujeto como *suyo*, como *su* dimensión de pasividad.

Diferenciaremos, por un lado, al yo mundano del yo trascendental, pero tratando de comprender su particular correlación.

«Apostando lo sguardo tematico dall'io-soggetto all'io-oggetto e viceversa devo riconoscere, in un'evidenza apodittica, che io, il soggetto dell'esperienza, sono identico all'io divenuto oggetto nell'essere umano. Detto più esattamente, devo riconoscere come evidenza assoluta quanto segue: se passo dall'esperienza oggettiva di me stesso in quanto sono questo io umano, questa vita psichica incorporata nel mio corpo vivo, alla riflessione su di me in quanto soggetto che effettua questa esperienza oggettiva di sé, rivelando così al contempo, proprio in questa riflessione, un'altra vita soggettiva, e se poi ritorno di nuovo da questa esperienza riflessiva del soggetto-io all'esperienza oggettivo-mondana dell'io umano, devo subito incorporare in me stesso tutto ciò che esperisco nella riflessione soggettiva, incorporando all'essere umano oggettivamente esperito, ovvero al mio corpo vivo, e devo identificare l'io stesso, il soggetto-io e l'io umano. Io, il soggetto-io, consisto in questo e sono lo stesso che appartiene psicofisicamente a questo corpo vivo e quindi al mondo. E dall'altra parte io, "l'essere umano", oppure, questa cosa psicofisica reale "essere umano" con il suo "io umano", sono colui che compie la riflessione rivelando attraverso di essa un'interiorità nascosta» (Hua 8/72, pp. 91-92 ed. it.)

Tomando ahora como tema la subjetividad trascendental en tanto que subjetividad constituyente —y en tanto que constituyente de sí misma— tendremos que entender bien la diferencia entre los rendimientos pasivos de la misma y la propia actividad sintética por la cuales tales rendimientos son asumidos por el sujeto como suyos. Al sujeto le corresponde un cierto anonimato, pero ello no quiere decir que en la corriente de vivencias haya momentos que hayan de entenderse privados de aquella intencionalidad que mantiene su polaridad subjetiva.

Husserl refiere a una actividad escondida, desapercibida en la actitud natural. Esta *interioridad* no se da de un golpe al llevar a cabo la reducción fenomenológica. La reflexión atiende ahora a estos elementos, ahora a estos otros. Por un lado podemos atender a la remisión subjetiva de las vivencias al *yo*, estudiando el modo en que éste vive en ellas, por otro podemos interrogar la mención intencional hacia el mundo, lo que incluye la apercepción mundana del *yo*. En general diremos que todas estas direcciones entran dentro del paréntesis fenomenológico. Partiendo de la vivencia la reflexión tiene ante sí al *yo* y a su vida de experiencia (*mein Ich und sein erfahrendes Leben*)¹⁶⁸. De modo esquemático la vida de experiencia comprende la estructura *ego – cogito – cogitatum*, donde el *cogito*, en cada caso, es el hilo conductor del movimiento de la reflexión: el *cogitatum* es apuntado en el *cogito*, el *ego* es remitido. Lo importante es hacer notar que el *yo* no puede ser entendido solamente como una remisión genitiva, es decir, como fruto de un rendimiento de orden pasivo. Habrá que ver que el *yo* vive en cada vivencia, más o menos olvidado de sí, y que las vivencias en las que el *yo* vive lo

¹⁶⁸ «Il mio io e la sua avita esperiente non sono affatto messi fuori circuito. Al contrario: essi sono talmente validi per me, in maniera talmente costante ed efficace, che l'esperienza di me stesso produce per me l'intero terreno sul quale si muove la mia riflessione, che diventerebbe del tutto insensata e inconsistente se rinunciassi a questo terreno» (Hua 8/74-75)

constituyen como un sujeto histórico. En la medida en que pasamos de una ἐποχή reducida a los actos a la ἐποχή universal, el *yo* pasa de ser una remisión genitiva a ser el sujeto que concentra sobre sí no sólo la vivencia actual, sino todo el horizonte de su vida. No hablamos todavía de un *yo* mundano, pero sí estamos en la línea que permite comprender la autoconstitución mundana del *yo trascendental* (Hua 8/77).

Como hemos adelantado, la subjetividad y la experiencia trascendental empiezan a considerarse como un campo¹⁶⁹. El *polo subjetivo* —el *yo puro*— lo es con respecto a un campo de atracción. La correlación vida / mundo es vista como Husserl como un sistema polar en el que se va a orientar la reflexión. Con ello se aprecia en efecto un nuevo mundo de considerar la subjetividad, que después de suspender la apercepción mundana va a tratar de comprender su sentido desde el estudio de la actividad trascendental constituyente:

«La messa fuori circuito del mondo comporta quindi, al contempo, una messa fuori fuori circuito dell'appercezione che mi trasforma in una cosa del mondo. Si tratta, dunque, di un metodo per togliermi di dosso il rivestimento empirico-oggettivo che ho interiormente apposto a me stesso, o meglio, che non cesso mai de appormi sempre di nuovo nell'appercepire abituale, che durante la vita d'esperienza ingenua rimane inavvistato. Questo metodo mi permette di portare alla luce proprio questo modo di appercepire stesso e, quindi, di rendermi in generale conto del fatto che nella mia realtà ultima e vera vive una vita propria assolutamente conclusa, una vita che opera costantemente l'oggettivazione, una vita che, dando forma ad esperienze mondane, dà forma in sè ad un mondo oggettivo come proprio fenomeno, quindi come fenomeno all'interno di questa soggettività ultima» (Hua 8/78, p. 99)

Con la reducción ganamos entonces una primera impresión de la subjetividad trascendental. A partir de aquí la actividad reflexiva tiene la tarea de observar, sin consentir a los intereses de la actitud natural, todo el conglomerado de rendimientos de la subjetividad trascendental: tipos de actos, tipos de síntesis, direcciones de la intencionalidad, etc. En general interesa una comprensión de la vida subjetiva en general y de su teleología inmanente. En este sentido un problema clave para la reflexión es el de la constitución, el de la génesis de la validez objetiva del mundo. Con ello no sólo se determina el sentido general de la intencionalidad, sino que se estudia su sentido y sus tendencias generales¹⁷⁰. Según la fórmula acostumbrada, tendríamos un apuntar al

¹⁶⁹ Husserl dirá que con la reducción «se abre la experiencia trascendental y el campo del ser y de la vida subjetiva trascendental (*die transzendentale Erfahrung und das Feld des transzendentalen subjektiven Seins und Lebens*)» (Hua 8/76, p. 97 ed. it.)

¹⁷⁰ «Con ello nos encontramos ya en los grandes, más, imponentemente grandes problemas de LA RAZÓN Y LA REALIDAD, de la conciencia y el ser verdadero o, como la fenomenología los denomina en forma general, los PROBLEMAS CONSTITUTIVOS. Al principio aparecen como problemas fenomenológicos limitados, pues bajo realidad y bajo ser sólo se pensará en el ser mundano y con ello en el paralelo

cogitatum que es a su vez un tenerlo como un objeto válido en sus diferentes manifestaciones, un objeto del que hacemos una experiencia concordante. El esquema podría ser: (*ego*) - *cogito* -> *cogitatum*, donde se vería aflorar un elemento hasta ahora solamente sugerido: el *cogitatum qua cogitatum*, en los términos del pasaje citado, el *mundo como fenómeno* —y como fenómeno unitario.

Estas reflexiones se hacen ya sobre terreno ganado por la reducción. Si hemos de entender que la reflexión se hace sobre la vida reducida fenomenológicamente, se entiende con ello que esa vida es *mi* vida, pero en un sentido que nada tiene que ver con alguna posesión que se pueda tener. El ámbito de la reducción es el de la vida que califico como mía más allá de que lo afirme explícitamente, de igual modo que es una vida que continuamente está vuelta y envuelta en el fenómeno del mundo, aunque sea un mundo imaginario. Habrá que decir entonces que yo aparezco siempre como responsable de la *fenomenalización* del mundo, aparezca yo o no dentro de ese mundo. Sea como sea que algo se manifieste, es albergado por mi experiencia, donde una vez más el carácter genitivo de la misma no remite exclusivamente a una participación por mi parte. Lo que tengo entonces no es solamente la subjetividad trascendental como un dato apodíctico, sino la vida trascendental como un horizonte de experiencia. Los temas del sistema polar de la fenomenología serán entonces el mundo, la vida, la experiencia y el yo, y poniéndolos en relación, la temporalidad, las formas esenciales de actos, las diferentes síntesis, etc.

Lo que hay que comenzar a ver ahora es en que modo la subjetividad trascendental se constituye como subjetividad empírica. Husserl dirá en efecto que en la disposición fenomenológica se incluye la experiencia empírica del yo humano (Hua 8/81); la autoconstitución mundana supone una constante pulsación (*Puls*) de la vida egológica a través de los actos en los que el mundo se manifiesta y la vida se expresa. Como hemos visto en el capítulo anterior, se dan como válidos los actos del recuerdo y de la espera en la medida en que contribuyen a formalizar el horizonte del mundo (Hua 8/84). Y dentro de estos actos la reflexión puede tomar diferentes direcciones: en el recuerdo la reflexión puede atender al acto de *recordar* que transcurre en el presente, o bien al sentido de una experiencia que se define como un *haber percibido* como un acto

fenomenológico de la corrientemente llamada teoría del conocimiento o crítica de la razón, la cual, en efecto, se refiere usualmente al conocimiento objetivo, al conocimiento de las realidades. Pero en verdad los problemas constitutivos abarcan la fenomenología trascendental en su integridad y designan un aspecto sistemático enteramente general bajo el cual se ordenan todos los problemas fenomenológicos» (Hua 1/24, *Conferencias de París*, 25)

que ocurrió y que ahora rememoro. De igual modo la reflexión puede realizarse sobre las diferentes reflexiones naturales. En un caso me vuelvo sobre aspectos de mi vida práctica, me pregunto cómo resolver un problema o por qué me afecta de cierta manera una situación vital. En el segundo trato de comprender la función universal de tales reflexiones en el ámbito de mi vida en general, y para ello no tomo partido por lo que en ellas se resuelve. Sólo trato de comprender la función general de la reflexión, como en el caso anterior me interesaba por el recuerdo. No me interesa mi vida en particular, sino en general el hecho de que esta está ya pre-dada por la estructura de una reflexividad que yo ahora actualizo en estas o aquellas reflexiones particulares.

Husserl va a entender que muchas de las actividades humanas participan de un grado de reflexividad. En la primera parte del trabajo hemos avanzado ya la idea de que el recuerdo o la imaginación participan de cierta reflexividad: *me acuerdo de...*, *me figuro que...* Pero Husserl también considera que los actos de la emoción o de la voluntad son actos reflexivos: *me decido por...* *me alegro de que...* una vez más, para comprender el sentido trascendental de estos actos no pueden ser tomados en un sentido particular, tal y como están dados en un momento puntual sobre un aspecto del mundo. Husserl entiende que el yo debe dejar de simpatizar consigo mismo para captar la esencia de estas actividades y su sentido con la complejidad de la corriente de vivencias. De este modo, si bien el yo de la actitud natural y el yo que lleva a cabo la reflexión han de entenderse como uno y el mismo, hay que notar igualmente que el yo de la reflexión supone una cierta distancia general con respecto a la dirección habitual de la vida. La reflexión fenomenológica, en este sentido, de diferencia por su sentido del resto de las reflexiones y actos mundanos, en tanto que esta reflexión no implica un carácter constituyente: no ayuda a dar cuerpo, por así decir, al horizonte del mundo.

Pero estas reflexiones sobre reflexiones, así como sobre otros actos, mantienen la dirección intencional primera y el horizonte del mundo. Son reflexiones hechas sobre una vida compleja cuyo pasado sigue siendo válido en un sentido preciso.

«Nella vita egologica attiva sono inclusi diversi tipi possibili di riflessione. Anzitutto, dopo aver effettuato diversi atti singoli o dopo aver subito qualche genere di affezione singola, posso riflettere su queste azioni o affezioni. Dispongo quindi, ad esempio, di riflessioni che si esprimono in affermazioni che hanno la forma “io percepisco questo e quest’altro”, “giudico questa cosa”, “provo piacere o dispiacere per questo”, “desidero o faccio questa cosa e quell’altra”. O ancora, qualche cosa desta il mio interesse, mi disgusta, e simili. In questo caso, io posso dirigermi sugli atti passati non soltanto in un’esperienza riflessiva e in atti teoretici, ma anche attraverso valutazioni e volizioni riflessive, quindi, ad esempio, posso decidermi ed effettuare in futuro questo o quell’atto. Le riflessioni possono riguardare anche interi tratti di

vita. Ad esempio, posso gettare uno sguardo d'insieme sulla giornata di ieri o sui miei begli anni di università, oppure dirigere il mio sguardo sulle prossime vacanze di Pasqua e sul modo in cui, presumibilmente, le trascorrerò» (Hua 8/154, pp. 198-199 ed. it.)

Podemos apreciar ahora que lo que en la primera parte considerábamos una potencialidad de la conciencia tejida por diferentes síntesis pasivas es ahora una posibilidad del yo, algo que está en su poder. El yo tiene ante sí la posibilidad de llevar a cabo estas y otras reflexiones, como tiene en su poder en general el obrar de esta o aquella manera. De este modo el yo no se entiende solamente como aquel que vive sus vivencias, sino también como aquel que las ejecuta, que las lleva a cabo con un determinado sentido. Esta posibilidad responde al sujeto mundano pero también al yo en tanto que lleva a cabo la reflexión fenomenológica. En este sentido el yo se vuelve sobre sí mismo y sobre su propia vida para comprender aquellos rendimientos que le pertenecen en tanto que aquella vida sobre la que se vuelve es irremediamente su vida. El yo en este sentido llega a descubrir su propio anonimato y su propio proceso de autoconstitución: se descubre igualmente como yo mundano y como yo trascendental.

Con más precisión diremos que el yo se descubre en un proceso constante de constitución y validación en su propia vida. La reflexión fenomenológica, en este sentido, descubre que la actividad trascendental es constituyente, y que la actividad trascendental incluye tipos de reflexiones que pertenecen a la vida subjetiva y no solo a la actividad fenomenológica. Lo que está en juego es el descubrimiento de la subjetividad trascendental, pero en la medida en que ésta tiene el sentido de la constitución de sí misma a través de actos que incluyen diferentes grados de reflexividad y que en último término implican la conciencia interna, la percepción de sí en un modo no temático.

«La percepción de sí mismo como percepción de sí mismo personal y el nexo de las experiencias de sí mismo reflexivas, me “enseña” que mis actos de yo puros se desenvuelven reguladamente en sus circunstancias subjetivas. EIDÉTICAMENTE veo o puedo ver intelectivamente que, en conformidad con estos transcurso regulados, tiene que desarrollarse NECESARIAMENTE la “representación” yo-persona, la apercepción de yo empírica, y tiene que seguir desarrollándose incesantemente; que por ende yo, si reflexiono tras un transcurso de vivencias, tras un transcurso de cogitaciones cualesquiera, tengo que encontrarme constituido como *yo personal*. El correr de las vivencias de la conciencia pura es necesariamente un curso de desarrollo en el cual el yo puro tiene que adoptar la configuración aperceptiva del *yo personal*» (Hua 4/250-251, *Ideas II*, 298)

Diremos, avanzando lo visto en el capítulo anterior, que en la actitud fenomenológica no sólo son válidos los diferentes actos y su apuntar al pasado o al

futuro. En general vale que esos actos apuntan a una vida subjetiva que en general mantiene el valor en la actitud fenomenológica, en tanto sigue siendo una mención esencial a todos los actos que quieran tomarse en consideración. La particularidad del enfoque fenomenológico consiste en el esfuerzo por llegar a ver la génesis trascendental de la apercepción mundana, comprendiendo por tanto la correlación entre ambos planos de la misma subjetividad¹⁷¹. Diremos entonces que la dimensión constituyente de la subjetividad trascendental, en tanto potencial, se actualiza de un determinado modo y se actualiza en el mundo de la vida. Además del necesario estudio de las síntesis pasivas y de los diferentes nexos intencionales que constituyen, por así decir, el mapa del mundo de la vida, se hace preciso considerar la historia de ese proceso, la génesis del sujeto que tiene *su* vida como tema. El *yo*, en este caso, no se constituye para sí mismo como una cosa del mundo, no se da a sí mismo como una cosa del mundo:

«Soy el sujeto de mi vida, y el sujeto se desarrolla viviendo; no se experimenta primariamente a sí, sino que constituye objetos de la naturaleza, cosas de valor, herramientas, etc. En cuando activo, no se forma o se configura primariamente a sí, sino cosas para el trabajo. El *yo* no es primigeniamente a partir experiencia —en el sentido de la apercepción asociativa en la cual se constituyen las unidades de multiplicidades del nexo—, sino a partir de la vida (es lo que es no PARA el *yo*, sino él mismo el *yo*)» (Hua 4/252, *Ideas II*, 300)

El problema de la constitución implica ahora no solo el estudio de la génesis de la reflexión en general, sino, de modo más general, el estudio de la génesis de la subjetividad que ha de reflexionar sobre el mundo, sobre su vida y sobre sí. La posibilidad de la reflexión se torna en la potencialidad de la reflexión en la vida concreta. Husserl entiende que pese al carácter irreflexivo de la vida e independiente de que las actividades que el sujeto realiza sean más o menos reflexivas, se produce siempre una autoconstitución que se convierte en un tema mayor de la fenomenología. En términos generales diremos que la subjetividad trascendental implica en su esencia la pre-dación del mundo y de sí misma. Sobre esta prelación la historia del sujeto consiste a nivel trascendental en una constitución de ese mundo y esa vida pre-dada. En esta constitución entrecruzada el sujeto, haciendo su propia historia, adquiere un *haber* y unas *habituales* que parten de un originario *yo puedo*. Como luego veremos, estas

¹⁷¹ «Lo peculiar del sujeto espiritual es que en él se presenta la apercepción “yo” en la que este “sujeto” es el “objeto” (aun cuando no siempre el *objeto* temático). EN LA *cosa* no se presenta una apercepción “cosa”, sino solamente en sujetos. Tiene por ende que distinguirse: “yo, el que soy” por el lado del sujeto y “yo, el que soy” en cuanto *objeto* para mí, que en el yo-soy existente es representado, constituido, eventualmente mentado en el sentido específico: el mí. Aquí es mentada “la persona” constituida para mí, el yo que es consciente como sí mismo» (Hua 4/253, *Ideas II*, 300-301)

habituales son también *habituales reflexivas*, las cuales encuentran sus motivaciones en la propia vida subjetiva.

La reflexión se manifiesta de un modo particular como reflexión fenomenológica. El *yo puedo* implica aquí un poder paradójico, en gran medida contrario al desenvolvimiento natural de la vida. Preguntaremos ahora: ¿cuáles son los límites y las motivaciones de la reflexión fenomenológica? ¿Hasta donde alcanza y de donde proviene esta capacidad? El *ego* se constituye a sí mismo, y como tal se da a sí mismo, si bien de un modo que no se confunde con un objeto del mundo. «El ego mismo es, y su ser es ser para sí mismo; también su ser, con todo lo existente particular que le pertenece, está constituido en él y se sigue constituyendo para él. El ser-para-sí mismo del ego es ser en constante autoconstitución, que por su parte es el fundamento para toda constitución de los llamados trascendentes, de las objetividades mundanas» (Hua 1/25, *Conferencias de París*, 26). De este modo la vida se autoobjetiva de un modo primario que la reflexión tematiza. Las vivencias del sujeto, en la medida en la que están en el tiempo, se convierten en unidades vivenciales que son tomadas en consideración como *temas* particulares. En efecto en mi vida particular *mis* recuerdos se vuelven tema de una atención particular; *mis* preocupaciones laborales o *mis* inquietudes filosóficas son motivo de atención. Reflexionando ahora fenomenológicamente me pregunto por esta reflexividad de la vida natural, y me pregunto también hasta dónde alcanzan esta nueva reflexión.

En general la reflexión universal va a preguntarse por la vida subjetiva en un sentido universal. Por un lado la intencionalidad de horizonte predirige la mirada reflexiva hacia el infinito. Por otro lado, la mirada se vuelve hacia los nexos y la complejidad intencional que se concentra en torno al *ego cogito*. Husserl, como sabemos, hablará en los términos de una posibilidad del yo de una posibilidad de la vida trascendental:

«Infine, posso abbracciare universalmente con lo sguardo anche la mia vita nel suo complesso e prendere decisioni che la riguardano nella sua interezza, allo stesso modo in cui posso fare per tratti di vita limitati. In questo modo, posso esercitare una *critica universale di tutta la mia vita fino a questo momento* e, unitariamente a questa critica, posso voler dar forma a tutta la mia vita futura: sia nella prospettiva di un valore universale valido che non avevo considerato, come il potere, il successo e simili, sia nel senso superiore della presa di coscienza, della critica e del governo etico di sé. Se seguiamo questo senso superiore e cerchiamo, per così dire, la sua forma-limite, giungiamo ad una peculiare autodeterminazione riflessiva, legata allo sguardo d'insieme universale sulla vita» (Hua 8/154, p. 199 ed. it.)

Lo que cabe preguntar es si la vida intencional alberga en sí la potencialidad de tenerse a sí misma absolutamente bajo la mirada, o de poder *tener en la mano* toda su compleja estructura. Como hemos visto, la reflexión aporta diferentes direcciones al interior de la vivencia. Puede tomar la dirección de la corriente de vivencias en su sentido unitario. En todos los casos la vida está pre-dada a sí misma con el sentido que la reflexión descubre. Ahora bien, en esta pre-dación de la vida, en la reflexividad previa a la reflexión que tiene a la vida por tema, ¿la vida llega a tenerse a sí misma, o se tiene por el contrario una remisión a lo infinito? Aquí parecemos encontrarnos con una dificultad que no es fruto de una insuficiencia de la reflexión, sino más bien del límite de la autocomprensión de la intencionalidad. En el nivel más pasivo ésta se caracteriza por tendencias vagas, por impulsos que encuentran sus primeros objetos en sensaciones que se constituyen primigeniamente. La reflexión encuentra ciertos límites en la medida en que la percepción inmanente limita consigo misma. Por un lado, el horizonte de la vida y del mundo se expande hasta el infinito. Husserl reconoce aquí los límites de la reflexión.

«Se ci chiediamo anzitutto che genere di operazione sia quello sguardo d'insieme universale sulla nostra vita che ci è comunque familiare negli altri casi, è chiaro che qui non si tratta seriamente di una visione, di una vera riproduzione della vita passata in una continuità di rimemorazioni intuitive esplicite, come se io dovessi quasi rivivere passo passo il mio passato e, a maggior ragione, non si può trattare di un esplicito riempimento figurale degli aspetti presumibili e possibili della mia vita futura. Il modo di rappresentare e di cogliere-come-essente tipici di questo sguardo d'insieme possiedono manifestamente il carattere di un coglimento che anticipa da lontano e in maniera vaga, e lo possiedono necessariamente» (Hua 8/155, p. 201)

Por el otro lado, tampoco la complejidad sintética que en cada momento despierta este horizonte infinito parece ser captada de modo absoluto. Pese al carácter apodíctico del acto dado en cada caso, cada momento de la vida parece albergar en sí un complejo intencional que remite a la vida en toda su infinitud y en toda su potencialidad. Esto lo captamos, en efecto, y sin embargo según Husserl aquí la apodicticidad comienza a no coincidir con la adecuación. La seguridad de que mi vida es en cada momento vida intencional no implica el conocimiento absoluto de todos sus distintos planos intencionales, que implican no solo una conciencia de horizonte que va más allá de lo dado, sino también tendencias y pulsiones que remiten a una preconstitución del mundo todavía desconocida.

«La mia vita nella sua estensione temporale complessiva à costituita per me, costantemente e prima di qualsiasi coglimento e osservazione attivi, come orizzonte unitario, nel mondo di una vaga rappresentazione da lontano. Io posso volgermi verso questa vaghezza e verso questa lontananza, avvicinarmi ad esse, posso, teniéndole ferme nella coscienza in modo costante, ricavare sempre di più i loro contorni. La vaghezza e la lontananza posso rendermele sempre più chiare, arricchendole, in misura crescente, di singole intuizioni riproduttive. Ma questo processo di illustrazione e riempimento figurale, cha chiarifica ciò che dapprima era del tutto vago —e tuttavia non privo di senso— non altera la natura dei risultati, che saranno tutti quanti, sempre di nuovo, caratterizzati da una certa vaghezza, da una relativa distanza malgrado l'avvicinamento, sicchè io ho sempre di nuovo di fronte a me *in infinitum* possibilità di illustrazione e riempimento figurale ulteriori. Io colgo costantemente, attraverso l'antizipazione, il flusso unitario e senza fine della vita. Lo colgo, e tuttavia solo da lontano» (Hua 8/156, p. 201 ed. it.)

Se aprecia aquí una tensión entre la actividad del *yo* y aquella dimensión *suya* que le pertenece sólo en un sentido particular. El sujeto está pre-dado a partir de una intencionalidad infinitiva que implica un despertar constante. El centro de gravedad de la vida intencional, diremos con otros términos, implica paradójicamente la génesis, en constante estado naciente, de un horizonte infinito. Según este rendimiento pasivo, el sujeto tiene *su* vida de una determinada manera. Está envuelto en su vida a la vez que se vuelve sobre el mundo de la experiencia¹⁷². Esta vida, tal y como está dada, no se confunde todavía con la vida en un sentido empírico. En ningún sentido la vida se tiene como puede tenerse un bien de cualquier tipo. La vida en este sentido es un *haber* que se caracteriza principalmente por una constante y continua motivación intencional: «Se ora getto uno sguardo d'insieme sulla mia vita in questa maniera, guardandola nella sua universalità, e sono costantemente certo di essa nel suo complesso, se, facendomi più prossimo, mi appropio dei suoi elementi in misura sempre maggiore e determinata, rinonosco allora anche il carattere generale della vita in quanto vita intenzionale» (Hua 8/156, p. 202 ed. it.)

Hay que ver a continuación de que modo esta tensión entre la auto-constitución de la unidad de la corriente de conciencia y la reflexión por parte de un *yo* cuando este se asume no como *yo* trascendental sino como el *yo* que lleva a cabo la reflexión fenomenológica. Husserl entiende la ἐποχή en términos de un cambio de actitud en la cual el *yo* no se solidariza con los intereses y las creencias de la actitud natural, sino que las toma tal y como son para comprenderlas en su sentido constitutivo. En esta tesitura

¹⁷² «Gettare uno sguardo d'insieme sulla mia vita, quindi, significa al contempo e in maniera correlativa gettare uno sguardo d'insieme sul mondo, il mondo che, modificandosi in vari modi riguardo al suo contenuto, viene plasmato e riplasmato in modo sempre nuovo nella mia intenzionalità, nelle mie certezze e probabilità giudicative, nelle mie posizioni di valore e nelle mie azioni» (Hua 8/157, p. 203 ed. it.)

le reflexión fenomenológica asume una figura particular, que es la del espectador desinteresado, el cual no se confunde ni con el yo mundano constituido, ni tampoco con el yo trascendental constituyente. Este espectador tiene la virtualidad de dirigirse al paradójico *objeto* en el que se convierte su vida tras la reducción, examinando las estructuras y los rendimientos implícitos en ella.

Capítulo 17. El espectador fenomenológico y la reflexión como escisión

La temporalidad inmanente como la síntesis universal así como otras síntesis que implican la intencionalidad de horizonte hacen que la vida esté siempre presta para ser reflexionada. A nivel de la pasividad la posibilidad de la reflexión se entreteteje a partir de diferentes tipos de síntesis. La reflexión surge también en relación a afecciones que ponen en marcha, por así decir, el tejido de los horizontes intencionales. En último término, hay un *yo* que lleva a cabo actos reflexivos, y hay una figura concreta del *yo* que lleva a cabo la reflexión fenomenológica. Tales actos están igualmente contenidos sintéticamente en la vida intencional: son capacidades de un *yo* que al llevar a cabo reflexión se expresa en la forma *yo puedo*. La reflexión emerge en un horizonte de motivaciones. En los próximos capítulos vamos a tratar de comprender cual es el origen propiamente subjetivo de la reflexión fenomenológica. Hasta ahora hemos visto como la reflexión tenía ante sí la vida entera subjetiva. Como vimos ya en los primeros capítulos, la reflexión tiene la particularidad de ser un acto de conciencia que trata de captar la conciencia en su integridad. Al ejecutar la *ἐποχή* una nueva atención y un nuevo enfoque sobre la vida se hacen posibles. Husserl desarrolla en este contexto una figura particular de la reflexión, que es la del *espectador fenomenológico*. Esta figura aparece principalmente en los años veinte, y será muy discutida por Eugen Fink, asistente de Husserl desde 1928, año de su jubilación.

Como hemos visto, la vida dada a la reflexión y a la percepción inmanente no corresponde solamente a la percepción de la vivencia actual, sino también a los actos vueltos sobre el pasado y el futuro, así como a los actos vueltos sobre fantasías. En este sentido Husserl amplía su concepto de vivencia, en perspectiva fenomenológica, y habla en general de *experiencia trascendental*¹⁷³. Así, la fenomenología no puede considerarse una mera ciencia de principios ni una ciencia puramente eidética. Es una ciencia que

¹⁷³ «Il nostro metodo non conduce soltanto alla vita trascendentale del *presente* —cioè all’*ego cogito* rispettivo che io effetuo adesso, che si svolge per me adesso, durante la mis riflessione, fluendo del mio “percepisco, penso, desidero, faccio” attuale. Cisi coe io in quanto io umano, nell’atteggiamento naturle, volgendo lo sguardo all’indietro e in avanti, sono consapevole della mia vita passata e futura, allo stesso modo, esercitando la riduzione trascendentale nel *passato* e nel *futuro*, e questo sulla base dell’esperienza trascendentale. L’esperienza è anzitutto percezione; però è anche *ricordo* e —in un certo modo— anche l’*attesa* è esperienza, e ad essi dobbiamo originariamente tutto il sapere relativo a ciò che è passato in quanto passato e a ciò che è futuro in quanto futuro» (Hua 8/84, p. 109 ed. it.)

recorre la experiencia, o que hace corresponder el conocimiento de la subjetividad trascendental a la experiencia de esa subjetividad: experiencia trascendental.

«Una ciencia inauditamente original entre en nuestro círculo visual: una ciencia de la subjetividad trascendental concreta, como subjetividad dada en una experiencia trascendental real y posible; ciencia que constituye *el extremo opuesto a las ciencias en el sentido vigente hasta aquí*, a las ciencias “objetivas”. Entre éstas también se encuentra, sin duda, una ciencia de la subjetividad, pero de la subjetividad objetiva, por decirlo así; de una ciencia cuyo objeto es independiente en su realidad de la sentencia que recaiga sobre la inexistencia o existencia del mundo» (Hua 1/??, *Meditaciones cartesianas*, 72)

La experiencia trascendental es para Husserl experiencia reflexiva. La reflexión se vuelve sobre los actos de la actitud natural para destacar su raíz trascendental. La reflexión se vuelve sobre los actos llevados a cabo directamente en el mundo de la vida: *el percibir, el recordar, el predicar, el valorar, el proponerse fines*, etc. También en las reflexiones naturales y en la reflexión natural estamos vueltos sobre el fondo del mundo. Sólo la reflexión fenomenológica toma como tema la experiencia trascendental en su pureza. Esta particularidad, que trastoca totalmente el tema y el modo de enfocar su objeto, hace de la reflexión fenomenológica una figura extremadamente particular. Husserl dirá que con ella un espectador desinteresado se eleva sobre la vida natural.

«Podemos describir lo que hay aquí también de la siguiente manera. Si decimos del yo que experimenta y vive de cualquier otro modo natural “el” mundo, que está “interesado” por *el mundo*, la actitud fenomenológicamente modificada, y con constancia mantenida en esta modificación, consiste en que se lleva a cabo una *escisión del yo*, en que sobre el yo ingenuamente interesado se instala el yo fenomenológico como “*espectador desinteresado*” [...] De este modo se hacen accesibles a la descripción, puros de todas las asunciones previas y simultáneas del contemplador, todos los acontecimientos de la vida orientada hacia el mundo» (Hua 1/§15, p. 77 ed. es.)

Hay que comprender que el espectador fenomenológico, que tiene como tema la subjetividad trascendental, tiene a su vez como tema la dirección hacia el mundo, o lo que es lo mismo, *la teleología implícita en los sistemas de intencionalidad que caracterizan la estructura de la conciencia trascendental*. Este tema permite, como hemos visto, que el yo pueda ser puesto entre paréntesis en un primer momento. Entendemos que la reflexión surge de un yo puedo, pero este yo que lleva a cabo la ἐποχή y después comienza una serie de reflexiones, lo hace a partir de la correlación primitiva *cogito – cogitatum*¹⁷⁴. Lo que vimos en los primeros capítulos vale todavía: el

¹⁷⁴ Husserl utiliza también las expresiones *cogitatio* (como sinónimo de *cogito*) y *cogitata* (como plural de *cogitatum*)

punto de partida es el del objeto intencional reducido fenomenológicamente, que para Husserl sirve de guía o de hilo conductor para el estudio de su modo de manifestación y de su referencia a la actividad trascendental.

«El tipo más general en que como forma está encerrado todo lo particular, es el designado por nuestro esquema universal *ego-cogito-cogitatum*. A él se refieren las descripciones generalísimas que hemos esbozado de la intencionalidad, de la síntesis inherente a ella, etcétera. En la especificación de este tipo y en las descripciones correspondientes, y por razones fácilmente comprensibles, <es> el *objeto intencional*, situado del lado de lo *cogitatum*, quien desempeña el papel de *hilo conductor trascendental* para el descubrimiento de la variedad de tipos de *cogitaciones* que llevan en sí, en un modo de conciencia y como una síntesis posible, este objeto en cuanto presunto como idéntico. El punto de partida es por necesidad, en efecto, el objeto dado “directamente”, desde el cual la reflexión retrocede hacia el correspondiente modo de conciencia, y a los modos potenciales de éste incluidos como un horizonte, y luego a aquellos otros en los cuales el objeto podría entrar como idéntico en la unidad de una posible vida de conciencia» (Hua 1/??, *Meditaciones cartesianas*, 93-94)

Podemos ver en este pasaje la descripción de la posibilidad efectiva de la reflexión sobre aquellas dimensiones que la constituyen como posibilidad. El campo gravitatorio gira en torno a la correlación noético-noemática, como se ve, donde el objeto intencional ejerce siempre el papel de guía hacia la actividad o potencialidad de la conciencia a partir del *como* de su darse. También el objeto sirve de guía para el estudio de sus horizontes internos y externos. La particularidad de este estudio, al llevar a cabo la *retención* de los prejuicios que nos tienen ya en el ámbito de los objetos en un sentido habitual, es la de poder retrotraernos hacia el *cogito*, hacia el lugar donde se genera el sentido de lo intencionado. La reflexión consiste en esta suerte de mirada a contracorriente de la dirección intencional habitual.

«Percibiendo directamente, aprehendemos *v.gr.* la casa y no el percibir mismo. Sólo en la reflexión nos “dirigimos” a este mismo y a su estar dirigido perceptivamente a la casa. En la *reflexión natural* de la vida diaria, pero también en la ciencia psicológica (esto es, de la experiencia psicológica de las vivencias psíquicas propias), nos hallamos en el terreno del mundo dado como real, como cuando en la vida diaria decimos “veo allí una casa” o “me acuerdo de haber oído esta melodía”, etcétera. En la *reflexión fenomenológico-trascendental* salimos de este terreno por medio de la universal *epoché* practicada respecto de la existencia o no del mundo. La experiencia, así modificada, la *experiencia trascendental*, consiste, podemos decir, en que nos fijamos en el *cogito* reducido trascendentalmente en el caso dado, y lo describimos, pero sin que en cuanto sujetos que reflexionamos, llevemos simultáneamente a cabo la posición natural de la realidad que encierra en sí la primitiva percepción directamente llevada a cabo, o el *cogito* que sea, o que había llevado a cabo en efecto el yo al vivir el mundo directamente» (Hua 1/§15, p. 76 ed. es.)

Husserl va a entender que al no conceder validez a las tesis de realidad llevadas a cabo en la actitud natural, el espectador fenomenológico es un *espectador desinteresado*. Hablará también de un espectador no partícipe, precisando del siguiente modo: «Soy no partícipe en la medida en que me “abstengo” de todos los intereses mundanos que de todos modos tengo, en la medida en que yo —el que filosofa— me sitúo sobre ellos y los contemplo, los tomo como temas de la descripción» (Hua 1/15-16, *Conferencias de París*, 16). Husserl advierte en todo momento de que esta reflexión se lleva a cabo *sobre* el fondo de la actitud natural, lo que supone que la reflexión es un acto de segundo grado que, aún manteniendo en suspenso los actos de primer grado, le son absolutamente necesarios. En este sentido la reflexión supone una suerte de elevación o de toma de distancia con respecto a la vida habitual. El tema, como sabemos, es la revelación de la actividad trascendental *en su universalidad*. Al interesarse por el esquema *ego-cogito-cogitatum*, Husserl entiende adentrarse en una estructura que cualquier persona, reflexionando al modo de la fenomenología, podría encontrar. Husserl entiende a su vez que en la vida habitual no estamos vueltos sobre la estructura de nuestros actos, y que sin embargo tal estructura está ahí: hay una subjetividad operante que acompaña, de modo anónimo, las atenciones cotidianas.

La reflexión entonces se eleva sobre otro acto en el que se actualiza el esquema *cogito – cogitatum* que sirve de guía: «*en tanto que yo de la reflexión, yo me elevo por encima del acto “yo percibo”, por encima del acto que me absorbía al llevarlo a cabo y durante el cual yo no era consciente ni de él ni de mí en cuando sujeto operante*» (Hua 8/88). Como es comprensible, el acto anterior no resulta anulado sino modificado. Como hemos visto, la estructura temporal de la conciencia, que incluye la protención de lo inminente y la retención de lo apenas sido en cada nuevo ahora impresional, permite esta toma de distancia que mantiene aún el acto anterior ante la mirada. En él es captado un acto con dos doble polaridad subjetiva y objetiva, las cuales salen ahora de su estado latente para revelarse en su calidad de polos. En el caso de que tengamos como tema actos que suponen en sí mismos una modificación, la reflexión revela una doble polarización subjetiva. Ya hemos puesto el ejemplo del recuerdo, pero el mismo ejemplo vale también para el caso de la fantasía. Si en el bosque que nos ha servido como ejemplo imagino un combate entre centauros y dragones, en mi acto tengo necesariamente de producir una mirada que suponga un punto cero de orientación dentro del bosque. Diré entonces que veo un dragón a mi izquierda y un centauro a mi

derecha, por ejemplo¹⁷⁵. En tales casos la reflexión ha de revelar una doble polaridad. La del *yo* que imagina, pongamos por caso, en su habitación, y la del *yo* que *percibe*, en la modalidad del *como si*, en el mundo de fantasía.

Es fácil llevar la atención al hecho de que también la reflexión supone una nueva polarización, en la medida en que supone un acto modificado que tiene a su base un acto de primer grado. La reflexión implica un nuevo *ego – cogito* que traducimos en los términos del *espectador desinteresado*. Al decir que el espectador es desinteresado no puede entenderse que no tenga a la vida ningún tema, ningún objeto. Todo lo contrario la reflexión tiene como objeto la vivencia en su estructuración universal. El *yo* de la reflexión, tal y como Husserl se expresa, tiene como objeto el mismo esquema *ego-cogito-cogitatum*, encerrado en la vivencia que se estudia. Tendríamos entonces que el *ego-cogito-cogitatum*, como objeto de la reflexión, lo es de un *ego – cogito* que es el del acto reflexivo.

Ego – cogito -> (ego-cogito-cogitatum)

Espectador reflexivo -> (vivencia intencional)

Hay que entender que la actividad reflexiva supone siempre y como mínimo una doble polarización de los tres términos del esquema. El primer *ego*, en la fórmula, es el que lleva a cabo la reflexión, mientras que el segundo es el que lleva a cabo el acto que le sirve de base. Como hemos anticipado, este *ego* puede llevar a cabo un acto que supone una nueva polarización. Un acto que implica una reflexividad natural, como el recordar o imaginar. Por otro lado diremos que al *ego* de la reflexión puede superponérsele otra reflexión en la cual el objeto fuese precisamente no el percibir o el recordar, sino el reflexionar fenomenológicamente. En todo caso, cuando hablamos de reflexión, hay siempre que suponer dos actos mínimos, y por lo tanto, una doble polarización, o lo que es lo mismo, la superposición de dos planos intencionales. Teniendo como ejemplo la percepción de una casa, Husserl dirá que

«en el presente viviente tengo, *en estado de coexistencia*, el *yo duplicado* y el *acto duplicado del yo*; es decir, del *yo* que ahora continúa contemplando la casa y del *yo* que efectúa el acto “me doy cuenta de continuar observando la casa”, el cual eventualmente se expresa en la forma “yo observo la casa”» (Hua 8/89)

¹⁷⁵ Sobre este ejemplo, cf. Hua 8/112-119 (lección 44)

Dentro de este contexto inicial el *yo* de la reflexión puede, como hemos visto, dirigirse a los diferentes elementos del esquema universal así como a otros muchos elementos sumergidos en la vivencia de la contemplación de la casa. Podrá atenderse a la temporalidad inmanente, a las diferentes síntesis que conjuga la vivencia, a la intencionalidad de horizonte, a las potencialidades que están en juego, etc. En todo caso la vivencia, sea la de una percepción o la de una figuración en la fantasía, ejerce de hilo conductor y en todo caso tenemos en la reflexión esta doble polaridad cuyo carácter vamos a determinar ahora con más precisión.

Husserl va a realizar dos importantes matizaciones con respecto a la doble figura de la subjetividad que implica la reflexión. Por un lado sobre el *yo* que lleva a cabo los actos de primer grado, y por el otro sobre el espectador que lleva a cabo los actos reflexivos. En un primer momento entiende que el *yo* de la actitud natural, el *yo* que somos cuando llevamos a cabo cualquier actividad de la vida cotidiana, es un *yo perdido y olvidado de sí mismo*. En la actitud natural el sujeto está abandonado a sus tareas, entregado a los diferentes fines de la vida práctica. También en los momentos en los que uno no se ocupa de la vida práctica, uno vive sumergido en fantasías, en recuerdos, en figuraciones, etc. Las cosas en general, sea en el ámbito que sean, absorben la atención, atraen la actividad intencional. No es tanto que el sujeto no sea consciente de sí como que no es consciente del tenor concreto de la actividad que lleva a cabo. Esta aclaración es la que lleva a Husserl a precisar su afirmación: cuando dice que el *yo* está perdido y olvidado de sí mismo no quiere decir que ante el *yo* haya sido consciente de sí de un modo particular. En pureza fenomenológica no se puede decir que al *yo* perdido y olvidado de sí preceda un *yo* consciente. Más bien ocurre lo contrario: el estado natural es de la atención al mundo. Por este motivo, Husserl va a preferir otra expresión, que no remite a una autoconciencia originaria, y es la del *yo latente*. Esta cualidad no ha de confundirse con la de lo inconsciente, puesto que a lo latente es consciente de modo inmanente, haciendo que en cualquier momento un sujeto pueda afirmarse explícitamente en su actividad.¹⁷⁶

En general diremos que la reflexión hace patente, sacando a la superficie, lo que está sumergido, lo que estaba dado de modo latente: no sólo el *yo*, sino también el acto,

¹⁷⁶ «Der normalen Rede von Vergessen gemäß, ein bewußtes Innesein voreangegangen sein müßte, dem das Vergessen des schon Innegewesenen zu folgen hätte. Offenbar ist aber hier der Modus der Selbstvergessenheit, an sich betrachtet, der vorangehende. Andererseits paßt auch der Ausdruck „seiner selbst unbewußtes Ich“, vermöge der Vieldeutigkeiten der Rede von Bewußtsein, nicht. Eher könnten wir vor einem *latenten Ich* sprechen, un demgegenüber von einem *patenten*» (Hua 8/90)

o en mejores términos, la correlación *ego – cogito* que apunta intencionalmente a cierta situación: el trabajo, la conversación, el recuerdo, etc.

«Il nous faudrait dire en conséquence : un moi devient patent, il devient un moi éveillé à la conscience, un moi accomplissant un acte, de même qu'un acte ne devient lui-même patent qu' par l'intervention d'un moi réfléchissant sur soi-même et son acte, et qui à son tout est un moi latent. En outre, ce processus de devenir patent est donné comme possibilité à n'importe quel moi latent, donc aussi au moi ne n'importe quelle réflexion. Il consiste en ce que le moi réfléchissant est le moi accomplissant un acte qui prend pour objet de l'acte le moi auparavant latent, pour en faire l'objet intentionnel» (Hua 8/90)

«Wir hätten danach zu sagen : Patent wird ein Ich, ein waches, ein Vollzugsich eines Aktus, und patent wird ein Aktus selbst nur durch Auftritt eines darauf reflektierenden Ich, das seinerseits latent ist. Ferner: Solcher Art Patentwerden ist für jedes latente Ich, also auch das jeder Reflexion möglich. Es besteht darin, daß das reflektierende Ich vollziehendes eines Aktus ist, der das vordem latente zum Objekt des Aktus, zum intentionalen Objekt macht» (Hua 8/90)

Si ahora consideramos el otro polo subjetivo del acto reflexivo, el del espectador, tenemos que realizar con Husserl una nueva precisión. En este caso corresponde al carácter *desinteresado* del espectador. Aquí Husserl comprende que el *desinterés* no es de algún modo absoluto, ya que el espectador está interesado en el conocimiento de las estructuras esenciales de la subjetividad. Husserl puntualiza entonces que el desinterés refiere a la solidaridad que la reflexión pueda tener con los actos de la vida natural sobre la que se vuelve. En las reflexiones naturales y psicológicas mantenemos las propias posiciones a respecto de los juicios sobre el mundo y sobre nuestra posición en él. Dudamos sobre asuntos concretos, nos preocupamos sobre ciertos aspectos de nuestra vida y en general reflexionamos interesadamente, en vistas a prácticas o conocimientos relacionados con el día a día. «En este sentido —dirá Husserl—, como sujeto de los actos, estoy *interesado en el ser* y continuo estándolo en general también en la actitud reflexiva» (Hua 8/96). Con respecto a este interés destaca ahora el particular *desinterés* del espectador fenomenológico, que con Husserl matizará es un desinterés con respecto a cualquier posición sobre el mundo, pero no un desinterés absoluto.

«Moi en tant que moi réfléchissant, je ne suis pas désintéressé à tous points de vue ; puisque j'accomplis un acte, je manifeste un intérêt cognitif ; mais cette manifestation de l'acte de connaissance réflexif et du juger se rapporte à moi et à mon acte de percevoir dans son originalité pure. Précisément du fait que je m'abstiens de toute participation effective à un intérêt portant sur l'être perçu, sur l'être de la maison, donc qu'à cet égard je ne manifeste aucune espèce de co-croyance, rien n'est là pour moi sinon l'être purement subjectif, et mon

intérêt théorique se manifeste dans l'observation et la détermination précisément de cet être purement subjectif et de ses contenus purement immanents» (Hua 8/97)

«Ich, als reflektierendes Ich, bin nicht in jeder Hinsicht uninteressiert. Ich vollziehe ja einen Akt, betätige ein Erkenntnisinteresse; aber diese Betätigung des reflektierenden Kenntnisnehmens und Urteilens richtet sich auf mich und mein Wahrnehmenn in seinem puren Eigensein. Gerade dadurch, daß ich jeden Vollzug eines am wahrgenommenen Sein, an dem des Hauses, sich mitbeteiligenden Interesses unterlasse, also in dieser Richtung nichts von einem Mitglauben betätige, ist für mich nichts da als das rein Subjektive, und mein theoretisches Interesse betätigt sich in Betrachtung und Bestimmung eben dieses rein Subjektiven und seiner rein immanenten Gehalte» (Hua 8/97)

Con este reposicionamiento, Husserl se distancia de toda postura escéptica con respecto a las tesis de la existencia del mundo. Lo que interesa es la explicitación de la subjetividad trascendental tanto en lo que respecta a su estructura como en lo que respecta a su génesis y constitución histórica. Hay que hacer notar que lo que está en juego es el conocimiento del origen trascendental del mundo y con ello la complejión de actividades de la actitud natural. En este sentido la actitud y el interés natural no quedan descartados, sino puestos en suspenso, convertidos en fenómeno y en tema de investigación. La cosa puede parecer paradójica, pero considerada de cerca es evidente que el conocimiento del interés y la creencia natural en el mundo necesitan de un mantenimiento de tal interés en un nuevo nivel, en el que es objeto de una nueva mirada especulativa. En este sentido habría que hablar de una modificación del interés que sin embargo mantiene, aunque suspendido, el interés anterior. Lo que tenemos, entonces, es una disociación en los intereses, lo que nos conduce a una nueva precisión: la de la reflexión como una *escisión (Spaltung)* de la vida subjetiva.

Como acabamos de ver, el *yo* sobre el que se vuelve la reflexión fenomenológica ha de ser entendido, más que como un *yo* olvidado de sí, como un *yo latente* que se mantiene en su vida en un cierto anonimato. Por otro lado, la reflexión asume la figura de un *espectador* absolutamente desinteresado de las posiciones que asume el sujeto en la actitud natural. Tal *espectador* en realidad atiende a las estructuras y los rendimientos trascendentales sumergidos, precisamente para sacarlos a la superficie. En todo caso se entiende que la reflexión se lleva a cabo sobre la propia vida de conciencia y no sobre otras. En todo caso se entiende que la actitud natural es mantenida, aunque sea en suspenso. Hablamos entonces de uno y el mismo sujeto en dos disposiciones diferenciadas. Pero, se pregunta Husserl:

«Per quale motivo, però, parliamo dello *stesso io* che si riferisce a se stesso, diventando consapevole di sé e del suo atto nell'“autopercezione”? È infatti evidente che vi sono atti diversi che si stratificano l'uno sul altro e che *ogni* atto possiede il *proprio* io separado, per così dire, in quanto *polo d'atto separado*. Oltre a ciò, possiamo subito notare che questi io che si separano l'uno dall'altro non devono sempre accordarsi reciprocamente nelle loro prese di posizione. Inoltre: come è stato possibile usare l'*immagine di una scissione?*» (Hua 8/90, pp. 116-117)

La figura del *espectador desinteresado* asume para Husserl una posición absolutamente heterogénea con respecto al sujeto sobre cuyos actos vuelve su mirada. La actividad del *espectador* supone una discordancia [*zwiespältigkeit*] con respecto a la vida de la actitud natural. Pero en realidad hay que hacer notar que el espectador supone también una distancia con el sujeto trascendental. Lo que Husserl quiere hacer notar es que cualquier sujeto mundano es un sujeto trascendental. Son dos planos diferentes a considerar, de donde diríamos que el sujeto mundano se constituye evidentemente en el mundo, pero de un modo peculiar que remite al tipo de operaciones y de actividades sintéticas que son propias de la subjetividad trascendental¹⁷⁷. A las diferentes polaridades que pueden operara paralelamente en las variadas actividades de la disposición natural, Husserl añade ahora una nueva polaridad que es aquella que parte del espectador fenomenológico instituido por la *ἐποχή* universal. Husserl va a entender que esta nueva polaridad está separada de la vida subjetiva. De otro modo diremos que el *espectador fenomenológico* es heterogéneo a la subjetividad trascendental en la medida en que no es constituyente. El sentido de su actividad no se comprende entonces fácilmente a partir de las estructuras estudiadas. Su origen por tanto parece incierto, no se deriva de la habitual intencionalidad mundana.

Lo que se descubre por primera vez con la reflexión propiamente fenomenológica es el plano de lo trascendental, que a su vez descubre el plano de la actitud natural como un plano diferenciado. Diremos, en términos generales, que la reflexión diferencia entre la subjetividad trascendental constituyente y la subjetividad mundana constituida. Pero ambos planos son en realidad el mismo y están atravesados por la misma intencionalidad, ya que su sentido no es otro que el de la constitución de la vida subjetiva mundana, la constitución de un mundo de sentido. Husserl hablará en los siguientes términos:

«Al llevar consecuentemente a cabo la reducción fenomenológica, perdura, para nosotros, noéticamente, la vida pura, abierta e infinita de la conciencia, y del lado del correlato noemático de ésta, el mundo presumido, puramente en cuanto tal. De esta manera puede el yo

¹⁷⁷ «En todo hombre «se encuentra» escondido un yo trascendental» (Hua 34/316)

que medita fenomenológicamente llegar a ser, no sólo en algunas particularidades, sino con *universalidad*, “espectador desinteresado” de sí mismo, y como incluido en esto, de toda *objetividad* que “exista” para él, y tal como exista para él. Paladinamente, puede decirse: yo, el yo en actitud natural, soy *también* y siempre un yo trascendental, pero de esto únicamente sé cuando llevo a cabo la reducción fenomenológica» (Hua 1/??, *Meditaciones cartesianas*, 80)

Lo que la reflexión descubre son los rendimientos —hasta entonces anónimos— del sujeto trascendental¹⁷⁸. Pero este anonimato, esta vida latente, pertenece por esencia a la misma subjetividad vuelta sobre el mundo, es constitutiva suya. Estos dos planos de lo *constituyente* / *constituido* son, como ya hemos tenido ocasión de afirmar, dos caras de la misma moneda. El problema lo pone ahora la misma *reflexión fenomenológica*, por cuya esencia y sentido ha de preguntar una reflexión de un nivel superior. Para destacar la diferencia y la interdependencia de los planos mundano y trascendental la reflexión ha de ponerse a distancia de los dos, lo que genera casi inmediatamente una nueva reflexión interrogante sobre el sentido de esta nueva mirada. Como hemos dicho, Husserl utiliza la imagen de una *escisión* entre la actitud natural y la actitud fenomenológica, considerada en ocasiones una actitud antinatural, contraintuitiva. La reflexión fenomenológica no corresponde con aquella del escepticismo clásico, ni tampoco con una reflexión psicológica, por ejemplo de aquel que duda sobre una acción realizada, o aquel que vacila entre dos tipos de aprehensiones posibles sobre unos mismos datos de sensación. Al contrario de este género de reflexiones, caracterizadas por una solidaridad del sujeto consigo mismo, la reflexión supone una verdadera toma de distancia y una escisión entre dos planos ahora heterogéneos de la vida subjetiva.¹⁷⁹

Lo agudo de este problema fue advertido por Eugen Fink, asistente de Husserl desde 1928, hasta el punto de añadir, en su revisión de las *Meditaciones cartesianas* para su publicación en alemán, una *Sexta meditación cartesiana*. Si bien Husserl quería realizar una crítica de la experiencia trascendental, su asistente comprendió que era necesario realizar también una autocrítica de la fenomenología, es decir, de hacer una

¹⁷⁸ «El fenomenólogo penetra con la mirada de su reflexión en la anónima vida cogitativa, descubriendo los procesos sintéticos determinados de los variados modos de conciencia, y los modos todavía más remotos de la conducta del yo que hacen comprensible el estar simplemente presunto para el yo lo intuitivo o no intuitivo de los objetos» (Hua 1/??, *Meditaciones cartesianas*, 91)

¹⁷⁹ «Con la reducción fenomenológica se lleva a cabo una especie de escisión del yo: el espectador trascendental se sitúa sobre sí mismo, se mira, y se mira también como el yo entregado antes al mundo, se encuentra por ende en sí, en cuanto cogitatum, como hombre, y encuentra en las cogitaciones correspondientes el vivir y el ser trascendentales que componen <lo> mundano en su totalidad. Si el hombre natural (incluido en él el yo que es en última instancia trascendental, pero que no sabe nada de ello) tiene un mundo existente en ingenua calidad de absoluto u una ciencia del mundo, entonces el espectador trascendental, vuelto conciente de sí como yo trascendental, tiene el mundo sólo como FENÓMENO, esto es, como cogitatum de la respectiva cogitatio, como lo que aparece en las respectivas apariciones, como mero correlato» (Hua 1/16, *Conferencias de París*, 16)

fenomenología de la fenomenología. Fink quiso llevar a cabo una reflexión sobre la actividad fenomenologizante, en la medida en que tal actividad debía de encontrar una justificación para que la fenomenología pueda considerarse una ciencia en toda regla y con todo rigor. Fink hace alusión a una ingenuidad trascendental análoga a la ingenuidad natural, al no llevar una reflexión sobre la actividad fenomenologizante. Este es un problema que el mismo Husserl habría reconocido¹⁸⁰, y que tendría que ver con los límites entre lo adecuado y lo inadecuado en las consideraciones fenomenológicas. La VIª meditación, titulada *Teoría trascendental del método* pondría de manifiesto las fuentes de la actividad fenomenológica misma, el origen ontológico de la reflexión fenomenológica.

Para Fink, el espectador fenomenológico tematiza la constitución del mundo por parte del sujeto trascendental anónimo. Fink llamará *teoría trascendental de los elementos* a la fenomenología preocupada por esta constitución del mundo, sea en su versante estática o en aquella genética. Para revelar esta constitución anónima del mundo la reducción ha de producir la figura del espectador trascendental, que en tanto que desinteresado no es constituyente del mundo ni de sí mismo. Es así que se genera en fenomenología una diferencia fuerte entre dos ideas de sujeto, uno que constituye el mundo y otro que conoce tal actividad constituyente. La aparición del espectador trascendental supone una violencia al sujeto trascendental en general, en la medida en que éste se caracteriza por su carácter constituyente de la unidad y el sentido del mundo, y aquél se distancia de tal actividad volviéndose un puro sujeto de conocimiento. Se plantea ahora el problema de la génesis del conocimiento de sí, en la medida en que tal conocimiento, distanciado, es heterogéneo a la actividad constituyente del sujeto trascendental. ¿Cómo da cuenta entonces de este nuevo interés? ¿Nace de la propia subjetividad trascendental? ¿Es extraño a la misma?

Como hemos visto, la reflexión suponía destacar dos planos diferenciados que son el de lo constituyente y el de lo constituido. A ambos planos corresponden dos polaridades subjetivas cuya correlación intencional habría que esclarecer: la polaridad del sujeto trascendental y la del sujeto mundano. La reflexión sobre estos dos planos, nos dirá Husserl, resulta ella misma no tematizada. La subjetividad del espectador restaría anónima sin una nueva reflexión (Hua 8/89). El problema de Fink consiste en comprender mejor esta figura, en esclarecer su verdadero origen y sentido:

¹⁸⁰ Hua 8/87

«Haben wir im Durchgang durch die Elementarlehre ein phänomenologisches Verständnis gewonnen von der weltbildenden transzendentalen Subjektivität, so vermögen wir doch nicht im Lichte dieses Verstehens den „phänomenologisierenden Zuschauer“ zu begreifen, obgleich dieser nicht ausserhalb des transzendentalen Lebens steht. Es bleibt also im Felde der „Transzendentalität“ ein noch Unbegriffenes: eben der phänomenologische-theoretisierende „Zuschauer“. *Nichts anderes als eben dieser Zuschauer ist das Thema der transzendentalen Methodenlehre*, die damit die phänomenologische Wissenschaft vom Phänomenologisieren, die Phänomenologie der Phänomenologie ist» (Fink, *VI^a MC*, 13)

«Si, en parcourant la théorie des éléments, nous avons bien acquis une compréhension phénoménologique de la subjectivité transcendentale formatrice du monde, nous ne parvenons pourtant pas, à la lumière de cette compréhension, à concevoir le «spectateur phénoménologisant», bien que ce dernier ne se tienne pas à l'extérieur de la vie transcendentale. Il reste donc dans le champ de la «transcendentalité» quelque chose d'encore *non-conçu*, à savoir le «spectateur» phénoménologique théorisant. Le thème de la théorie transcendentale de la méthode, qui est par là même la science phénoménologique de l'activité phénoménologisante, la phénoménologie de la phénoménologie, *n'est précisément rien d'autre que ce spectateur*» (Fink, Eugen, *VI^a MC*; 13, p. 64 ed. fr.)

Con la aparición de esta doctrina trascendental del método el espectador fenomenológico no sólo va a ser el sujeto que tiene como objeto al sujeto trascendental constituyente. Ahora tenemos al espectador fenomenológico como sujeto y objeto de sus propias reflexiones. Con ello asistimos al proceso de autoobjetivación del espectador que hasta ahora sólo había convertido en tema al sujeto trascendental en tanto que constituyente. Con ello se advierte ya que pese a la diferencia entre la actividad constituyente y la actividad fenomenologizante, ambas figuras subjetivas participan de un proceso de autoobjetivación. El sujeto constituyente se autoconstituye y el espectador trascendental se autofenomenaliza. En ambos casos opera una objetivación que deja intacta en cada caso la subjetividad de estas figuras. El espectador trascendental no deja de ser él mismo sujeto trascendental; el espectador fenomenológico no deja de ser él mismo espectador. Con ello tenemos que la subjetividad resiste siempre su propia objetivación, siendo esta sin embargo inevitable. Paremos encontrar aquí un motivo de sorpresa, en la medida en que la reflexión, como actividad, es consciente de modo inmanente, pero de un modo en el que se advierte ya su carácter de extrañeza. Diríamos que la reflexión, en su esencia, implica su propia tematización. El espectador surge con una mirada interrogante, la cual irradia sobre sí mismo. Ya en la vida natural habría una suerte de conciencia de estas dos funciones anónimas: la constituyente y la espectadora. La fenomenalización tanto del sujeto

trascendental como del espectador resultaría así fruto de un rendimiento primigenio, de una pre-donación que habría que explicar en cada caso:

«Die Reflexion der transzendentalen Methodenlehre macht das unthematische Sichselbstwissen des phänomenologisch-thematisierenden Ich zu einer ausdrücklichen Selbstthematik. So formal gesehen hat die Reflexion des transzendentalen Zuschauers auf sich selbst eine *analoge Struktur* wie die *menschliche* Selbstreflexion. Auch das menschliche Ich- und Selbstbewußtseins besteht schon vor der „Reflexion“. Die „Anonymität“ des erfahrenden Lebens, in der den Dingen zugewandten äusseren Erfahrung z. B. Ist kein Fehlen und Abhandensein des Selbstbewußtseins, sondern ist vielmehr gerade der *normale Modus* dasselben. Die Reflexion vergegenständlich nur das vordem unthematische Sichselbstwissen des Ich» (Fink, *VI^a MC*, 13)

«La *réflexion* de la théorie transcendantale de la méthode fait du savoir de soi-même a-thématique du moi thématissant phénoménologique une auto-thématique expresse. Considérée ainsi de manière formelle, la réflexion du spectateur transcendantal sur lui-même a une *structure analogue* à la réflexion *humaine* sur soi. Même la conscience humaine de soi et du moi existent déjà avant la «réflexion». L'«anonymat» de la vie qui fait expérience, par exemple dans l'expérience extérieure tournée vers les choses, n'est pas un manque ni un état d'égarement de la conscience de soi, mais bien plus, c'est précisément le *mode normal* de celle-ci. La réflexion ne fait qu'objectiver le savoir de soi-même auparavant a-thématique du moi» (Fink, *VI^a MC*; 14, p. 65 ed. fr.)

Hay que hacer notar, desde estas sugerencias, la pregunta por el origen y el sentido de la actividad espectadora, y en qué medida esta es parte de los rendimientos de la subjetividad trascendental. En Fink la respuesta es compleja, pues va más allá del sujeto trascendental. Lo que nos interesa ver es en qué medida, aún suponiendo esta actividad una escisión en la vida natural, esta escisión puede comprenderse como formando parte de una tendencia del sujeto. Si esto fuese así, podría pensarse que la vida anónima trascendental supone ya un *presaber y/o presentir* la propia actividad constituyente y fenomenologizante. Si la producción del espectador implica una toma de conciencia de la subjetividad trascendental, la teoría trascendental del método supone una toma de conciencia del mismo espectador trascendental. Con ello, Fink plantea una genética de la reflexión en un nuevo nivel. Y el problema está en la extrañeza que se atribuye a ese espectador, o en otros términos, a esta mirada reveladora de la actividad fenomenologizante. Fink va a entender que hay un cierto extrañamiento que vincula al asombro con el que nace la filosofía. La obviedad del mundo resulta de repente paradójica. El mundo deviene un problema, pero también la estructura profunda del sujeto.

El problema fundamental aparece a la hora de determinar con precisión el carácter del espectador y su origen. Fink dirá en primer lugar que esta reflexión sobre el

propio método no puede compararse con una supuesta *metapsicología* en la cual el psicólogo tratase de determinar la eficacia de sus métodos. En todo caso el psicólogo llevaría a cabo actividades psicológicas que tendrían la misma naturaleza que lo investigado. No es el caso en una teoría trascendental del método. ¿Quiere esto decir que el espectador fenomenológico no forma parte de la subjetividad trascendental? La posición de Fink, más acentuada que la de Husserl, pasa por ver aquí una radical escisión que plantea la necesidad de estudiar dos *naturalezas* distintas:

«Der phänomenologischen Reduktion lässt im Felde der transzendentalen Subjektivität eine Kluft aufbrechen, stiftet eine *Scheidung des transzendentalen Seins* in zwei heterogene Bezirke» (Fink, *VIª MC*, 22)

«L'accomplissement de la réduction phénoménologique fait s'ouvrir un *abîme* dans le champ de la subjectivité transcendantale, instaure une *scission de l'être transcendantal* en deux districts hétérogènes» (Fink, *VIª MC*; 22, p. 73 ed. fr.)

Fink no llega a admitir que el espectador fenomenológico sea un sujeto *metatranscendental*, pero sí asume que su aparición supone hablar en los términos de un dualismo y de una alteridad en el seno de la vida trascendental. La escisión que supone la reflexión fenomenológica, en este sentido, no sería un accidente, sino que estaría enclavada en una diferencia inmanente cuyo origen estaría dado en la misma vida de conciencia. Lo que habría que comprenderse, desde el punto de vista de la fenomenología genética, sería el origen y el sentido de dos tendencias de la vida intencional: una, constituyente del mundo, la otra fenomenologizante. Hablaríamos de una alteridad inmanente, cuyo dato más claro pasaría por reconocer que el espectador fenomenológico no es constituyente, o lo que es lo mismo, que a la subjetividad trascendental le corresponderían rendimientos no constituyentes. En este contexto, Fink propone una comprensión de esta actividad, entendiendo que no ha sido elucidada en la fenomenología. En sus palabras:

«La problématique de la l'auto-référence transcendantale s'ancre dans le *dualisme* de la vie transcendantale (à savoir la vie transcendantale constituante et phénoménologisante !) – et non, comme pour la psychologie, dans le *monisme* de l'être psychique. Précisément parce que l'activité effectuant subjective phénoménologisante est *différente* de l'activité effectuant transcendantale constituante, précisément parce que le dévoilement du devenir constitutif lui-même n'est pas «constituant», – le *problème* subsiste en général, la *question* de l'«être» transcendantal de l'activité phénoménologisante subsiste. Parce que justement, avec l'analyse et l'éclaircissement constitutives d'une auto-réflexion humaine (dans sa figure réduite !) portant sur «l'être immanent», la structure transcendantale de l'activité phénoménologisante n'est pas encore comprise, cette dernière demeure comme un *reste* non-conçu dans l'auto-élucidation

tendant à l'universalité de la subjectivité transcendante, et motive ainsi l'*esquisse de l'idée* de la théorie transcendante de la méthode» (Fink, *VI^a MC*; 25, p. 75 ed. fr.)

«Im *Dualismus* des transzendentalen Lebens (: konstituierendes transzendentalen Leben und phänomenologisierendes!) gründet die Problematik der transzendentalen Selbstbezogenheit – und nicht wie bei der Psychologie im *Monismus* des psychischen Seins. Gerade weil das phänomenologisierende subjektive Leisten *verschieden* ist vom transzendental konstituierenden Leisten, gerade weil die Enthüllung des konstitutiven Werdens selbst nicht „konstituierend“ ist – besteht überhaupt das *Problem*, besteht die Frage nach dem transzendentalen „Sein“ des Phänomenologisierens. Weil eben mit der konstitutiven Auslegung und Aufklärung einer auf „immanentes Sein“ gehenden menschlichen Selbstreflexion (in ihrer reduzierten Gestalt!) noch nicht die transzendente Struktur des Phänomenologisierens verstanden ist, bleibt dieses als unbegriffener *Rest* in der auf Universalität tendierenden Selbstaufklärung der transzendentalen Subjektivität stehen, motiviert so den *Entwurf der Idee* einer transzendentalen Methodenlehre» (Fink, *VI^a MC*, 24-25)

Con la *VI^a Meditación cartesiana* aparece el problema de la génesis de la reflexión fenomenológica en la figura del *espectador desinteresado*. Para Fink es este un problema de gran dificultad y que se relaciona con el propio nacimiento de la filosofía a partir del asombro ante el dato del mundo. Se concentran en torno a esta problemática las ideas sobre el yo, sobre el anonimato de la vida trascendente y sobre el sentido de la percepción immanente. En los próximos capítulos trataremos de ofrecer por cuenta propia una interpretación de estas difíciles cuestiones en el contexto de la fenomenología genética que hemos realizado hasta ahora.

Capítulo 18. La holgura de la temporalidad como fermento de la reflexión

Con la problemática que Fink expone en la *VIª Meditación cartesiana* se abre el camino para la revisión de algunos importantes tópicos de la fenomenología como la temporalidad, la reflexión y el yo. La *teoría trascendental del método* toma como objeto la figura del espectador desinteresado, preguntándose por el sentido de la actividad *fenomenologizante*. Si la *ἐποχή* tiene como tarea el descubrimiento de la subjetividad trascendental y la explicitación de la constitución del mundo —Fink habla en este sentido de una *teoría trascendental de los elementos*—, la reflexión de Fink trata de comprender el proceso intencional de la reflexión propiamente fenomenológica, la cual para él no es constituyente. La cuestión se plantea a la hora de comprender la función del espectador dentro de la subjetividad trascendental, en la medida en que su figura supone responde a una *alteridad* de la vida trascendental. Fink propone por lo tanto una dualidad de la vida subjetiva, o en palabras de Rudolf Bernet, una doble vida del sujeto¹⁸¹. En el ámbito de problemas que tratamos en este trabajo, lo que está en juego es la génesis de la reflexión fenomenológica, o lo que es lo mismo, el venir a conciencia de la subjetividad trascendental constituyente. Este es el sujeto que la *ἐποχή* descubre, pero para ello la *ἐποχή*, en términos de Fink, ha de producir la figura del espectador, la cual no es por otro lado extraña a la subjetividad trascendental misma. Está en juego entonces la identidad y la diferencia entre dos figuras de la subjetividad, la constituyente y la fenomenologizante.

«La différence générique entre l'être transcendantale constituant et l'agir transcendantal du spectateur phénoménologique n'est pas tout simplement une pure disparité (tout comme l'exercice de la botanique est différent de l'objet de la botanique), mais elle est un opposition et un clivage *dans la vie transcendantale elle-même*, elle est auto-opposition : *identité dans la différence, opposition dans la constance de soi-même*. Dans l'accomplissement de la réduction, la vie transcendantale se met *hors d'elle-même* en produisant le «spectateur», elle se clive elle-même, se divise. Mais cette division est *la condition de la possibilité de l'advenir à soi-même* de la subjectivité transcendantale» (Fink, *VIª MC*; 25-26, p. 76 ed. fr.)

Lo interesante de esta posición es que la actividad espectadora es pensada como motivada por la subjetividad trascendental de la que toma distancia. Puede decirse, en

¹⁸¹ Bernet, 1994; 5-36

este sentido, que lo que está en juego es una *diferencia no indiferente*, o también, una *alteridad en la identidad*. En términos de Husserl hablaríamos de una *trascendencia en la inmanencia*, y en este caso una *trascendencia autoconstituida*. Para Fink la alteridad que supone el espectador trascendental es necesaria para su particular toma de conciencia como sujeto trascendental, para asumir su anonimato. Pero aquí se presenta un problema difícil, si el sujeto trascendental se ha definido precisamente por la constitución del mundo. Si no se quiere ver en el surgimiento del espectador un accidente o un acto mágico, hay que comprender como éste puede estar comprendido en la subjetividad trascendental como una potencialidad.

Fink entiende que la motivación para la *ἐποχή* no puede provenir de la actitud natural (*VIª MC*, 37). Para él esta posibilidad ha de estar incluida como una potencialidad de la subjetividad trascendental. Ahora bien, esta es una potencia de diferenciación. Fink va a repetir en varias ocasiones que la figura del espectador es una figura de alteridad (*Andersartigkeit*). Pero hay que hacer notar que al fundar esta diferencia en la subjetividad trascendental, no son sólo dos figuras subjetivas las que se oponen, sino más bien dos planos intencionales, o en otros términos, que habremos de retomar, una *doble intencionalidad*. En un primer momento Fink plantea el problema en los términos de dos figuras, hablando explícitamente de «los problemas de la *identidad* del yo fenomenologizante y del yo constituyente *en la diferencia* de su tipo de ser trascendental» (*VIª MC*, 58). En un segundo momento estas figuras han de ser remitidas al orden de la pasividad, y más en concreto, al problema de la temporalidad. El mismo Fink apunta a este paso necesario —reconociendo igual que Husserl la extrema dificultad de estos problemas— en una nota de presentación a la *VIª Meditación cartesiana*¹⁸², pero no llega en este texto a poner en relación la producción del espectador con el problema de la temporalidad. Dicho de otro modo, no llega a poner en relación la génesis de la reflexión fenomenológica con la temporalización originaria de la vida trascendental.

Nosotros vamos a volver a este problema anunciado por Fink, y que hemos desarrollado en la primera parte, desde una perspectiva concreta que nos ayudará a profundizar en el problema que nos ocupa. Teniendo en cuenta que tanto Husserl como Fink comprender la aparición del espectador fenomenológico en los términos de una escisión, de un *Spaltung*, la cuestión que nos ocupa puede formularse así: ¿a qué puede

¹⁸² Esta nota «es la presentación que Fink hizo para la *VI Meditación* al proponerla como *Habilitationschrift* en la Universidad de Friburgo en diciembre de 1945» (San Martín, 1990; 249)

corresponder el *Spaltung* reflexivo cuando retrotraemos el origen de la reflexión al orden de la pasividad? ¿Hay que entender que el *Spaltung* es una emergencia que encuentra su sentido en la vida inmanente? Y si esto es así, ¿cómo se puede dar cuenta y en qué términos debería de hablarse de este posible y potencial *principio de escisión* o *principio de alteridad*? Como ya hemos sugerido, Fink comprende que la producción del espectador no encuentra su motivación en la actitud natural ni tampoco en el mundo de la vida (VIª MC, 39-40). Con ello nos lleva directos al estudio de la propia subjetividad trascendental, devolviéndonos al problema de los rendimientos pasivos de la vida de conciencia¹⁸³. Desde este punto de vista vamos a formular la hipótesis según la cual la reflexión no es un acto mágico, sino una emergencia que es posible comprender a partir de la misma vida intencional.

En la VIª *Meditación cartesiana* no tenemos una respuesta clara —al menos no hay una respuesta positiva— ni al *cómo* ni al *por qué* del venir a sí de la conciencia (*Zu-sichselbst-Kommens*). En nuestro caso, vamos a poner en relación la *fenomenalización* con la *temporalización*, poniendo nuestro interés en la *génesis de la reflexión* entendida ahora como *Spaltung*. Como veremos, esta vuelta a los problemas de la temporalidad a partir del problema del origen de la escisión reflexiva no es un problema accesorio de tales análisis, sino al contrario el problema central que habrá de ayudarnos a pensar la idea de un *origen* de la reflexión propiamente fenomenológica. Antes de ello no podemos sino anunciar que con la vuelta a los problemas de la temporalidad confluimos irremediabilmente con otras muchas lecturas e interpretaciones de Husserl que aquí no podremos comentar en extenso. En realidad llegamos ahora a un núcleo problemático que ha sido muy fructífero en fenomenología, y desde el cual se abren muchas direcciones posibles e implicaciones de todo tipo. Citaré, en el ámbito francés, a Sartre, a Levinas, a Ricoeur, a Derrida y a Henry como representantes principales de una generación cuyas reflexiones, más que agotar los problemas que estamos apuntado, han venido a revalorizarlos en la actualidad. Mi tarea ahora no consiste en confrontar estas lecturas con los problemas que hemos desarrollado en nuestros comentarios de Husserl y Fink. Nos interesa realizar una interpretación propia que, por otro lado, no puede dejar

¹⁸³ «Die Selbstvoraussetzung der Reduktion in ihren nur scheinbar der natürlichen Einstellung angehörenden Motivationen methodologisch zu klären, ist ein umfassender Problemzusammenhang in der transzendentalen Methodenlehre. Ja in einem gewissen Sinne auch das *Schlussproblem* der Methodenlehre überhaupt, sofern sich erst in der vollendeten Thematisierung des Phänomenologisierens sein „Warum“, d.i. die transzendente Tendenz des Zu-sichselbst-Kommens, auf den Begriff bringen lässt» (VIª MC, 42)

de reconocer estas lecturas así como otras igualmente importantes y más cercanas en el tiempo.

Con el problema del origen de la reflexión fenomenológica se abre el problema del origen mismo de la fenomenalización. Este problema nos devuelve a la órbita de los análisis sobre la conciencia interna del tiempo, y particularmente, a la cuestión de la doble intencionalidad. Desde nuestra perspectiva, si entendemos que la reflexión no es un accidente de la vida de conciencia, sino una emergencia que encuentra su motivación en el orden de la pasividad, es necesario dar cuenta del origen del *Spaltung* en el seno de este orden intencional. Para ello es necesario volver al problema de la autoconstitución de la conciencia en los análisis sobre el tiempo. Husserl entendía que hay una estructura formal que propiamente no está en el tiempo. Se entendía como una forma *quasi-temporal* en la medida en que se constituye a sí misma como un flujo continuo en el transcurrir mismo de las vivencias. Esta forma *quasi-temporal* no podría objetivarse, quedando de algún modo sumergida en la corriente de vivencias. Para Husserl esta fórmula evitaba el regreso al infinito al no tener que postular en continuación nuevas conciencias para captar la corriente de vivencias. Habría una conciencia última constituyente de tiempo que será a la vez auto-constituyente. Esta solución ponía a Husserl ante el problema de un supuesto punto ciego de la conciencia que necesitase de la retención de algo vivido para volverse consciente.

Husserl postula una doble intencionalidad para comprender que la corriente de vivencias sea consciente de sí misma en su fluir. Pero también, y dentro de esta intencionalidad inmanente, habría un atisbo de esta estructura *quasi-temporal* sumergida en la propia corriente. En otros términos podríamos decir que la dimensión constituida encubriría siempre la dimensión constituyente, lo que explicaría, en un nivel superior, que la subjetividad trascendental tuviese que ser descubierta poniendo en suspenso la disposición natural que se mueve en el ámbito del mundo constituido. El problema se pone entonces, no del lado de la temporalización de la forma originaria, sino de su fenomenalización. Por un lado, diremos que la conciencia se constituye a sí misma, y lo hace como una corriente de vivencias infinita. Por el otro lado, la forma-fuente de toda constitución no se constituye, y por tanto no se objetiva, pero sí responde a un grado de fenomenalización que impide hablar propiamente de un *inconsciente*. Diremos, en primer lugar, que toda impresión viene acompañada por un horizonte de protecciones y retenciones que hacen que lo dado lo sea en el interior de una corriente de vivencias. Husserl, en las *Lecciones*, da mucha importancia a la *retención* y llega a hablar de una

intencionalidad retencional. En los *Manuscritos de Bernau*, como hemos visto, valorizará la impronta de la protención, considerando de nuevo un concepto amplio de percepción.

Esta estructura, *prot-imp-ret*, permite la constitución de los objetos temporales —lo hemos visto con el caso de la melodía. Pero esta estructura es para Husserl la misma forma-fuente, en la medida en que forma parte de cada momento actual de una vivencia sin ser arrastrada por el tiempo. Por esta forma hablamos de una duración, la cual contiene en sí misma una intencionalidad infinitiva. Esta intencional, doble, encierra el horizonte infinito del mundo y el horizonte infinito de la vida. Gracias a otras formas de síntesis, los objetos temporales se constituyen en relaciones mutuas que van generando un fondo intuitivo. Del mismo modo las vivencias de conciencia se constituyen: les corresponde una cierta objetividad por la cual pueden volverse temas de atención de nuevas vivencias: hablamos de la reflexión, pero también del recuerdo. Lo que interesa a Husserl, y también a Fink, es comprender el tipo de fenomenalización que corresponde a la estructura que, implicada en la corriente de conciencia, puede ser captada en cada presente viviente. La intencionalidad longitudinal no solo constituye la corriente de conciencia como una unidad duradera, sino que atisba en cada momento la forma-fuente que corresponde al carácter constituyente de la misma. De este modo la conciencia se constituye y a la vez se encubre. Como ya hemos dicho, esta autoconstitución evita el escollo del regreso al infinito. Husserl dirá a este respecto que «el autoaparecer del flujo no requiere un segundo flujo, sino que como fenómeno se constituye en sí mismo» (Hua 10/83, *Lecciones*, 103). Se refiere aquí concretamente a una autoaparición, más que de autoconstitución, lo que da a entender que no hablamos del flujo mismo, del fluir como actividad más que de la corriente de conciencia. A continuación añadirá una importante precisión: «Lo constituyente y lo constituido se cubren, coinciden, y, con todo, no pueden coincidir, naturalmente, en todos los respectos» (*ib.*, Hua 10/381-382)

A la hora de comprender esta idea es importante evitar una interpretación en los términos de un retraso de la conciencia consigo misma, es decir, de un desfase temporal, en el que la conciencia constituida fuese una suerte de momento segundo que no pudiese captar el punto fuente sino en la forma de la ausencia, de un momento pasado y por tanto perdido. Si seguimos las correcciones de los *Manuscritos de Bernau* y consideramos el papel de la protención, habremos de entender que el margen entre lo constituyente y lo constituido no se dan necesariamente en los términos de un retraso,

pero tampoco en los de una suerte de anticipación siempre frustrada. Con ello no quiere decirse que este tipo de explicaciones —y de experiencias— no tengan su sentido. Entenderemos sencillamente que no puede hablarse de la no coincidencia consigo mismo de los planos constituyente / constituido sólo en los términos de un retraso ni sólo en los términos de una anticipación. Para Husserl sin la forma protencional-retencional no habría consciencia. Pero esta forma no pone lo vivido más allá de sí, sino que más bien se concentra sobre el presente dándole su duración particular. Husserl reconoce la dificultad de este problema, hablando también en términos de perplejidad (*Zweifelhaft*). La consciencia última, que llama consciencia o subjetividad absoluta, está en los límites de la intuición fenomenológica que dicta el principio de los principios¹⁸⁴. De algún modo el fantasma del *inconsciente* no puede ser desalojado del todo en la medida en que, para no caer en un regreso al infinito, hay que postular una consciencia constituyente que no puede ser constituida, y por tanto, que nunca viene a la consciencia (*nie zum Bewußtsein kommen*).¹⁸⁵

Ante estas dificultades, hay que preguntar: ¿Cómo hay que entender este margen en el que los planos de lo constituyente y lo constituido se encubren sin llegar a coincidir por entero? ¿Cómo entender el horizonte infinitesimal de la estructura *protencional-retencional* que permite este atisbo de la consciencia última?¹⁸⁶ Ante la imposibilidad, por un lado, de pensar en la objetivación de esta consciencia absoluta, y ante la tentación, por otro lado, de pensar una fenomenalización mínima de la misma, parece que no queda más que hablar de una »x« para referir esa forma-fuente. Husserl repetirá en un pasaje de sus manuscritos que faltan nombres para describir esta consciencia *quasi*-temporal constituyente (Hua 10/371). Él hablará de flujo (*Fluß*) y de un punto-fuente (*Urquellpunkt*) acompañado continuamente de momentos de eco (*Nachhallmomenten*). En nuestra interpretación, y siguiendo otras expresiones de Husserl, nos vamos a referir a ese eco que acompaña a la impresión originaria en los términos de una *resonancia de la vivencia*. Asimismo, a la hora de retrotraer la reflexión a su génesis en la estructura retencional-protencional, lo haremos entendiendo ese

¹⁸⁴ Un comentario sobre algunas de las críticas que han hecho sobre la supuesta violación del principio de los principios pueden verse en Conde Soto, 2012, pp. 121-126

¹⁸⁵ Hua 10/382

¹⁸⁶ Rudolf Bernet, haciendo un repaso similar a esta problemática común a Husserl y Fink, se pregunta: «¿Cómo hay que comprender entonces esta «heterogeneidad», esta «diferencia», este «abismo», esta «escisión» en el seno de la vida trascendental? ¿Cuál es el sentido de la oposición (*Seinsgegensatz*) entre dos modos de ser diferentes y pertenecientes al mismo sujeto trascendental?» (Bernet, 1994; 16)

horizonte mínimo en los términos de una *holgura inaugural*. Esta expresión responde principalmente a la consideración de la impronta protencional de la vivencia.

Si se piensa solamente, como Husserl podía dar a entender en las *Lecciones* de 1905, en una *intencionalidad retencional*, es más plausible interpretar la retención como una suerte de pérdida. Se entiende, en este sentido, que pueda hablarse de la temporalidad constituyente como una *herida*. Pero en la medida en que se tiene en cuenta el carácter protencional de la vivencia, parece más apropiado el uso del término *holgura*, y concretamente de *holgura inaugural*, entendiéndolo con ello que no hay referencia posible a una *anterioridad* anhelada, como si, sirviéndonos de la imagen anterior, la herida pudiera cicatrizar y la conciencia cerrarse sobre sí misma. El concepto de *holgura*, de este modo, evita hablar en los términos de una herida inflingida a una conciencia ansiosa por coincidir de modo absoluto consigo misma.¹⁸⁷

Con esta interpretación no se quiere, por otro lado, negar toda posible nostalgia, sino antes bien comprender su posibilidad a partir de esta *holgura* implicada en cada momento. No puede hablarse desde este punto de vista de un centro de la vivencia. Más bien es posible decir que unas vivencias pueden bascular más hacia el lado retencional o más hacia el lado protencional. Podemos decir que sigue habiendo un centro, que es el del momento presente, pero que este centro no recae exclusivamente sobre el momento impresional, sino que puede, dependiendo del acto, bascular sobre uno u otro de sus márgenes. Es posible en todo caso una cierta fenomenologización de la ausencia¹⁸⁸, pero no solamente en los términos de lo pasado, sino también de lo porvenir. La importancia radica en entender que la misma retención implica protención del mismo modo que la protención implica retención. Si bien unos momentos pueden bascular sobre el carácter pasadizo y otro sobre el carácter futurizo, también es posible que una vivencia se concentre sobre el carácter impresional, sobre el sentir a igual distancia del pasar que llega y del pasar que se va. Habrá que añadir que la conciencia retencional-protencional no responde a una intencionalidad de acto, de ahí la dificultad a la hora de describir esa particular conciencia en la que se aúna en la vivencia, envolviendo algo dado, su carácter infinito, de ser y no ser. Husserl puede decir que esta forma de experiencia

¹⁸⁷ Ha sido quizá Paul Ricoeur el que más ha insistido en el concepto de *Cogito herido* para referirse a una tradición de la filosofía reflexiva que caracteriza en los términos de una pretensión de auto-trasparencia de la conciencia en la que Husserl sería a la vez el último representante y el primer desertor. Cf. Ricoeur, 1986; 20-29; Ricoeur, 1970; 328-333

¹⁸⁸ Rudolf Bernet considera que la tensión en Husserl no atiende al diferencia entre *res cogitans* y *res extensa* ni tampoco entre *sujeto* y *objeto*, sino a la diferencia «entre la presencia y la ausencia de lo que aparece. La cuestión crucial —dice Bernet— se vuelve la cuestión de la fenomenalización de la ausencia» (Bernet, 1994; 216)

permita, además de percibir la unidad objetiva de las cosas, el pasar del tiempo y el estar en el presente.

Según esta interpretación, entenderemos que la holgura de la temporalidad supone un principio de iteración. En virtud de la intencionalidad retencional, la vivencia pasada no desaparece. En la medida en que la retención es también retención de protenciones, las vivencias pasadas siguen apuntando a lo porvenir además de alejarse en el pasado generando un horizonte temporal cada vez más amplio. En la medida en que la intencionalidad protencional implica un carácter retencional, la vivencia es retenida en el momento en que se hace presente, y retenida de tal modo que en virtud de esa holgura primera es una resonancia, y más allá, una reproducción de la misma. De modo que, si por un lado el horizonte temporal de la vida se hace cada vez más amplio, cada presente es capaz de concentrar más planos, los cuales suponen una modificación o una variación en virtud de principio de iteración que implica la holgura de la conciencia tempo-constituyente. A nivel pasivo este principio de iteración consiste en la resonancia de la vivencia sobre sí misma. A nivel propiamente involuntario lo retenido y lo protendido suponen un efecto de resonancia, de profundidad de la vivencia. Hablamos en este sentido de *duración*. Lo que se retiene, o en otros términos, la vida que se recuerda, es no sólo la de una impresión pasada, sino la de una impresión dada en esta holgura. Se retiene por tanto la vivencia —y la vida— en un sentido de resonancia, lo que hace que la vivencia vuelva en algún sentido. A nivel activo este principio de iteración se traduce en recuerdos, pero también de modificaciones de fantasía, en experiencias de empatía y en reflexiones.¹⁸⁹

Vamos a entender la holgura de la temporalidad, en la medida en que por medio del carácter afectivo-intencional de la conciencia percibe datos de sensación que resuenan¹⁹⁰, supone un principio de iteración y con ello un principio de reflexión. La *escisión*, como forma de un tipo particular de reflexión a la que corresponde la figura del espectador fenomenológico, encuentra su posibilidad en esta resonancia que hay que entender como un principio de reflexividad. Ahora, en la medida en que la reflexión es posible sobre la base de la resonancia, y no sólo de la holgura en un sentido formal; es

¹⁸⁹ «Andererseits haben wir nicht nur Iteration in einer und derselben Aktart hinsichtlich ihrer intentionalen Verwicklungen, sondern wie die verschiedenen intentional modifizierenden Aktarten intentional einander übergreifen können, z.B. als Erinnerungen an Erwartungen, als Erwartungen von Erinnerungen, Phantasien von Erinnerungen, so können auch alle Iterationen der einen Modifikation in die Intentionalität jeder anderen übergehen» (Hua 8/133-134)

¹⁹⁰ Bernet se referirá a este horizonte de resonancia con los términos *umgeben* en alemán y *surround* en inglés. Bernet, 1983; 34-35; Bernet, 1992; 97

decir, en la medida en que algo tiene que ser vivido para que la holgura de la temporalidad venga conjugada, no hablaremos solamente de un fundamento de la reflexión, sino de un fermento de reflexividad. Dicho de otro modo, no hablamos de meras condiciones formales de reflexión, sino del hecho de que, mientras hay vivencia de algo, en todo momento es posible, en virtud de la holgura, una modificación de la misma en la forma de reflexión.¹⁹¹

Diremos que el *Spaltung* reflexivo conviene a una modificación de un *Spalt* que forma parte de la corriente unitaria de la conciencia. Este *Spalt* no ha de ser comprendido como una mera forma, sino como un fondo operativo en toda vivencia. En este sentido el *Spaltung* reflexivo no vendría sería una actualización que viniese a negar, con el paso de una potencia al acto, ese *Spalt* inaugural. El *Spaltung* no sería sino una conjugación del mismo, y de ahí el mantenimiento de la raíz potencial: *Spalt-ung*. De este modo, en vez de diferenciar entre un ámbito potencial y posibles actualizaciones del mismo, diríamos que la holgura inaugural permitiría la constante conjugación de todo tipo de actos, incluyendo el de la percepción simple. Hablaríamos de una potencia que estaría en cierto modo siempre en potencia, o dicho de otro modo, de una potencia que al pasar al acto seguiría siendo potencia —precisamente para nuevos actos. Esto explicaría que un recuerdo permita una reflexión sobre el mismo, y que una reflexión permita otra reflexión de grado superior. En lengua francesa, hablaríamos de un *écart*, de un *écart* en continuo estado naciente que conjugaría todos los planos posibles de conciencia, todas las modificaciones de las afecciones originarias, desde aquellas que suponen un distanciamiento como de aquellas que suponen una aproximación. La holgura, en este sentido, no sería todavía una distancia, por mínima que fuese, sino el principio de toda distancia. No sería todavía horizonte, sino la posibilidad de todo horizonte.

Nuestra interpretación, de este modo, comprende la holgura de la temporalidad como fermento reflexivo o del carácter *flexivo* de la corriente de vivencias, y con ello no entiende solamente un fermento para la reflexión estrictamente fenomenológica, sino para todo tipo de modificaciones de vivencia, para todo tipo de planos intencionales, como por ejemplo el de las presentificaciones¹⁹². La holgura, por su carácter formalmente iterativo, implicaría que la reflexión siempre fuese posible (Hua 10/290),

¹⁹¹ Hua 34/165; Sakakibara, 2010; 253

¹⁹² Sobre la relación entre la conciencia interna del tiempo y las presentificaciones, en especial las presentificaciones de fantasía, cf. Bernet, 2004, cap. III.

pero también el recuerdo, la modificación de fantasía, etc. En general, como ya hemos visto, esta duplicación y replicación de planos de conciencia posible *in infinitum*, y en último término descansaría en un carácter igualmente concéntrico y excéntrico de la conciencia *tempo*-constituyente que por otro lado explicaría, dado su carácter centrípeto, el vértigo de un *regressus ad infinitum*.¹⁹³

Según estas consideraciones sobre el carácter iterativo de las vivencias, estaríamos pensando en un reflexividad en potencia que no estaría implicada en actos reflexivos, sino también en otro tipo de actos. A mi juicio, esta consideración invitaría a discutir la diferencia entre la llamada vida prerreflexiva y la vida reflexiva. En primer lugar hay que decir que esta diferencia no fue especialmente destacada por Husserl. El concepto de *vida prerreflexiva* no es recurrente en su obra. Más bien es un concepto utilizado en fenomenologías posteriores y en muchas ocasiones con el fin de marcar una diferencia entre lo *prerreflexivo* y lo *reflexivo*. Con ello se estaría diciendo, en líneas generales, que la vida no es originariamente reflexiva, y que por tanto la reflexión llegaría en todo caso en un segundo momento. En todo caso el uso generalizado de esta terminología tendría más a diferenciar una vida de la otra, y no a explicar el paso de la vida prerreflexiva a la reflexiva. Dicho de otro modo, la aparición de la reflexión seguiría siendo un accidente o un acto mágico. Tratar de explicar la génesis de la reflexión en la vida prerreflexiva sería visto como una peligrosa tentación. Desde mi punto de vista la reflexión se explica desde la vida, entendida más como vida *prerreflexiva* que como vida *prerreflexiva*, en la medida en que la pasividad de la conciencia implica ya una reflexividad. Dicho de otro modo, en el orden de las síntesis pasivas hay que hablar de una resonancia de la intencionalidad sobre la propia corriente de conciencia, lo que nos lleva a hablar ya de *reflexividad* en las capas más originarias. Esta *reflexividad* ayudaría a comprender que en un segundo momento, y en el orden de la actividad, pudiesen llevarse a cabo actos reflexivos por parte de un yo. Pero eso no quiere decir que otros actos no sean reflexivos o no impliquen una reflexividad.¹⁹⁴

¹⁹³ La corriente de conciencia, diremos, no solo despliega planos que se superponen unos a otros en un sentido centrífugo, por ejemplo en recuerdos de recuerdos o en fantasías de fantasías. Hay también un cierto repliegue en ciertos actos reflexivos en los que se quiere percibir el propio fluir de la vida, o como hemos visto, la forma-fuente de la misma: en este caso ese acto, dirigido sobre sí mismo, implica la concentración del carácter protencional-retencional, sobre sí mismo, lo que parece llevarnos a un cierto infinito en sentido inverso al anterior. Al querer captar una vivencia que fluye en el tiempo parecemos siempre necesitar una nueva vivencia y así hasta el infinito. A mi juicio ambos *infinitos*, uno celebrado y otro temido por Husserl, responden a la doble intencionalidad de la conciencia, o al carácter concéntrico-excéntrico de la estructura *protencional-impresional-retencional* de la corriente de vivencias.

¹⁹⁴ En esta tesis, en principio, coincidimos con G. Brand. Hay que hacer el comentario sobre este texto.

Lo que defiendo es que no hay un límite claro entre reflexión como acto y reflexividad implicada en actos anteriores. La diferencia entre vida prerreflexiva y vida reflexiva parece aludir a dos tipos de disposiciones que en realidad no se dan de modo tan diferenciado. Husserl diferencia entre disposición natural y disposición fenomenológica, pero con ello no llega a decir que en la vida natural no se llevan a cabo reflexiones. Las reflexiones se llevan a cabo y son posibles en todo momento tanto en una disposición como en la otra: tanto el hombre en actitud natural puede reflexionar psicológicamente como el sujeto en actitud fenomenológica puede reflexionar. En algunos casos se dirá que la referencia a la vida reflexiva lo es a aquella vida en la cual se llevan a cabo actos que objetivan la misma vida. Y aquí habrá que decir, una vez más, que la vida se objetiva a sí misma, se da a sí misma como unidad, y que hay una reflexividad implícita en la persona que evoca los tiempos pasados y en la persona que comparte su alegría con otra. El problema de la diferenciación en muchos casos está en el concepto de reflexión como un concepto directamente negativo del que habría que protegerse para poner a salvo una vida prerreflexiva en el sujeto es consciente de su vida de un modo no temático. Yo entiendo que en la fenomenología se ha querido marcar la diferencia entre ambas dimensiones, y con ello no se ha comprendido la posibilidad de la reflexión. Entiendo con ello que no hay una vida que no sea en algún modo posicional, constituyente de sí misma, conformadora de unidad, ni una vida absolutamente tematizada, convertida absolutamente en objeto. Yo aquí no puedo sino ver diferencias de grado que me llevan a pensar en el paso, más que en la ruptura, de la reflexividad a la reflexión.

Capítulo 19. Resonancia y reflexividad. La universalidad del *Cogito* — *cogitatum*

En el capítulo anterior hemos entendido que la *escisión* con la que se comprende la reflexividad fenomenológica encuentra asiento en un principio iterativo que corresponden al dinamismo de la conciencia en su nivel más originario. A la corriente de conciencia le corresponde un doble plano originario, implicado en la holgura de la temporalidad: el plano de lo constituyente y el plano de lo constituido. Ambos, dirá Husserl, son caras de una misma moneda. A partir de este nivel que corresponde a la síntesis universal del tiempo inmanente, la vida, de acuerdo a otro tipo de síntesis y especialmente a aquello que es vivido —es decir, al sentido primero de la intencionalidad— va generando nuevos planos intencionales van a suponer el horizonte interno de la vida. En el horizonte espacial, pongamos de un paisaje que ahora contemplamos se dan sumergidos horizontes que refieren a la memoria: *este mismo paisaje* —diremos— *fue el que despertó en mí aquellas primeras preguntas*. Como hemos dicho, la fenomenología genética va más allá de la correlación entre un objeto y un acto e interroga los horizontes comprometidos en toda experiencia así como su origen en la vida subjetiva. La llamada *ἐποχή universal* tenía como cometido la de orientar la mirada hacia la vida en su complejidad. Desde este punto de vista el análisis del *cogitatum* particular servía de hilo conductor para la comprensión del *cogitatum universal* de la conciencia. Este era el llamado camino de la psicología, elaborado en los años veinte, y que curiosamente no era un método para llevar la atención a lo *psicológico*, sino para llevar la atención al mundo.

«Mein Leben überschauen, heißt also in eins damit und in korrelativer Wendung: die Welt überschauen, die, in freilich vielfältiger Wandlung des Inhalts, in meiner Intentionalität, in meinen Urteilsgevißheiten und –wahrscheinlichkeiten, in meinen Wertsetzungen und Handlungen gestaltete und immer neu umgestaltete Welt» (Hua 8/157)

«Embrasser d'un regard ma vie signifie donc à la fois et corrélativement embrasser d'un regard le monde qui tout en subissant dans son contenu des variations multiples est le monde constitué et toujours à nouveau reconstitué dans mon intentionnalité, dans les certitudes et probabilités de mes jugements, dans mes positions de valeurs et mes actions» (*Philosophie première*, 218)

En la fenomenología genética el hilo conductor de los objetos acaba por llevarnos a un concepto fenomenológico del mundo que ha de corresponder por otro lado con el concepto natural de mundo. La atención está puesta en el mundo como un gran *fenómeno de sentido* y como un *horizonte universal* que implica en la experiencia del mundo una multiplicidad de planos. El mundo parece estar ahí constantemente, y es tal y como lo vemos. Sin embargo, es preciso hacer el ejercicio de cómo el mundo que aparece lo hace de un modo particular en relación a nuestra estructura perceptiva, a nuestra memoria, a la temporalidad protencional-retencional en la que se da, etc. El mundo, entonces, no es el mundo que estudia la ciencia natural, preñado de leyes causales. Husserl se refiere al mundo como correlato universal de la experiencia.

El desarrollo de la fenomenología genética viene a coincidir con el interés, por parte de Husserl, de superar el punto de vista cartesiano del lado de una ampliación de la apodicticidad de la vida subjetiva. Dicho de otro modo, Husserl quiere llevar a cabo una fenomenología que no precise salirse de la vida subjetiva en busca de nuevos apoyos epistemológico como la existencia de Dios o la existencia de las verdades matemáticas y geométricas. En vez de elegir este camino, la llamada vía de la psicología se dirige a la vida y particularmente al mundo que aparece constantemente como su correlato. Como hemos visto, este camino se desarrollaba en las lecciones sobre *Filosofía primera*, y lo hará después en sus lecciones de *Psicología fenomenológica*. Hay que hacer notar que esta segunda vía será principalmente la de la correlación universal *vida-mundo*, que llevará a Husserl, en la década siguiente, a elaborar una nueva vía, pero hermanada con las anteriores, que será la del *mundo de la vida*.

En las *Conferencias de Ámsterdam*, que tuvieron lugar en 1928, y que están por tanto en la órbita de esta segunda vía, podemos leer lo siguiente:

«Stellen wir uns in der Reflexion auf diese universale äußere Apperzeption ein und dann überhaupt auf das gesamte darin fundierte Bewußtseinsleben, so ist es sichlich als dasjenige einheitliche und in sich seiende subjektive Sein und Leben, worin sich das Für-uns-sein, das Für-mich-da-sin „der“ Welt und aller für mich jeweils daseienden Realitäten sozusagen macht. Die Welt — die von der wir je reden, die je für uns vorstellbar ist, mit allem, was sie anschaulich oder logisch für uns ist — ist nichts anderes als das noematische Korrelat dieser universalen Bewußtseinssubjektivität und als Erfahrungswelt dieser universalen äußeren Apperzeption» (Hua 9/339)

«Si, dans la réflexion, nous nous tournons vers cette aperception externe universelle et ensuite, en général, vers l'ensemble de la vie de la conscience qui est fondée sur elle, celle-ci se montre alors comme cet être et cette vie unitaires et subjectifs qui sont en soi, dans lesquels se font pour ainsi dire l'être-pour-nous et l'être-pour-moi-là «du» monde et de toutes les réalités

existant à chaque fois pour moi. Le monde n'est rien d'autre que le corrélat noématique de cette universelle subjectivité de la conscience, et n'est rien d'autre que le monde de l'expérience de cette aperception externe universelle» (Hua 9/339, p. 278 ed.fr.)

La tesis que puede afirmarse desde el punto de vista de la ἐποχή universal es que la intencionalidad tiene como *objeto* el horizonte del mundo, y en un sentido genético, que la génesis de la intencionalidad consiste en la constitución del sentido del mundo. El mundo es un sistema polar que engloba los diferentes *cogitata* que en cada caso concentran la atención subjetiva (Hua 14/379). En cada caso un núcleo hylético concentra la atención sobre sí: hablamos de un polo noemático dentro del sistema polar. Lo que Husserl va a decir es que el sujeto es impensable sin un núcleo hylético toda vez que un núcleo hylético es impensable sin un mundo. La correlación constitutiva es para Husserl extremadamente complicada. El estudio de la intencionalidad debe describir y explicar la *mundanización* implicada en la experiencia. La *temporalización* originaria, hecha sobre datos hyléticos, implica una mundanización, la cual para Husserl no puede verse como un tipo de modificación —por ejemplo la de va de la percepción al recuerdo— sino como un rendimiento operante en todos los niveles de la vida intencional (Hua 6/146). De este modo diremos que la *mundanización* no es un tipo de modificación intencional, pero es una potencialidad de la conciencia implicada en todas las modificaciones intencionales (Hua 15/544). En todas las vivencias se está llevando a cabo esta *mundanización*, o dicho en otras palabras, esa *fenomenalización del mundo*, que es, y aquí la complicación, una *fenomenalización* absolutamente *sui generis*.

En Husserl podemos ver la idea de una síntesis que acompaña la vida de conciencia, y que ha de ser comprendida en los términos de una intencionalidad de mundo. El mundo, dirá Husserl, viene experimentado ininterrumpidamente (Hua 8/46, Hua 11/107). No sólo tenemos objetos particulares, sino un mundo constantemente intencionado a partir de una síntesis. Por otro lado, no sólo tenemos una síntesis que apunta a un *cogitatum universal*, sino también a un *cogito universal*.

«Síntesis no hay sólo en cada una de las vivencias de la conciencia, ni una sólo ocasionalmente algunas con algunas otras; antes bien, *la vida total de la conciencia* está, como ya hemos dicho por anticipado, *sintéticamente unificada*. Hay, pues, un cogito universal, que recoge sintéticamente en sí cuantas distintas vivencias se destacan en la conciencia; el cual tiene su *cogitatum* universal, fundado en diversos grados en los variados *cogitata* singulares» (Hua 1/??, p. 86 ed. es.)

Con Husserl, vamos a entender que *cogitatum universal*, el objeto universal de la intencionalidad, es el mundo (Hua 9/97, Hua 11/339). Y vamos a entender que el *cogito* universal es la vida intencional en toda su riqueza. Y diremos, más allá, que la correlación universal de la conciencia puede comprenderse en los términos *vida – mundo*. Más allá del esquema que se adopta para explicar la correlación noético-noemática entre un acto intencional y un objeto diremos que la actividad sintética de la conciencia, a nivel pasivo, consiente una doble intencionalidad continua que tiene como *objetos* el mundo y la vida. Tales menciones intencionales no son por lo general *objetos* temáticos de la actividad subjetiva, sino que están dados de un modo latente. Diremos que hay una doble intencionalidad sumergida en la cual, igualmente, está constantemente constituyéndose la unidad *vida – mundo*. Hablaremos de doble intencionalidad, y de intencionalidad pasiva, en la medida en que la correlación *vida – mundo* está comprometida en la síntesis universal del tiempo inmanente (86). Husserl dirá en las *Meditaciones cartesianas* que «el *cogitatum* universal es la vida» (86). Por mi parte diré que la *correlación universal cogito – cogitatum* corresponde a la correlación *vida – mundo*, y por tanto diré que el *cogito universal* es «la misma vida universal en su francamente infinita unidad y totalidad» (86)¹⁹⁵, siendo el mundo el correlato inercial universal de esa vida operante. En todo caso vida y mundo apuntan a una misma síntesis constitutiva universal que permite una atención en ambos sentidos.

Es importante hacer notar que, como intencionalidad sumergida, ni la vida ni el mundo son *objetos* temáticos, sino fondos atencionales sobre los que puede volverse la mirada. Son el tema de la reflexión fenomenológica, en la medida en que ésta tiene precisamente como objeto el dinamismo de esta correlación:

«Es lo propio de la totalidad sintética que podamos apropiarnos de lo que para nosotros antes era completamente desconocido, como tarea de conocimiento de lo nunca visto y captado: vale decir la vida misma universal operante, en la que el mundo llega a ser como es para nosotros permanentemente en el correspondiente fluir, que nos es permanentemente “pre-dado”; o también: en el que nosotros descubrimos por primera vez que y cómo el mundo como correlato de una universalidad investigable de operaciones sintéticamente enlazadas, logra su

¹⁹⁵ Husserl dice en efecto en las *Meditaciones cartesianas* que el *cogitatum* universal es la vida, pero esta afirmación, contundente, destaca con respecto a otras muchas en las cuales es más bien el mundo el que aparece como el gran objeto universal, el *cogitatum* universal. Nosotros entenderemos la afirmación de Husserl entendiendo que la *correlación vida – mundo* puede verse igualmente como el *cogito* y como el *cogitatum* universal, en la medida en que son, como ya hemos dicho en varias ocasiones, caras de una misma moneda. No se puede decir que el *cogito* universal sea sólo la vida, en la medida en que la vida está dirigida al mundo. Por el mismo motivo, tampoco puede decirse que la vida sea el *cogitatum* universal.

sentido de ser y su validez de ser en la totalidad de sus estructuras ópticas» (Hua 6/148, *Crisis*, 186-187)

Vamos a tratar de comprender mejor esta particular intencionalidad de la vida, en la medida en que interesa a la precisión de la génesis reflexiva. Si por un lado decimos que el mundo es una mención continua, por el otro lado diremos que la corriente de vivencias es siempre consciente en su unidad, aunque no esté dirigida a sí misma temáticamente. ¿Cómo sin embargo ocurre esta intencionalidad? A mi juicio esta intencionalidad *sui generis* es debida a la holgura de la síntesis universal del tiempo inmanente, la cual implica, como hemos visto, la síntesis de asociación. Husserl en efecto considera que la síntesis universal es la del tiempo inmanente, pero que resulta vacía si no se toma en consideración la dimensión de afectividad de la conciencia (Hua 11/125). Como vimos en la primera parte, Husserl establecía diferentes tipos de síntesis relativas a los campos sensibles y bajo la idea de asociación: las más generales eran las de afinidad y contraste. En todo caso la sensibilidad, la *hylè* va a jugar un papel muy importante en la configuración de las mismas vivencias. «La unidad del campo de conciencia —dirá Husserl— es siempre un resultado a través de conexiones sensibles: conexiones de semejanza y de contraste. Sin estas conexiones sensibles ningún mundo podría estar dado»¹⁹⁶. Husserl va a comprender que el contraste implica en todo caso una semejanza, o mejor, una posibilidad de superposición de dos planos intencionales. Esta superposición, basada en una semejanza advertida sintéticamente, supone para Husserl una resonancia, la cual va a ser comprendida como una ley esencial.

«Es ist ein universales Bewußtseinsgesetz, daß von jedem Sonderbewußtsein bzw. Sondergegenstand eine Resonanz ausgehet, und Ähnlichkeit ist die Einheit des Resonierenden. Dazu Sondergesetz der Abhebung. Resonanz ist eine Art Deckung in Distanz, in Sondergung» (Hua 11/406)

«C'est une loi universelle de la conscience que, de chaque conscience particulière, ou encore de chaque objet particulière, jaillisse une résonance ; et l'unité de ce qui résonne, c'est la ressemblance. Intervient du même coup la loi particulière du détachement. La résonance est un genre de recouvrement à distance, dans la séparation» (Hua 11/406)

Hay que tomar ahora en cuenta que los diferentes datos sensibles afectan de un modo particular: son datos impresionales que son aprehendidos en la intencionalidad protencional-retencional a la que corresponde, como hemos dicho, una holgura. En este

¹⁹⁶ «Die Einheit des Bewußtseinsfeldes ist immer hergestellt durch sinnliche Zusammenhänge, sinnliche Ähnlichkeitsverbindung und sinnlichen Kontrast. Ohne das könnte keine „Welt“ da sein» (Hua 11/406)

sentido la resonancia no puede sino ser dada en la misma inmanencia de la conciencia, pero de un modo particular. Ya no es sólo por los ratos sensibles, que despiertan síntesis de asociación; también hablamos de resonancia en la medida en que aquello que es dado moviliza la estructura protencional-retencional. Para hablar de esta particularidad, del eco que se genera en el nivel intencional inmanente, Husserl no utiliza el término *Resonanz*, sino el término *Nachklang*. Se trata no de la resonancia vivida en el objeto, sino de la resonancia que los datos sensibles generan al ser dados en la corriente de vivencias. Diremos que los datos que por semejanza o contraste resuenan tienen su análogo en la vivencia que los acoge, que igualmente resuena hacia sus horizontes implícitos.

Hay que comprender que esta resonancia, dada en la holgura de la temporalidad por las diferentes afecciones, supone la síntesis universal del tiempo y las síntesis de asociación que no sólo abren al horizonte del mundo sino al horizonte de la vida. Lo que resuena en la vivencia, puede decirse, es la vida intencional en tanto vida infinitiva.

«Der Bewußtseinshorizon umspannt mit seinen intentionalen Implikationen, seinen Bestimmtheiten und Unbestimmtheiten, seinen Bekanntheiten und offenen Spielräumen, seinen Höhen und Fernen nicht bloß eine Umwelt der *Gegenwart*, eine jetzt seiende; sondern, wie schon aus dem bisherigen Berücksichtigen der Erinnerung und Erwartung hervorgeht, auch offene Unendlichkeiten der *Vergangenheit und Zukunft*. *Zur lebendig strömenden Gegenwart selbst gehört immerfort ein Gebiet unmittelbar bewußter Vergangenheit*, bewußt im unmittelbaren Nachklang der soeben versunkenen Wahrnehmung» (Hua 8/149-150)

«L'horizon de la conscience avec ses implications intentionnelles, ses déterminations et indéterminations, ses réalités connues et les champs ouverts de son libre déploiement, ses sphères proches et lointaines n'embrasse pas seulement un monde environnant du *présent*, un monde existant maintenant; mais, comme il ressort déjà de la manière dont nous avons considéré le souvenir et l'attente, il embrasse aussi des infinités ouvertes du *passé* et du *futur*. *Au flux du présent vivant lui-même appartient toujours une région du passé immédiatement conscient*, conscient dans l'immédiate résonance (*Nachklang*) de la perception qui vient de s'évanouir» (Hua 8/149-150)

Diremos que hay un *cogito universal* al que corresponde una intencionalidad pasiva particular. Si bien la intencionalidad trascendente toma en Husserl la forma de la irradiación —Husserl habla de rayos intencionales— esta intencionalidad particular diremos que tiene la forma de la resonancia. Es una intencionalidad operante, no temática, y su objeto —el *Cogito universal*— es la vida en su carácter infinitivo, la cual es dada en cada vivencia. Diremos entonces, utilizando el recurso verbal, que cada vivencia tiene una doble intencionalidad: si bien puede conjugarse en indicativo (yo bailo), en imperfecto (yo bailaba), etc., la vivencia está a su vez conjugada siempre en

infinitivo. Con ello no se está diciendo que la vida sea infinita, y que haya una vida después de la muerte. Más bien lo que se dice es que la vida tiene un carácter infinitivo.

Este carácter infinitivo, como hemos visto, no refiere solo al tiempo o al espacio, sino también a la multiplicación de planos, a la modificación de las vivencias. Es importante comprender que la afección, tal y como hemos visto, produce en la vivencia una resonancia que en virtud de la holgura de la temporalidad tiene un carácter iterativo. La vida resuena en sí misma, y a partir de la afección se despiertan o de despliegan planos intencionales: recuerdos, fantasías, empatías, reflexiones, etc. Según el carácter iterativo, que proviene de la implicación pasiva de la retención en la protención y de la protención en la retención, diremos que la resonancia es también reflexividad, o lo que es lo mismo, que a la intencionalidad del *Cogito universal* le corresponde una particular reflexividad. Ahora bien, con el concepto de *reflexividad* no vamos a pensar solamente en una potencialidad de la vida de conciencia cuyo sentido fuese exclusivamente la actualización en actos reflexivos. Del mismo modo que la intencionalidad de mundo está implicada en cualquier acto, sin agotarse en ninguno de ellos, la reflexividad que aquí señalamos estaría implicada de igual modo en la corriente de vivencias, y que es operativa en las reflexiones, pero también en las fantasías, los recuerdos y en la misma percepción.

Una vez más, no hablaremos de intencionalidad *prerreflexiva* en la medida en que no deja de operar cuando se llevan a cabo actos reflexivos concretos. En este caso sigue siendo una potencialidad operativa; esta resonancia-reflexividad, diremos, viola los límites con los que se quiere separar una vida reflexiva de una vida prerreflexiva. Entendemos, con Husserl, que es preciso determinar con precisión esta reflexividad implicada en la vida intencional. Husserl dirá, haciendo alusión a una comprensión naturalista de la unidad de la corriente de vivencias:

«Le pas décisif n'est par là pas encore accompli, il reste encore embryonnaire si l'on ne comprend pas la «*réflexivité*» de la vie de la conscience qui réside dans l'essence de l'intentionnalité, qui surgit sous des formes innombrables, qui se répète continuellement et par degrés. Elle se trouve déjà dans chaque modification rétentionnelle continue; à un degré supérieur, elle se trouve déjà dans la formation protentionnelle de l'horizon, qui va de pair avec celle-ci. Elle se trouve dans chaque ressouvenir et anticipation de souvenir et, de façon multiforme, dans chaque aperception, dans la multiplicité quasiment vertigineuse d'implications intentionnelles et de rapport mutuel de ces implications dans l'unité d'une opération au sein de l'aperception universelle du monde» (Hua 15/543-544)

En nuestra interpretación de Husserl diremos que hay una reflexividad implicada en la vida intencional, que no resulta eliminada sino asumida en un modo particular en los actos reflexivos concretos. La alusión habitual a una *vida prerreflexiva* destaca el carácter *no temático* de esta *reflexividad*, pero no elimina el carácter *presto* que Husserl señala a propósito de la posibilidad de principio de la reflexión. Diremos, en otros términos, que todo acto reflexivo temático está impregnado de una *reflexividad* que vincula ese acto a una vida que se da a sí misma, y que ha de comprenderse como una *vida reflexiva* en un sentido amplio.

Vamos ahora a llevar a cabo un último paso a la hora de pensar los conceptos de *resonancia* y de *reflexividad*. Siguiendo en cierto modo algunas indicaciones de Husserl, vamos a reconocer que la *holgura de la temporalidad* es una idea formal que ha de ser comprendida a partir del fenómeno de la *afección*. Aquí vamos a entender que en la vida de conciencia el carácter afectivo impregna la formalidad temporal y le da un carácter concreto. Por un lado, la estructura temporal es la encargada de mover o de *con-mover* las diferentes afecciones. Por otro lado, la afección es la encargada de *con-jugar* la holgura de la temporalidad de un modo tal que genera una resonancia inmanente. Para hacer referencia a este movimiento que entrelaza la temporalidad con el fenómeno de la afección vamos a utilizar el término de *emoción*, en un sentido particular. En primer lugar vamos a entender que el carácter *emotivo* de la corriente de vivencias está estrechamente ligado al carácter temporal por el cual cada vivencia está dada en un presente viviente al que le corresponde un carácter infinitivo. Independientemente de las “emociones” que nos produzca la vida, y que tienen un comienzo y un término, hay que decir que por su carácter temporal a la vida le acompaña siempre un tenor o una tonalidad emocional. En segundo lugar vamos a entender que, debido a este carácter íntimamente temporal, a la tonalidad emocional le corresponde igualmente una doble intencionalidad. Por un lado el carácter emocional de cada vivencia implica una intencionalidad de horizonte que capta cierto carácter del mundo. Por otro lado, la tonalidad emocional supone una constante conjugación de la holgura de la temporalidad en la forma de una resonancia. Diremos que una vivencia *bascula* más hacia el carácter retencional del presente mientras que otra *bascula* hacia el carácter protencional. Otra destaca el carácter impresional y cierra sobre sí la estructura protencional-retencional, y otra en cambio se abre hacia ambos lados generando un sentimiento de infinitud.

Husserl va a entender que los actos emocionales son actos reflexivos (Hua 8/105). Nosotros vamos a entender que la formación pasiva de la tonalidad emocional implica una reflexividad según el modelo de la doble intencionalidad¹⁹⁷. La intencional que Husserl llamará longitudinal, y que genera la conciencia de la propia corriente de conciencia, va a ser entendida aquí en los términos de una *resonancia emocional* que genera un *sentimiento inmanente* de la vivencia sin convertir la vida en un objeto de atención. Comprendemos entonces que la *emoción* no es un acto particular, sino una forma de intencionalidad que impregna la vida de conciencia en su integridad y que no puede ser pensada más de modo abstracto en relación con la temporalidad. Por la tonalidad emocional impregnada en la vida reconocemos constantemente el mundo a la vez que las diferentes vivencias que nos mantienen en el mundo resuenan en la corriente que las integra. Ahora bien, esta relación entre temporalidad y tonalidad emocional implica, en nuestra lectura e interpretación de Husserl, una modificación de sus afirmaciones sobre la *percepción inmanente*. Tal y como hemos desarrollado el concepto de holgura temporalidad, al que ahora se une el de tonalidad emocional, el resultado a la hora de comprender las vivencias exige pensar en un constante escorzamiento de las mismas. Si recordamos, Husserl afirmaba en *Ideas I* que las vivencias no se escorzan, y hacia una excepción en el caso de la cualidad temporal de las mismas. En nuestra interpretación, en la que entendemos que la tonalidad emocional está implicada en la temporalidad, diremos que las vivencias tienen un tipo de escorzamiento de tipo emocional.

El concepto de holgura nos lleva a hablar de una no coincidencia entre el carácter constituyente y el carácter constituido de la temporalidad, que ahora pasa entendida como *temporalidad emocional*. Para ilustrar esta tesis vamos a servirnos del mismo ejemplo que Husserl utiliza: el ejemplo de los sentimientos. Husserl en muchos casos se sirve de este ejemplo en el contexto de la afirmación del carácter apodíctico de las vivencias en contraposición a los objetos del mundo. Husserl entenderá que los objetos del mundo se dan de modo inadecuado porque remiten a ulteriores escorzos que nunca acaban de dar el objeto. Esto no quiere decir que el objeto, en cada uno de esos momentos, está dado de modo original y en persona. Para diferenciar este modo de dación de los objetos trascendentes del modo de percepción inmanente de las vivencias,

¹⁹⁷ Para ver en Husserl esta doble consideración del sentimiento, cf. Hua 18/408; Ziri3n, 2009; 143-146. Ziri3n hace referencia a una doble orientaci3n en el art3culo *La conciencia de los sentimientos (Das Bewusstsein von Gef3hlen)* de Moritz Geiger.

Husserl dirá que ésas se dan de modo apodíctico (no pueden no ser) y también de modo adecuado (no pueden ser sino lo que son). Aquí nuestra lectura encuentra ciertas dificultades para describir la posición de Husserl. Si tomamos el ejemplo de la percepción inmanente dentro de la fundación del método, es fácil advertir que las vivencias tienen un cierto privilegio en lo que respecta a su modo de ser dadas. Ahora bien, si en cambio nos ocupamos del problema teniendo a la vivencia aquello que tratamos de describir después de haber fundamentado el método, encontramos en las vivencias ciertas tonalidades que en efecto se escorzan temporal y emocionalmente.

Una alegría, en el ejemplo de Husserl, no sólo se escorza temporalmente, sino en su carácter mismo de *alegría*. El hecho de que la alegría sea un dato absoluto no quiere decir que como vivencia interna ésta esté dada en cada momento de modo absoluto. Su escorzamiento temporal responde también a un escorzamiento de tonalidad por el cual la misma alegría va revelando matices y escorzos que la vuelven inagotable. Los sentimientos, en este sentido, como reveladores de un aspecto del mundo así como reveladores del carácter vivo de la experiencia del mundo, tienen un carácter infinitivo que remiten a la intencionalidad que hemos definido en los términos de una *resonancia* y de una *reflexividad*. Si tomamos como ejemplo el placer que pruebo en escuchar o en bailar al compás de una canción que tengo como mi canción preferida, diremos que la experiencia de un escorzamiento no responde sólo a la melodía, que puedo escuchar muchas veces sin cansarme. La fruición que genera remite también al carácter inagotable del sentimiento que esa melodía me provoca. No es sólo la melodía la que se escorza, entonces, como objeto trascendente, sino también la fruición que va ligada a su audición. Habría de decirse incluso que el disfrute o el goce musical, como tantos otros, está estrechamente vinculado a ese escorzamiento sentimental que a la vez permite tener dado un sentimiento al tiempo que ese sentimiento es vivido según una riqueza inagotable. Al sentimiento de la música podemos sumar el sentimiento de alegría al pasar tiempo con un ser querido, o también al sentimiento de melancolía en el es la melancolía misma la que, al transcurrir, va como dejando entrever nuevos y nuevos matices.

Concluiremos este capítulo afirmando una íntima relación entre la temporalidad y la tonalidad emocional que nos permite hablar en términos generales de *temporalidad emocional*. Esta temporalidad emocional caracteriza la vida intencional según el esquema de una doble intencionalidad. Según la imagen de la holgura con la que hemos interpretado la estructura formal de la temporalidad, y según el carácter afectivo de la

misma, decimos que corresponde a las vivencias un carácter de *resonancia inmanente* y también de *reflexividad*, como luego veremos. Según esta resonancia emocional que impregna la entera corriente de vivencias, la vida es dada a sí misma, es sentida, pero de un modo tal que permite un constante escorzamiento del carácter emocional de las vivencias, haciendo que la corriente de vivencias, además de su carácter infinitivo en sentido temporal, sea también inagotable en sentido emocional. No hablamos con ello de grandes emociones que nos embargan, sino de una tonalidad que forma parte incluso de los estados aparentemente más neutrales. Nosotros entendemos que la corriente de conciencia está atravesada por una doble intencionalidad y en un doble sentido. Hablaremos de una intencionalidad tempo-emocional trascendente, que tiene como objeto general el mundo, y de una intencionalidad tempo-emocional inmanente, sumergida en la intencionalidad trasversal, por la cual la corriente de vivencias es sentida de un modo no temático. Diremos, desde este punto de vista, que el *Cogitatum* universal es el objeto del primer sentido de intencionalidad, al que denominamos sencillamente como *mundo*. Por otro lado, el *Cogito* universal, aquel que es dado de modo inmanente según el segundo de los sentidos de la intencionalidad, va a ser entendido como la vida misma, como la vida intencional fluyente.

Capítulo 20. El presentimiento de sí. Sobre el carácter genitivo y afectivo de la experiencia

En los capítulos anteriores hemos comprendido que según la holgura de la temporalidad a las vivencias les corresponde un carácter de *resonancia* y de *reflexividad*. Queremos ahora determinar el concepto de *reflexividad* con el que de algún modo sustituimos al habitual de *vida prerreflexiva*. En primer lugar, entendemos con Fink que la aparición del espectador fenomenológico, como figura de la reflexión, no proviene de la actitud natura. En nuestros términos vamos a decir que la aparición de la reflexión no es un accidente del mundo de la vida, sino una lenta emergencia de la vida trascendental en el mundo de la vida. Con ello entendemos que hay un vínculo genético entre la llamada *vida prerreflexiva* y la *vida reflexiva*. La *vida prerreflexiva* es el fermento de la reflexión, por lo que debe ser entendida también como *vida prerreflexiva*. En nuestra lectura de Husserl y de Fink entendemos que la reflexión no es un acto mágico, sino que encuentra su sentido en la resonancia intencional que impregna la vida subjetiva. Ahora hay que esclarecer por que entendemos esta *resonancia* en términos de *reflexividad*. Nuestra interpretación pasa por volver a comprender las implicaciones del concepto de *holgura inaugural*. Diremos, en primer lugar, que la holgura de la temporalidad no permite una definición precisa del momento puntual de cada vivencia. Cada momento impresional está dado en un horizonte mínimo que, dependiendo del carácter afectivo de la vivencia, puede estar cerrado sobre el momento impresional o abierto al horizonte del mundo. La holgura de la temporalidad permite comprender que la forma-fuente constituyente de tiempo no coincide del todo con la vivencia que se constituye y que se vive en cada momento. El margen que genera la holgura permite una resonancia en la cual la vivencia es dada a sí misma sin ser dada de un modo absoluto. En conclusión, por el fenómeno de afección que conjuga en cada momento la holgura, la vida es sentida.

En segundo lugar, diremos que por la estructura formal de la temporalidad, diremos que la resonancia afectiva implica también un carácter iterativo. En este sentido, una vivencia de percepción por ejemplo, además de ser vivida, puede dar lugar a un recuerdo o a una fantasía. El modo de constituirse las vivencias es tal que son posibles nuevos planos intencionales que mantienen a los anteriores como fondo. En

este sentido diremos que yo puedo a la vez superponer una percepción con un recuerdo, puedo fantasear un recuerdo futuro del presente o presentificar el pasado desde el presente. Los ejemplos sólo sirven para ilustrar una potencialidad general de la vida dada por esta estructura inmanente. La reflexión es una de las posibilidades que permite esta estructura operante. Ahora bien, la reflexión está especialmente ligada a esta iterabilidad fundamental, en la medida en que la reflexión se genera no solo formalmente por esta iteración. La reflexión, diremos, surge de la sorpresa y del asombro ante esta cualidad inagotable de la vida intencional. Husserl hará alusión en muchas ocasiones al carácter maravilloso (*Wunder*) y admirable (*Merkwürdig*) de la corriente de vivencias, especialmente en lo que respecta a su carácter temporal constituido / constituyente y a sus consiguientes formas de autoaparición¹⁹⁸. Este carácter admirable no dejará de ser también un carácter paradójico, como veremos a continuación partiendo del problema del problema del *ego*.

Husserl va a llamar la atención en numerosas ocasiones sobre el entramado intencional de la subjetividad trascendental. En los *Análisis sobre la síntesis pasiva* dirá, por ejemplo, que *el flujo de conciencia en cuyo seno se constituye de manera ininterrumpida una naturaleza posee una asombrosa organización interna (wunderbare innere Organisation)* (Hua 11/215). Eugen Fink, por su parte, pondrá de manifiesto en varias ocasiones la relación que la fenomenología guarda con el originario asombro filosófico. En nuestro caso, diremos que el carácter maravilloso y admirable aparece de un modo tal que produce un cierto asombro, un cierto presentimiento. Con el asombro no se revela directamente la conciencia en tanto que constituyente con todo su entramado intencional. El asombro es el primer paso de una génesis que es la génesis misma de la reflexión. Nuestra interpretación pasa por afirmar que la reflexión no es un acto mágico sino una emergencia ante este carácter admirable de la conciencia. La reflexión se vuelve, de este modo, sobre el misterio de su propia posibilidad así como sobre el misterio y la maravilla de la memoria, de la fantasía y en general de la posibilidad de una conjugación infinita de planos intencionales. Así, diremos que la reflexión, si ha de ser entendida como un acto mágico, lo es por el carácter admirable del entramado intencional de la vida subjetiva, y no por ser un accidente externo que no tiene explicación. Lo mágico, si este término es apropiado, es la resonancia de la conciencia que aquí interpretamos en términos de *reflexividad* precisamente porque tal

¹⁹⁸ Cf. Hua 10/83, 113; Hua 33/117; Hua 9/140, 205; Hua 15/550-551; Hua 34/210

resonancia lleva a una reflexión que no ha de ser comprendida en un sentido temático, sino en un sentido interrogante: reflexión en constante estado naciente.

Según las anteriores consideraciones damos una cierta respuesta a la pregunta por las motivaciones de la reflexión de un modo que permite salvar las diferencias entre la *vida reflexiva* y la *vida prerreflexiva*. Por un lado, el carácter iterativo de la intencionalidad constituye la vida en la forma de diferentes planos que en último términos responden a la complejidad de la experiencia habitual del mundo. Esta complejidad es aperecebida en actitud natural, y desde ella se presiente un fondo anónimo que es el de la vida trascendental en la que se concentra el principio de iteración y su potencialidad. Este carácter constituyente viene cubierto por la vida subjetiva constituida, por la vida histórica del sujeto, que refleja en su complejidad ese fondo sumergido. El plano constituyente resuena en cada vivencia en la que tanto el mundo como el sujeto se constituyen en su historicidad. El resonar de la vida, maravilla de las maravillas (Benoist, 1994), responde a un principio de iteración que no puede ser aprehendido. Hablamos pues, de una reflexividad interrogante, en la medida en que algo se insinúa sin darse. En la holgura inaugural, temporal y emocional, no hay un centro claro, o dicho de otro modo, cualquier lugar es el centro. Diremos, en los términos de Husserl, que pese a la apodicticidad de una vivencia, es vivida siempre una cierta inadecuación entre los planos constituyente y constituido, lo que nos llevará a pensar en una inadecuación análoga entre los polos subjetivos del yo trascendental y del yo mundano.

La consideración de la no coincidencia entre lo apodíctico y lo adecuado aparece de modo paradigmático en las *Meditaciones cartesianas*, aunque se deja advertir con anterioridad. Husserl va a destacar la complejidad del entramado trascendental, que no exige sino prolongadas descripciones. Como hemos visto, para Husserl suponía un problema muy delicado el del alcance de la apodicticidad más allá del presente en el que cada acto del tipo *cogito* se afirma. En las *Meditaciones cartesianas* Husserl va a preguntarse por la apodicticidad de la subjetividad trascendental a la que accedemos tras la *ἐποχή*. Husserl va a responder entendiendo por apodicticidad el carácter de indubitabilidad, el hecho de que la vida tal como es dada no pueda negarse. El problema se pone cuando tratamos de comprender el alcance de la misma. La pregunta que se repite es siempre la misma: *¿hasta donde alcanza...?* Husserl no puede sino mostrar un cierto escepticismo de partida, dada por otro lado su cautela a la hora de elaborar su

particular cartesianismo del siglo XX. Después de haber afirmado el primer sentido de la apodicticidad, añadirá:

«Ciertamente, con esto no se ha despachado todavía el problema de la apodicticidad, ni por ende del primer fundamento y base de una filosofía. Al punto levántanse, en efecto, dudas. ¿No es, por ejemplo, inseparable de la subjetividad trascendental su respectivo pasado, meramente asequible por medio del recuerdo? Ahora bien, ¿puede reclamarse para éste una evidencia apodíctica? Seguramente sería absurdo querer negar por esto la apodicticidad del “yo existo”, lo cual sólo es posible, en efecto, cuando, argumentando en términos generales, se salta con la palabra, esto es, con la vida, por encima de ella. Pero a cambio de esta seguridad, no puede menos que hacerse candente el problema del alcance de nuestra evidencia apodíctica» (Hua 1/§9, *Meditaciones cartesianas*, 63)

El resultado de estas consideraciones supone una cierta modificación de posiciones anteriores: *la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen por fuerza que ir de la mano*. Y Husserl añade especialmente: «Quizás se hizo esta observación justamente para el caso de la experiencia trascendental del yo» (*ib.*). Desde este punto de vista, y después de habernos ocupado en el capítulo anterior de la correlación *Cogito – Cogitatum* en su sentido universal, vamos ahora a ocuparnos de nuevo del problema del *ego*, y especialmente de la correlación *ego – cogito*. Para ello recordaremos en primer lugar que el *yo*, para Husserl, no es nada que pueda separarse de sus vivencias, y que por tanto su modo de aparecer o de ser dado corresponde siempre a una vivencia desde el que se capta. En general el problema de la inadecuación aparece en Husserl en relación al margen entre el presente y el pasado. En algún momento el presente deja de tener la intuitividad suficiente como para que pueda hablarse de adecuación. Pero no sólo el pasado genera problemas para Husserl, sino también el fondo mismo de la subjetividad trascendental, lo que incluye, como veremos, el acervo de habitualidades que el sujeto lleva consigo. La vida subjetiva, en la medida en que es histórica, implica un *haber* que nunca es dado del todo y que no puede tenerse de modo adecuado ante la mirada. Husserl va a añadir en las *Meditaciones cartesianas*, a la definición del *yo* como *polo de las vivencias*, la de *yo como sustrato de las habitualidades*. Si ahora dirigimos la atención a la primera de estas consideraciones, la del *yo como polo*, podemos recordar que esta cualidad de la subjetividad era entendida como un cierto rendimiento de la conciencia. Si ponemos entre paréntesis la cuestión de la afección y de la acción, diremos que la corriente de vivencias le corresponde una constante remisión genitiva a un polo subjetivo al que llamamos *yo puro*.

El ego, diremos, siempre está en una situación intencional actual. A su vez, el ego tiene siempre un horizonte de potencialidades, de posibles nuevos actos que implican nuevos planos intencionales y nuevos polos subjetivos. En este sentido, en cada vivencia hay una remisión al carácter polar de la misma, pero también a la complejidad intencional de las diferentes potencialidades y síntesis de la esfera pasiva. Este fondo, por el carácter genitivo de las vivencias, es vivido como propio: el *ego* lo vive como suyo, y sin embargo, en tanto que potencialidad, mantiene siempre un cierto grado de anonimato. Este fondo potencial es inagotable, no puede actualizarse de un golpe. Tampoco el *haber* histórico, sedimentado, se da por entero a la mirada. De este modo el yo se experimenta a partir de sus vivencias en tanto que vive en ellas y en tanto las vive como suyas. Husserl va a establecer cierta diferencia en el modo de pensar el *ego*. Por un lado trata de definir su carácter de *polo subjetivo puro*. Por otro lado, define ese *yo polo* como un cierto centro de acciones y afecciones. Por último, en la medida en que el sujeto está en el tiempo y le corresponde un modo especial de retención pasiva de lo vivido, el *yo* es substrato de habitualidades. Por un lado, diremos, el *yo* es una remisión continua que se caracteriza por la perfecta identidad. Por el otro el *yo* es un sujeto histórico en constante actualización y reactualización de su *haber*. Si consideramos sólo al *yo* como polo subjetivo, poniendo entre paréntesis su carácter afectivo, encontramos que este carácter polar es fruto de una actividad sintética pasiva. Husserl dirá que una síntesis polariza la corriente de vivencias. En este caso no tendríamos participación de este yo, y en tal sentido, sería incluso controvertido hablar para este caso de un yo.

Si centramos la atención en el problema del *yo* como polaridad de la corriente de conciencia, resulta manifiesto que la cuestión aparece particularmente en el cuadro de los análisis sobre la temporalidad. En efecto, Husserl en sus manuscritos se preocupa frecuentemente de esta relación, en la cual la posición del *yo* nunca es fácil (Niel, 2010; 214). El problema es particularmente acuciante cuando se estudian los niveles últimos de la temporalidad, allí donde se hace necesario tratar de describir la diferencia entre el plano de lo constituyente y el plano de lo constituido. En efecto, Husserl va a considerar que el carácter polar de la corriente de conciencia no está en el tiempo, es decir, no es arrastrado hacia el pasado. La remisión a un polo subjetivo es constante en la vida de conciencia, y por tanto tal polo subjetivo —el *yo puro*— ha de ser entendido como supratemporal o como omnitemporal. El *yo*, en este sentido, no es todavía el yo de las afecciones y de las acciones (Hua 33/276). ¿Qué tipo de carácter le corresponde?

Husserl dirá que más que de un *yo* es mejor hablar de una *polarización egoica*, de una *síntesis polarizadora*. En efecto aquí nos hayamos en el ámbito de la pasividad; no hay propiamente participación del yo en este nivel. Husserl va a reconocer que este modo de hablar supone ya una abstracción, en tanto que la afección no puede ser añadida como en un segundo momento. En realidad el sujeto está siempre en una situación afectiva, por lo que la abstracción que refiere estrictamente a la síntesis que polariza las vivencias en torno a un centro y que les da un carácter genitivo —como vivencias *del yo*— pone en tensión la definición misma de *ego*.

La ambigüedad que supone por un lado hablar de *yo polo* y por otro lado de pasividad en los términos de una *no participación del yo* llevará a Husserl a definir de otro modo la instancia en la que se polarizan las vivencias. En gran medida, el *yo* en tanto que polo subjetivo va a confundirse en su descripción con la que en otro tiempo Husserl había de la *subjetividad absoluta*, al situarla fuera del tiempo.

«Das Ich als identischer Pol für alle Erlebnisse und für alles in der Intentionalität der Erlebnisse selbst ontisch Beschlossene (z.B. die vermeinte Natur als vermeinte) der Pol ir für alle Zeittreihen und notwendig als das „über“-zeitlich ist, das Ich, für das sich die Zeit konstituiert, für das Zeitlichkeit, individuelle singuläre Gegenständlichkeit in der Intentionalität der Erlebnissphäre da ist, das aber nicht selbst zeitlich ist. In diesem Sinn ist es also nicht „Seiendes“, sondern Gegenstück für alles Seiende, nicht ein *Gegenstand*, sondern *Urstand* für alle Gegenständlichkeit. Das Ich sollte eigentlich nicht das Ich heißen, und überhaupt nicht heißen, da es dann schon gegenständig geworden ist. Es ist das Namenlose über allem Fassbaren, <das> über allem nicht Stehende, nicht Schwebende, nicht Seiende, sondern „Fungierende“, als fassend, als wertend usw.» (Hua 33/277-278)

El yo como puro polo de las vivencias, hecha abstracción de su carácter afectivo, no puede ser descrito de modo absoluto, en último término Husserl dirá que el *yo como puro polo* corresponde a una »x« noética que sólo puede ser entrevista en las vivencias, es decir, a partir de su carácter afectivo. Este sentido estricto del yo es muy frágil en la medida en que el yo no es nada separado de sus vivencias, las cuales están siempre en el tiempo. El yo es vivido como una instancia operante en toda la corriente de vivencias. Es una remisión constante que se descubre en el carácter activo y afectivo de cualquier momento intencional. Es en este sentido apodíctico, pero su modo de captación sigue siendo un problema en la medida en que para Husserl este *yo* no cae nunca en el tiempo, de modo que es siempre el polo latente de toda vivencia. Diremos que en la corriente de conciencia hay una constante remisión genitiva a un polo subjetivo que en tanto que *puro polo* es anónimo. Si de algún modo recibe un nombre, si este polo ha de

considerarse *yoico* o *egoico*, es en la medida en que se individualiza a partir de su carácter afectivo en vivencias temporales.

El problema es severo porque Husserl va a decir que se trata de uno y el mismo sujeto, y con todo es preciso diferenciar los planos de lo constituyente y lo constituido. El *yo* no es sino el margen entre ambos planos. El polo subjetivo sólo se reconoce en las vivencias, como remisión genitiva continua. A su vez, las vivencias son reconocidas como suyas en virtud de este carácter polar. Este carácter polar supratemporal, podemos decir, no se pierde al ser el sujeto afectado dentro de sus diferentes vivencias. El *yo* se autoconstituye, y con todo, no deja de «mantenerse en el anonimato» pese a ser afectado, pese a responder o a reaccionar, pese a volverse activamente hacia el mundo. Comportándose de modo activo, el *sujeto* se constituye históricamente: con ello comienza a tener su vida como un horizonte de posibles atenciones y reflexiones. Y sin embargo, el sujeto sigue manteniendo un carácter polar imposible de objetivar, que es precisamente el que hace que su vida, que su pasado y sus fantasías, sean suyas. Husserl entiende que en la medida en que la abstracción permite considerar el carácter afectivo del *yo*, es necesario considerar al sujeto del lado de la temporalidad, del lado de lo constituido. El carácter afectivo, por tanto, que remite a una *hylè* originaria, viene a determinar el margen en el que comenzamos a hablar de dos planos de inmanencia, uno constituyente y otro constituido. Husserl en los márgenes de sus manuscritos que estas consideraciones nos sitúan casi en el límite de la descripción posible (*an der Grenze möglicher Beschreibung*)¹⁹⁹

Es importante hacer notar que tampoco el *yo como puro polo* ha de ser comprendido como un *centro constituyente*, como si realmente hubiese una voluntad originaria. Más bien hay que hablar de una síntesis, implicada en la actividad trascendental, que polariza noéticamente aquello que es vivido. Pero este *yo*, esta «x», no es estrictamente constituyente. Antes bien, el *yo* parece caer del lado de lo constituido si el carácter polar se entiende sobre todo como parte del entramado sintético de la subjetividad trascendental. Husserl reconoce este paso como si respondiese a una tendencia de la propia subjetividad: *el yo como puro polo ha de constituirse en el tiempo*. Lo absolutamente subjetivo de algún modo se objetiva.

¹⁹⁹ Luis Niel, comentando este pasaje, hace referencia a esta dificultad entendiendo que no solo es un problema la descripción del *yo* en sentido *supra* o *omnitemporal*, sino también —y principalmente— su modo de intuición previa: «If my I is to be identified neither with some noematic object nor with my flowing experiences of it, i.e., if my I is not a content in the common sense of the word, how can I then, independent of my experiences, describe it phenomenologically, or, before even this, how can I grasp it phenomenologically?» (Niel, 2010; 223)

Husserl se pregunta: *Wie kann gegenständlich werden, was nicht Gegenstand ist, wie kann erfassbar werden, was unzeitlich, überzeitlich ist und im Erfassen doch nur als Zeitliches gefunden werden kann?* (Hua 33/278). Husserl evidencia que este polo idéntico se da siempre como el mismo y se da siempre en la corriente de vivencias. Ahora, el hecho de que sea siempre el mismo —lo que remite a la apodicticidad— no excluye que el polo subjetivo se dé siempre en vivencias cuyo tenor varía o está en constante variación. El *yo* se da como lo idéntico en vivencias temporales que implican vibraciones o variaciones en la tonalidad afectiva: el *yo* vive en tales variaciones, y el hecho de que sea el mismo en todas implica a su vez que se reconoce como el mismo en la variación.

Husserl diferencia, si bien abstractamente, el carácter idéntico de la polaridad y el carácter afectivo por el cual cada vivencia tiene un tenor (*Gehalt*) particular. Este tenor o tonalidad puede ser objeto de experiencia, es un componente continuo de la experiencia que ha que considerar como experimentado. Pero el *polo subjetivo* no se experimenta, no en el mismo sentido: no es dado, y por tanto no se vive. Lo vivido es la tonalidad intencional de cada vivencia, y desde ahí es captable la remisión genitiva a un polo idéntico. Pero este, polo, de nuevo, no es dado como tal, no es objeto de experiencia. Podemos decir que no es sentido, sino *presentido* en el sentido de apuntado desde la vivencia, pero no dado²⁰⁰. Y podemos preguntar, de otro modo, si hay un tipo de reflexión o de acto inmanente, que tenga esta »x« noética como su objeto, es decir, un acto o una vivencia en la que se suprima la dirección noemática habitual para captar este polo en tanto que noético, en tanto que no constituido ni dado por escorzos. Husserl entiende que esta polaridad ha de ser captable como numéricamente la misma a través de cualquier vivencia, pero no llega a afirmar que sea preciso suspender la dirección noemática de la misma. Pero el *yo* como *puro polo* no se da como algo que responde a una impresión —siquiera una *Urimpression*— porque en tal caso entraría dentro de la forma temporal. El *yo* no es dado (*gegeben*) sino captado (*erfasst*). Nosotros diremos que es remitido por la vivencia: la vivencia es vivida, en efecto, como mía, en un sentido muy particular del genitivo. No es que me pertenezca, sino que más bien yo soy en la vivencia, a través de ella: *yo soy el que...* por eso hablamos de una remisión genitiva de la vivencia a un polo subjetivo y no de una vivencia del *yo* en la que el *yo*

²⁰⁰ Husserl llegará a llamar a este *yo* un ideal, o como ya hemos visto, una trascendencia no constituida o una trascendencia en la inmanencia: «Ein Identisches der Form, gewissermaßen ein Ideal identisches, das immer wieder zeitlich „lokalisiert“ wird gemäß seinen Akten, seinsn Zuständen, und doch nicht wirklich zeitlich ist» (Hua 33/280)

sería el objeto, es decir, en la que el carácter genitivo sería objetivo. Si toda conciencia ha de ser *conciencia de...*, decir *conciencia del yo* requiere sin embargo una delicada precisión (Hua 9/207).

No hay pues una experiencia particular del *yo como polo*, como puede haber una experiencia particular de este árbol, de esa casa, de aquella melodía. Si bien puedo acercarme al árbol o a la casa, no cabe un acercamiento o un alejamiento de este *yo polo*. No puedo ponerlo a distancia pero tampoco aproximarme a él. No hay una vivencia concreta para su captación sino una remisión al mismo en cada vivencia. Pero, ¿no es posible afirmar una tendencia a que este *yo* sea también en alguna medida algo que pueda ser experimentado en una vivencia? Husserl entiende la legitimidad de esta posición, a la que califica de reflexiva. En efecto puede comprenderse que una reflexión que trate de captar el término de esta polaridad subjetiva concuerda con cierto carácter de la subjetividad misma (Hua 14/42). Se dirá que una reflexión es siempre posible, y que esta reflexión implica un polo subjetivo que a su vez puede ser captado por una reflexión de nivel superior. Las nuevas reflexiones pueden por principio desplegarse hasta el infinito. En todo caso siempre hay un *yo* que realiza un acto que no es objeto en tanto que es el sujeto de la reflexión. Siempre el *yo* hace de horizonte de sí mismo. El *yo*, que nunca puede volverse un objeto, tiene paradójicamente el carácter de ser para sí mismo un *objeto* en sentido potencial, como posibilidad para una tendencia.

«Das Ich ist nur, sofern es für sich selbst zum Gegenstand werden kann; auch das Ich ist für sich selbst aktueller und potentieller Gegenstand. Aber es ist doch das Subjekt, für das alles andere Immanente Objekt ist und zugleich es selbst für sich selbst Objekt ist, wobei es sich selbst als immanenten Gegenstand findet in der Form der immanenten Zeit» (Hua 33/285)

El *yo* no es dado nunca como un objeto. Esta es una idea que Husserl repetirá en abundantes ocasiones. Y sin embargo, hay un cierto carácter concéntrico por el cual el carácter polar del *yo* reclama una cierta atención desde la vivencia. Esta relación paradójica explicará que en un segundo momento también podamos decir con respecto al *yo* de carácter histórico que es a la vez *yo* constituido y *yo* constituyente, *yo* fenomenológico y *yo* fenomenologizante. El *yo* como *sujeto* es también *objeto* en la medida en que se encuentra en el tiempo inmanente. Dicho de otro modo, el *yo* como *sujeto* es también *objeto* en la medida en que es afectivo o polo de afecciones. La *hylè* originaria supone una alteridad que comienza a generar la propia alteridad del *sujeto* consigo mismo. Diremos que el sujeto se capta en la medida en que capta algo, en que

vive. En la medida en que se constituye, el sujeto puede captarse en el margen de lo constituyente, pero de un modo que no logra nunca una intuitividad suficiente.

«Es ist darauf zu achten, dass, während jedes immanente ‚Objekt‘ für das Subjekt direkt wahrnehmbar ist, direkt wahrnehmbar sein Jetzt-Sein <hat> und in jedem neuen Jetzt So-und-so-Sein, Sich-so-und-so-durch-die-Zeit-dauernd-Erstrecken, das Ich nur reflektiv und nur nachkommend erfassbar ist. Als das lebendige Ich vollzieht es Akte und erfährt es Affektionen, Akte und Affektionen, die selbst in die Zeit eintreten und sich dauernd durch sie erstrecken. Aber der lebendige Seinpunkt, mit dem das Ich selbst zu Zeitlichen in Subjektbeziehung tritt und selbst zu Zeitlichem und Dauerndem wird, ist prinzipiell nicht direkt wahrnehmbar. Nur <in der> Reflexion, die ein Nachkommendes ist, und nur als Grenze des im Zeitfluss verströmenden, ist das Ich fassbar, und < zwar > von ihm selbst als fassend und fassbarem originärem Ich» (Hua 33/286-287)

Nosotros diremos que el yo se anuncia, no sólo como yo histórico que se constituye a partir de la afectividad, sino también en tanto que yo polo. Diremos que este *yo polo* corresponde a la *forma-fuente* del tiempo que queda sumergida por el tiempo mismo y que sin embargo se refleja en el río de la conciencia, aunque lo hace de un modo que no permite una captación última: podemos pensar en aquel que trata de enfocar su rostro reflejado en un río que corre²⁰¹. La imagen de ese reflejo desenfocado por el correr del río puede servir para dar una idea de esta imposibilidad de tener agarrado el polo subjetivo al que apunta o remite el carácter genitivo del curso de vivencias. El concepto alemán de percepción (*Wahrnehmen*) remite a un *agarrar*, *tener cogido*, etc. que precisamente hace entender la imposibilidad de la percepción del yo. Y sin embargo, una particular reflexividad de la conciencia hace que el yo sea de algún modo *objeto* para sí mismo en la medida en que es afectivo y vive en el tiempo. El yo, dice Husserl, *puede volverse para sí mismo un objeto temporal reflexivo (für sich selbst zu einem reflektiven Zeitgegenstand werden kann)*. De algún modo puede hablarse de una «x» noética, diferente de toda «x» noemática pero en algún modo análoga, ya que es captada como lo idéntico de sus afecciones, es apuntada, remitida en su vivencia, sin darse de modo absoluto.

Husserl va a decir que el yo no es captable sino en una vivencia. Define entonces un segundo nivel, que se suma o superpone al del yo en términos de *puro polo*. El yo se capta como el centro idéntico de las afecciones y las acciones, punto de donde parte la

²⁰¹ Habría que decir que tampoco se logra atrapar ese reflejo con la mano, tratando de agarrar el agua con las manos. La experiencia que describe Husserl responde un poco a esta experiencia del agua que se escurre entre los dedos. Y habría que añadir: si en el ejemplo de la mirada en el río tenemos la seguridad de que el rostro en el río es el rostro reflejado, y por tanto segundo, en el caso que se describe es ese reflejo imposible de enfocar y de agarrar el que es primero.

actividad intencional, que para la cual Husserl se sirve de la imagen de la irradiación. Del yo parten y afluyen *rayos intencionales*. El yo es, por tanto, centro y punto activo y afectivo (*Einstrahlungspunkt* y *Ausstrahlungspunkt*) (Hua 14/30). En la medida en que el yo es activo y afectivo en sus diferentes vivencias puede en estas ser dirigido sobre sí mismo. Un tipo de reflexión permite seguir esa remisión genitiva hacia un *polo* que concentra la actividad intencional. Husserl va a hablar de un *punto* y de un *centro*. Husserl hablará de un *centro* idéntico, pero lo hará destacando que este *centro* es numéricamente el mismo. Ahora bien, ahora, tanto por el carácter activo como por el carácter afectivo el yo se da siempre en una vivencia y es remitido en ella. La vivencia, en virtud de su temporalidad y de su tonalidad, resuena, lo que hace que el *yo polo*, como centro, resuene en ese centro y no sea sino captado de un modo no adecuado, aunque sí apodíctico. En virtud de la holgura inaugural de la temporalidad, el polo subjetivo es un centro en constante descentramiento.

Husserl utiliza la imagen del retraso para reflejar el modo en que viene captado el *ego*. Dirá que el yo en tanto polo, en tanto centro operativo de acciones y afecciones, es captado con retraso (*nachkommend erfasst*). Husserl parece así privilegiar el sentido temporal —y particularmente retencional— que lleva a hablar de una captación diferida. Aquí entenderemos que no es tanto un retraso, como tampoco es una anticipación, es decir, que no es una cuestión meramente temporal en su sentido más formal. Por el carácter afectivo la vivencia resuena gracias a la holgura de la temporalidad, pero resuena gracias al carácter afectivo —y eventualmente activo— de la vivencia. Por ese resonar el sujeto se presiente, y este presentimiento es el motivo para una reflexión en la que el sujeto se capta a sí mismo como sujeto. Esta reflexión no supone sino el ejercicio de suponer los planos de lo constituyente y lo constituido, que como hemos visto nunca pueden llegar a coincidir del todo y dejan por tanto siempre un margen de inadecuación. Diremos, entonces, por el carácter afectivo el sujeto siente un centro, un polo que hemos de considerar numéricamente el mismo, pero que en cada caso está dado a partir de una vibración que permite por un lado que resalte de algún modo, y por el otro que no pueda ser fijado de modo definitivo. La tensión consiste en una posible objetivación de ese polo operante que concentra acciones y afecciones.

Capítulo 21. La vida como sustrato de habitualidades y la historicidad reflexiva del yo

En el capítulo anterior hemos visto que el yo podía ser entendido como una pura polaridad subjetiva. Husserl reconocerá no obstante que esta consideración no puede ser sino una atracción, pues no podría haber ninguna experiencia sin afección, sin impresión. De este modo, a la consideración de carácter *genitivo* añadimos la del carácter *afectivo* del yo.

«El *ego* no se aprehende meramente como vida que corre, sino como un yo que vive esto o aquello, que vive en éste y aquel *cogito* como siendo el mismo yo. Hasta aquí, ocupados con la relación intencional entre conciencia y objeto, *cogito* y *cogitatum*, sólo se había puesto de relieve para nosotros aquella síntesis que “polariza” las variedades de la conciencia real y posible hacia los objetos idénticos, o sea, en referencia a los objetos *como polos*, como unidades sintéticas. Ahora se nos presenta una *segunda polarización*, una *segunda forma de la síntesis*, que abraza las distintas variedades de *cogitaciones* del yo idéntico, que en cuanto dotado de actividad de conciencia y en cuanto afectado, vive en todas las vivencias de la conciencia, y a través de ellas está referido *a todo polo de objetos*» (Hua 1/§31, *Meditaciones cartesianas*, 110)

Por el carácter afectivo el sujeto comienza a constituirse, constituye su unidad en el tiempo y a partir de sus diferentes vivencias. Es, no obstante, idénticamente el mismo en sus vivencias, de modo que la dimensión constituyente y la dimensión operante no pierden vigor sino que quedan, por así decir, sumergidas. Lo *subjetivo* y lo *objetivo* son en virtud de un *a priori de correlación* que hay que entender a partir de una intencionalidad compleja: afectividad, actividad, tendencias, instintos, rendimientos de orden pasivo, etc. En términos generales Husserl hablará de a) *yo como polo subjetivo*, b) *yo como centro de acciones y afecciones*, c) *yo como sustrato de habitualidades*. Estas tres dimensiones atraviesan la experiencia trascendental tal y como se presenta en las *Meditaciones cartesianas*. Si la experiencia trascendental, en su pasividad, implica un tipo de síntesis que polariza genitivamente la corriente de vivencias, y si ello ha de ser entendido como un *a priori*, como parte del carácter *eidético* de tal experiencia, lo cierto es que el polo subjetivo es en cada caso un polo afectivo, y como tal, un poco fáctico. El *eidos ego*, dirá Husserl, soy siempre yo (Hua 15/385). Hay una constitución del todo particular, originaria (*Urkonstitution*), que es la autoconstitución del ego. El yo, ahora en sentido trascendental —es decir, no sólo como *polo* sino también como centro de afecciones— se constituye a sí mismo como existente, como yo mundano. La esencia

de la subjetividad trascendental es la de constituirse a sí misma. Según este segundo sentido, el *yo* no se considera a partir del carácter idéntico de la polaridad genitiva, sino a partir de la riqueza de sus vivencias, las cuales son inagotables:

«El *ego cogito* trascendental significa en la universalidad de su vida [...], una franca infinidad de vivencias concretas particulares, descubrir y describir las cuales en sus cambiantes estructuras significa una primera y grande esfera e problemas. Exactamente lo mismo es, por otro lado, con los modos de “conectarse” estas vivencias hasta llegar a la unidad del propio *ego* concreto. Éste sólo es concreto, como se comprende, en la universalidad francamente infinita de su vida intencional conexas y unitaria, y de los correlatos implícitos como *cogitata* en esta vida, unidos a su vez en universalidades totalitarias, y entre ellos el mundo fenoménico en cuanto tal. El propio *ego* concreto es el tema universal de la descripción. O dicho de una manera más clara: yo, el fenomenólogo que medita, me propongo a mí mismo la tarea universal del *descubrimiento de mí mismo* como ego trascendental en mi *plena concreción*» (Hua 1/§16, *Meditaciones cartesianas*, 80-81)

«El método exige ahora que el ego, a partir de su fenómeno concreto de mundo pregunte retrospectiva y sistemáticamente, y por este camino aprenda a conocerse a sí mismo el ego trascendental, en su concreción, en la sistemática de sus estratos constitutivos y en sus indecibles embrollos (*unsagbar verschlungenen*), fundaciones de validez. Al aplicar la *enajenación* el ego es dado apodícticamente pero como una “concreción muda”. Debe ser llevado a la exposición, a la expresión, y en verdad, en un “análisis” sistemático, intencional que formula la pregunta retrospectiva respecto del fenómeno del mundo. En este proceder sistemático se logra, en primer lugar, la correlación del mundo y la subjetividad trascendental objetivada en la humanidad» (Hua 6/191; *Crisis*, 228)

Con la consideración del carácter afectivo y activo del yo se pasa a un nuevo nivel de análisis en el que entra en juego la subjetividad trascendental en toda su riqueza. El sujeto, en tanto que constituido, revela un fondo constituyente que implica un trabajo descriptivo inagotable. Este trabajo se entiende dirigido a la *experiencia* y a la *subjetividad trascendental*, en donde está implicada una dimensión pasiva y anónima de la vida. Lo que se describe es la constitución de un *yo trascendental* fruto de esa experiencia. De algún modo, entonces, el *yo* es a la vez constituyente y constituido. Es un polo subjetivo, una «x» noética, pero también es un polo objetivo en la medida en que el yo hace su vida, tiene una historia, etc. El trabajo fenomenológico entonces reside en comprender como el sujeto trascendental se constituye a sí mismo como un sujeto concreto, con unas capacidades que son las suyas, con una historia que es la suya. Husserl no dejará de llamar la atención sobre esta paradoja, que en otro nivel de análisis nos recuerda a la del flujo de conciencia que se constituye a sí mismo. Husserl no dejará de llamar la atención sobre esta doble experiencia y esta doble consideración en lo que respecta al carácter subjetivo de la experiencia: el sujeto trascendental constituyente y el sujeto trascendental constituido.

«En la universalidad de mi *ego cogito* me encuentro como ente psicofísico, como una unidad constituida en ella; referidos a ella encuentro frente a mí, en forma de “otros”, entes psicofísicos que, en cuanto tales, también están constituidos en las multiplicidades de mi vida intencional: se hacen sensibles, pues, grandes dificultades en este punto, por lo pronto respecto de mí mismo. Yo, “ego trascendental”, soy lo que “precede” todo lo mundano: en cuando soy el yo en cuya vida de conciencia se constituye el mundo como unidad intencional. Así pues, yo, el yo constituyente, no soy idéntico con el yo mundano, conmigo mismo en cuanto realidad psicofísica; mi vida de conciencia anímica, psicofísica y mundana no es idéntica a mi ego trascendental, en el que se constituye para mí el mundo con todo lo físico y lo psíquico. Mas ¿no digo “yo” en ambos casos, sea que me experimente mundanamente en cuanto hombre, en la vida natural, o bien que, a partir del mundo y de mí como hombre pregunte, en actitud filosófica, por las múltiples “apariencias”, menciones, modos de conciencia constituyentes, de suerte que tomando todo lo objetivo puramente como “fenómeno”, como unidad intencionalmente constituida, me encuentre como ego trascendental? ¿Y no encuentro entonces que, después de todo, mi vida trascendental y mi vida anímica tienen el mismo contenido? ¿Cómo comprender que el “ego” deba a la vez haber constituido en sí “su alma”, todos sus contenidos esencialmente propios; haberlos constituido como un alma psicofísicamente objetivada en unión a “su” corporalidad e insertada así en la naturaleza espacial constituida por él en cuanto ego?» (Hua 17/245, *Lógica formal y lógica trascendental*, 301-302)

Aquí aparece el problema que nos lleva al tercer nivel de los referidos, el problema de las habitualidades y de la constitución histórica del sujeto trascendental. Este asunto será revelado por Husserl de un modo paradigmático en *La crisis de las ciencias europeas*, en donde se entiende que el yo temporalidad mantiene siempre su carácter de identidad en el tiempo. La *ἐποχή* tiene el sentido de llevar la mirada a la actividad constituyente, pero lo hace precisamente en la medida en que se da origen, en la medida en que se viene a constituir la vida del sujeto de un modo particular. Husserl distinguirá el yo trascendental constituido del yo constituyente refiriéndose a este último en los términos de *Ur-Ich* e insiste en que nada tiene que ver con un yo personal, histórico, biográfico²⁰². *Ur-Ich* refiere a una pasividad sintética en la cual la actividad propia de un yo puede no ser operativa. En todo caso, si ha de ser aprehendida en un segundo momento, es aprendida como siendo del sujeto, como siendo suya. Del otro lado aparece el sujeto constituido de modo concreto, diferenciado de otros sujetos. Husserl hablará para este caso de *mónada*, utilizando el término de Leibniz.

Hay que tener en cuenta que este sentido depende tanto del carácter genitivo de la subjetividad como de su carácter generativo, aquel por el cual el sujeto hace su historia. El sujeto vive su vida como suya, y la vive como un *haber*, como un bagaje. El modo en que el sujeto es activo y afectivo también es retenido de algún modo. Husserl

²⁰² Husserl vuelve a insistir en el problema del dar nombre a este *yo originario*: «ese ego sólo por equívoco se llama propiamente “yo”, aunque es una equivocación esencial» (Hua 6/188, *Crisis*, 225; cf. Dufourcq, 2011; 331)

utilizará el concepto de habitualidad para explicar este tipo de génesis que apunta al sujeto en su plena concreción.

«Hay que observar que *este yo centripeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la “génesis trascendental”, gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por él» (Hua 1/§31, *Meditaciones cartesianas*, 111)

Como hemos visto, si solo tomásemos en cuenta la síntesis que polariza las vivencias, no podríamos sino pensar en un *yo* anónimo. Pero al carácter afectivo se une ahora una particularidad igualmente importante a la hora de comprender la génesis subjetiva: se trata del modo de *retención* del carácter activo-afectivo del sujeto. En la una experiencia habitual no sólo se constituyen unidades temporales gracias al carácter protenciona-retencional. No sólo la corriente de vivencias se constituye como una unidad que se abre al infinito. A este tipo de constitución formal se superpone aquella por la cual también las afecciones y las acciones son de algún modo mantenidas. También los sentimientos —por ejemplo de agrado o desagrado— las tomas de decisión, las orientaciones, etc. se mantienen de algún modo. Husserl va a utilizar el término de *habitualidades*, entendiendo que con ello no se refiere a los hábitos que surgen de las costumbres personales, ni tampoco a las destrezas o habilidades que se consiguen con el ejercicio continuado. Husserl ha a dejar claro que la habitualidad pertenece a la esfera descriptiva del sujeto trascendental (Hua 4/111). Con ello trata de llevar la atención al tipo de asociaciones permanentes que se realizan a partir de síntesis pasivas. Es decir, lo que interesa es describir las *habitualidades* en tanto que forman parte de génesis constitutiva de cualquier sujeto. Todo sujeto se constituye a partir de unas formas de asociación, unas formas de remisión entre planos intencionales, etc.

Si bien las vivencias transcurren, Husserl entiende que en ellas se configuran menciones permanentes a los objetos que en ellas aparecen: menciones de todo tipo, que ya implican activamente al sujeto: tomas de decisión, sentimientos de agrado o desagrado. Es algo de de algún modo permanece y que va a generar, en términos de Husserl, un *estilo* permanente. Lo destacable es que estas menciones operan de un modo pasivo y relativo al carácter genitivo de la corriente de vivencias. El sujeto vive estas menciones permanentes como suyas. Éstas remiten, de nuevo, a la polaridad subjetiva, pero ahora ya no en sentido puro, sino como substrato de tales menciones. Aquí están implicadas síntesis que ya hemos visto. La síntesis de asociación tendrá el sentido del

reconocimiento y de la reproducción. Por un lado se reconocen lugares, situaciones, y por el otro se reproducen sentimientos o disposiciones. La génesis de las habitualidades conjuga las diferentes síntesis pasivas: la síntesis universal del tiempo según la cual hay retención, la síntesis de asociación, y en general el carácter iterativo que da pie a diferentes modificaciones, reproducciones, etc. El primer *haber*, dirá Husserl, es el de estas posibilidades originarias que nacen de la sensibilidad²⁰³, de la impresión temporalizante de los datos *hyléticos*:

«El yo presupone la sensibilidad como afección, como estímulo, primero la protosensibilidad y luego la secundaria. El yo siempre tiene un haber. La protosensibilidad es su protohaber. Un segundo haber es la composición intencional de la reproducción (reproducción originaria como recuerdo) y de la transformación en la fantasía que tiene lugar en la reproducción, la transformación pasiva del configurarse-por-sí-mismo» (Hua 4/335, *Ideas II*, 387)

La síntesis universal del tiempo inmanente y las síntesis de asociación, en su carácter operativo, generan una constante modificación y la posibilidad de todo tipo de reproducciones. En nuestra propia interpretación entendemos que a la pasividad de la conciencia le corresponde un carácter iterativo que depende tanto de la modificación protencional-retencional como de la asociación reproductiva²⁰⁴. Lo que se genera es una constante duplicación de planos intencionales en los cuales a lo percibido se le superpone lo recordado, o lo presentificado «como si». Esta posibilidad, o mejor dicho, esta potencialidad de origen, es el primer *haber* del sujeto. El *protohaber* corresponde a la sensibilidad. Según esta idea, las habitualidades en sentido trascendental se generan en el ámbito de las asociaciones pasivas, los recuerdos, las reproducciones de fantasía, etc. El sujeto, diremos, se constituye en la superposición de planos que *dan cuerpo* a su vida de conciencia. La vida resuena en estos diferentes planos en la medida en que son conjugados constantemente por diferentes síntesis.

²⁰³ «A la sensibilidad pertenecen la asociación, la reproducción (recuerdo, fusión, fantasía). Pero esto es, se dice, una propiedad general de toda vivencia, incluso de los actos. En efecto, tan pronto como éstos existen, actúan asociativamente. Tan pronto como estos existen, se someten a la ley de la retención y están bajo las condiciones del recuerdo, de la transformación, de la eficacia para la producción de fantasías similares, etc.» (Hua 4/334-335, *Ideas II*, 387)

²⁰⁴ Utilizamos con cierta libertad términos que son del mismo Husserl. Especialmente los términos *modificación, reproducción e iteración*. Lo hacemos con cierto amparo por parte del autor, que reconoce que su terminología no es del todo definitiva, o no del todo satisfactoria (Hua 4/336). Aquí privilegiamos el concepto de iteración, entendiendo que es más originario que el de modificación o reproducción. En todo caso es una decisión terminológica. Entendemos que no hay una palabra para referir a ese rasgo *a priori* del núcleo trascendental de la vida que permite las diferentes variaciones a las que Husserl hace referencia, incluyendo en ellas la reflexión.

«El yo vive siempre en el medio de su “historia”, todas sus anteriores vivacidades están hundidas y repercuten en tendencias, en ocurrencias, transformaciones o similitudes de anteriores vivacidades, nuevas formaciones fusionadas a partir de esas similitudes, etc. — enteramente como en la esfera de la protosensibilidad, cuyas formaciones también pertenecen al medio del yo, a su haber actual y potencial» (Hua 4/338, *Ideas II*, 391)

Hay que diferenciar unas habitualidades de orden pasivo de otras de orden activo. Para estas últimas Husserl hace referencia en casi todos sus ejemplos a la convicción. Una decisión que se toma se mantiene sin necesidad de una actualización, pero surge de tomas de decisiones activas que después se mantienen. Le interesa destacar estos *haberes* como aquello que son funcionales aunque no se dé la ocasión para que se activen. Si me gusta bailar un tipo de música o disfruto de un tipo de comida, estas menciones permanentes no se actualizan solamente cuando escucho esta música. Son menciones permanentes que pueden operar de otro modo, haciendo que la silbe mientras camino por la calle, o que me alegre imaginando que bailo en una fiesta. Estas menciones no son rígidas. Lo importante es destacar que en la medida en que el sujeto es afectivo, genera unas habitualidades de orden pasivo, y en la medida en que es activo, genera otro tipo de habitualidades que vienen a entrelazarse con las anteriores. Husserl diferencia estos dos tipos de la génesis (Hua 11/360), pero entendiendo que ambos tipos de génesis operan en conjunción (Hua 4/213). Por un lado tenemos las tendencias, por el otro las convicciones. Las potencialidades de la vida de conciencia pasan a ser capacidades del sujeto que se expresa en un *yo puedo, yo hago*. Ahora, el *poder* y el *haber* operan también aún no siendo ejecutados actualmente: forman parte de la herencia y la historia sedimentada que el sujeto lleva consigo (Hua 17/253-254).

El sujeto se constituye entonces pasiva y activamente, y se constituye como un sujeto mundano, como un yo personal. Husserl presta particular atención a la génesis del mundo, o mejor, a la génesis de la validez continua del mundo. Esto implica dos cosas: la primera de ellas es que la subjetividad trascendental, en la medida en que constituye el mundo, se constituye a sí misma como mundana²⁰⁵. La segunda, que la fenomenología, en la medida en que se interesa por la vida y la experiencia trascendental, se interesa por la autoconstitución mundana del sujeto trascendental.

²⁰⁵ «Ich bin transzendentales Ich eines transzendentales Lebens, Darius entsprungener transzendentaler Habitualitäten, worin sich im transzendentalen Strömen Welt als Seinssinn konstituiert, und so, dass in ihr zugleich dieses transzendentale Leben selbst sich als verweltlich konstituiert hat un fortkonstituiert, in Form nämlich meines menschlichen Bewusstseins» (Hua 15/548-549)

«El ego centralizado no es un punto o un polo vacío, sino que, en virtud de una legalidad de la génesis, experimenta, con cada uno de los actos que él irradia, una determinación permanente. Si por ejemplo me he decidido en un acto de juicio por un ser-así, este acto fugaz pasa, pero yo soy ahora el yo que está decidido de ese modo; me encuentro a mí mismo, y permanentemente, como el yo de mis convicciones que me son permanentes. Y lo mismo para toda especie de decisiones, por ejemplo decisiones valorativas o volitivas.

De tal manera, tenemos al ego no como mero polo vacío, sino en cada caso como el yo estable y permanente de las convicciones persistentes, de las habitualidades en cuya mudanza, antes que nada, se CONSTITUYE LA UNIDAD DEL YO PERSONAL Y DE SU CARÁCTER PERSONAL» (Hua 1/26, *Conferencias de París*, 27)

En el nivel de la autoconstitución mundana encontramos también una apelación a la reflexividad. La subjetividad se constituye de un modo duradero, como unidad de una vida, y de este modo se vuelve temática para sí misma. Temática, y problemática. El sujeto es para sí mismo en la autoconstitución mundana, y también en la consideración trascendental. «Con la teoría del yo como polo de sus actos y como substrato de habitualidades —dirá Husserl—, hemos tocado ya, y en un punto importante, *los problemas de la génesis fenomenológica*, y el estadio *de la fenomenología genética*» (Hua 1/§34, *Meditaciones cartesianas*, 113). En este nivel genético empiezan a considerarse elementos hasta ahora puestos entre paréntesis como la corporalidad, la experiencia del otro, la implicación de la cultura y de las costumbres históricas, etc. Husserl reconoce que se abre aquí un campo infinito, pero mantiene el interés en aquellos rendimientos que puedan tenerse por universales. El *ego* se constituye para sí mismo, pero en ello entra en juego el modo en que el sujeto, como sujeto trascendental, concuerda con su subjetividad empírica. No cabe duda de que son el mismo, pero también aquí habrá que decir que el yo constituido, personal y mundano, no hace olvidar la anónima vida trascendental que opera sumergida en la corriente de conciencia. Las relaciones entre lo constituyente y lo constituido vuelven a estar en tela de juicio en este nivel.

«El ego mismo es, y su ser es ser para sí mismo; también su ser, con todo lo existente particular que le pertenece, está constituido en él y se sigue constituyendo para él. El ser-para-sí-mismo del ego es ser en constante autoconstitución, que por su parte es el fundamento para toda constitución de los llamados trascendentes, de las objetividades mundanas. De tal modo, es el fundamento de la fenomenología constitutiva crear, dentro de la doctrina de la constitución de la temporalidad inmanente y de las vivencias *inmanentes* incorporadas en ella, una teoría egológica mediante la cual se haga comprensible paso a paso CÓMO ES CONCRETAMENTE POSIBLE Y COMPENSIBLE EL SER-PARA SÍ MISMO DEL EGO» (Hua 1/25, *Conferencias de París*, 26)

Vamos a ver ahora de que modo esta autoconstitución no anula la tensión entre la subjetividad operante y el sujeto que se designa a sí mismo en primera persona. El modo en que el sujeto se autoconstituye está en relación con los diferentes actos que lleva a cabo, los cuales lo implican de un modo u otro. Bien en la afección, bien en la acción, el sujeto genera habitualidades que permanecen como su haber. Asimismo, el sujeto, en diferentes actos, se tiene a sí mismo como objeto, de un modo más o menos temático. En sus recuerdos y en sus fantasías, el ego se presenta o se presentifica a sí mismo, generando nuevas y nuevas habitualidades y asociaciones motivadas. Husserl va a decir que todas las actividades, en efecto, generan sus habitualidades. También las reflexivas²⁰⁶. De este modo el yo se constituye en variadas actividades que dejan su impronta: recordando, fantaseando o participando intersubjetivamente en actividades comunes, el sujeto genera diferentes planos de intencionalidad que se trenzan unos con otros. Lo que puede preguntarse ahora es en qué medida esta reflexividad por la cual el sujeto se constituye en sus diferentes actos lo constituye siempre como otro respecto de su subjetividad trascendental última. Husserl dirá que hay una coincidencia y una cobertura entre este proceso (Hua 15/550), y sin embargo, por momentos, parece plantear una cierta dualidad que deriva de que el sujeto, en el ser-para-sí, es siempre en algún modo sujeto, sin llegar a serlo nunca por entero. En otros términos, nunca llegar a ser otro, sino que es, según la célebre expresión de Ricoeur, *sí mismo como otro*.²⁰⁷

El problema reside en el modo en que se vive la diferencia entre el plano constituyente y el plano constituido. El plano de lo constituyente responde para Husserl a la subjetividad trascendental. El plano de lo constituido a la subjetividad mundana. Pero el yo personal no se da a sí mismo en la actitud natural como un *objeto*. Tampoco las habitualidades, que en último término se adquieren en el mundo, se quedan en el plano de la subjetividad meramente personal. Ambos planos están entrelazados. El yo pertenece al mundo toda vez que constituye su validez. El sujeto es, dirá Husserl, *SUJETO-OBJETO*²⁰⁸. En los múltiples actos iterativos y de un modo la mayor parte del tiempo involuntariamente, el sujeto se tiene a sí mismo en el recuerdo, en la fantasía, en

²⁰⁶ «toda actividad y por consiguiente también la reflexiva produce sus adquisiciones habituales. Prestando atención alcanzamos conocimiento habitual, familiaridad con los objetos que para nosotros son existentes en lo que antes eran sus características desconocidas, y así también el conocimiento de sí mismo mediante tomarnos a nosotros mismos en consideración» (Hua 6/111, *Crisis*, 151)

²⁰⁷ Ricoeur, 1996

²⁰⁸ «Los sujetos en comunicación unos con otros pertenecen unos para otros, recíprocamente, al mundo circundante, que es relativo al yo que en cada caso mira en torno suyo y constituye su mundo circundante. Y, merced a la conciencia de sí mismo, este mismo yo pertenece a su propio mundo circundante: el sujeto es “SUJETO-OBJETO”» (Hua 4/195, *Ideas II*, 241)

la empatía con los otros. El sujeto se vuelve sobre sí en variadas reflexiones y se siente en los diferentes sentimientos que le produce la experiencia del mundo. En todos estos casos la actividad subjetiva despliega diferentes planos intencionales los cuales a su vez implican diferentes polos subjetivos. En el recuerdo hay una doble polaridad: el yo que recuerda y el yo que *percibe* al interior del recuerdo. Lo mismo diremos de la fantasía. Al yo que fantasea se le une un yo que *percibe* “como sí” en el mundo de fantasía. Además de estos casos, el *haber* del yo genera un acervo de potencialidades y un estilo que el sujeto puede interrogar.

La reflexión, en este nivel, se constituye como una actividad en el interior de esta vida constituyente y autoconstituyente. La *reflexividad* es una propiedad de los diferentes actos iterativos: modificaciones retencionales, reproducciones en el recuerdo, presentificaciones de fantasía. Esta reflexividad constituye un primer *haber* por el cual el sujeto se sabe en un sentido biográfico, histórico. El sujeto, en efecto, *se* constituye, lo que implica una holgura que permite al sujeto ser el mismo en todas las acciones en las que al mismo tiempo se trasciende. La génesis de la reflexión por la cual este sujeto se tiene en consideración exige una particular actividad de trascendencia. En efecto, el sujeto ha de vivir en el mundo para poder descubrirse, en un segundo momento, como el sujeto que mantiene intencionalmente una mención continua a ese mundo. Ahora, el tipo de actividades que se llevan a cabo en la vida cotidiana generan un bagaje subjetivo a partir de una multiplicidad de actos que son esenciales a esa misma vida, y por los cuales el sujeto se tiene de algún modo a sí mismo según un principio de alteridad necesario. El sujeto, diremos, debe ser en cierto modo otro para ser sí mismo. Debe tener un pasado y proyectarse en un posible, debe tener empatía con los otros y comprender que hay otros sujetos que lo sitúan a él en una perspectiva de segunda o tercera persona. Como hemos dicho, además de las reflexiones en las cuales el sujeto se pone a sí mismo como tal, las actividades como imaginar o recordar implican de igual modo una reflexividad por la cual el sujeto está siempre presto a ser pensado como otro.

«El yo SE HACE FRENTE A SÍ MISMO, y es para sí mismo, constituido en sí mismo. Cada yo puede también hacer frente a uno o varios otros yos, ser *objeto* constituido para ellos, aprehendido, experimentado por ellos, etc. Pero precisamente también es constituido para sí mismo y TIENE su mundo circundante constituido consistente en no-yo, en meros “*objetos*”, que solamente son en cuanto constituidos por un yo, peor no en cuanto que se constituyen en sí mismos, en cuanto yo. No debe confundirse el ser-*objeto* general (caso especial del cual es el ser-*objeto* particular del no-yo, pero también el ser-yo en cuanto ser-*objeto* para sí mismo en sentido más amplio) con el ser-atendido, *objeto* de tesis, de tomas de posición, obviamente de un ser-yo. El último presupone el primero. Yo me “vuelvo” objeto —objeto de un atender, etc.

Pero yo soy para mí también objeto solamente en la medida en que tengo “autoconciencia”, aun cuando no reflexione. Si no la tuviera, entonces no podría tampoco reflexionar» (Hua 4/318, *Ideas II*, 369)

La reflexión, en este nivel subjetivo, sigue dependiendo de cierta holgura entre los planos constituyente y constituido, es decir, de la holgura de la temporalidad. Hay una primera conciencia de sí que no requiere de un acto reflexivo, pero sí de la intencionalidad pasiva a la que llamamos resonancia y/o reflexividad. Esta resonancia implica la proliferación de planos intencionales a partir de la modificación temporal de toda vivencia que pasa a pasado. Husserl va a destacar especialmente la modificación retencional y la reproducción de fantasía en la se presente un mundo «como si». La aparición de la fantasía ayuda a comprender que a la modificación que va del presente al pasado se une la modificación de lo posible. No sólo, a ello en general se une el carácter reproductivo de las vivencias, que corresponde al esencial carácter iterativo de la holgura tempo-afectiva. Esta holgura sin duda permite abrir la primera diferencia entre el sujeto consigo mismo, es un índice de alteridad. Si el yo puede en todo momento reflexionar es gracias al margen que los diferentes actos de la vida abren a partir de esta holgura inaugural.

Habitualmente se entenderá que la retención es el primer principio para la alteridad de sí. El yo tiene un pasado y reconoce haber sido en el pasado. Esta es la posibilidad más intuitiva. El yo se hace pasado y el pasado conserva la perspectiva del yo. No sólo que el sujeto tenga su pasado como suyo, sino que lo presentifica en actos rememorativos desde una posición subjetiva. Husserl comprende el pasado en los términos de una trascendencia (Hua13/162), de una trascendencia inmanente. Con ello se entiende en el campo fenomenológico se generan vivencias que en la medida en que transcurren dejan de estar absolutamente dadas. Lo mismo puede decirse del lado opuesto. El sujeto presentifica posibilidades, y en ellas se pone a sí mismo como aquel que las percibe en el modo de la fantasía, del *como si*. Desde esta doble variante temporal el sujeto, en la medida en que vive, genera una distancia con respecto a sí mismo. La polaridad del *yo puro* no coincide con aquella polaridad del yo que es en el tiempo, y que tiene su historia y su *haber*. El sujeto se siente a sí mismo en su poder-ser²⁰⁹. Aparece la diferencia entre el *yo (Ich)* y el *sí (Selbst)* en la medida en que, al entrar en el tiempo el sujeto deja de coincidir consigo mismo por entero, en la medida en que se mantiene por un lado un cierto anonimato de la subjetividad trascendental

²⁰⁹ Sobre la relación de la estructura temporal del sí mismo, cf. Costa, 2011

infinita y por el otro un *haber* histórico que no puede ser actualizado por entero, restando en estado latente.

De este modo, diremos, el yo —como sujeto trascendental— se trasciende en el mundo al tiempo que el yo —como polo— es una trascendencia en la inmanencia, o mejor, la remisión en la inmanencia a una trascendencia que no puede darse de modo absoluto. Ambas dimensiones atraviesan la vida intencional y remiten a un mismo sujeto. El *yo como polo* es a la vez *yo como substrato de habitualidades*. La historicidad del sujeto implica una multiplicidad de planos que se superponen unos a otros y que cubren el carácter polar que los atraviesa. Y sin embargo, diremos, la subjetividad trascendental anónima —y en ella la remisión genitiva que es un elemento vertebral de su estructura— se anuncia en esos diferentes planos. Nuestra interpretación pasa por entender que la afección implica ya un índice de alteridad. Husserl comprende que la *hylè* supone lo extraño a la conciencia, lo otro. Entenderemos que la afección, debido a la holgura de la temporalidad, resuena en la vivencia. Ahora bien, entenderemos que sólo en la historia subjetiva esta resonancia y los diferentes planos en los que se envuelve la conciencia acaban por generar una historia reflexiva. No es sino a partir de su historia que el sujeto puede desplegar diferentes planos intencionales y polos subjetivos, llegando a trascenderse en actos de fantasía, de empatía, etc. De modo originario la afección supone una primera *fenomenalización*, que por sí misma no es todavía interrogada. Entendemos que es en la historia del sujeto donde se hace posible una *habitualidad reflexiva* que trata de interrogar el sentido de la *fenomenalización*. Es un medio de su historia donde el sujeto se asombra y lleva la atención hacia algunas de las operaciones que vive como formando parte de sí, pero como respondiendo a cierto anonimato latente. La génesis de la reflexión fenomenológica, diremos entonces, requiere de una trascendencia y de una distancia en la cual el sujeto llega a extrañarse de sí mismo.

En último término la reflexión surge de actividades iterativas que se superponen unas a otras y que generan diferentes polaridades subjetivas. El sujeto siente su pasado, llega a imaginarse a sí mismo en posibles mundos, planifica su futuro. El sujeto tiene empatía con otros sujetos, se sabe referido por otras personas, etc. De aquí surgen reflexiones, dudas, cambios de posición. El sujeto personal se modifica, y precisamente en esa modificación llega a advertir una identidad, que es sin embargo desconocida, latente. Además de su bagaje persona, el sujeto llega a advertir un entramado operativo, un centro latente que concentra sus múltiples actividades. El sujeto presente, sin llegar

a tener del todo ante su mirada, esa »x« con la que hemos referido al carácter puramente polar y abstracto de la subjetividad. Nosotros entendemos que es el carácter trascendente el que acaba por descubrir la polaridad subjetiva inmanente. Y vamos a entender que esta trascendencia, además de que requiere de una concreción de la temporalización en una historia en el que el carácter iterativo se desarrolla, tiene un momento privilegiado: la mirada del otro.

Capítulo 22. La mirada del otro y el compromiso de la reflexión.

Conclusiones finales

Después de haber hecho un estudio, en la primera parte del trabajo, sobre las estructuras comprometidas en la génesis de la actividad reflexiva, en esta segunda parte hemos tratado de comprender como tales estructuras se conjugan en la historia de un sujeto. Para ello ha sido necesario revisar algunos de los estadios en los que aparece en Husserl el problema del yo. Hemos visto en primer lugar el paso que se daba de *Investigaciones lógicas* a *Ideas I*, y después de *Ideas I* a *Ideas II*, en el que Husserl trataba de dar cuenta de diferentes niveles constitutivos de la subjetividad. Husserl comprende el yo, en *Ideas I*, como una trascendencia que, en apariencia, no puede ser desconectada, al ejercer en la corriente de conciencia una función constante. Hay que tener en cuenta que Husserl aquí no está considerando el yo corporal, personal, mundano. Husserl tiene en cuenta un carácter genitivo de la corriente de conciencia por la cual ésta apunta a un *polo* subjetivo que concentra las vivencias. En *Investigaciones lógicas* entendía este *polo* como fruto del orden sintético, lo que le llevaba a hablar de *yo fenomenológico* en un sentido muy particular. En *Ideas I* Husserl está entreviendo que este carácter meramente sintético, anónimo y propio de la pasividad, no es suficiente para explicar el sentido de la corriente de vivencias²¹⁰. Además del carácter sintético que las concentra y que da unidad a la corriente de vivencias, es preciso hablar de una síntesis genitiva por la cual las vivencias son *de* un yo. La corriente de vivencias es en todo caso corriente de vivencias *de* un yo. Lo vivido, es vivido *por mí*.

Husserl, en *Ideas I*, no llega a explicitar esta posición. En *Ideas II* se concentra sobre el nivel descriptivo, pero encontramos ya en esta obra no publicada una idea de los diferentes niveles que irán dando cuenta de la génesis de la subjetividad. En *Ideas II* tenemos por un lado la descripción del *yo puro*, entendido como el *polo* idéntico para toda la corriente de vivencias, y por el otro lado el yo como substrato de habitualidades, tema sobre el que Husserl volverá en sucesivas ocasiones.

²¹⁰ Husserl mantendrá de algún modo la idea de que el yo, en el nivel puramente polar, es fruto de proceso sintético de orden pasivo. Yo que hace del yo un yo de la voluntad se encuentra en otro nivel descriptivo, con lo que Husserl tendrá que librar una tensión entre pasividad y actividad, dando a entender como ese mismo *polo* (*Ichpol*) de orden sintético puede ser a la vez un centro de acciones voluntarias.

Es importante destacar que este tema, que no puede ser desconectado de modo absoluto, sí puede ser puesto en muchas investigaciones, puesto que las descripciones fenomenológicas se concentran principalmente sobre el esquema *cogito — cogitatum*, quedando la asunción genitiva de esa relación en un segundo plano. Sólo con la entrada de la fenomenología genética se considera la vida trascendental en su historia, lo que trae de nuevo el problema del *ego*, entendiendo que la vida es vivida por alguien que la hace suya.

En la consideración genética entrará en juego también la pregunta por los límites de la dación originaria de la corriente de vivencias en su pureza trascendental. Husserl va a preguntarse muchas veces, *¿hasta dónde alcanza la evidencia apodíctica de mi vida? ¿Hasta dónde puede el ego engañarse sobre sí mismo?* La percepción inmanente es un tema muy difícil en Husserl, y sobre el que nuestro autor vuelve en repetidas ocasiones. El interés por diferenciar el plano inmanente del plano trascendente lleva a Husserl a hacer una distinción en la cual se define lo trascendente como aquello que se da por escorzos y lo inmanente como aquello que no se escorza. La definición obliga a definir estas dos dimensiones, con la dificultad de no encontrar siempre sus límites. El caso más difícil, como hemos visto, es el de los sentimientos, a los que parece corresponder una doble intencional y un carácter igualmente inmanente y trascendente. En Husserl la remisión al plano inmanente le va a permitir limitar el ámbito de la investigación fenomenológica y legitimar el campo de la reflexión. La reflexión es posible gracias a la percepción inmanente que da un plano de inmanencia que abarca el pasado y el futuro trascendentales.

La reflexión, de este modo, no se vuelve sólo sobre la vivencia actual, sea ésta la de una percepción o la de una alegría, por poner los ejemplos que Husserl utiliza en *Ideas I*, la reflexión es también reflexión en el recuerdo y reflexión en la fantasía. Ahora bien, en estos casos la reflexión descubre una doble capacidad. Estos actos intencionales implican un cierto desdoblamiento de planos intencionales según los cuales la vivencia puede ser interrogada desde el punto de vista del *recuerdo actual* o desde el punto de vista de la percepción en tanto *percepción pasada*, percepción de lo que ha sido. En el plano de la imaginación, igualmente puede considerarse el plano del fantasear, y el plano de la *percepción “como si”* en el mundo de la fantasía. Estas posibilidades implican una doble polaridad subjetiva: el *yo* que ahora recuerda y el *yo* que percibió, o el *yo* que ahora imagina y el *yo* que percibe “como si”. La reflexión descubre en estos casos un carácter que es propio de la corriente de conciencia y que por tanto implica a la

reflexión misma. A partir de una reflexión de segundo grado es posible comprender que también la reflexión asume la cualidad de la conciencia de desdoblarse en planos intencionales superpuestos y en polos subjetivos que rigen cada plano. Con ello se descubre un carácter de la vida por el cual ésta es esencialmente reproductiva. A la impresión originaria en la que comienzan a constituirse los actos le corresponde la modificación intencional, que a su vez sirve de materia para todo tipo de reproducciones.

Husserl va a entender que esta conjugación de planos que envuelven la vida de conciencia y generan su horizonte de conciencia tiene una excepción en el caso de la reflexión fenomenológica. Con la reflexión aparece una mirada distanciada, para la que Husserl elabora la figura del *espectador fenomenológico*. La reflexión se pone a distancia de la vida y supone una *escisión (Spaltung)*. Diremos, en otros términos, que la reflexión supone una diferencia de naturaleza con respecto a otros actos de la vida intencional, incluidas las reflexiones naturales y/o psicológicas. Es Eugen Fink, como hemos visto, quien se encargó de extraer mayores consecuencias de este caso. La reflexión, entendida como una *escisión* en la vida, obliga a preguntar por su origen. La reflexión, por su carácter antinatural, fuerza a preguntar por su naturaleza. Fink va a preguntarse por las motivaciones de la naturaleza, afirmando que la reflexión fenomenológica no encuentra su fundamento en el mundo de la vida. Le espectador fenomenológico va a ser comprendido como una alteridad inmanente a la subjetividad trascendental, en la medida en que esta figura se diferencia de la subjetividad trascendental en su conjunto en que no es constituyente, sino, como Fink dirá, fenomenologizante.

La consideración de Fink abre una pregunta importante, que refiere a la explicitación genética de esta separación, o a la comprensión de estos dos caracteres de la vida trascendental, el constituyente y el fenomenologizante. Lo que hay que preguntar es en que medida, antes de la aparición del espectador fenomenológica, puede comprenderse esta diferencia operativa. En qué modo la autoconstitución del sujeto supone una autofenomenalización, y en que sentido puede entenderse en el nivel originario la idea de *escisión* que define la aparición de la reflexión fenomenológica.

El problema de la génesis de la reflexión en la figura del espectador no puede sino llevarnos al mismo lugar que nos llevó el problema de la génesis en su sentido primero. El problema de la temporalidad aparece siempre en Husserl como comienzo para toda investigación genética. El problema se define a partir de la comprensión de

una doble intencionalidad por la cual el mundo se constituye a una con sus objetos, y la vida de conciencia en que se dan se fenomenaliza. Especialmente relevante ha sido el tema de la retención a la hora de interpretar este problema. La impresión originaria, fuente de toda presencia, parece implicar una fenomenologización de su ausencia en la medida en que toda impresión se da en medio de un horizonte de impresiones pasadas —retenidas— e impresiones por venir —protendidas. Si en la primera parte habíamos entendido que a esta estructura le correspondía una doble intencionalidad que permitía la reflexión en la medida en que la conciencia interna del tiempo permitía la conciencia del flujo de vivencias, en la segunda parte hemos preguntado en qué medida esta conciencia interna puede suponer un principio de escisión. Nuestra respuesta ha pasado por entender que no hay una *herida* interna a la conciencia dada por esta estructura temporal, ni tampoco una fractura. Nuestra interpretación ha privilegiado el concepto de *holgura* para dar a entender el horizonte mínimo que permite toda distancia y eventualmente toda escisión del yo. Esta holgura de la temporalidad implicaría en general un carácter iterativo, o lo que es lo mismo, implicaría igualmente la modificación constante de la corriente de vivencias y la reproducción de planos en diferentes actos esenciales como recuerdos, fantasías, etc.

La holgura de la temporalidad, tal y como la hemos descrito, no supone la ausencia de sí de la vida, sino la posibilidad de la implicación de la vida en el mundo en diferentes planos. Para comprender esta idea se ha puesto en juego una interpretación sobre el carácter impresional que necesariamente acompaña a la forma-fuente de la temporalidad. *La conciencia es nada sin impresión*, dirá Husserl, a lo que hay que añadir que la impresión, al darse dentro de esta holgura, resuena o produce un cierto eco que corresponde al de la percepción inmanente. En este sentido habrá que decir que no es sólo por el carácter retencional de la conciencia que sabemos algo de las vivencias, sino también por el carácter afectivo.

Hemos entendido que, por su carácter temporal específico en la forma protencional-retencional, la holgura de la temporalidad permitía la modificación y reproducción de diferentes actos esenciales. Por otro lado, por su carácter afectivo, la holgura permitía una cierta resonancia que genera la conciencia interna de la corriente de vivencias. En tercer lugar hemos entendido que por su peculiar carácter abierto, esta resonancia vinculada a la multiplicación de planos de conciencia, podía comprenderse también como una *reflexividad*, en la medida en que la holgura permite que sus márgenes se vayan ensanchando hasta llegar a generar actos reflexivos, y estos son

motivados por la maravillosa particularidad de esa resonancia interna, difícilmente explicable. La conclusión sería que la holgura inaugural, en su carácter temporal-afectivo, supondría tanto una motivación tanto formal como material para la reflexión, lo que nos hizo interpretar la resonancia en términos de reflexividad.

En la medida en que en virtud de la holgura la vida se abre y se trasciende, el carácter polar de la misma es difícil de apuntar. De algún modo, en el resonar afectivo, la forma-fuente de la corriente de vivencias solo puede apuntar vagamente al centro polar-genitivo de la misma. En otros términos diremos que el *yo puro* sólo se da en las vivencias, y siempre mientras estas duran y mantienen un carácter afectivo. Es por ello que toda afección desvía siempre la remisión genitiva de la corriente de vivencias, impidiendo captar de modo absoluto ese *yo puro* idéntico. A nuestro juicio, la resonancia de la vida de conciencia obliga a considerar que es la vida intencional la que ha de entenderse como el *cogito universal*. La vivencia, en la medida en que alberga siempre una trascendencia y lo hace de un modo particular, resuena y responde a un tipo de escorzamiento que viene a suponer la sospecha o el presentimiento de un núcleo sumergido que nunca llega a darse. El resonar afectivo, unido a la posibilidad de la iteración y del despliegue de diferentes vivencias, da lugar a un sentimiento interrogante que busca la forma de volverse sobre esa palpitación cuyo centro polar no se puede localizar. Es este el motivo por el cual entendemos que la dimensión temporal-afectiva es la reflexiva, si bien aquí no interpretamos la reflexión como reflexión temática que busca fijar un objeto, sino como reflexión interrogante que una y otra vez se pierde para encontrarse.

Como hemos dicho, la consideración de la temporalidad llega a hacerse solidaria de la consideración del carácter *genitivo-polar* de la corriente de conciencia. El problema de la afección llevará a Husserl a considerar en un segundo momento la génesis concreta de la subjetividad. Después de llevar a cabo el análisis del carácter polar de la conciencia, como momento abstracto y fruto de una reflexión específica, Husserl considerara la subjetividad desde la doble valencia de la afección y la actividad. Según esta consideración, en la medida en que el yo es activo, pasa a ser comprendido como *centro de irradiación intencional* (*Ausstrahlungszentrum*). A su vez, en la medida en que es afectivo²¹¹ —y de un modo particular—, pasa a ser comprendido como un

²¹¹ «Le pôle égoïque n'est cependant pas seulement le point à partir duquel rayonnent les actes du moi, mais aussi le point de convergence des rayons de mes affections. A ce double égard, le centre égoïque phénoménologiquement pur est un vaste thème phénoménologique et un thème qui en définitive

centro de resonancia. La conciencia tiene un carácter sintético debido a la estructura de la temporalidad, pero la holgura de la forma-fuente hace que el polo que resulta de la actividad sintética de la conciencia sea un centro de resonancia, un yo. Este centro de resonancia responde a una holgura mínima, inaugural²¹². Desde este punto de vista nosotros cuestionamos que se pueda tener una intuición directa y suficiente de este centro de irradiación-resonancia, lo que implica, sencillamente, que la vida sólo puede ser dada en el carácter temporal-afectivo de las vivencia, y como escorzamiento de una »x« noemática que intuida como la misma nunca se da en carne y hueso. La simple reflexión en la que tratamos de poner a la vista esta »x« ya conjuga una mínima distancia que ha de ser comprendida en un sentido de proximidad (*Nähe*). Hablaríamos de una proximidad o un presentimiento de sí²¹³ que parte de una extrañeza, de un asombro ante el fantasma del propio *poder-ser*, de la dimensión potencial implicada —e intuida— en la vida latente.

En los diferentes niveles descriptivos de la génesis, Husserl entiende que el la intencionalidad retencional implica una cierta sedimentación de la propia orientación subjetiva hacia los objetos y hacia el mundo. No sólo son retenidas las experiencias, posibilitando, por ejemplo, el recuerdo de las mismas. Se sedimenta una cierta orientación que genera un último término un estilo propio. Husserl hablará de habitualidades para dar cuenta de este carácter de la vida subjetiva. En la medida en que hace su historia, el sujeto genera un *haber* propio, que es también el de sus propias posibilidades y capacidades. Husserl considerará entonces un tercer nivel: el *yo como substrato de habitualidades*.

«das Reine Ich ist kein bloßer Dinggegenstand, der sich als Einheit von Erscheinung konstituiert und konstituiert als Substrat von sachlichen Merkmalbestimmungen. Das Ich vollzieht Aktivitäten. Aber es ist nicht ein leerer ideeller Polpunkt, bloß bestimmt als

s'entrelace à tout autre thème. C'est pour moi une évidence que toute conscience est conscience de mon moi. En cela, on veut également dire que la conscience sous toutes ses formes, selon tous les modes de participation active et passive du moi, accomplit des effectuations noématicques et par là s'engage en définitive dans l'unité d'un enchaînement d'effectuation — par là, on exprime déjà que toute analyse de la conscience co-concerne finalement et simultanément, même de façon implicite, le moi central» (Hua 9/315)

²¹² Klaus Held, en *Lebendige Gegenwart*, entiende de modo muy similar que esta holgura que permite la resonancia de la afección genera la reflexividad desde la cual los diferentes actos del yo abren su margen, hasta llegar a la reflexión fenomenológica que consiste en generar la figura de una alteridad inmanente, de un espectador de sí. La holgura inaugural, diremos, permite ser ensanchada a través de la vida efectiva y de los diferentes actos iterativos en los cuales la subjetividad despliega y se repliega planos intencionales. Held hará alusión a una holgura (*Breite*) que da lugar a ese horizonte interno a la vida, lo que él llamara *campo de juego* (*Spielraum*). Cf. Held, 1966; 82

²¹³ Taguchi, 2006

Schnittpunkt der aus ihm hervorströmenden und dann vorgegebenen Aktivitäten; sondern eben damit ineins Pol von entsprechenden Habitualitäten. Das sind aber nicht an ihm als wie <an> einem sachlichen Gegenstand wahrnehmungsmäßig gegebene und aufweisbare sachliche Eigenschaften, sondern Beschaffenheiten, die ihm aus der Genese, aus der Tatsache, daß es den jeweiligen *actus* vollzogen hat, zuwachsen und nur in Rekurs auf diesen historisch ihm zugehören. Mit der ursprünglichen Entscheidung wird das Ich ursprünglich zu dem so entschiedenen. Es kann sich nun alsbald als das erschauen und sich später als dasselbe erschauen, als dasselbe noch immer so entschiedene. Das Ich hat eine Geschichte und aus seiner Geschichte schafft es ein ihm habituelle und als dasselbe Ich Verbleibenes» (Hua 9/211)

Al describir el nivel polar, el nivel de afecciones y acciones y el nivel de las habitualidades, Husserl describe la subjetividad en su estructura trascendental y a partir y de sus génesis en el mundo. Se describen las estructuras trascendentales y la subjetividad constituyente al tiempo que trata de explicarse el proceso de su constitución en el mundo. La subjetividad trascendental, como hemos visto, corresponde a una experiencia infinita en la que se incluye, en un momento ulterior, el tema de las habitualidades. El ámbito de la potencialidad es también el ámbito de la habitualidad, es decir, el ámbito de potencias operativas y que ya han sido actualizadas por el sujeto en algún sentido. La potencialidad de percibir, de recordar o fantasear se mantiene como potencialidades, pero a ellas ya corresponde un estilo personal, un modo particular de desplegarse los diferentes planos intencionales, de encadenarse las diferentes menciones objetivas. A la estructura de la subjetividad trascendental, ya de por sí compleja, se suma ahora una suerte de modelación particular en cada vida subjetiva. El sujeto trascendental, diremos, se autoconstituye como sujeto personal, pero con ello no sólo hace su biografía, sino que genera una historia trascendental. No hablamos de datos personales, de la fecha en que uno sujeto hizo esto u otro, de los lugares en los que vivió, sino de un modo particular de dirigirse al mundo, de sentirse en el mundo.

En esta consideración entran en juego habitualidades reflexivas de todo tipo, las cuales pueden corresponder, en pasos sucesivos, a una interrogación sobre esa vida latente y anónima que resuena en cada vivencia y que abre cada presente al infinito. Si bien Husserl dirá que la fenomenología ha necesitado su momento histórico en la historia de la humanidad (Hua 9/194), nosotros diremos que la reflexión fenomenológica requiere igualmente de un momento en la historia propia de cada individuo. La reflexión, y en general, la reducción fenomenológica, no surgen por arte de magia ni de un momento a otro, sino como un proceso interrogativo que lleva poco a poco a destacar un concepto particular de conciencia: la conciencia en su sentido

universal de *experiencia de mundo*. Tal reflexión no surge propiamente del mundo de la vida, es decir, no tiene su causa propiamente en el mundo, pero sí surge en el mundo de la vida y en la situación histórica del sujeto. En este sentido las condiciones históricas del sujeto sí juegan un papel muy importante en la particular constitución de su *haber* y sus distintas habitualidades, especialmente las reflexivas.

La vida operante es la vida trascendental entrelazada con la vida personal. Husserl trata de descubrir la *típica estructural* (Hua 9/534) de la subjetividad trascendental en tanto que constituyente y operante en cada momento. Husserl cree que es posible, mediante la reflexión, describir perfectamente esta unidad, esta sorprendente unidad de la corriente de vivencias. Pero en último término esta descripción se vuelve infinita y parte de una intuición anterior, de la intuición que no podemos describir sino entendida en términos de asombro y de maravilla antes esa vida anónima y latente. Nuestra tesis sugiere que este asombro no desaparece, que la descripción de la subjetividad trascendental, implicada en *potencialidades* que el sujeto asume como suyas pero que no se agotan nunca, y en términos de *habitualidad* —no vencen el carácter anónimo, latente y de alteridad²¹⁴. No se trata sólo de captar la remisión genitiva, es que el polo subjetivo de la vida remite a un substrato de habitualidades y a un núcleo de posibilidades que como tal núcleo sólo se reconoce en las vivencias que expresan esas potencialidades. Hay siempre un horizonte potencial que no llega a descubrirse, aunque sí se intuye. Husserl habla de la gramática de la vida, que incluye actos esenciales, formas de síntesis, diversos niveles de intencionalidad, una protosensibilidad, etc. Todo este trabajo descriptivo remite para él a una unidad a ese centro polar que concentraría todo orden de potencialidades, operaciones esenciales, etc. Entendemos que es posible describir las estructuras de la vida trascendental, pero no entendemos que ello implique la posibilidad de que el núcleo polar se dé a sí mismo. Lo que hay que describir es precisamente esta experiencia extraña, este núcleo de alteridad que permite sin embargo que el sujeto sea en el tiempo, que tenga una historia, que tenga relaciones intersubjetivas, etc.

Si en términos más formales entendemos que la holgura implica una proximidad y un presentimiento de sí que sin embargo vienen a ser condición de posibilidad para una vida en la que el sujeto puede *recordarse* e *imaginarse*, entendemos que hay una

²¹⁴ Husserl llegará a hablar de un *presentimiento de la subjetividad escondida* (*Vorahnung dieser verborgenen Subjektivität*) para referir a la riqueza —tanto estructural como histórica— de la subjetividad trascendental (Hua 9/194)

experiencia particular que conjuga tanto la ipseidad como alteridad del sujeto, que concentra la vivencia sobre el presente impresional al tiempo que abre el carácter infinito del mundo, y que por último intensifica el momento de temporalidad con el carácter afectivo. Es la experiencia de la mirada.

La mirada que se vuelve sobre mí y sobre la que yo me vuelvo, la mirada que encuentra a la mirada supone una experiencia muy particular del carácter intencional-afectivo del sujeto. La atención hacía la mirada del otro revela la intencionalidad de un modo absoluto a la vez que revela el carácter afectivo. Hay un resonar en esta experiencia en la cual el yo se sabe porque no se sabe solo. Sea que esa mirada cause embarazo, sea que cause embriaguez, la mirada vuelta sobre mí y a la que correspondo con mi atención revela que no puedo sentir mi experiencia sino es en una experiencia intencional. Y especialmente en esta experiencia en la cual me siendo como siendo un sujeto para otro sujeto, una mirada para otra mirada, entiendo que aquello que haya de ser el yo no se descubre sino en la correlación intencional con otro yo. «[No] puede decirse, sin duda, que en la experiencia solipsista de mi mismo encuentre, con mi cuerpo perceptivamente dado, todo lo subjetivo mío como una *realidad*, esto es, en forma de una PERCEPCIÓN, aunque mi cuerpo tiene con lo subjetivo una tan múltiple unidad. Únicamente con la empatía y con la constante dirección de la consideración experimental a la vida anímica apresentada con el cuerpo ajeno y constantemente tomada *objetivamente* junto con el cuerpo, se constituye la unidad conclusa hombre, y ésta la transfiero subsecuentemente a mí mismo» (Hua 4/167, *Ideas II*, 208)

La trascendencia del yo en la experiencia de la mirada no es sino un momento de la trascendencia del propio acto de mirar al otro: el sentimiento que inunda la vivencia y colma la holgura de la temporalidad es inagotable. En la mirada del otro se advierte la profundidad del propio acto infinito del mirar. El sentimiento supone una trascendencia: es la trascendencia en la que el yo se descubre, y descubre una alteridad que sin embargo le constituye como sujeto²¹⁵. La mirada del otro vuelta hacía mí supone el *factum* de una apodicticidad abierta que es en último término la motivación irrenunciable de una vida reflexiva y de una reflexión comprometida. La mirada del otro

²¹⁵ «A la esencia pura del alma pertenece la polarización-yo; además, pertenece a ella la necesidad de un desarrollo en el cual el yo se desarrolla hacia la persona y como persona. A la esencia de este desarrollo pertenece el que yo como persona está constituido en el alma mediante la experiencia de sí mismo. Un ser personal solamente es posible como ser consciente de sí mismo, y el sí mismo de la experiencia de sí mismo es, en cuanto experimentado, un sí mismo presunto; el verdadero sí mismo es la persona en cuanto la persona del nivel respectivo de desarrollo. En la vida, la persona es trascendente —una trascendencia interna que, pese a todo autoengaño, es absolutamente incancelable» (Hua 4/350, *Ideas II*, 303-304)

involucra la experiencia corporal y en general da lugar a la experiencia intersubjetiva sin la cual es imposible la experiencia del mundo y de la historia. Solo a partir de aquí es posible describir la constitución de la vida subjetiva en del modo más universal la experiencia del sentido. Es por ello que este trabajo no puede ser sino un prólogo al trabajo en el que se de cuenta del carácter concreto de una vida que es siempre vida en una comunidad y en una circunstancia de solidaridad. Sólo cabe una constitución y una fenomenalización de sí en términos intersubjetivos y mundanos. Sólo a partir de aquí pueden comenzar a reconocerse los rendimientos intencionales que operan de modo latente y anónimo en la vida intencional. Sin la mirada del otro la resonancia de la vida intencional no puede alcanzar la tensión suficiente que lleva al nacimiento de una reflexión interrogante como la que aquí hemos tratado de describir.

Apéndice I. Introducci3n en franc3s / Introduction en français

Après la mort d'Edmund Husserl, le 27 avril 1938 à Freiburg, l'avenir de la phénoménologie – soit plus de quarante mille pages manuscrites en sténographie *Gabelsberg* – fut marqué, comme celui de la moitié de l'Europe, par l'intolérance de la persécution nazi. Durant les dernières années de sa vie, on n'entendait plus parler de lui. En 1935 on lui interdit d'enseigner, et cette même année il s'est vu retirer la nationalité allemande. Peu de temps après, son nom fut rayé des listes de l'Université de Freiburg et il n'eut plus le droit de publier de nouvelles oeuvres. Aux vues des circonstances, tout laissait à penser que l'avenir des manuscrits était sérieusement menacé de destruction par les autorités nazies. Le pire s'est finalement produit lorsque la première édition de *Expérience et jugement*, publié à Prague peu après sa mort, fut détruite dans sa totalité ; deux cents exemplaires envoyés à Londres ont pu être sauvés. Dans ce climat de tension, ni sa veuve, Malvine Husserl, ni ses deux derniers assistants, Ludwig Landgrebe et Eugen Fink, ne savaient exactement comment mettre en sécurité le testament philosophique d'Edmund Husserl. Après avoir renoncé à l'idée de renvoyer le manuscrit à son lieu de création, aucun d'entre eux n'avaient imaginé qu'un jeune franciscain de Louvain allait changer le cours des choses. Leo Van Breda, qui a vingt-sept ans venait d'achever une licence en philosophie, ne pensait également pas que son voyage à Freiburg, initialement prévu pour consulter des textes inédits, allait le conduire à mobiliser la diplomatie belge afin de sauver l'intégralité de l'oeuvre d'Edmund Husserl. Il emmena Malvine et les assistants à Louvain, et commença un travail éditorial qui aujourd'hui encore, presque soixante dix ans plus tard, continue à porter ses fruits.

Edmund Husserl, né le 8 avril 1859 à Prossnitz (Prostějov en tchèque), faisait partie de l'Empire Austro-hongrois. Il fit ses études supérieures à Leipzig, à Berlin et à Viennes. Il se consacra tout d'abord aux mathématiques et à la logique, mais son amitié avec Thomas Masaryk (1850-1937) contribua à son intérêt pour la psychologie et la philosophie, et particulièrement pour l'empirisme anglais. Ce fut lui qui lui conseilla d'assister au cours de Brentano à Viennes. Edmund Husserl étudia avec l'auteur de *Psychologie du point de vue empirique* des sujets très différents qui comprenaient de nombreuses lectures philosophiques. L'influence de ce professeur se ressentit des années

plus tard dans les *Recherches logiques* (1900-1901), où la critique initiale du psychologisme finit par annoncer une nouvelle philosophie dont le fondement était le concept d'intentionnalité. Auparavant, Edmund Husserl avait publié une *Philosophie de l'arithmétique*, fruit de sa thèse d'habilitation sur le concept de nombre, mais ce furent les *Recherches logiques* qui lui ont permis de se retrouver au coeur des grands problèmes de la théorie de la connaissance.

Edmund Husserl emprunta à son maître le concept d'intentionnalité – Brentano l'ayant lui-même emprunté à la tradition scolastique – afin de débiter une carrière dans une époque particulièrement agitée pour le monde de l'enseignement. La critique du psychologisme, qu'il développa dans les *Prolégomènes à la logique pure*, ainsi que le développement postérieur de la phénoménologie dans les chapitres 5 et 6 des *Recherches logiques*, n'ont pu qu'étonner grand nombre de ses contemporains. À cette époque, où régnaient d'éminents psychologues et logiciens avec lesquels Edmund Husserl maintenait des relations, tel que Stumpf, Natorp, Frege, Meinong ou Mach, Freud commençait à développer la psychanalyse. Il fut lui aussi élève de Brentano. En France, la figure de Bergson commençait à être influente, et aux Etats Unis William James, lu par Edmund Husserl, parlait de la conscience comme d'un flux vivant, d'un courant avec un objectif central, encerclé par un anneau de sujets de fond (Moran, 2000; 73). Dans ce contexte où s'épanouissaient disciplines théoriques et scientifiques, Edmund Husserl, qui prenait déjà de l'avance sur son maître, commençait à établir le fondement de ce qui allait être une des philosophies les plus importantes du XXe siècle.

Edmund Husserl s'était tourné vers Stumpf à l'Université de Halle en 1886 où il avait travaillé comme *Privatdozent*, donnant des cours de géométrie, de logique, de psychologie et d'éthique. Après que *Recherches logiques* soit publié et bien reçu par le public, on lui proposa un contrat de *Professor Extraordinarius* à l'Université de Göttingen. Au cours de cette nouvelle étape de sa vie, les fondements de la phénoménologie se développèrent au fil des ans. Edmund Husserl n'a rien publié la première décennie du XXe siècle, mais les cours qu'il donnait et qui sont aujourd'hui publiés en différents volumes dans *Husserliana*, son œuvre complète, reflètent un travail intellectuel infatigable. C'est particulièrement entre 1904 et 1911 que l'on peut découvrir dans ses cours universitaires le développement de sujets, aujourd'hui essentiels, de la phénoménologie. Ces années là Edmund Husserl travailla, avec moins d'intensité et à partir de la perspective phénoménologique qu'il avait mis en place, sur les problèmes relatifs à la perception, à la composition de l'espace, à la mémoire, à

l'imagination, à la conscience de l'image, à la durée de la conscience, au corps humain et à l'intersubjectivité. On peut affirmer que ses cours annonçaient ce qui à partir de *Idées I* allaient être les grands thèmes de la phénoménologie. Parmi ces thèmes, figurait également le fondement même de la phénoménologie comme science stricte et rigoureuse.

Le fait qu'Edmund Husserl ne publia rien pendant dix ans illustre sa pensée : il faut parler avec soi-même, bien plus qu'avec ses élèves. Il élaborait jusqu'à son dernier souffle des introductions continues à la phénoménologie. Ce travail montrait qu'avant même de rendre cette nouvelle philosophie compréhensible pour les sphères académique et scientifique, il souhaitait lui, la maîtriser entièrement (San Martín, 2008; 19). Malgré qu'il ne publia rien après les *Recherches logiques*, Edmund Husserl recevait chaque fois plus d'attention de la part de jeunes chercheurs. L'idée d'aller à l'essence même des choses avait vu le jour à une époque où l'on cherchait une nouvelle façon de s'interroger sur la réalité. Dans ce contexte d'intérêt croissant pour la phénoménologie – qui allait bien au delà de l'enceinte de l'Université de Göttingen²¹⁶ – émergea l'idée de créer une revue annuelle qui servirait à recenser tout les travaux récents sur la phénoménologie. Grâce à cette même idée, fut fondé en 1913 le *Jahrbuch für philosophie und phänomenologische Forschung*, dont la première édition consistait en la présentation de deux travaux : *Le formalisme en éthique*, de Max Scheler, et le premier livre des *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure* d'Edmund Husserl.²¹⁷

Ce texte suscita une grande controverse et pour beaucoup des disciples d'Edmund Husserl, il s'agissait d'un tournant majeur en comparaison avec *Recherches logiques*. Pour ceux qui voyaient l'oeuvre d'Edmund Husserl comme du réalisme phénoménologique, la publication des *Idées* supposait un retour de la philosophie vers un idéalisme transcendantal. Malgré les critiques et les réactions suscitées, il est difficile de nier la profonde originalité de l'oeuvre. Elle présentait tout un programme philosophique mais garantissait en même temps une suite. Edmund Husserl pensait grandement à publier d'autres oeuvres dans lesquelles il exposerait des *recherches phénoménologiques pour la constitution* et où l'on considèrerait, selon son projet initial,

²¹⁶ Au cours des années durant lesquelles Edmund Husserl enseignait à Göttingen, apparut un cercle d'études phénoménologiques à Munich. Alexander Pfänder, Adolf Reinach et Max Scheler faisaient, entre autres, partie de ce cercle. Edmund Husserl finit par se rendre à Munich pour soutenir cette initiative.

²¹⁷ Le *Jahrbuch* fut édité jusqu'en 1930. On y publiait, parmi d'autres travaux, *Etre et temps* (1927), de Heidegger, et *Logique formelle et logique transcendantale* (1929), d'Edmund Husserl.

l'idée de la phénoménologie. Toutefois, alors qu'il venait de terminer son deuxième livre *Idées*²¹⁸, presque entièrement rédigé en 1912, il finit par renoncer à ces publications. Par conséquent, les étudiants ne disposant que du premier des trois ouvrages, ceux qui parmi eux avaient initialement adhéré au programme de la phénoménologie, finirent par s'en détacher.

L'année qui suivit la publication des *Idées I*, la guerre éclata et eut pour conséquence la dissolution de la jeune école de phénoménologie. Les fils d'Edmund Husserl furent envoyés à l'armée et sa fille travailla comme volontaire dans un hôpital de campagne. Son fils cadet, Wolfgang, perdit la vie dans la bataille de Verdun en 1916, il avait 20 ans. Un an plus tard ce fut le tour d'Adolf Reinach, un étudiant considéré par la plupart comme le jeune phénoménologue le plus prometteur. Il avait quitté Munich pour rejoindre Göttingen. Edmund Husserl apprit la mort de Reinach après s'être rendu à Freiburg où il passa le reste de sa vie. Après une période profondément bouleversée par les dégâts de la guerre, Edmund Husserl reprit ses recherches mais en suivant un tout nouvel axe. À partir des années 20 il commença à travailler la phénoménologie génétique²¹⁹. Cette nouvelle direction donnée à la recherche, contraire à la phénoménologie statique élaborée dans *Idées I*, avait pour objectif de comprendre la subjectivité transcendantale dans son ensemble en proposant une étude de l'origine du monde et du sens de son horizon. Les cours de logique transcendantale datent de cette période là, ils sont principalement connus aujourd'hui grâce au livre *De la synthèse passive*.

Malgré les possibles comparaisons avec la philosophie de Descartes, la phénoménologie, à ce stade, aura pris, sans aucun doute, un chemin différent du cartésien. Plutôt que d'abandonner le champ de l'expérience, qui débutait avec le *Cogito*, en quête d'une justification théologique qui permettrait la reconstruction du monde, Edmund Husserl choisit d'approfondir l'expérience afin d'expliquer, à partir de ses mêmes opérations et rapports, le processus de composition de l'unité et le sens du monde. En partant du même point archimédique que Descartes, Edmund Husserl restera convaincu qu'il faille étudier de manière séparée la transcendance de Dieu et les

²¹⁸ Edmund Husserl continua de travailler sur le deuxième livre *Idées* jusqu'en 1928, lorsqu'il l'abandonna définitivement. Aujourd'hui il est publié dans le 4ème volume de *Husserliana*. Le troisième livre *Idées*, quant à lui, se trouve dans le volume 5. Son contenu ne correspond toutefois pas au plan initial du philosophe.

²¹⁹ Beaucoup de chercheurs datent la naissance de la perspective génétique aux environs de 1917-1918, lorsque Edmund Husserl rédigea les manuscrits de Bernau. Le texte de référence, dans lequel le philosophe fait explicitement allusion à la différence entre la méthode statique et la méthode génétique, date de 1921 (Hua 11/336-345).

sciences eidétiques – mathématiques, géométrie, etc. L'obsession principale de ses cours est d'appréhender l'activité synthétique de la vie subjective, celle qui permet de construire un monde à partir du contact physique.

Ce chemin, emprunté par Husserl, le conduira à tester de nouveaux modèles d'introduction à la phénoménologie, différents de l'exemple cartésien qui repose sur le doute qui existe sur l'existence du monde. Ces tests se concrétisèrent grâce à ce qu'Edmund Husserl appelait la voie de la psychologie, qu'il ne faut en aucun cas confondre avec du réductionnisme psychologique. Afin de déceler les structures de l'activité intentionnelle, l'expérience du monde sera le fil conducteur de ce nouveau chemin, tel en était l'objectif. Au lieu d'envisager un retour vers la conscience, cette deuxième voie se caractérisera par l'explication du sens du monde et l'horizon du monde de la vie. Pour cela, et bien au delà du *Cogito* cartésien, Edmund Husserl étudiera le mode dans lequel il faut appréhender l'expérience passée d'un individu. Ainsi, se développera le champ de la légitimité de l'expérience subjective de par l'approfondissement dans la trame de la vie intentionnelle. Dans les années 20, Edmund Husserl continua ses recherches sur des thèmes clés comme la perception, la mémoire ou l'imagination, mais en accordant plus d'attention à la manière dont ces activités interagissent entre elles dans la vie de chacun.

Cette même décennie connut une grande répercussion internationale. De plus en plus d'étudiants de tout horizon se rendaient à Freiburg. Edmund Husserl, pour sa part, voyagea à de nombreuses occasions pour donner des conférences. En 1922 il se rendit à Londres, où il tint quatre conférences sur la *Méthode phénoménologique et philosophie phénoménologique*. En 1928 il alla à Amsterdam et l'année d'après à Paris, où on l'écouta donner des conférences d'*Introduction à la phénoménologie transcendantale* desquelles émanèrent ensuite les *Méditations cartésiennes*. Edmund Husserl prit sa retraite en 1928 et en 1929 il publia *Logique formelle et logique transcendantale*. La même année, son assistant Eugen Fink, crut judicieux de revoir les conférences de Paris en vue d'une publication. Tout d'abord Edmund Husserl reçut l'idée avec enthousiasme. Naquit ainsi l'espoir d'écrire une grande œuvre systématique qui servirait d'introduction définitive à la phénoménologie. Quelques temps plus tard, et après plusieurs révisions du texte, Edmund Husserl finit par renoncer à la publication.

Les *Méditations cartésiennes* parurent en français en 1931, elles furent traduites par G. Pfeiffer et E. Levinas. Edmund Husserl ne trouva pas pertinent ce travail pour un

public allemand, c'est pour cela qu'il en refusa la publication²²⁰. Il est intéressant de souligner le travail d'équipe accompli par Edmund Husserl et Eugen Fink à cette époque. On disait qu'Edmund Husserl avait avoué avoir un héritier et qu'il s'agissait, dans un premier temps, de Martin Heidegger. Ce fut finalement à Eugen Fink, avec qui Edmund Husserl parvint à établir un dialogue très productif, que revint ce titre. Il est important d'expliquer comment, de ce travail, est apparue la *Sixième Méditation cartésienne*, aujourd'hui pièce maîtresse de l'étude de la phénoménologie bien que sa publication ne succéda pas immédiatement sa rédaction. Ce fut également grâce aux efforts de transcription et au recensement des manuscrits d'Edmund Husserl que se concrétisa ce travail commun. En plus d'Eugen Fink, il ne faut pas oublier de mentionner l'autrichien Ludwig Landgrebe, responsable de l'édition d'*Expérience et jugement*, publié peu de temps après la mort d'Edmund Husserl. Ce dernier souhaitait écrire la suite de *Logique formelle et logique transcendantale*, publiée en 1929, mais ne parvint pas à lui donner la même impulsion qui permit la rédaction du premier volume. Il finit donc par remettre le travail d'édition des manuscrits de logique à Landgrebe. Le texte, publié après sa mort, s'intitulait *Recherches en vue d'une généalogie de la logique*.

Les années 30 furent une période difficile. En 1933, Edmund Husserl avait déjà cessé d'exercer et venait de faire 74 ans en avril. Cette même année, à cause de l'arrivée au pouvoir du parti national-socialiste, la situation politique se dégrada de manière irrémédiable. Edmund Husserl, qui se remit difficilement des traumatismes causés par la guerre, au cours de laquelle il perdit son fils cadet, se vit contraint d'approfondir sa réflexion sur les raisons qui justifiaient le retour de la haine et de la terreur. Les nazis, après être arrivés au pouvoir, commencèrent à dicter des lois qui interdisaient l'accès des juifs aux services de l'Etat. Edmund Husserl était d'ascendance juive bien qu'il fut baptisé à l'église chrétienne luthérienne en 1886, suivant le conseil de son ami Thomas Masaryk. Il n'était pas particulièrement croyant, dans la plupart des manuscrits qu'il écrivit, il ne mentionna que très peu Dieu et la religion. Lors de l'élaboration de la réduction phénoménologique, dans *Idées I*, il recommanda de mettre entre parenthèses la transcendance de Dieu afin de pouvoir accéder à la zone du cerveau où se trouve la

²²⁰ Edmund Husserl trouva en revanche pertinente la traduction de l'oeuvre dans d'autres langues. En 1932 il envoya une copie à Dorion Cairns afin que le texte soit traduit en anglais, et en 1934, au cours d'une visite de Ortega et de Gasset à Freiburg, il reçut une autre copie d'Edmund Husserl. Ortega remit plus tard le texte à José Gaos afin qu'il le traduise. Bien que ce dernier parvint à traduire l'intégralité des *Méditations cartésiennes*, la traduction de la cinquième méditation se perdit en plein milieu du chaos qui régnait en Espagne durant la guerre civile. Cf. Gaos, 2004 ; 36-39

conscience pure, entravant ainsi le saut métaphysique de Descartes. Par ailleurs, Edmund Husserl se sentait profondément allemand. Ses trois enfants avaient fait la guerre, et au cours de celle-ci, il tint des discours devant d'anciens combattants. De fait, les nouvelles lois lui interdisant de poursuivre son travail, auquel il avait consacré toute sa vie, ne purent que lui provoquer un profond bouleversement. L'interdiction d'accès à la bibliothèque et autres annexes de l'Université de Freiburg, ne fut que la première étape de son retour à l'anonymat.

En 1935, Edmund Husserl perdit son statut de fonctionnaire de l'Etat allemand et se vit également retirer sa pension de retraite. De plus, n'ayant plus la nationalité allemande, il ne put assister, avec la délégation du pays, aux conférences de Belgrade (1936) et de Paris (1937). Il put en revanche intervenir à Vienne et à Prague aux mois de mai et novembre 1935. Les interventions d'Edmund Husserl ne purent, d'aucune manière que ce soit, éviter la situation que traversait l'Allemagne. Des figures importantes, telles que Jan Patočka et Alfred Schütz, assistèrent à ces conférences, desquelles émanèrent plus tard *La crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*. À partir de ce moment là et au sein d'un cercle qui commençait à voir le jour à Prague, le futur de l'héritage philosophique d'Edmund Husserl fut la préoccupation première (Vongehr, 2007; 75). Edmund Husserl avait manifesté son inquiétude à plusieurs occasions, et Prague se présentait comme la possibilité de legs la plus plausible si la situation en Allemagne venait à empirer. Cependant, aux vues des événements qui eurent lieu après la signature des accords de Munich, cette option fut définitivement écartée²²¹. Les conférences avaient, pour Edmund Husserl, servi d'excuse pour élaborer une œuvre en cinq chapitres. Les deux premiers furent publiés dans la revue *Philosophia* de Belgrade, en 1936. Edmund Husserl passa le reste de son temps à travailler sur le troisième chapitre, qu'il ne parvint pas à publier. En 1954 on publia l'édition aujourd'hui connue sous *La crise des sciences*. Les brouillons des deux derniers chapitres, ainsi que d'autres manuscrits de la même époque, furent publiés en 1993 dans le XXIXe volume de *Husserliana*.

Edmund Husserl nous quitta en 1938, la même année où eut lieu l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne. Aucune figure marquante de l'Université de Freiburg n'assista à ses funérailles. Edmund Husserl laissa un héritage philosophique colossal. Pour ce dernier, qui consacra toute sa vie à la recherche, le sauvetage de l'ensemble de

²²¹ Pour ce qui concerne les plans du transfert de l'héritage d'Edmund Husserl à Prague, voir Patočka, 2002 ; 12-21

ses manuscrits fut le plus grand hommage que l'on ait pu lui rendre. La situation était urgente étant donné la vitesse à laquelle se propageait la folie nazi. Les solutions étaient pourtant loin d'être évidentes. Eugen Fink en arriva même à craindre que l'oeuvre chère à Edmund Husserl puisse disparaître²²². En plus de la menace nazi, Eugen Fink savait que l'énorme quantité de manuscrits en sténographie *Gabelsberg* d'Edmund Husserl exigeait un long travail de transcription, ce qui, même dans les meilleures conditions, allait demander beaucoup d'effort. C'est pour ces raisons là qu'après la mort du philosophe, les chances de voir son oeuvre sauvée étaient minimes. Personne en 1938 ne savait exactement ce qui allait se passer, et prendre une décision n'était donc pas une mince affaire. Prague avait déjà été écartée de la liste des solutions, l'idée de laisser les manuscrits en Allemagne, quant à elle, semblait être du suicide. Ce qu'Eugen Fink ne savait pas, tout comme son confrère Landgrebe et Malvina Husserl, c'est qu'à des centaines de kilomètres se trouvait un jeune franciscain s'entretenant avec les autorités de Louvain sur l'éventuelle possibilité de transférer le *Nachlass* d'Edmund Husserl pour sa future publication.

Leo Van Breda, fraîchement diplômé en philosophie, se rendit à Freiburg le 15 août 1938. La politique nazi ne facilita pas sa rencontre avec la veuve d'Edmund Husserl²²³. Il avait, avant son arrivée, informé Malvine de sa visite via une lettre, dans laquelle, toutefois, il ne mentionna d'aucune manière explicite que ce soit sa proposition. Leo Van Breda savait que l'avenir des manuscrits n'était pas le seul à courir un grave danger, Madame Husserl, d'ascendance juive et vivant seule dans une maison de la Schöneckstrasse, était aussi menacée. Ce ne fut que deux semaines après son arrivée qu'il put s'entretenir pour la première fois avec Malvine Husserl-Steinschneider et Eugen Fink dans la maison d'Edmund Husserl.

«C'est au cours de cette première entrevue du 29 août 1939, que j'ai pu me rendre compte pour la première fois de l'étonnante masse de documents philosophiques que Husserl avait laissée à la postérité au moment de sa mort. M. Eugen Fink, le fidèle et sagace collaborateur des dernières années du maître, assistait également à cette entrevue et me fit comprendre dès ce moment l'importance capitale de cette oeuvre posthume. Profondément saisi, je parcourais des yeux l'impressionnante rangée de dossiers, qui contenaient *les 40.000 pages d'autographes sténographiés de la main du maître*, ainsi que *les quelques 10.000 pages de*

²²² Eugen Fink exprima ce sentiment dans un texte en hommage à Edmund Husserl qu'il écrivit l'année où ce dernier nous quitta. Cf. Fink, 1994 ; 76

²²³ «Le vide que le régime nazi avait réussi à créer autour de toute personne dite non-aryenne était si absolu, qu'il me fallut toute une série de démarches et l'aide dévouée de plusieurs de mes confrères franciscains frigeurgeois pour faire cette constatation si simple en soi» (Van Breda, 1959 ; 5)

transcriptions d'autographes, écrits ou dactylographiés par les assistants successifs du maître, Edith Stein, Ludwig Landgrebe et Eugen Fink» (Van Breda, 1959 ; 6)

Aux vues du matériel colossal découvert lors de leur rencontre – aux manuscrits s'ajoutait la bibliothèque personnelle d'Edmund Husserl, dont les marges des livres étaient fleuries d'annotations –, Leo Van Breda dut revoir son idée initiale. Il sut directement que le travail d'édition d'une telle œuvre allait prendre beaucoup de temps et demander l'aide d'experts. Son idée était de placer l'intégralité de l'œuvre dans un endroit à la fois sûr et où les recherches consacrées à la phénoménologie d'Edmund Husserl pouvaient se poursuivre. Leo Van Breda savait parfaitement que sa mission ne consistait pas seulement à sauver des manuscrits. Il devait également créer une institution dans laquelle il pourrait, pendant plusieurs années, compter sur l'aide de Landgrebe et Eugen Fink pour interpréter les manuscrits. À cette époque, seuls eux deux en étaient capables²²⁴. Les responsables de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain étaient d'accord avec l'idée initiale de Leo Van Breda, mais ce qu'il envisagea ensuite dépassait les limites du possible et fut donc reçu avec moins d'enthousiasme. Il fallait par ailleurs prendre en compte le problème que pouvait poser le transport de l'héritage philosophique – soit 100 kilos de manuscrits – dans le cas où l'on effectuerait son transfert vers Louvain.²²⁵

Landgrebe arriva à Freiburg quelques jours plus tard. Les intéressés alors à nouveau réunis, Leo Van Breda reçut l'autorisation d'envoyer à Louvain les résultats de sa recherche de même qu'il obtint l'aide de Malvine et des assistants d'Edmund Husserl dans le transfert des manuscrits. Le jeune franciscain savait que le contenu du rapport qu'il envoya à son université allait bien au delà des attentes de ses maîtres et qu'il fallait être prudent lorsque lui parviendrait une réponse. La requête de Leo Van Breda était

²²⁴ «Que leur collaboration fût strictement indispensable, cela était évident pour toute personne qui avait regardé de près les documents en question. Aucune élaboration de l'immense masse des documents sténographiques ne serait possible, si l'on ne possédait pas la clé de la sténographie du maître. En règle générale, celui-ci suivait d'assez près la méthode dite *Gabelsberg*, avec laquelle bien des gens de formation allemande et autrichienne étaient plus ou moins familiarisés. Mais, au cours de cinquante ans qu'il l'avait utilisée, Husserl d'était forgé toute une série d'abréviations de sa propre invention. En outre, avant d'en arriver au déchiffrement même des autographes et à leur élaboration scientifique, il serait nécessaire de disposer d'une bonne connaissance de la pensée du maître, certes, mais encore de comprendre à fond la manière dont ces autographes étaient classés, le système de renvois dont Husserl faisait usage, et tant d'autres détails que seule une longue familiarité avec des documents de ce genre peut conférer au chercheur qui doit s'y retrouver. Or en 1938, seuls MM. Landgrebe et Fink disposaient pleinement de ce savoir et semblaient être à même d'initier d'autres chercheurs à ce travail» (Van Breda, 1959 ; 11)

²²⁵ «Il fallait sans doute s'attendre, de la part des nazis, à des tracasseries sans nombre, lors du transport éventuel de toute cette masse de documents de Fribourg à leur nouveau lieu de résidence, au-delà des frontières allemandes» (Van Breda, 1959 ; 10)

d'obtenir la création d'un lieu consacré aux documents, dans lequel Eugen Fink et Landgrebe, ou au moins un des deux, pourraient séjourner pendant deux ou trois ans afin de superviser la transcription et l'édition des manuscrits. Il envoya la lettre le 8 septembre, et le 12 du même mois il reçut la réponse : considérant le contexte de crise que traversait l'Europe, l'Institut de Louvain ne pouvait garantir la prise en charge des frais d'une telle opération. Il n'était pas envisageable de financer ne serait-ce qu'un seul des collaborateurs. Cependant ils réitérèrent le souhait de collaborer, dans la mesure du possible, en vue d'éditer certains volumes. Dans d'autres circonstances une telle réponse aurait pu être vécue comme un coup dur, mais la situation était telle qu'ils n'avaient pas le temps de se lamenter sur leur sort. Leo Van Breda apprit par Malvine que les allemands avaient commencé à attaquer la Tchécoslovaquie. On s'attendait à ce que la France entre en guerre en guise de réponse, à la suite de quoi la ville de Freiburg serait devenue une zone sensible. Il fallait garder à l'esprit le sauvetage des manuscrits.

La mobilisation militaire était telle qu'il n'était plus sûr pour les manuscrits de passer normalement la frontière. Leo Van Breda eut alors l'initiative de demander l'aide de la diplomatie belge établie en Allemagne. Le jeune franciscain, sans expérience aucune dans le domaine, se raccrocha à l'idée lointaine que des lois relatives aux consulats internationaux existaient en cas de guerre. Les ambassades étant des lieux protégés, du moins en théorie, le transfert pouvait être réalisé sans contrôle ni inspection. Leo Van Breda se rendit à Frankfort pour faire part de ses intentions, il y apprit que les seuls services diplomatiques bénéficiaires du type d'immunité qu'il recherchait se trouvaient à Berlin. Cette nouvelle présentait de grandes difficultés aux vues de la distance qui les séparait de Berlin et du danger qu'impliquaient des déplacements à l'intérieur du territoire allemand. Le séjour berlinois pouvait durer plusieurs jours, il était donc important de placer les manuscrits dans un endroit sûr avant le départ. Malheureusement les institutions religieuses avaient déjà reçu la mise en garde d'éventuelles inspections des nazis, qui recherchaient des juifs et des objets douteux. Dans de telles circonstances, convaincre ses amis religieux de garder une œuvre philosophique dont l'auteur était d'ascendance juive, n'était pas une mince affaire.

Après de nombreuses recherches non fructueuses, Leo Van Breda rencontra une religieuse du couvent de Lioba qui avait assisté aux cours d'Edmund Husserl et dont ce dernier était pour elle un ami de la famille. Soeur Adelgundis Jägerschmidt accepta de garder les manuscrits et proposa de traverser la frontière en direction de la Suisse en profitant du fait que les sœurs s'y rendaient régulièrement. Le plan était très risqué bien

que le couvent qui allait être chargé de protéger les manuscrits était situé à Costanza, très près de la frontière. Pour transférer les manuscrits en Belgique il fallait effectuer un détour par Berlin, tel était le plan. Il s'agissait d'un voyage d'environ 1000 kilomètres vers la capitale du 3^e Reich. Leo Van Breda voyagea la nuit du 22 septembre. Le 23, il déposa les documents dans le couvent du franciscain Pankow, le 24, après avoir négocié avec l'ambassade, les manuscrits d'Edmund Husserl se retrouvèrent sous la garde gouvernementale belge. L'étape suivante consistait à retourner en Belgique et à demander une fois là bas le transfert de l'oeuvre. Leo Van Breda quitta Berlin et prit la direction de Freiburg pour y faire part du succès de l'opération. Quelques jours plus tard, à Louvain, il put constater que le conflit imminent était en train de changer le paysage allemand. Loin de retrouver un monde qui lui était familier, il découvrit une Allemagne mobilisée pour la guerre. Il attendit plusieurs jours avant de communiquer la bonne nouvelle à ses maîtres. Tout était prêt, il ne manquait plus que l'autorisation de Bruxelles pour permettre l'envoi, depuis la ville de Berlin, des documents philosophiques juifs. Il n'y avait pas de temps à perdre. Leo Van Breda, une fois de plus, agit avec rapidité en rédigeant des rapports pertinents et en s'entretenant avec les responsables à Bruxelles pour accélérer du mieux que possible le processus.

Le père Van Breda, alors que le transfert était en cours de réalisation, commença à tisser un réseau de contacts afin de permettre l'instauration d'un centre d'étude dédié à l'oeuvre d'Edmund Husserl. De son côté, le directeur de l'Institut de Philosophie de Louvain, Monsieur Noël, mena ses propres recherches. Il demanda conseil et assistance à différentes institutions. Après avoir effectué enquêtes et consultations auprès de celles-ci, la *Fondation Francqui* décida d'allouer aux archives, pour une durée de deux ans, 75 000 francs suisses par an pour couvrir les dépenses liées au voyage et aux besoins des deux chercheurs spécialisés, Ludwig Landgrebe et Eugen Fink. Cette décision fut approuvée le 27 octobre. Leo Van Breda n'avait toujours pas reçu l'ensemble des manuscrits en provenance de Berlin, mais grâce à quelques transcriptions qu'il transportait dans sa valise depuis Freiburg, il put déclarer ouvertes les Archives Husserl de Louvain. Six mois s'étaient écoulés depuis la mort du philosophe.

Les manuscrits sténographiés arrivèrent en provenance de Berlin fin novembre 1938. L'année d'après, les services de messagerie diplomatique de Belgique durent à nouveau intervenir afin de récupérer le reste des documents que Landgrebe avait confié au Cercle philosophique de Prague. Le 15 mars, Hitler annexa la Tchécoslovaquie qui dut à son tour appliquer les mêmes lois anti juives que celles dictées en Allemagne et en

Autriche. Ce fut le 12 juin 1939 que l'on récupéra l'ensemble des manuscrits d'Edmund Husserl. Quelques mois plus tard éclata la Seconde Guerre mondiale. Eugen Fink et Ludwig Landgrebe, à qui Leo Van Breda rendit visite à Freiburg et à Prague, acceptèrent le transfert avec ses nouvelles conditions. Ils déménagèrent avec leur famille, non sans mal dans le cas de Landgrebe. Leo Van Breda parvint également à ce que Malvine aille vivre en Belgique afin qu'elle puisse faire une demande de visa pour les Etats Unis. Malvine n'entra sur le sol belge que le 20 juin 1939. Au même moment, la pièce ultime de la collection Husserl nécessaire au travail des Archives : la bibliothèque personnelle du philosophe et son mobilier, arriva à Louvain. Le mobilier comprenait le bureau sur lequel Edmund Husserl avait travaillé pendant des années à Freiburg. Malvine Husserl avait en tête depuis le début le projet de rejoindre ses enfants aux Etats Unis. Cependant, elle n'obtint pas le visa et se vit contrainte de passer clandestinement la guerre dans un couvent. Edith Stein, assistante de Husserl en 1916 et 1917, eut encore moins de chance. Leo Van Breda la rencontra en 1942 mais ne put éviter son arrestation aux Pays Bas et son transfert au camp de concentration d'Auschwitz dans lequel elle mourut au cours de la même année.

Landgrebe et Fink commencèrent à travailler en 1939. Cette année là, les Archives accueillirent leur premier visiteur prêt à étudier les manuscrits d'Edmund Husserl : Merleau-Ponty. L'année suivante, le 10 mai, ce début bienheureux se heurta violemment à l'attaque allemande en Belgique. Fink et Landgrebe furent conduits en France. Leo Van Breda dut quitter Louvain et se préparer à entrer dans l'armée. Le financement des Archives fut suspendu, ce qui entraîna sa fermeture administrative. Toute la menace qui un jour pesa sur Freiburg, pesait désormais sur Louvain.

«Ainsi, à la fin de 1940, toute l'entreprise si péniblement mise sur pied en 1938-39, semblait vouée sinon à la dissolution, du moins à l'interruption de tout travail effectif. A côté des difficultés et privations que toute guerre impose aux institutions scientifiques pour la recherche désintéressée, la présence et la surveillance nazies risquaient d'entraîner la destruction totale des Archives» (Van Breda, 1959 ; 41)

Aujourd'hui, on sait que les Archives Husserl de Louvain ont connu une fin heureuse. Le travail reprit avant même la fin de la guerre. Après Merleau-Ponty, déjà mentionné, ce fut au tour du philosophe vietnamien Tran-Duc-Thao, arrivé de l'*École Normale Supérieure* de Paris, de visiter les Archives en 1944. Paul Ricoeur, de Strasbourg, s'y rendit en 1947, et Jacques Derrida en 1954. Très tôt l'influence d'Edmund Husserl marqua la France – Sartre et Levinas furent deux des responsables de

l'introduction de la phénoménologie dans le pays –, et grâce à la fondation des Archives de Louvain, les liens entre la phénoménologie et la pensée française ne cessèrent de se resserrer. Le choix de la première publication de la collection *Husserliana* ne fut pas anodin : *Conférences de Paris*, de 1929, précéda *Méditations Cartésiennes*, qui, jusqu'à sa date de parution, ne présentait pas d'édition en allemand. La parution eut lieu en 1950, de même que celle de la traduction française de *Idées I*, faite clandestinement par Paul Ricoeur dans les marges de la version allemande, durant sa détention dans le camp de concentration de Gross-Born, en Pologne (Dosse, 2001; 80).

En 1950 toujours, grâce à la décision commune de Leo Van Breda, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe, Walter Biemel et Gerhart Husserl, les Archives Husserl de Freiburg ont pu voir le jour. On y trouve les copies des manuscrits. Malvine Husserl nous quitta cette même année. L'héritage de son mari était sauvé, elle put reposer en paix. À partir de 1950 on continuait à éditer et à publier les ouvrages d'Edmund Husserl, mais pas seulement : de nouveaux centres d'études virent le jour et des publications consacrées à sa philosophie furent rédigées. Aujourd'hui il existe les Archives Husserl de Cologne, de Paris, de Pittsburgh et de New York. Les éditions *Husserliana* comptent un 42ème volume et 5 autres sont en cours de réalisation dont la date de publication reste à déterminer, ce qui signifie qu'Edmund Husserl continua de publier presque 80 ans après sa mort. À la collection principale qui comprend l'intégralité de ses œuvres, s'ajoutent deux autres séries de textes : *Husserliana Dokumente* et *Husserliana Materialen*, où figurent d'autres manuscrits du philosophe en plus de lettres et de conversations. Il y a au total aujourd'hui plus de 50 livres en relation directe avec le travail d'Edmund Husserl.

L'édition progressive de l'oeuvre inédite d'Edmund Husserl, la prolifération des Archives, de même que les différentes traductions et études consacrées à son œuvre, ont permis au fil du temps un renouvellement des études de la phénoménologie. Depuis la publication mentionnée précédemment des *Méditations cartésiennes* et des *Conférences de Paris* dans le premier volume de *Husserliana*, l'édition de la totalité des œuvres rendit accessible à la sphère académique certaines étapes marquantes. Étapes qui ont non seulement bouleversé la figure historique d'Edmund Husserl, mais qui ont également permis un contexte international de recherche qui va aujourd'hui bien au delà

de ce qu'Edmund Husserl et ses plus proches collaborateurs auraient pu imaginer. En plus de la réédition des œuvres publiées de son vivant, le sauvetage de son travail permit la mise en relief de l'édition du second livre *Idées*, des cours de *Philosophie première* et de *Psychologie phénoménologique* datant de 1923-1924 et de 1924-1925, ainsi que de *De la synthèse passive*, qui reprend les cours de 1920 à 1926. Il faut également souligner les trois tomes *Sur l'intersubjectivité*, édités par I. Kern en 1973, et les manuscrits de *Phantasia, conscience d'image, souvenir* publiés par E. Marbach en 1980. De nos jours, se détachent déjà les *Manuscrits de Bernau*, édités par Dieter Lohmar et Rudolf Bernet en 2001, les manuscrits *De la réduction phénoménologique* édités par Sebastian Luft (2002) ou encore les *Leçons d'introduction à l'éthique de 1920-1924*, publiées en 2004.

L'idée d'un *nouvel Husserl*²²⁶ mûrit grâce au travail de restauration des recherches sur la phénoménologie. Cette nouvelle image vint contrecarrer l'ancienne, qui réduisait le philosophe à quatre œuvres sur sa philosophie, présentée comme un idéalisme et/ou un solipsisme transcendantal. Cette restauration – qui a aujourd'hui 65 ans si l'on compte à partir de l'édition de 1950 des *Cartesianische Meditationen* – permit une nouvelle lecture très différente de l'œuvre d'Edmund Husserl. Si pendant plusieurs années la Philosophie Husserl apparaissait, dans les programmes universitaires et de nombreux manuels d'histoire, comme un sous-chapitre de la philosophie d'Heidegger, aujourd'hui son œuvre a obtenu un statut tel qu'elle a converti la phénoménologie en une des traditions de pensées les plus vives de l'actualité. De nos jours on connaît mieux le Edmund Husserl d'il y a 50 ou 100 ans, ce qui laisse à penser que ce philosophe, ou plutôt sa phénoménologie, est plus une philosophie du 21^{ème} siècle que du 20^{ème}. L'histoire, si l'on devait la raconter, depuis les premières publications des Archives de Louvain jusqu'à aujourd'hui, s'étalerait sur plusieurs pages. Outre les auteurs français déjà énoncés – Sartre, Levinas, Merleau-Ponty, Ricoeur et Derrida – nombreux sont ceux qui, plus ou moins contemporains à Edmund Husserl, ont permis à la phénoménologie de devenir une tradition vive de la pensée. Parmi eux, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe et Leo Van Breda, déjà cités. On peut également faire référence à Adolf Reinach, à Edith Stein et à Roman Ingarden. Pour n'en nommer que quelques uns,

²²⁶ On doit ce titre, *Le nouvel Husserl (The New Husserl)*, à Don Welton, dont le livre qui porte ce titre est l'attestation du travail de récupération de la phénoménologie qui a duré de longues années. Ce nouvel Husserl, comme le dira Javier San Martín, n'est en réalité rien d'autre que le même Edmund Husserl qui vécut et travailla il y a un siècle, et dont l'image fut déformée à cause de mauvaises interprétations de l'époque. Pour corriger cela, Javier San Martín préféra employer les termes de la *nouvelle image de Husserl (La nueva imagen de Husserl)*. Cf. San Martín, 2015 ; 23-45.

Dorion Cairns, Alfred Schütz et Jan Patočka, proches d'Edmund Husserl, faisaient partie de ceux qui travaillèrent sur la phénoménologie. Dans les Archives de Louvain, le premier à présenter une thèse sur Edmund Husserl pour son doctorat fut Leo Van Breda lui-même, en 1941. Malvine Husserl, lors d'une des rares sorties qu'elle put réaliser en temps de guerre, assista à la soutenance de thèse (Bernet, 2015; 122).

Par ailleurs, dans le contexte de travail de Louvain, il est important de souligner la thèse que présenta postérieurement Gerd Brand, supervisée par Leo Van Breda et qui vit le jour en 1955 sous le titre de *Welt, Ich und Zeit*²²⁷. Dix ans plus tard, en 1966, on publia un autre texte très important : *Lebendige Gegenwart*²²⁸, de Klaus Held, fruit d'une thèse dirigée par Ludwig Landgrebe. Ces deux travaux sont fondamentaux puisqu'ils ont été réalisés à partir des recherches sur les manuscrits inédits d'Edmund Husserl. On retrouve relativement tôt dans ces textes le besoin de revoir les interprétations du philosophe, converties en normes et qui correspondaient à une image déformée de son œuvre. Ces travaux étaient particulièrement importants car ils traitaient de la temporalité d'Edmund Husserl, thème qui, jusqu'à sa publication, n'était mentionné que dans les *Leçons* de 1905. Ce texte avait été publié par Heidegger en 1928 après un travail d'édition très confus. Ce travail pionnier mettait en évidence le besoin de prendre en compte les manuscrits de recherches, lesquels Edmund Husserl considérait comme la partie la plus importante de son œuvre (Hua 15/LXVI)²²⁹. Ces manuscrits ont pu être récupérés et transcrits uniquement grâce à – comme nous l'avons dit – Malvine Husserl, Eugen Fink, Ludwig Landgrebe et Leo Van Breda. Nombreux sont ceux qui leur ont succédé, mais en établir la liste prendrait trop de temps. En effet, beaucoup d'éditeurs, de traducteurs et de chercheurs qui travaillèrent sur l'oeuvre d'Edmund Husserl font aujourd'hui partie de ce que Ricœur appelait *l'école de la phénoménologie*. Ceux ci ont permis à la phénoménologie de se convertir en une vive tradition de la pensée et d'être donc aujourd'hui bien plus qu'un fait historique. Au sein de cette tradition, que nous avons brièvement tenté de définir, le travail présenté ici ne prétend pas être plus que ce qu'il est, soit une modeste contribution. Et cela de deux manières : contribuer, d'une part a) au mouvement phénoménologique en langue espagnole, et d'autre part b) à la lecture

²²⁷ Le titre complet est : *Welt, Ich un Zeit. Nach unveröffentlichen Manuskripten.*

²²⁸ Le titre complet est : *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des Transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, Entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik.*

²²⁹ Aujourd'hui on considère qu'il existent trois grands paragraphes sur la problématique du temps : les analyses faites autour des *Leçons* de 1905, avec les ajouts qui datent de 1893 à 1917 et qui ont été publiés dans le 10ème volume de *Husserliana* ; les *Manuscrits de Bernau*, de 1917 et 1918, publiés dans le 33ème volume ; et enfin, les dits *Manuscrits C*, qui comprennent des textes qui datent de 1929 à 1934. Ces derniers ont été publiés dans le 8ème volume d'*Husserliana materialen*.

et à l'interprétation de l'oeuvre d'Edmund Husserl qui est en train de modeler ma génération.

Apéndice II. Resumen en francés / Résumé en français

Cette thèse a pour but d'exposer et de parcourir certains passages principaux de l'œuvre d'Edmund Husserl, en vue d'élaborer une *phénoménologie génétique de la réflexion*. Un autre objectif de ce travail est de participer à la discussion sur différents problèmes fondamentaux de la phénoménologie, comme la conscience interne du temps, la perception immanente ou le Moi. Le concept de réflexion apparaît dans l'œuvre d'Edmund Husserl de manière privilégiée dans le contexte du programme méthodologique de la phénoménologie. Dans les *Idées*, premièrement publié en 1913, Edmund Husserl commence ce programme en établissant le sens de la *ἐποχή* phénoménologique. Ce concept clé se définit comme étant la suspension de *l'attitude naturelle* qui correspond à notre façon habituelle d'être au monde. La phénoménologie suppose l'acceptation d'une nouvelle disposition (*Einstellung*) dans laquelle le monde se révèle être un *phénomène de sens*. Edmund Husserl va expliquer l'opération de réduction de la *ἐποχή* grâce à différentes images. Il parlera entre autre de *mettre entre parenthèses*, de *placer hors du champ d'action*, de *déconnecter*. Afin de comprendre ces expressions, il est important de rappeler que dans la phénoménologie, deux directions différentes du regard sont possibles. Edmund Husserl les appela *noétique* et *noématique*. La *noétique* s'applique à la vie intentionnelle et à ses actes, alors que la *noématique* est utilisée pour parler du monde et des objets qui le composent. Plus simplement, on peut illustrer ces concepts en se référant à la perception d'un objet externe, d'un arbre par exemple. Dans l'attitude phénoménologique, on peut soit envisager l'acte de *percevoir l'arbre* soit orienter son regard vers *l'arbre comme objet perçu*.

Si à présent on s'affaire à établir le point de départ, possible lors de la suspension de l'attitude naturelle, on peut voir que pour la *noématique*, la *ἐποχή* correspond à la *mise entre parenthèses* du monde et des objets qui le composent alors que pour la *noétique*, le changement consiste à placer hors du champ d'action les thèses selon lesquelles nous accomplissons nos actes. En aucun cas la *ἐποχή* suppose que le monde disparaisse ou que l'on cesse de tenir compte de nos actes. Le monde est, d'une part, seulement considéré dans la mesure où il apparaît dans certains actes comme porteur de sens. Nos actes, d'autre part, ne sont prises en compte que lorsqu'elles impliquent certaines opérations fondamentales de la conscience. La *ἐποχή* suggère, en ce sens, de

se détacher des jugements qui pèsent sur l'existence ou l'inexistence du monde. Dans l'attitude phénoménologique, les thèses habituelles relatives à la réalité sont exclues, ce qui permet de comprendre le monde comme un phénomène de réalité. Grâce à cette évolution, Edmund Husserl souhaite pouvoir accorder de l'attention aux opérations intentionnelles responsables de la perception du monde dans un sens particulier, celui dans lequel le monde apparaît. En d'autres termes, du point de vue de la phénoménologie, le monde est renvoyé aux opérations subjectives qui lui donnent une légitimité. Ce lien peut être exprimé comme étant *un apriori de corrélation* entre la vie subjective et le monde.

Edmund Husserl va, à plusieurs reprises, faire référence à l'activité de réduction de la phénoménologie, en insistant sur le fait qu'elle n'implique ni une disparition du monde ni un oubli de soi. Cette activité consiste plutôt à laisser de côté l'attention privilégiée de l'attitude naturelle, afin d'étudier les implications intentionnelles sous-jacentes à notre expérience au monde. Ce point de départ permet aux différentes activités de la vie subjective – la perception, le souvenir ou l'imagination, pour ne mentionner que les plus classiques – d'acquiescer une toute nouvelle signification : elles ne sont plus considérées comme les fonctions psychologiques d'un sujet empirique, mais comme des opérations fondamentales sans lesquelles le monde n'aurait de sens. Dans ce cadre général, la prise en compte des actes subjectifs veut qu'elles se désolidarisent des thèses qui les motivent. Nous utiliserons le terme de *désintérêt* à l'égard des intentions qui commandent les actes, ce qui donnera lieu précisément au type d'attention caractéristique de l'activité réflexive. Dans les *Idées I*, Edmund Husserl étudia la corrélation noético-noématique dans son expression la plus simple, soit la corrélation entre un *acte intentionnel* et un *objet intentionné*. Nous avons ainsi une première idée du sens de la réflexion phénoménologique.

Selon l'exemple précédemment utilisé, nous avons pris comme modèle d'acte intentionnel la perception d'un arbre. Comme nous l'avons vu, la *ἐποχή* permet de donner un sens particulier à cette expérience. Si habituellement la perception a pour terme l'arbre perçu, alors la réflexion va consister en un nouvel acte qui va à son tour impliquer un nouvel *objet*. La réflexion, selon la double direction du regard de la phénoménologie, à laquelle nous avons déjà fait allusion, va envisager *la perception de l'arbre*, ou bien *l'arbre comme objet perçu*. Dans les deux cas on tient compte de *l'apriori de la corrélation* grâce auquel toute perception est perception d'un objet et tout objet perçu se trouve au sein même d'un acte perceptif. Edmund Husserl comprit que

cette théorie s'appliquait à n'importe quel acte pour autant que celui-ci réponde à la loi fondamentale d'*intentionnalité*, selon laquelle la conscience est toujours *conscience de...* Par conséquent, la réflexion peut porter sur plusieurs actes, comme les perceptions, les souvenirs, l'imagination, etc. en ayant un regard noématique ou noétique de la corrélation intentionnelle. Edmund Husserl appréhende ainsi la réflexion comme un acte de second degré, qui prend pour *objet* les actes intentionnels de premier degré, présumés dans l'attitude naturelle. Un acte déterminé capable de mener à bien un acte de second degré qui se tourne sur elle-même, pourrait être, pour Edmund Husserl, une possibilité de principe. La réflexion en tant que telle, représente une pièce maîtresse de la méthode phénoménologique qui, une fois menée à bien, porte son regard sur différents éléments qui s'entrecroisent dans les actes intentionnels.

Comme nous l'avons dit, la réflexion s'applique à n'importe quel acte de conscience. Ceci implique que la réflexion ne s'attarde pas sur la particularité de certains actes déterminés mais bien sur la structure de la vie intentionnelle de manière générale. On dira, dans ce sens, qu'à l'importance du flux de conscience, appartient la possibilité qu'à n'importe quel moment, un regard réflexif puisse se tourner vers un de ces vécus. Cette loi suppose également que l'on puisse faire des réflexions sur des réflexions. De même, les actes réflexifs peuvent être l'objet d'autres regards réflexifs, et ainsi de suite *in infinitum*, comme le répétait souvent Edmund Husserl. Dans les *Idées I*, et à d'autres occasions, le philosophe établit cette loi essentielle de la vie intentionnelle. Par exemple, dans un manuscrit datant de 1926, il déclara : «*Je peux exercer la réflexion transcendantale in infinitum, et je me trouve alors in infinitum comme sujet d'une vie pure qui comporte divers degrés mais toujours transcendantale*» (Hua 34/4). Cette affirmation, qui considère que la réflexion est toujours possible pour une loi de principe déterminée, doit aujourd'hui être contrastée par une autre qui, elle, considère la réflexion comme un acte bien défini qui s'effectue dans l'attitude phénoménologique. D'un côté, la réflexion apparaît comme une possibilité idéale, et de l'autre, comme un acte mûri orientant son regard vers les éléments qui structurent un vécu intentionnel. Dans *Idées I*, nous n'avons aucune explication sur ce processus de maturation, autrement dit, sur le processus qui va d'une possibilité idéale, à l'accomplissement d'un acte concret capable d'apporter un savoir phénoménologique. Il n'y a, pour ainsi dire, aucun chapitre dédié à la *genèse de la réflexion* dans cet ouvrage.

À partir des années 20, Edmund Husserl commença à orienter sa recherche, qu'il intitula *phénoménologie génétique*. Dans *Idées I*, il ne considère pas uniquement la

réflexion comme acte mûri et constitué, mais également tous les actes, accompagnés de leurs objets. Pour reprendre l'exemple de l'arbre, dans ce même livre, on comprend qu'il est perçu comme une unité intentionnelle qui existe à travers ses expériences vécues. Ainsi, la *corrélacion entre acte et objet* a déjà réalisé un processus de maturation dont le résultat est l'unité de la corrélation et celle de ses termes. Edmund Husserl va, à partir des années 20, considérer les objets constitués comme fils conducteurs et ainsi se pencher sur leur genèse intentionnelle. Dans un champ plus large, le processus de constitution du monde sera au cœur de la recherche, de même que celui de l'individualisation du flux de conscience dans laquelle le monde apparaît avec son sens. Ce processus de constitution signifie également que les différents actes subjectifs présentent eux aussi une genèse que l'on se doit d'expliquer. Dans la *phénoménologie statique*, qui figure principalement dans le premier livre *Idées*, les objets intentionnels sont compris comme des objets constitués. Il ne faut cependant pas considérer cette constitution comme étant définitive, autrement dit, déterminée de manière absolue. Les objets intentionnels, selon l'expression employée par Edmund Husserl, se donnent par esquisses, par profils (*Abschattungen*).

Si nous prenons à présent en compte les actes intentionnels, nous comprendrons alors qu'ils ne peuvent s'expliquer de la même manière. *Un vécu ne se donne pas par esquisses*, dira Edmund Husserl (Hua 3/§42). Mais ne nous méprenons pas, cela ne signifie en aucun cas qu'est absente une phénoménologie génétique qui rend compte du processus de constitution d'un acte intentionnel, quel qu'il soit, comme par exemple en ce qui nous concerne, la réflexion ou encore la perception, l'évaluation, le jugement, etc. Plus généralement, Edmund Husserl va se rendre compte que la vie intentionnelle requiert un processus génétique qui doit être explicite. Une *génétique de la réflexion* ne peut, en ce sens, être élaborée que si l'on considère cette intention générale. C'est la raison pour laquelle dans le travail génétique il ne faut pas uniquement analyser la constitution de la réflexion phénoménologique mais aussi la constitution de n'importe quelle réflexion sur l'attitude naturelle. Ce qu'il faut savoir, c'est dans quelle mesure une réflexivité est impliquée dans la constitution du monde et dans l'autoconstitution de la subjectivité. Ce qui nous intéresse par conséquent, c'est une phénoménologie génétique qui tient compte autant de la valeur pratique de la réflexion dans la vie quotidienne, que de la valeur méthodologique présente dans cette même phénoménologie. Le travail consiste, de manière générale, à déterminer pourquoi une

réflexion est possible pour une loi de principe essentiel et comment à partir de cette loi la vie subjective se constitue comme une vie réflexive.

Grâce à ce programme, on comprend que cette phénoménologie génétique particulière privilégie la direction noétique de la corrélation intentionnelle, car elle étudie la constitution de l'activité réflexive. Il est toutefois important de préciser que pour Edmund Husserl toute étude phénoménologique trouve son point de départ du côté noématique de la corrélation. La noématique fait office de guide ou de fil conducteur pour les descriptions qu'il faut effectuer. En ce sens, il faut préciser qu'une génétique de la réflexion doit pouvoir compter sur *l'objet* ou *les objets* de la réflexion comme fils conducteurs. Dans une vision plus restreinte, on dira que *les objets* de la réflexion sont les expériences subjectives. Dans une vision plus large à présent, on assimilera la réflexion – ou *réflexion universelle* pour Edmund Husserl – à la vie intentionnelle dans son ensemble. On peut ainsi conclure qu'une génétique de la réflexion doit avoir comme fil conducteur... la vie elle-même ! Autrement dit, une génétique de la réflexion engage, dans un sens, la genèse même de la subjectivité. La genèse de la subjectivité, quant à elle, ne pourra être comprise qu'en relation avec la constitution du monde. C'est pourquoi le travail que nous allons effectuer vise en principe à considérer la phénoménologie dans son ensemble. Cette conclusion entraîne deux choses importantes. Premièrement, nous étudierons, en parallèle avec la génétique de la réflexion, la genèse de la subjectivité. Ainsi ce travail peut être lu comme une introduction générale à la phénoménologie d'Edmund Husserl. Deuxièmement, il convient de montrer que l'élaboration d'une génétique de la subjectivité suggère une étude plus approfondie que celle que nous allons mener ici. C'est la raison pour laquelle ce travail ne peut être sinon qu'une introduction, c'est à dire une première lecture de l'œuvre d'Edmund Husserl, qui exigera des approfondissements supplémentaires.

Le travail que le lecteur tient entre ses mains est divisé en deux parties. Chaque partie est composée de 10 chapitres principaux et d'un chapitre de conclusions. La première partie est consacrée à la lecture de l'œuvre d'Edmund Husserl ; la deuxième, à l'interprétation des thèmes qui ont été lus. Ces derniers ont été, et sont encore aujourd'hui, sujets de discussions entre les chercheurs qui travaillent sur son œuvre. Les deux activités, *lecture* et *interprétation*, peuvent être comprises par une intention

générale, celle de l'*interrogation philosophique*. Cette *interrogation*, telle qu'on l'entend ici, conserve ce travail entre un avant et un après dans un courant d'expériences, celui de son auteur. L'*interrogation* dont on vient de parler, trouve son origine dans l'expérience de l'étonnement qui anime la philosophie : l'étonnement face à l'évidence qu'il y a quelque chose plutôt que rien, ou pour mieux dire, qu'il y a *conscience de quelque chose plutôt que rien* – pour paraphraser une expression classique. Selon la thèse que nous allons défendre tout au long de ce travail, la réflexion phénoménologique est la fermentation ou maturation d'une inquiétude qui naît de la vie intentionnelle. En d'autres termes, la réflexion phénoménologique naît d'un pressentiment, qui doit être maintenu et poursuivi dans sa forme interrogative. Nos intuitions, nos inquiétudes sont, dans les termes d'Edmund Husserl, la vie transcendantale latente, celle qui est habituellement recouverte par l'attitude naturelle. Si une telle vie peut être découverte, on dira que c'est parce que la vie constituée ne recouvre pas totalement la vie constituante : dans cet écart entre l'une et l'autre, se trouve le déclencheur de la réflexion phénoménologique.

La première partie de ce travail s'intitule *Phénoménologie génétique de la réflexion. Une lecture d'Edmund Husserl*. Nous effectuerons ici le parcours, déjà annoncé, de certains des passages principaux, comme l'exige l'analyse génétique de l'activité réflexive. Il s'agit de répondre à la question, dans des termes généraux, et dans les termes employés par Sartre : Que doit-être une conscience pour pouvoir réfléchir ? La question, dans cette première partie, va porter sur la dimension subjective de la passivité, dans laquelle on ne peut pas encore parler d'une participation du Moi. C'est pour cela qu'on parlera principalement en termes de conscience ou de courant d'expériences, qui comprend ici une dimension dans laquelle s'élabore la possibilité de la réflexion, et non l'activité réflexive. La question, à nouveau, porte sur la clarification de la loi de principe, grâce à laquelle la réflexion est toujours possible. Nombreux sont les thèmes sur lesquels nous allons nous pencher tout le long de cette première partie. Après avoir considéré la fonction méthodologique de la réflexion dans les *Idées I* (chap. 1) et décrit les caractéristiques générales de la phénoménologie génétique, nous présenterons le programme d'une génétique de la réflexion (chap. 2). Cela consiste à essayer de démontrer la pertinence de notre parcours et d'en exposer les étapes principales. La réflexion va être, comme nous allons le voir, *juge et partie* de notre analyse, avec en toile de fond, la constitution de la vie subjective.

Après la présentation du programme d'une phénoménologie génétique de la réflexion, nous commencerons à parcourir, de manière aléatoire, les différentes

dimensions du problème génétique. Le premier stade est le problème de la temporalité. Si en phénoménologie statique on part d'un concept premier *d'intentionnalité* dans laquelle on dit que toute conscience est conscience de quelque chose, le problème de la temporalité lui, commence à soulever la complexité de la vie subjective, ne pouvant pas dévier la conscience du temps dans les schémas les plus basiques de l'intentionnalité. Bien qu'il est permis de dire que le temps répond au modèle de l'intentionnalité – la conscience est *conscience du temps* –, la forme de cette conscience ne peut être analysée dans les mêmes termes qu'un acte intentionnel. Le temps ne peut pas être compris comme une magnitude objective du monde, mais plutôt comme une forme de la vie intentionnelle, comme la forme universelle du flux de conscience. L'exemple de la mélodie va nous aider à comprendre comment se présente, non seulement la conscience d'un objet qui se constitue dans le temps, mais aussi la conscience du temps lui-même et du courant d'expériences comme unité durable.

Edmund Husserl étudia l'intentionnalité temporelle à partir d'analyses de la rétention et de la protention. En établissant l'idée d'une double intentionnalité, nous pourrions comprendre dans quelle mesure la possibilité de la réflexion s'entrecroise avec la conscience du temps. Pour cela, nous allons parcourir certains passages principaux des développements d'Edmund Husserl sur ce problème, depuis les *Leçons* qu'il enseigna à Göttingen l'année 1904-1905, jusqu'aux développements qu'il réalisa à Bernau les étés 1917 et 1918. Après avoir achevé l'étude de la temporalité (chap. 3, 4 et 5), nous nous pencherons sur les cours de logique transcendantale donnés dans les années 20, aussi connus comme *De la synthèse passive*. Nous entrerons alors dans le champ restreint de la phénoménologie génétique. En partant des problèmes de la temporalité, Edmund Husserl étudia la formation des champs sensibles. Pour cela, comprendre la fonction de la structure protentionnelle-rétentionnelle de la conscience du temps n'est pas suffisant, il faut aller plus loin : comprendre comment interagissent la perception et la mémoire afin de donner lieu à un horizon de remissions entre objets intentionnels. Grâce à l'étude de la dite *synthèse d'association* et du *phénomène de l'affection* (chap. 6 et 7), nous n'explicitons pas seulement les champs sensibles qui permettent les remissions entre les uns et les autres objets qui apparaissent à la conscience, mais nous appréhenderons également le mode dans lequel la conscience se constitue elle-même comme une conscience concrète à partir de telles remissions intentionnelles. Pour cela, il faudra comprendre que le phénomène de l'affection, et en

général celui de la perception et de la mémoire, renvoient à des activités opératives entrecroisées dans l'unité de la conscience.

Après avoir étudié le mode dans lequel se forme le présent et le passé à partir de la synthèse d'association, nous étudierons un chapitre très important de la phénoménologie génétique : la formation de la dite *intentionnalité de l'horizon*. Ce type d'intentionnalité se révèle être fondamentale à l'heure d'étudier la genèse de la réflexion. Nous verrons donc que la conscience du monde n'est possible sans une activité intentionnelle dans laquelle on peut établir plusieurs plans superposés comme celui de la perception, du souvenir, de l'imagination, etc. En prenant, à nouveau, comme fil conducteur, l'objet intentionnel, nous étudierons la façon dans laquelle se forment les horizons dans le visible. Nous accorderons une attention particulière aux horizons internes à la vie intentionnelle. Nous reprendrons en compte le problème de la temporalité et de la constitution du passé et du futur transcendants. Nous reconsidérerons de même le mode dans lequel des plans intentionnels font office de fond pour d'autres plans. Cela va nous permettre de parler d'un horizon qui ne se réduit pas au fond espace-temporalité dans lequel apparaissent les objets : nous parlerons d'un *horizon modal* qui conjugue différents actes intentionnels. Grâce à cette étude nous comprendrons le caractère itératif impliqué dans les horizons intentionnels, nécessaire à la constitution des actes réflexifs. L'étude de l'*intentionnalité de l'horizon* (chap. 8 et 9) nous conduira finalement à l'étude des relations entre actualité et potentialité de la vie de conscience. On tentera ici de démontrer (chap. 10) que les horizons, et les plans impliqués dans l'activité intentionnelle de manière générale, présentent déjà un ferment pour des activités intentionnelles de tous types. Il ne s'agit pas encore de la réflexion phénoménologique au sens strict, mais de toutes les activités qui participent à la constitution du monde et des activités qui présentent un fond réflexif. La première partie se termine par une attention (chap. 11) portée au caractère infinitif de la vie de conscience tel et comme Edmund Husserl en parle tout au long de son œuvre.

La seconde partie de ce travail s'intitule *La «holgura» de la temporalité et les formes du pressentiment. Une interprétation phénoménologique*. Au caractère infinitif de la vie de conscience, qui apparaît dans de nombreux passages de l'œuvre d'Edmund Husserl, s'ajoutera à présent un nouvel élément également caractéristique et omniprésent

dans le texte husserlien, exprimé par la formule *je peux*. Ces deux mentions, présentes dans l'ensemble de la phénoménologie, orientent et lient les deux parties du travail. De par la formule *je peux*, un élément, laissé en suspend dans la première partie, entrera en jeu : nous faisons référence au problème de l'*égo* dans la formule *égo – cogito – cogitatum*. Si la première partie consistait à mener à bien une génétique de la réflexion qui portait sur les éléments qui changeaient le courant de la conscience en une unité intentionnelle ouverte à l'infini et perçue de manière immanente, dans la seconde partie, entrera en jeu l'assimilation concrète des éléments entrecroisés par un sujet qui se les approprie. Nous substituerons le terme de conscience par celui de subjectivité. Pour cela, la seconde partie de ce travail débute par la considération du problème du Moi en phénoménologie (chap. 12) et étudie le pas entre *Investigations logiques* et *Idées I* en lien avec l'élaboration de la notion du *Moi pur*, du *Moi comme pôle des vécus* (chap. 13).

Le problème du Moi va nous permettre de réaliser un nouveau parcours qui va partir de la dite perception immanente, jusqu'à la réflexion strictement phénoménologique. Dans la seconde partie, c'est le problème de l'apodicticité de la vie subjective qui va se retrouver au centre de l'attention. Edmund Husserl aborde ce thème dans de nombreuses pages de méditations. De manière générale il va se demander jusqu'où est-il possible de légitimer la phénoménologie qui se réalise sur base de l'expérience immanente. Ce problème sera particulièrement intéressant pour nous, dans la mesure où la compréhension de la perception immanente va déterminer la compréhension postérieure de l'activité réflexive. Pour Edmund Husserl, toute réflexion implique un type de conscience qui est précédée d'une autre conscience généralement appelée pré-réflexive. La clarification et sur le sens et la portée de la perception immanente (chap. 14 et 15) nous permettra d'envisager la portée de la réflexion qui s'appuie sur cette perception immanente (chap. 16). Dans les années 20, la réflexion acquiert une nouvelle image, celle de *spectateur désintéressé*. Edmund Husserl va utiliser le terme de *scission* pour parler de la réflexion. En partant de ses analyses, qui vont du cours de *Philosophie première* (1923-1924), aux *Méditations cartésiennes* (1929-1931), nous étudierons ces deux éléments et nous introduirons une première interprétation : il s'agira de celle de Eugen Fink, assistant d'Edmund Husserl depuis 1928, qu'il développa dans la *Sixième méditation cartésienne* (chap. 17). Ce qui sera particulièrement significatif pour notre étude, c'est la mise en avant du *spectateur phénoménologique* comme *altérité* intrinsèque à la subjectivité. Exposer ce problème,

dans lequel on prendra tout d'abord en compte le sens précis de *désintérêt* auquel Edmund Husserl fait allusion, puis celui de la scission dans laquelle consiste la réflexion, nous soulèverons à nouveau les problèmes de la temporalité et de l'étude de la réflexivité immanente à la conscience.

Après avoir introduit l'interprétation d'Eugen Fink, on exposera le problème autour duquel va s'articuler la fin de ce travail. Si la réflexion est comprise comme une scission (en allemand *Spaltung*), comment peut-on interpréter cette caractéristique lorsque l'on se réfère à la vie de conscience, dans laquelle, par principe, une réflexion est toujours possible ? Est-il possible de parler d'une *préscission*, ou encore d'un *principe de scission* précédent l'apparition du *spectateur phénoménologique* ? Pour répondre à ces questions, nous reviendrons sur la dimension de temporalité constituante (chap. 18) afin de proposer le concept de «*holgura inaugural*» qui rendra compte de la possibilité de la réflexion et qui nous aidera à comprendre la réflexivité qui accompagne la vie de conscience. En nous servant du concept allemand *Spaltung* nous évoquerons un *Spalt* originaire et opératif qui jouerait un rôle dans l'exécution des différents plans intentionnels en lesquels consiste la vie subjective. Le concept de «*holgura inaugural*», qui nous permet de comprendre brièvement l'horizon donné dans la forme tempo-constituante, nous évitera d'employer le terme de *blessure* ou de *fracture*, permettant néanmoins d'assimiler l'idée de la réflexion à celle de scission.

L'analyse de la temporalité nous permettra d'évoquer le schéma *ego – cogito – cogitatum* dans son sens le plus universel qui soit. Tout en nous référant à certaines des analyses d'Edmund Husserl, nous allons proposer une interprétation de la corrélation *Cogito – Cogitatum* dans les expressions *vie* et *monde* (chap. 19). Nous allons retomber sur le problème de l'affection et le résoudre à partir de la «*holgura*» de la *temporalité*. Nous continuerons, grâce à cela, par essayer de comprendre que la vie subjective implique une double intentionnalité dont les termes universels sont, d'une part, l'horizon et le *monde*, et d'autre par, la *vie* qui se vit d'elle-même. En analysant le concept de *résonance* compris comme une relation entre objets (chap. 20), nous envisagerons la possibilité d'une *résonance affective* qui génèrera une *réflexivité immanente* dans laquelle la vie va se soit, et non en suivant un mode thématique. Nous entendrons par là que la vie intentionnelle, tout comme le courant de vécus, est celle qui correspond au *Cogito* universel : une vie qui répond à une intentionnalité *sui generis* et qui ne se manifeste jamais dans sa totalité : la vie transcendante. Grâce à cette étape, nous aborderons pour finir le problème de l'*ego*. Nous retrouverons le problème de la polarité

subjective du courant des vécus et nous élaborerons l'hypothèse d'un *pressentiment de soi* (chap. 20). Pour cela, nous mettrons en relation le caractère génitif du courant des vécus avec le problème de la même genèse du sujet (chap. 21). *L'ego*, comme nous le verrons, est toujours substrat des régularités. Ainsi, il s'exprime à l'intérieur d'une histoire transcendante qui déploie continuellement différents plans intentionnels sur un fond anonyme irréductible.

Notre interprétation du schéma *ego – cogito – cogitatum* va être perçue comme une pulsation vivante et constante de la vie que nous développons à partir de trois concepts entrecroisés : «*holgura*» – *résonance* – *pressentiment*. À partir de notre analyse nous allons tenter de réinterpréter le problème de l'identité et la différence entre la *vie réflexive* et la dite *vie préreflexive*, tout comme le problème de l'*identité du moi* et de l'*altérité du soi*, aujourd'hui discuté.

Grâce à notre interprétation nous tenterons d'apporter une réponse, du moins provisoire, à la question sur les motivations qui sont à l'origine de la phénoménologie. Ce travail présente la thèse selon laquelle la même vie intentionnelle, par sa propre structure, se laisse pressentir mais ne s'exprime pas dans son caractère constituant. L'étroit écart qui sépare le caractère constituant de la subjectivité et le caractère toujours constitué et historique de celle-ci, permet de parler d'un pressentiment provoqué par une résonance immanente au flux des vécus. Nous interpréterons cette résonance en termes affectifs et émotionnels, tout en considérant que l'ampleur temporelle permet une variation continue dans la tonalité affective d'un sujet en vertu de laquelle ce dernier sait de son vivre.

Nous concluons cette thèse en mentionnant une ultime nécessité dans la genèse de la réflexion : le regard de l'autre. Cette dernière étape clôturera le chapitre des conclusions en même tant qu'elle ouvrira celui d'un travail futur dans lequel, à partir du problème historique des habitudes, les questions du corps et de l'intersubjectivité pourront être traitées. Dans ce travail nous ne pourrions sinon qu'indiquer ces analyses ultérieures à partir de la question du regard d'autrui, compris comme une affection privilégiée qui résonne dans la vie intentionnelle propre et qui expose le vif pressentiment du soi, toujours présent en bruit de fond. Le regard de l'autre expose une inépuisable expérience intersubjective dans laquelle apparaît, à une autre échelle, le

caractère infinitif de la vie intentionnelle. Le regard se tourne vers moi, le regard sur lequel je me tourne, révèle un caractère actif-affectif qui résonne dans un fond anonyme qui ne s'exprime jamais de manière absolue. Le sentiment qui accompagne cette expérience, et qui par moments provoque de la gêne et par d'autres de l'ivresse, révèle une infinité impossible de capter et impossible de combler. Il s'agit à la fois du commencement et de l'abandon de la réflexion. Il s'agit du commencement continu de la vie et de son infinité radicale.

Bibliografía

Obras completas de Husserl en la edición Husserliana

Husserliana – Edmund Husserl: Gesammelte Werke

- **Hua 1.** *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser, 1973
- **Hua 2.** *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel, 1973
- **Hua 3.** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie.* In zwei Bänden. 1. Halbband: Text der 1-3- Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-29). Neu hrsg. von Karl Schuhmann, 1976.
- **Hua 4.** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Hrsg. von Marly Biemel, 1991
- **Hua 5.** *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch. Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften.* Hrsg. von Marly Biemel, 1991.
- **Hua 6.** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* Hrsg. von Walter Biemel. 1976
- **Hua 7.** *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil. Kritische Ideengeschichte.* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1956
- **Hua 8.** *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion.* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1959
- **Hua 9.** *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925.* Hrsg. von Walter Biemel, 1968
- **Hua 10.** *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917).* Hrsg. von Rudolf Boehm, 1969
- **Hua 11.** *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten. 1918-1926.* Hrsg. Von Margot Fleischer, 1966
- **Hua 12.** *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901).* Hrsg. von Lothar Eley, 1970

- **Hua 13.** *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920.* Hrsg von Iso Kern, 1973
- **Hua 14.** *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921-1928.* Hrsg von Iso Kern, 1973
- **Hua 15.** *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935.* Hrsg von Iso Kern, 1973
- **Hua 16.** *Ding und Raum. Vorlesungen 1907.* Hrsg. von Ulrich Claesges, 1973
- **Hua 17.** *Formale und transzendente Logik. Versucht einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten.* Hrsg. von Paul Janssen, 1974
- **Hua 18.** *Logische Untersuchungen. Ersten Band: Prolegomena zur Reiner Logik.* Hrsg. von Elmar Holestein, 1975
- **Hua 19.** *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologia und Theorie der Erkenntnis.* Hrsg. von Ursula Panzer. 1984
- **Hua 20-1.** *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuaufgabe der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913).* Hrsg. von Ullrich Melle, 2002
- **Hua 20-2.** *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI. Untersuchung: Zur Phänomenologie des Ausdrucks un der Erkenntnis (1893/94-1921).* Hrsg. von Ullrich Melle, 2005
- **Hua 21.** *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlass (1886-1901).* Hrsg. von Ingeborg Strohmeyer, 1983
- **Hua 22.** *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910).* Hrsg. von Bernhard Rang, 1979
- **Hua 23.** *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung. Zur phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925).* Hrsg. von Eduard Marbach, 1980.
- **Hua 24.** *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07,* Hrsg. von Ullrich Melle, 1984
- **Hua 25.** *Aufsätze und Vorträge (1911-1921).* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1987.
- **Hua 26.** *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908.* Hrsg. von Ursula Panzer, 1987
- **Hua 27.** *Aufsätze und Vorträge (1922-1937).* Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Reiner Sepp, 1989.

- **Hua 28.** *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*. Hrsg. von Ullrich Melle, 1988
- **Hua 29.** *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*. Hrsg. von R. N. Smid, 1993
- **Hua 30.** *Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen Wintersemester 1917/18. Mit ergänzender Texten aus der ersten Fassung von 1910/11*. Hrsg. von Ursula Panzer, 1996
- **Hua 31.** *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung „Transzendente Logik“ (1920/21). Ergänzungsband zu „Analysen zur passiven Synthesis“*. Hrsg. Von Roland Breuer, 2000.
- **Hua 32.** *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927*. Hrsg. Von Michael Weiler, 2001
- **Hua 33.** *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, 2001.
- **Hua 34.** *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*. Hrsg. von Sebastian Luft, 2002
- **Hua 35.** *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23*. Hrsg. von Berndt Goossens, 2002
- **Hua 36.** *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1912)*. Hrsg. von Robin D. Rollinger in Verbindung mit Rochus Sowa, 2003.
- **Hua 37.** *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker, 2004
- **Hua 38.** *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*. Hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, 2004.
- **Hua 39.** *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. Hrsg. von Rochus Sowa. 2008
- **Hua 40.** *Untersuchungen zur Urteilstheorie. Texte aus dem Nachlass (1893-1918)*. Hrsg. von Robin D. Rollinger, 2009.

Obras de Husserl consultadas en español

- 2013. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, trad. de Antonio Ziri3n, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico (abreviado, *Ideas I*)
- 2012. *Las conferencias de Londres. M3todo y filosof3a fenomenol3gicos*, trad. de Rams3s Leonardo S3nchez, Ed. S3gueme, Salamanca
- 2009. *L3gica formal y l3gica trascendental*, trad. de Luis Villoro, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico – Instituto de Investigaciones Filos3ficas, M3xico
- 2009. *La filosof3a, ciencia rigurosa*, trad. de Miguel Garc3a Bar3, Ediciones Encuentro, Madrid
- 2009. *Las conferencias de Par3s. Introducci3n a la fenomenolog3a trascendental*, trad. de Antonio Ziri3n, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico. Instituto de Investigaciones Filos3ficas, M3xico (abreviado, *Conferencias de Par3s*)
- 2008. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenolog3a trascendental*, trad. de Julia V. Iribarne. Prometeo libros, Buenos Aires (abreviado, *Crisis*)
- 2006. *Meditaciones cartesianas*, trad. de Mario A. Presas, Tecnos, Madrid (la 1ª ed. de la traducci3n de Presas data de 1986. En esta tesis utilizamos la traducci3n de Jos3 Gaos y Miguel Garc3a-Bar3)
- 2005. *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y una filosof3a fenomenol3gica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenol3gicas sobre la constituci3n*, trad. de Antonio Ziri3n, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico (abreviado, *Ideas II*)
- 2004. *Meditaciones cartesianas*, trad. de Jos3 Gaos y Miguel Garc3a Bar3, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico
- 2002. *Lecciones de fenomenolog3a de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agust3n Serrano de Haro, Trotta, Madrid (abreviado, *Lecciones*)
- 1998. *Invitaci3n a la fenomenolog3a*, trad. de Antonio Ziri3n, Peter Beadet y Elsa Tabernic, Ediciones Paid3s Ib3rica, Barcelona
- 1993. *Ideas relativas a una fenomenolog3a pura y a una filosof3a fenomenol3gica*, trad. de Jos3 Gaos, Fondo de Cultura Econ3mica, M3xico (la traducci3n original data de 1949. En este trabajo se utiliza la traducci3n m3s reciente de Antonio Ziri3n)
- 1990. *El art3culo de la Encyclopædia Britannica*, trad. de Antonio Ziri3n, Universidad Nacional Aut3noma de M3xico (abreviado, *El art3culo*)

- **1982.** *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, trad. de Miguel García-Baró, Fondo de cultura económica, México (**citado como *La idea de la fenomenología***)

- **1967.** *Investigaciones lógicas (II vol)*, trad. de Manuel G. Morente y José Gaos, Revista de Occidente, Madrid (**citado como *Investigaciones lógicas***)

Traducciones de Husserl consultadas en otros idiomas

- **2013.** *Storia critica delle idee*, trad. de Giovanni Piana, Edizioni Angelo Guerini e Associati SpA, Milano
- **2010.** *Manuscripts de Bernau sur la conscience du temps (1917-1918)*, trad. de Jean-François Pestureau y Antonino Mazzù, Jérôme Millon, Grenoble
- **2009.** *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, trad. De Nicola Zippel, Editori Laterza, Roma-Bari
- **2009.** *La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, trad. de Anselmo Caputo y Michele Averchi, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli
- **2008.** *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, trad. De Vincenzo Costa, Quodlibet, Macerata
- **2008.** *Filosofia prima (1923/24). Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. De Paolo Bucci, Edizioni ETS, Firenze
- **2008.** *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, trad. de Paul Ricoeur, Tel Gallimard, Mesnil-sur-l'Estrée (trad. orig. de 1950)
- **2007.** *De la réduction phénoménologique. Textes posthumes (1926-1935)*, trad. de Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, Grenoble
- **2007.** *Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, trad. de Andrea Staiti, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli
- **2003.** *Metodo fenomenologico statico e genetico*, trad. de Mario Vergani, Il Saggiatore, Milano
- **2003.** *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps (1893-1917)*, trad. De Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, Grenoble
- **2002.** *Phantsia, conscience d'image, souvenir*, trad. de Raymond Kassis y Jean-François Pestureau, Jérôme Millon, Grenoble
- **2002.** *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. de Philippe Cabestan, Natalie Depraz y Antonino Mazzù, Vrin, Paris
- **2001.** *Sur l'intersubjectivité I*, trad. de Natalie Depraz, Presses Universitaires de France, Paris

- 2001. *Sur l'intersubjectivité II*, trad. de **Natalie Depraz**, Presses Universitaires de France, Paris
- 1998. *Autour des Méditations cartésiennes (1929-1932)*, trad. de **Natalie Depraz y Pol Vandavelde**, Jérôme Millon, Grenoble
- 1998. *De la synthèse passive. Logique transcendantale et constitutions originaires*, trad. de **Bruce Bégout y Jean Kessler**, Jérôme Millon, Grenoble
- 1972. *Philosophie première. Deuxième Partie. Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. de **Arion L. Kelkel**, Presses Universitaires de France, Paris

Bibliografía secundaria consultada y comentada

AVERCHI, Michele

- 2012. *Io puro, unità di coscienza e temporalità fenomenologica tra Ricerche logiche e Idee I*. En DI MARTINO, Carmine (ed.), *Attualità della Fenomenologia*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli

BÉGOUT, Bruce

- 2000. *La généalogie de la logique*, Vrin, Paris.

BENOIST, Jocelyn

- 1994. *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, Paris

BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Eduard

- 1996. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Meiner, Hamburg

BERNET, Rudolf

- 1983. *Die ungegenwärtige Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewußtseins*. Phänomenologische Forschungen, 14, pp. 16-57

- 1992. *Is the Present Ever Present? Phenomenology and the Metaphysics of Presence*. Research in Phenomenology, n° 12, pp. 85-112

- 1994. *La vie du sujet*. Puf, Paris

- 1996. *L'analyse husserlienne de l'imagination comme fondement du concept freudien d'inconscient*, en Alter, *Revue de Phénoménologie*, n° 4, pp. 43-67

- 2004. *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Puf, Paris

- 2010. *Husserl's new phenomenology of time consciousness in the Bernau Manuscripts*, en LOHMAR, Dieter & YAMAGUCHI, Ichiro, *On Time*, Phänomenologica, Den Haag, pp. 1-19

- 2015. *La vie secrète de Madame Husserl sous l'occupation allemande*, en Sigilia, *Revue transdisciplinaire franco-portugaise*, n° 36, pp. 113-124

BRAND, Gerd

- 1955. *Welt, Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag

BROUGH, John

- 2010. *Notes on the absolute time-constituting flow of consciousness*, en LOHMAR, Dieter & YAMAGUCHI, Ichiro, *On Time*, Phänomenologica, Den Haag, pp. 21-49

BRUZINA, Ronald

- 1993. *The revision of the Bernau time-consciousness manuscripts: status questions – Freiburg, 1928-1938 (I)*, en Alter, *Revue de Phénoménologie*, n° 1 (*Nâître et mourir*), pp. 357-383

- 1994. *The revision of the Bernau time-consciousness manuscripts: New ideas – Freiburg, 1930-1933 (II)*, en Alter, *Revue de Phénoménologie*, n° 2 (*Temporalité et affection*), pp. 367-395

CONDE SOTO, Francisco

- 2012. *Tiempo y conciencia en Edmund Husserl*. USC. Santiago de Compostela

COSTA, Vincenzo.

- 1999. *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milano

- 2007. *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*. Rubbettino Editore, Soveria Mannelli

- 2008. *Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*. En HUSSERL, Edmund, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1919-1911)*. Quodlibet, Macerata

- 2011. *Distanti da sé. Verso una fenomenologia della volontà*. Jaca Book, Milano

- 2012. *Sentirsi nel mondo: elementi di una fenomenologia delle emozioni*. En DI MARTINO, Carmine (ed.), *Attualità della Fenomenologia*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, pp. 455-489

DEPRAZ, Natalie

- 1994. *Temporalité et affection dans les manuscrits tardifs sur la temporalité (1929-1935) de Husserl*, en Alter, *Revue de Phénoménologie*, n° 2 (*Temporalité et affection*), pp. 63-86

- 1995. *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*. Vrin, Paris

DEPRAZ, Natalie, MONTAVONT, Anne, NAGAI, Shin

- 1994. *Trois lectures phénoménologiques de la temporalité: Rudolf Bernet, Gerd Brand, Klaus Held*, en Alter, *Revue de Phénoménologie*, n° 2 (*Temporalité et affection*), pp. 437-474

DEODATI, Marco

- 2010. *La Dynamis dell'intenzionalità. La struttura della vita di coscienza in Husserl*. Mimesis, Milano – Udine

DILTHEY, Wilhelm

- 2000. *Dos escritos sobre hermenéutica: El surgimiento de la hermenéutica y los esbozos para una crítica de la razón histórica*. Ismo, Madrid

DOSSE, François

- 2001. *Paul Ricoeur. Le sens d'une vie*. La Découverte, Paris

DUFOURCQ, Annabelle

- 2011. *La dimension imaginaire du réel dans la philosophie de Husserl*. Springer, Dordrecht

FINETTI, Stéphane

- 2013. *Riflessione e astrazione. La dottrina della riduzione fenomenologica nella filosofia di Husserl*. Mimesis, Milano

- 2014. *La phénoménologie de la phénoménologie de E. Fink et son problème directeur*. J. Million. Grenoble

FINK, Eugen

- 1988. *VI. Cartesianische meditation. Teil I. Die idee einer transzendentalen methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht
- 1994. *Proximité et distance*, Editions Jérôme Million, Grenoble (orig. alemán, *Nähe und Distanz*, 1976)

GALLAGUER, Shaun, ZAHAVI, Dan

- 2013. *La mente fenomenológica*. Alianza Editorial, Madrid

GAOS, José

- 2004. *Historia y significado*, en HUSSERL, E. *Meditaciones cartesianas*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 17-39 (orig. de 1942)

GARCÍA-BARÓ, Miguel

- 1999. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. Trotta, Madrid

GROHMANN, Till

- 2013. *Der zeitliche Grund des Selbstbewusstseins. Reflexion und Zeitlichkeit bei Edmund Husserl*. Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen

HOFFMANN, GISBERT.

- 2001. *Bewusstsein, reflexion und Ich bei Husserl*. Alber, München

ILLESCAS, M^a Dolores

- 2012. *La vida en la forma del tiempo*. Xitanjáfora, Morelia

KANT, Immanuel

- 2005. *Crítica de la razón pura*. Colihue, Buenos Aires (ed. original de 1781. Segunda edición de 1787)

LAVIGNE, Jean-François

- 2005. *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen : la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Puf. París

MARBACH, Eduard

- 1974. *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*. Martinus Nijhoff, Den Haag

MENÉNDEZ, Roberto

- 2012. *El concepto metodológico de reflexión en Husserl y en Ricoeur*, en Investigaciones fenomenológicas n° 9, pp. 249-268
- 2013. *Hacia una fenomenología encarnada. Sobre la filosofía del cuerpo de Natalie Depraz*, en Investigaciones fenomenológicas n° 10, pp. 105-119
- 2014. *La holgura del tiempo. Por una fenomenología de la intimidad*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia, pp. 33-52
- 2015. *La indiscreta presencia de sí. La génesis de las habitualidades y el problema de la reflexión en Husserl*, en Investigaciones fenomenológicas, Monográfico n° 5, *Fenomenología, experiencia y razón en el centenario de Ideas I*, pp. 193-218

- 2015. *La holgura inaugural y los márgenes del presentimiento*, en RANZ, Roberto, VIVERO, Roberto (coords.), *Filosofía y Fenomenología*. Ápeiron Estudios de Filosofía, nº 3, pp. 189-204

MICALI, Stefano

- 2008. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Springer, Dordrecht

MONTAVONT, Anne

- 1994. *Le phénomène de l'affection dans les «Analysen zur passiven Synthesis» (1918-1926) de Husserl*, en Alter, Revue de Phénoménologie, nº 2 (*Temporalité et affection*), pp. 119-140
- 1999. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Presses Universitaires de France, Paris

MORAN, Dermot

- 2000. *Introducción a la fenomenología*. Anthropos Editorial – Universidad Autónoma Metropolitana, Barcelona.

NIEL, Luis

- 2005. *La autoconstitución de la conciencia absoluta. Posibilidades y límites en la explicación de la autoconstitución de la conciencia del tiempo en los Bernauer Manuskripte de Husserl*. Thémata. Revista de Filosofía, Núm 34, pp. 135-153
- 2010. *Temporality, stream of consciousness and the I in the Bernau Manuscripts*, en LOHMAR, Dieter & YAMAGUCHI, Ichiro, *On Time*, Phänomenologica, Den Haag, pp. 213-230

PATOČKA, Jan

- 2002. *Recuerdos de Husserl*, Revista Devenires, Año III, nº 6, pp. 7-22
- 2004. *El movimiento de la existencia humana*. Encuentro, Madrid

PUGLIESE, Alice

- 2009. *Unicità e relazione. Intersoggettività, genesi e io puro in Husserl*. Mimesis, Milano

QUEPONS RAMÍREZ, Ignacio

- 2012. *Intencionalidad de horizonte y reducción trascendental en la fenomenología de Husserl*, en Investigaciones fenomenológicas nº 9, pp. 269-290
- 2014. *Asociación pasiva y formación del temple de ánimo: Aspectos de una fenomenología de la nostalgia*, en Revista Devenires, Año XV, nº 29, pp. 217-250
- 2014. *El temple de ánimo y los horizontes de la vida corporal. Esbozo de una sistematización fenomenológica*. Anuario Colombiano de Fenomenología. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia, pp. 53-72
- 2015. *Atención y conciencia de los sentimientos. El temple de ánimo como trasfondo afectivo de la vida concreta*, en RANZ, Roberto, VIVERO, Roberto (coords.), *Filosofía y Fenomenología*. Ápeiron Estudios de Filosofía, nº 3, pp. 157-169

PINTOS PEÑARANDA, M^a Luz y GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis (eds.)

- 1998. *Fenomenología y ciencias humanas*. Universidad de Santiago de Compostela

RICOEUR, Paul

- 1986. *Lo voluntario y lo involuntario*. Ed. Docencia Buenos Aires (orig. de 1950)
- 1970. *Freud, una interpretación de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México (orig. de 1965)
- 1996. *Sí mismo como otro*. Siglo XXI de España Editores, Madrid (orig. de 1990)

SÁEZ RUEDA, Luis

- 1998. *Mundo de la vida y constitución del «sí mismo»*. Consideraciones sobre fenomenología y lógica del desarrollo, en PINTOS PEÑARANDA, M^a Luz y GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis (eds.), *Fenomenología y ciencias humanas*. Universidad de Santiago de Compostela, pp. 561-569

SAKAKIBARA, Tetsuya

- 1997. *Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl*. Husserl Studies 14, pp. 21-39
- 2010. *Reflection upon the living present and the primal consciousness in Husserl's phenomenology*, en LOHMAR, Dieter & YAMAGUCHI, Ichiro, *On Time*, Phänomenologica, Den Haag, pp. 251-270

SAN MARTÍN, Javier

- 1990. *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink*. Revista de Filosofía, 3^a época, Vol. III, pp. 247-263
- 2009. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*. Biblioteca Nueva, Madrid
- 2015. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Trotta, Madrid

SEBBAH, François-David

- 1994. *Aux limites de l'intentionnalité : M. Henry et E. Levinas lecteurs des «Leçons sur la conscience intime du temps»*, en Alter, Fontenay-aux-Roses cedex, pp. 245-259
- 2001. *L'épreuve de la limite. Derrida, Henry, Levinas et la phénoménologie*. Puf, Paris

SIMÓN LORDA, Andrés

- 2001. *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*. Caparrós Editores, Madrid

TAGUCHI, Shigeru

- 2006. *Das Problem des ‚Ur-Ich‘ bei Edmund Husserl. Die Frage nach der selbstverständlichen „Nähe“ des Selbst*. Springer, Dordrecht

VAN BREDA, H. L.

- 1959. *Le sauvetage de l'héritage husserlien et la fondation des Archives-Husserl*, en VAN BREDA, H. L. y TAMINIAUX, J. (eds.), *Husserl et la pensée moderne – Husserl und das Denken der Neuzeit*. Martinus Nijhoff, Den Haag, pp. 1-42
- 2010. *El rescate del legado husserliano y la fundación del Archivo Husserl*, Revista de Occidente, n^o 344, Madrid, pp. 75-125

VONGEHR, Thomas

- 2007. *Kurze Geschichte des Husserl-Archivs in Leuven und der Husserl-Edition, en Geschichte des Husserl-Archivs*, Springer, Dordrecht

WALTON, Roberto

- 1993. *Husserl, Mundo, Conciencia y Temporalidad*. Editorial Almagesto, Buenos Aires.
- 1998. *Función y significado de la intencionalidad de horizonte*, en PINTOS PEÑARANDA, M^a Luz y GONZÁLEZ LÓPEZ, José Luis (eds.), *Fenomenología y ciencias humanas*. Universidad de Santiago de Compostela, pp. 161-179
- 2015. *Intencionalidad y horizonticidad*. Editorial Aula de Humanidades, Universidad San Buenaventura Cali, Bogotá

WELTON, Don

- 2003 (ed.). *The new Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington

ZAHAVI, Dan

- 1999. *Self-Awareness and Alterity*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois
- 2003. *Inner Time-Consciousness and Pre-reflective Self-awareness*, en WELTON, Don, *The new Husserl. A Critical Reader*. Indiana University Press, Bloomington, pp. 157-180
- 2004. *Time and Consciousness in the Bernau Manuscripts*, *Husserl Studies* 20/2, pp. 99-118

ZIRION QUIJANO, Antonio

- 2009. *El resplandor de la afectividad*, en *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, Vol III. Circulo Latinoamericano de Fenomenología. Lima (Perú) – Morelia (México), pp. 139-153
- 2003. *Historia de la fenomenología en México*. Red Utopía – Jitanjáfora Morelia, Morelia, México
- 2012. *La situación actual de la fenomenología y sus tareas pendientes*, en SANDOVAL, Edgar (Coord.), *Fenomenología y Hermenéutica. Convergencias y divergencias*. Editorial Académica Española, Madrid